

VOX PATRUM

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

Komitety Redakcyjne

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

52/2

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

Wydawnictwo KUL
Lublin 2008

Recenzenci
KS. CZESŁAW BARTNIK
KS. WINCENTY MYSZOR

Projekt okładki i stron tytułowych
ZOFIA KOPEL-SZULC

Opracowanie techniczne
EWA KARAS

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 978-83-7363-828-0

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

Oddawana do rąk czytelników II część 52. tomu „Vox Patrum”, dedykowanego ks. prof. dr. hab. Stanisławowi Longoszowi jako Księga Jubileuszowa, zawiera kolejne 52 artykuły, ułożone alfabetycznie według nazwisk autorów (N-Z) z zachowaniem ciągłej paginacji. Znajduje się wśród nich kilka tekstów nie związanych wprost z tematyką wczesnochrześcijańską, które jednak publikujemy ze względu na jubileuszowy charakter tomu. Mamy nadzieję, że i te wszystkie publikowane naukowe przyczynki o różnorodnej problematyce wzbudzą zainteresowanie naszych Czytelników.

Rafał NAKONIECZNY
(Katowice)

KOŚCIÓŁ WOBEC INNOWIERCÓW W *DE SYNODIS* HILAREGO Z POITIERS Aspekt terminologiczny

Życie i działalność Hilarego przypadły na sam środek kontrowersji ariańskiej. Gdy pomysły Ariusza poczęły poruszać umysły teologów, był jeszcze dzieckiem, ostatecznej klęski arianizmu już jednak nie dożył.

Na przełomie lat 357 i 358 przebywający na wygnaniu we Frygii Hilary dowiedział się o sprzeciwie niektórych biskupów galijskich wobec przyjętej wcześniej przez biskupów Galii deklaracji z Sirmium z 357 roku. Biskupi ci napisali Hilaremu, iż zerwali łączność z Saturninem i że pragną poznać opinie dotyczące synodów Wschodu, symboli wiary oraz jego własne zdanie¹. Wzbudziło to radość Hilarego, który postanowił przerwać dwuletnie milczenie². Pod koniec 358 lub na początku 359 r. dokonał redakcji pisma *De synodis*, któremu nadał formę listu.

Zainteresowanie autora *De synodis* ogranicza się w sposób wyraźny do współczesnej mu sytuacji Kościoła, a i tę ujmował on jedynie pod pewnym kątem. Wiele z problemów chrześcijaństwa instytucjonalnego poznał Hilary dopiero na wygnaniu. Kontakt ze Wschodem z całą jego religijną teorią (tj. postanowieniami synodów) i praktyką (przez co rozumiem tutaj subiektywnie ocenianą przez niego jakość wiary) otworzył mu oczy na wielopłaszczyznowość kryzysu ariańskiego. Jego teksty mówiące bezpośrednio o Kościele (ἐκκλησία, *ecclesia*) podzielić można na dwie grupy: pierwszą stanowią cytowane dokumenty Soboru Nicejskiego i następujących po nim synodów, drugą natomiast kilka wypowiedzi samego Hilarego.

¹ Hilary kilkakrotnie wspomina w swym dziele, iż jest ono odpowiedzią na wyraźną prośbę Galów, por. *De synodis* 66, PL 10, 524: „ostendi vobis, sicut voluistis, quae ante expositae fides essent ab Orientalibus episcopis”; zob. tamże 2, 5 i 8; por. M. Meslin, *Hilaire et la crise arienne*, w: *Hilaire et son temps*. Actes du colloque à l'occasion du XVI^e centenaire de la mort de saint Hilaire (Poitiers, 29 IX – 3 X 1968), Paris 1969, 27; M.J. Le Guillou, *Hilaire entre l'Orient et l'Occident*, w: *Hilaire de Poitiers, évêque et docteur*. Cinq conférences données à Poitiers à l'occasion du XVI^e centenaire de sa mort, Paris 1968, 44.

² Por. Hilarius, *De synodis* 1-5.

Przypadki występowania terminu *ecclesia* w zacytowanych przez Hilarego tekstach soborowych i synodalnych ukażą w porządku chronologicznym. Zbiór ważnych dla naszego autora dokumentów rozpoczyna Sobór Nicejski (325), którego postanowień stał się niezłomnym obrońcą. W zakończeniu nicejskiego wyznania wiary (ἐκθεσις, *expositio fidei*) przekazanego w łacińskim przekładzie przez naszego Biskupa czytamy:

„Eos autem, qui dicunt, «Erat quando non erat, et ante quam nasceretur non erat, et quod de non exstantibus factus est, vel alia substantia aut essentia, dicentes convertibilem et demutabilem, Deum», hos anathematizat catholica Ecclesia”³.

Termin „ecclesia” pojawia się tu w kontekście potępienia i usunięcia z Kościoła (*anathema*) błędnowierców. Dwadzieścia dwa lata później synod w Sardyce (347), nawiązując częściowo w kwestiach teologicznych do powyższej problematyki, wypowiedział się, według Hilarego, w sposób następujący:

„Eos autem, qui dicunt de non exstantibus esse filium Dei, vel ex alia substantia, et non ex Deo, et quod erat aliquando tempus aut saeculum quando non erat, alienos novit sancta et catholica Ecclesia. Similiter et eos, qui dicunt tres esse deos; vel Christum non esse Deum et ante saecula, neque Christum, neque filium eum esse Dei; vel cum ipsum esse Patrem et Filium et sanctum Spiritum, vel innascibilem filium; vel quod neque consilio neque voluntate Pater genuerit Filium: anathematizat sancta et catholica Ecclesia”⁴.

Kolejnym tekstem zawierającym słowa wykluczania ze wspólnoty kościelnej jest skierowane przeciw Fotynowi postanowienie synodu w Sirmium (351):

„Eos autem qui dicunt: «De nullis exstantibus Filius, vel de altera substantia, et non ex Deo; et quod erat tempus vel saeculum quando non erat», alienos scit sancta et catholica Ecclesia”⁵.

Ten pierwszy anatematyzm z Sirmium zacytuje jeszcze Hilary w całości nieco dalej, gdy będzie potępiał błędy Fotyna⁶. Nieco inną budowę ma dziewiąty anatematyzm z Ancyry (358) w jego przekazie:

„Et si quis, propterea quod numquam Pater Filius intelligitur, et quod Filius numquam Pater intelligitur, alium dicens Filium praeter Patrem, propterea quod alius sit Pater, alius sit Filius, secundum quod dictum est: «Alius est qui testimonium perhibet mihi, qui me misit Pater» (J 5, 32), propter hanc piam in Ecclesia intelligendam proprietatem personae Patris et Filii, timens ne quando idem intelligatur Filius et Pater, similem non dicat etiam iuxta essentiam Patri: anathema sit”⁷.

³ Tamże 84, PL 10, 536AB: „ἀναθεματίζει ἡ καθολικὴ καὶ ἀποστολικὴ ἐκκλησία”.

⁴ Tamże 34, PL 10, 507BC.

⁵ Tamże 38, PL 10, 510A.

⁶ Por. tamże 39, PL 10, 513A.

⁷ Tamże 22, PL 10, 497C.

Nietrudno zauważyć z powyższego zestawienia tekstów, iż dominuje w nich aspekt negatywny. Określając jak najdokładniej, jaką naukę należy uznać za błędną, Kościół samookreślający się jako „sancta Ecclesia” lub „sancta et catholica Ecclesia”, ustami swych biskupów decyduje się, często z góry, wykluczyć głosicieli herezji ze swej społeczności.

1. Wykluczenie z Kościoła. W tekstach powyższych obserwujemy cztery alternatywne sposoby wyrażenia decyzji usunięcia kogoś z Kościoła, trzy z nich to zdania z *ecclesia* jako podmiotem: „(ecclesia) anathematizat”, „(ecclesia) alienos novit”, „(ecclesia) alienos scit”. Czwarta forma, zdecydowanie najczęstsza⁸ w *De synodis*, to odnoszone tym razem do osoby głoszącej błędne nauki wyrażenie – *anathema sit*.

W pozostałych ustępach analizowanego przez nas dzieła, gdzie w zdaniach dotyczących wykluczenia z Kościoła nie występuje rzeczownik *ecclesia*, sytuacja jest analogiczna. Sporadyczne formy z *alienus* ustępują zdecydowanie zwrotom z rzeczownikiem *anathema* lub pochodnym od niego czasownikiem *anathematizare*⁹. Gdy chodzi o formy rzeczownikowe, obok podstawowego zwrotu *anathema (sit)*, obserwujemy kilka innych. Odnotować tu należy najpierw zdanie oznajmujące z hilariańskiego komentarza do decyzji synodu w Ancyrze:

„anathema ergo est, qui in Patre et Filio naturae similitudinem ad abolendam Filii personalem significantem praedicabit”¹⁰.

Powyższe stwierdzenie jest po prostu logiczno-gramatycznym wariantem bezprzymkowej konstrukcji *anathema (esse)*, podobnie jak zdanie:

„atque ob id anathema sunt, qui Patrem asserant dissimilis sibi naturae patrem esse”¹¹.

Z kolei przy komentowaniu dokumentów z Ancyry Hilary pisał:

„cum enim in anathemate sit, qui solitarium atque unicum in accipientis et dantis professione crediderit”¹²;

podobnie w zbijaniu błędów Fotyna:

„cum enim in anathemate sit, qui ex Maria Dei filium hominem sine Deo dixerit”¹³;

⁸ Głównie z racji przywoływania przez Hilarego wielu anatematyzmów synodalnych, por. np. *De synodis* 12-30, 38-40 et passim.

⁹ Czasownika tego brak również w innych pismach Hilarego, por. R.J Kinnavey, *The Vocabulary of St. Hilary of Poitiers as contained in Commentarius in Matthaeum, Liber I Ad Constantium and De Trinitate. A Morphological and Semasiological Study*, Washington 1935, 63.

¹⁰ *De synodis* 22, PL 10, 497B.

¹¹ Tamże 20, PL 10, 496C.

¹² Tamże 14, PL 10, 491A.

¹³ Tamże 47, PL 10, 515B.

oraz:

„cum enim in anathemate sit Christum Deum denegans”¹⁴.

Taką samą konstrukcję obserwujemy w końcowej adhortacji Hilarego:

„Date veniam, Fratres, dolori meo: impium est, quod audetis. Non patior hanc vocem, ut in anathemate sit homousion secundum religiosam intelligentiam confitens. Nomen nihil habet criminis, quod sensum non perturbat religionis”¹⁵.

Kolejnym przypadkiem użycia konstrukcji *in anathemate (esse)* jest teologiczna refleksja, którą dzieląc się Autor nie ma wątpliwości, że myślenie odmienne jest całkowicie błędne, a konsekwencja akceptacji takich poglądów jest wiadoma:

„Ne quod nuncupatae essentiae in Patre et Filio, per indissimilem naturam, nomen unum est, occasionem haereticis praestaret, ut innascibilem Deum, vel patrem eius, nasci de Maria praedicarent; occursum est salutaris definitione sententiae, ut anathema esset hoc confidens”¹⁶.

Rzeczownik *anathema* bez czasownika obserwujemy w wypowiedzi następującej:

„Ordinati enim ab his sumus, et eorum sumus successores. Renuntiemus episcopatu, quia officium eius ab anathemate sumpserimus”¹⁷.

Anathema w tekście powyższym oznacza ojców Soboru Nicejskiego, których potępienie pociąga za sobą jako logiczną konsekwencję zakwestionowanie godności biskupiej potępiających, gdyż są następcami (*successores*) tych pierwszych.

Innym przypadkiem użycia terminu *anathema* bez czasownika, tym razem w funkcji określającej inny rzeczownik, ukazuje nam kolejny tekst hilariańskiego komentarza:

„Adiectio nunc Paracleti, anathemati obnoxiam facit innascibilis in eo Dei praedicationem”¹⁸.

Ideę wykluczenia z Kościoła wyraża również Hilary, choć stosunkowo rzadko, czasownikiem „anathematizare”. Poza ukazanymi wyżej przypadkami użycia formuły „(ecclesia) anathematizat”, czytamy w cytowanym przez Hilarego wyznaniu wiary synodu antiocheńskiego (341):

„Hanc ergo habentes fidem, et ab initio et usque in finem habituri in conspectu Dei et Christi, omnem haereticam et pravam sectam anathematizamus”¹⁹.

¹⁴ Tamże 51, PL 10, 518A.

¹⁵ Tamże 91, PL 10, 544A.

¹⁶ Tamże 42, PL 10, 513-514.

¹⁷ Tamże 91, PL 10, 544A.

¹⁸ Tamże 53, PL 10, 519A.

¹⁹ Tamże 30, PL 10, 503B.

Podobnie w hilariańskiej adhortacji pod koniec traktatu:

„Oro vos, Fratres, adimite suspicionem, excludite occasionem. Ut probari possit homoeusion, non improbemus homousion. Cogitemus tot sacerdotes sanctos et quiescentes: quid de nobis Dominus iudicabit, si nunc anathematizantur a nobis?”²⁰.

Szczególną uwagę warto zwrócić na fragment dotyczący negatywnej reakcji niektórych biskupów na sukcesy arian w Sirmium:

„Ut cum hanc prorumpentem a Sirmio haeresim et vos condemnassetis, et illi cum anathemate iudicassent, sciretis tamen in cuius fidei professione id ipsum, quod vos gesseratis, etiam ab Orientalibus episcopis esset effectum; et vos, quos maxime vellem futuris synodis probabiles elucere, non praeter uno atque eodem apostolicae fidei sensu catholica sentientes, aliqua saltem a catholicae fidei sinceritate, ignorata verborum opinione, differre”²¹.

Z jednej strony mamy tu koniunkcję *anathema* i czasownika *iudicare*, z drugiej zaś tekst ten ukazuje nam bezpośrednio, obok wyrażającego ideę wykluczenia ze wspólnoty Kościoła terminu *anathema*, bliski znaczeniowo czasownik *condemnare*, zawierający w sobie negatywny ładunek, dotyczący potępienia nie tylko jako stanu emocjonalnego, ale i konkretnego działania. W tym drugim ujęciu łączność *condemnare* z *anathema* (*anathematizare*) jest bardzo wyraźna. Następstwo – tak logiczne, jak i chronologiczne – potępienia i wykluczenia ukazuje bardzo dobrze następujący tekst Hilarego:

„Nam etiam haec in superiori fide constituta damnatio est: ut anathema esset, qui Patrem dissimilis sibi essentiae diceret patrem”²².

Zaznaczyć trzeba w tym miejscu, iż Hilary, podobnie jak inni autorzy tego okresu, nie zna jeszcze łacińskich terminów *excommunicatio* czy *excommunicare*²³, które później będą powszechnie używane w języku kościelnym, zwłaszcza w prawie kanonicznym. Używa natomiast, choć sporadycznie, rzeczownika *communio*, który oznacza tę utracalną więź z innymi współwyznawcami, jakiej pozbawić może decyzja biskupów zebranych podczas synodu, jak miało to miejsce np. w przypadku Saturnina z Arles: „Saturninus [...] negata ipsi usque hoc tempus toto iam triennio communione”²⁴. Wspólnota prawowiernych chrześcijan określona jest przez Hilarego mianem „communio dominica”²⁵;

²⁰ Tamże 91, PL 10, 543A.

²¹ Tamże 8, PL 10, 485C-486A.

²² Tamże 74, PL 10, 529A.

²³ Brak tych terminów w słowniku Hilarego potwierdza cytowana już terminologiczna praca Kinnaveya.

²⁴ *De synodis* 2, PL 10, 481A.

²⁵ Por. tamże 4 i 8, PL 10, 483B i 485A.

raz określa życziwych dla siebie biskupów zwrotem „*communione se meam continentes*”²⁶. Czasownika „*continere*” używa także w zdaniu „*communio dominica continetur*”²⁷.

2. Potępienie. W powyższych fragmentach, ukazujących użycie terminu *anathema* i czasownika pochodnego *anathematizare*, pojawiła się już dwukrotnie idea potępienia. Hilary wyraża ją w swym traktacie zazwyczaj za pomocą wyrazów zbudowanych z tematu *damn-*: *damnatio*, *damnare* i *condemnare*. Przeanalizujemy teraz teksty zawierające terminy z tematem *-damn-* pod kątem częstotliwości użycia różnych jego wariantów oraz badając jego koniunkcje z innymi wyrazami. Rzeczownik *damnatio*, który użyty został w cytowanym wyżej zdaniu: „*Nam etiam haec in superiori fide constituta damnatio est*”²⁸, jako podmiot występuje jeszcze w innym miejscu:

„*Concludi damnatio eius haeresis, propter quam conventum erat, expositione totius fidei cui adversabatur, oportuit*”²⁹.

Poza tymi przypadkami użycia interesującego nas obecnie rzeczownika w mianowniku, Hilary posługuje się nim także inaczej, jak np. w zdaniu:

„*Fraus ergo haec omnis in damnatione est: quae Deum Verbum, quod in principio apud Deum erat, tamquam verbum esse insitae ac prolatae vocis affirmet*”³⁰.

Konstrukcji „*in damnatione (esse)*” używa jeszcze w zdaniu: „*cum enim in damnatione sit, Patrem et Filium duos deos dicere*”³¹, natomiast podobnie (już bez *esse*) czytamy w zdaniu: „*Atque ita non relinquitur vitiosae intelligentiae quaestio, ubi in vitii damnatione communis assensus est*”³². Analizując tych kilka przypadków użycia rzeczownika *damnatio* zwróćmy uwagę na wyrazy, do których się on odnosi. Wprawdzie osoba działająca, to znaczy potępiająca, nie jest tu bliżej określona, ale poznać możemy obiekt tego potępienia. W trzech przypadkach Hilary wypowiada się na temat błędów doktrynalnych, które przedstawia w swym dziele i wytrwale wszelkimi możliwymi argumentami zwalcza. Używa przy tym rzeczowników: *haeresis* (*damnatio haeresis*), *fraus* (*fraus in damnatione est*) i *vitium* (*in vitii damnatione*). Z kolei inną sytuację widzimy w zdaniu „*cum enim in damnatione sit, Patrem et Filium duos deos dicere*”, gdzie występuje koniunkcja z pełniącym funkcję podmiotu bezokolicznikiem *dicere* (*dicere in damnatione sit*).

²⁶ Por. tamże 8, PL 10, 485B.

²⁷ Por. tamże 4, PL 10, 483B.

²⁸ Tamże 74, PL 10, 529A.

²⁹ Tamże 61, PL 10, 521C-522A.

³⁰ Tamże 46, PL 10, 515A.

³¹ Tamże 41, PL 10, 513C.

³² Tamże 82, PL 10, 535A.

Obok rzeczownika *damnatio* napotykaemy wielokrotnie pokrewny czasownik *damnare*. Omawiając piąty anatematyzm z Sirmium Hilary m.in. pisze: „Haeresis ergo creaturam esse Dei filium profiteri ausa, damnatur”³³. Występująca tu koniunkcja z rzeczownikiem (*haeresis damnatur*) przypomina konstrukcję, jakie tworzy, jak stwierdziliśmy, termin *damnatio* (*damnatio haeresis*). Już na początku swego dzieła nasz autor zwraca się do biskupów Galii słowami:

„Gratulatus sum in Domino [...] vos [...] missam proxime vobis ex Sirmiensi oppido infidelis fidei impietatem, non modo non suscepisse, sed nuntiatam etiam significatamque damnasse”³⁴.

W tym przypadku Hilary używa w kontekście błędu doktrynalnego rzeczownika *impietas*. Ten sam termin w koniunkcji z *damnare* obserwujemy w zdaniu:

„haec impietas damnatur, quae audeat intemporealem nativitatem ad unicum ac singularem innascibilis essentiae referre substantiam”³⁵.

Tak więc do zaobserwowanych już w koniunkcji z *damnatio* rzeczowników *fraus*, *vitium* i występującego także z *damnare* – *haeresis* dopisać możemy jeszcze rzeczownik *impietas*. Zupełnie inaczej przedstawia się sytuacja w miejscu, w którym nasz autor zwraca się do wymyślanego przeciwnika:

„Quid fidei meae in hominibus damnas, quam per hominibus professionem non putes non probare? Damnas enim fidei meae, vel potius tuam, cum damnas intelligentiam eius in nomine. Sed male alius intelligit? Damnemus in commune vitiosam intelligentiam, non auferamus fidei securitatem”³⁶.

Terminy, które obserwowaliśmy wcześniej określając czyjś pogląd, posiadały już same w sobie negatywny wydźwięk. W opinii i ustach człowieka wypowiadającego swój sąd, samo zastosowanie któregośkolwiek z tych rzeczowników było jednoznaczne. Chodziło tam o mniej lub bardziej zamierzone odstępstwo, fałszywą naukę. Natomiast w przypadku tego tekstu, mamy do czynienia z połączeniem czasownika *damnare* z terminami mającymi zazwyczaj znaczenie jak najbardziej pozytywne (w najgorszym razie można je uznać za neutralne) *fides* i *intelligentia*. Znaczenia negatywnego nabiera ten drugi termin dopiero po dodaniu do niego przymiotnika *vitiosus* (*vitiosa intelligentia*). Bardzo podobną sytuację mamy w zdaniu: „Ne damnemus patres, ne animemus haereticos: ne dum haeresim appellimus, haeresim nutriamus”³⁷, gdzie przeżył zestawienie czasownika *damnare* z pełnym szacunku *patres* (w omówionym

³³ Tamże 18, PL 10, 494C.

³⁴ Tamże 2, PL 10, 481A.

³⁵ Tamże 26, PL 10, 500A.

³⁶ Tamże 88, PL 10, 540A.

³⁷ Tamże 91, PL 10, 545.

wyżej znaczeniu „biskupi-poprzednicy; ojcowie soboru”) wywołuje efekt mocnego kontrastu, gdyż sam użyty termin *pater* nasuwa czytelnikowi skojarzenie z człowiekiem, któremu należy się szacunek, a nie potępienie.

Zobaczmy, jakie są jeszcze inne przedmioty rzeczywistego, bądź jedynie potencjalnego, potępienia w dziele Hilarego. W toku teologicznej argumentacji czytamy: „*Deorum numerositate damnata, et Deo tantum uno praedicato, negari Deus filius Dei non potest*”³⁸. Z treści wywodów Hilarego wynika, iż rozprawia się w tym miejscu z poglądami o istnieniu dwóch bądź nawet trzech bogów, w miejsce wyznawanego przez prawowiernych chrześcijan jednego Boga w trzech osobach. Warto zauważyć, iż wśród określeń dotyczących niewłaściwego pojmowania chrześcijańskich dogmatów, mamy tu do czynienia już nie z pojęciem szerokim, wymagającym sprecyzowania, jak np. *haeresis*, lecz z terminem wyjątkowo konkretnym *numerositas Deorum*. Zwróćmy jeszcze uwagę na ciekawe zdanie:

„Totum hoc itaque catholica fides damnat, in quo et demutabilis Pater dicitur, et natus Filius abnegatur”³⁹.

Przede wszystkim, po serii bezosobowych sformułowań *damnatio*, *damnatur* oraz retorycznych *damnas*, (*ne*) *damnemus* obserwujemy tu użyty jako podmiot rzeczownik *fides*. Odnosnie do błędnej nauki powiada zatem Hilary, iż *fides catholica damnat*. Taka konstrukcja występuje tylko w tym miejscu *De synodis*⁴⁰. Po drugie, tutaj również czytelnik poinformowany jest wprost, na czym polega potępiony przez katolików pogląd (*demutabilis Pater dicitur, natus Filius abnegatur*). Tej precyzji nie wykazuje już kolejny termin, użyty w kontekście sporów teologicznych:

„Praetermissa itaque quaestioe novitatis, ne in his quidem residet quaestio, quae communi omnium nostrum iudicio damnatur”⁴¹.

Potrzeba za każdym razem wyjaśnić czytelnikowi, na czym dokładnie polega odrzucona czy potępiona *quaestio*. Podobnie rzecz się ma, gdy Hilary czyni aluzję do wydarzeń z nieodległej przeszłości, wydarzeń, które czytelnik powinien znać i kojarzyć. Tak np. wspominając niechlubny udział w synodzie w Sirmium Potamiusza i Hozjusza pisze:

„[Potamius atque Osius] ipsi sentientes confirmantesque, concesserant, ad professionem ignorantiae errorisque compellerent; ut ipsi rursum subscribendo damnarent quod fecerant. Quod utique ideo fecerunt, ut aliud ante damnarent”⁴².

³⁸ Tamże 57, PL 10, 520A.

³⁹ Tamże 45, PL 10, 515A.

⁴⁰ Koniunkcję tę spotykamy natomiast w *De Trinitate* VI 10: „pia Ecclesiae fides damnat”.

⁴¹ *De synodis* 82, PL 10, 535A.

⁴² Tamże 3, PL 10, 483A.

Ciekawa i zgrabna jest budowa tych zdań z parą czasowników *damnare* i *facere*: „damnarent quod fecerant [...] fecerunt, ut aliud ante damnarent”. Jeżeli jednak czytelnik poza zatrzymaniem się nad konstrukcją tej wypowiedzi ma zrozumieć intencję autora, musi cofnąć się do czasów Soboru Nicejskiego i działalności wspomnianych biskupów między tym soborem (325), a drugim synodem w Sirmium (357).

Obok rzeczownika *damnatio* i czasownika *damnare* Hilary użył również w omawianym obecnie kontekście przymiotnika w zdaniu pytającym:

„quanto magis trium deorum in Patre et Filio et Spiritu Sancto nuncupatio damnabilis est? Quod tamen quia haeretici dicunt, recte catholici condemnant”⁴³.

Wypowiedź powyższa jest przykładem zupełnie wyjątkowego użycia w *De synodis* terminu *damnabilis*, a sens słów „nuncupatio trium deorum damnabilis est” znamy już ze słów następnego rodzaju pisma Hilarego: „Deorum numerositate damnata”. Jednocześnie skłania nas ona do zajęcia się trzecim wariantem terminu o temacie *damn-*, a mianowicie *condemnare*. Ten czasownik złożony występuje zdecydowanie rzadziej od prostego *damnare*. Analiza fragmentów, w których Hilary posługuje się nim pozwoli nam na określenie jego sensu i pola znaczeniowego, także w stosunku do *damnare*. W słowach kierowanych do „przebudzonych” z arianskiego odrętwienia biskupów Galii czytamy:

„ea, quae inter nos atque Orientales episcopos mutuis suspicionibus detinentur, per me, qui in Orientis partibus continebar, exponenda vobis, licet iam scientibus, atque edenda existimavi: ut cum hanc prorumpentem a Sirmio haeresim et vos condemnassetis”⁴⁴.

Podobnie, jak obserwowaliśmy wyżej, mamy tu zatem połączenie *condemnare* *haeresim*. W innym miejscu czytamy z kolei: „Par itaque in condemnandis impietatibus haeticorum nostra sententia est”⁴⁵. Występowanie w tym kontekście rzeczownika *impietas* również jest nam znane. Natomiast inne określenia błędnej nauki zawierają zdania: „itaque doctrinae huius perversitas condemnatur”⁴⁶ oraz „Condemnatur ergo impiae professionis temeritas [...] dissimilitudinem ausa sit praedicare naturae”⁴⁷. Zatem do odnotowanych już *haeresis* i *impietas* (*haeticorum*) dołączyć należy bardziej rozbudowane, choć właściwie nie wnoszące żadnej nowej treści poza emocjami, określenia „doctrinae perversitas” i „impiae professionis temeritas”.

⁴³ Tamże 56, PL 10, 519D-520A.

⁴⁴ Tamże 8, PL 10, 485B.

⁴⁵ Tamże 82, PL 10, 535A.

⁴⁶ Tamże 43, PL 10, 514B.

⁴⁷ Tamże 19, PL 10, 495.

Jest również u Hilarego miejsce zawierające konstrukcję łączącą *condemnare* nie z poglądami, lecz z głoszącymi je ludźmi: „condemnans eos, qui de non exstantibus esse Filium dicerent”⁴⁸.

Zestawienie tekstów, w których wyrażona została idea potępienia, najczęściej idei, rzadziej człowieka, pozwala nam stwierdzić, iż nie ma zasadniczo żadnej różnicy pola znaczeniowego terminów o temacie *-damn-*. Użycie *damnatio*, *damnare* lub *condemnare* wydaje się być u Hilarego jedynie kwestią stylistyczną. Za wyborem któregoś z tych alternatywnych wyrazów nie kryje się nic głębszego, nic, co mogłoby wpłynąć na zmianę sensu wypowiedzi, a nawet na intensywność emocji zawartych w danym słowie. Najlepiej obrazuje to fragment, w którym nasz autor używa obok siebie wszystkich trzech alternatywnych określeń:

„Praetermissa itaque quaestio novitatis, ne in his quidem residet quaestio, quae communi omnium nostrum iudicio damnatur [...]. Par itaque in condemnandis impietatibus haereticorum nostra sententia est [...]. Atque ita non relinquitur vitiosae intelligentiae quaestio, ubi in vitii damnatione communis assensus est”⁴⁹.

Wspomnę jedynie w tym miejscu, iż badając *De synodis* pod kątem synonimów terminu o temacie *-damn-* odnotowałem skromnie reprezentowany przez jeden fragment w tym kontekście czasownik *improbare*:

„Sed quia sicut inter caetera insaniarum genera, etiam hoc quoque proferri ab impiis solet; idcirco a sanctis debuit improbari”⁵⁰.

Istotne jest dla obiektywnej oceny osobowości naszego autora, iż zdecydowana większość tekstów, w których wyraża Hilary ideę potępienia, odnosi się do sformułowań, słów, *sui generis* heretyckich dogmatów, bardzo rzadko wprost do człowieka. Konstatacja ta, obok wielu istotnych elementów biografii Hilarego, w której nie brak spotkań, rozmów i modlitwy z innowiercami, pozwala stwierdzić, iż nasz autor był (używając współczesnego określenia) człowiekiem dialogu. Potrafił także, w miarę konsekwentnie, odróżnić pogląd od osoby, która go głosi. Na odróżnieniu *verba et gesta* od ich podmiotu zasadza się przecież chrześcijańska miłość. Warto także zauważyć, jaka jest różnica między tak chętnie szafowanym, kierowanym zwykle wprost do osób *anathema*, a przeanalizowanym właśnie terminem *damnatio*. Trudno się oprzeć wrażeniu, że Hilary znacznie ostrożniej niż o wykluczeniu z Kościoła pisał o potępieniu człowieka⁵¹.

⁴⁸ Tamże 35, PL 10, 507C.

⁴⁹ Tamże 82, PL 10, 535A.

⁵⁰ Tamże 55, PL 10, 519C.

⁵¹ Stosunek Hilarego do heretyków opisuje M. Figura, *Das Kirchenverständnis des Hilarius von Poitiers*, Freiburg – Basel – Wien 1984, 270-284.

W wypowiedziach pochodzących już od samego Hilarego spotykamy termin *ecclesia* znacznie częściej niż w cytowanych oficjalnych dokumentach będących owocem spotkań biskupów. Mówiąc o swojej roli w Kościele i znaczeniu samego pisma, które wysyła, autor *De synodis* przedstawia ją słowami:

„conscius mihi, hoc me Ecclesiae militiae meae stipendium debere, ut per has litteras, episcopatus mei in Christo vocem, secundum doctrinas evangelicas, destinarem”⁵².

Wcześniejsze swoje milczenie, będące reakcją na długotrwały brak jakiegokolwiek odpowiedzi z Galii na poprzednie listy, tłumaczy Hilary podpierając się nakazem Ewangelii:

„mihi quoque apud vos tacendum arbitrabar, dominicae sententiae admodum memor, qua post primum atque iteratam conventionem, eos, qui etiam sub testimonio Ecclesiae inobedientes exsisterent, haberi sicut ethnicos publicanosque iussisset (Mt 18, 15)”⁵³.

Także sugestywny opis prześladowań ze strony innowierców zawiera interesujący nas obecnie termin:

„his perturbationibus vexari Ecclesia coepta est, ut exsulent episcopi, demutentur sacerdotes, plebes terreantur, fides periclitetur, humano arbitrio ac potestate doctrinae dominicae decreta statuuntur”⁵⁴.

Obserwujemy tu ciekawą personifikację Kościoła, który doznaje ucisku (*vexari*). W tym miejscu rodzi się brzemienne w skutki pytanie: z czyich rąk? Kto jest prześladowcą? Kontekst dzieła i znajomość realiów życia chrześcijan czasów Hilarego każą nam zapomnieć o niechętnym, bądź nawet nieprzyjaznym, stosunku władcy do rozwijającej się na terenie jego imperium nowej religii. W chwili, gdy nasz autor pisze te słowa, cesarzem nie jest już przecież Dioklecjan, a chrześcijanin Konstancjusz. Jeśli więc popierana przez dwór propaganda proariańska, używająca mniej lub bardziej siłowych argumentów, nazwana jest przez Hilarego dręczeniem Kościoła, czyli *de facto* atakiem z zewnątrz, oznacza to, iż nie uważał on arian za członków kościelnej społeczności. Nie należą oni zatem do *ecclesia*. W *De synodis* nie wyraża wprawdzie tego poglądu bezpośrednio czytelnym zwrotem, że są oni *extra Ecclesiam*, ale w tym kontekście spotkać to można w innym dziele naszego autora⁵⁵. Termin *ecclesia* w tym tekście oznacza więc jedynie ortodoksów, niezależnie, jak się zdaje, od stanu i miejsca w hierarchii (*episcopi, sacerdotes, plebes*).

⁵² *De synodis* 92, PL 10, 546A.

⁵³ Tamże 1, PL 10, 480B.

⁵⁴ Tamże 4, PL 10, 483B.

⁵⁵ Por. *De Trinitate* VII 3.

Przyjrzyjmy się teraz, w jaki sposób pisze Hilary o reakcji na poglądy uznane za herezję:

„De homousio vero, quod est unius essentiae, tractantes, primum idcirco respuendum pronuntiastis, quia per verbi huius enuntiationem substantia prior intelligetur, quam duo inter se partiti essent. Intelligo vitium in intelligentia. Et profanus hic sensus est, et communi iudicio ab Ecclesia respuendus. Secundo quoque id addidistis, quod patres nostri, cum Paulus Samosatenus haereticus pronuntiatus est, etiam homousion repudiaverint: quia per hanc unius essentiae nuncupationem solitarium atque unicum sibi esse Patrem et Filium praedicabat. Et hoc sane nunc quoque profanissimum Ecclesia recognoscit, Patrem et Filium in his nominum professionibus ad unionis ac singularis solitudinem negata personarum proprietate revocare”⁵⁶.

Podmiotem działania jest tu zatem Kościół, który może *respuere* czy *recognoscere* poszczególne sformułowania, zawarte w wyznaniach wiary, w tym przypadku mowa o charakterystycznym dla kontrowersji ariańskiej problemie z terminami ὁμοούσιος i ὁμοιούσιος. Zapytajmy i teraz, jakie znaczenie niesie z sobą u Hilarego rzeczownik *ecclesia*? W tekście analizowanym poprzednio oznaczał on ogół wiernych duchownych i świeckich. Tu jednakże mamy już do czynienia z prawem decydowania o słuszności bądź niesłuszności sformułowań w formułach wiary. Prawo takie przysługuje jednak jedynie biskupom zebrany na soborze czy synodzie. W porównaniu z szerokim obrazem Kościoła prześladowanego, zakres znaczeniowy rzeczownika *ecclesia* w tym miejscu znacznie się zawężił.

Inny aspekt omawianego zagadnienia podsuwa nam tekst, w którym – co bardzo rzadkie w tym dziele – autor wspomina cesarza w kontekście tarć ortodoksji i heterodoksji:

„Homines enim perversi eo usque proruperant, ut cum hoc ipsi praedicare publice non auderent, Imperatorem tamen fallerent ad audiendum. Fefellerunt enim ignorantem regem, ut istiusmodi perfidiae fidem bellis occupatus exponeret, et credendi formam Ecclesiis nondum regeneratus imponeret. Contradicentes episcopos ad exilium coegerunt”⁵⁷.

Efektom działania wpływowych zauszników cesarza (*homines perversi*) stało się narzucenie (nowej) wiary Kościołom (*ecclesiae*). Po pewnym czasie dochodzi do sytuacji, którą obserwował przebywający na Wschodzie banita Hilary:

„Nam tantum Ecclesiarum Orientalium periculum est, ut rarum sit huius fidei (quae qualis sit, vos iudicate) aut sacerdotes aut populum inveniri. Male enim per quosdam impietati auctoritas data est: et exiliis episcoporum, quorum causam non ignoratis, vires auctae sunt profanorum. Non peregrina loquor,

⁵⁶ *De synodis* 81, PL 10, 534AB.

⁵⁷ Tamże 78, PL 10, 531A.

neque ignorata scribo: audivi ac vidi vitia praesentium, non laicorum, sed episcoporum”⁵⁸.

Chwilowe (jak się później okazało) zwycięstwo arianizmu i wyraźna przewaga liczebna zwolenników oficjalnej wówczas wiary, zaznaczone zostały także w innym fragmencie:

„Nunc quia fides mea atque vestra, quantum mihi conscius sum, apud Deum non periclitatur; et ostendi vobis, sicut voluistis, quae ante expositae fides essent ab Orientalibus episcopis, sed paucis (repetam enim, quia secundum numerum Ecclesiarum Orientalium, episcoporum paucorum fides ista est); ipse quoque, quid de divinis rebus secundum doctrinam apostolicam sentirem, professus sum”⁵⁹.

Trzy powyżej ukazane teksty, poza smutnym z perspektywy Nicejczyka obrazem sytuacji, łączy użycie terminu *ecclesia* w pluralis. Pozwala nam to na odnotowanie kolejnego znaczenia tego rzeczownika. Obok sensu „ogół wierzących” i „oficjalne spotkanie biskupów” *ecclesia* oznacza u naszego autora bliżej nieokreśloną mniejszą grupę wiernych, jak nietrudno się domyślić, na czele ze swym biskupem, czyli Kościół lokalny, coś pomiędzy dzisiejszą diecezją a parafią. Brak większej ilości tekstów w *De synodis*, zawierających ten termin, nie pozwala nam na dalsze zbadanie zakresu znaczeniowego *ecclesia*⁶⁰ w tym piśmie biskupa Poitiers.

DIE KIRCHE ANGESICHTS DER ANDERSGLÄUBIGEN IN *DE SYNODIS* DES HILARIUS VON POITIERS

Die terminologische Hinsicht

(Zusammenfassung)

In dem vorliegenden Artikel wird die Reaktion der Kirche auf die unorthodoxen Anschauungen in terminologischer Hinsicht besprochen. Sowohl in den offiziellen Kirchenurkunden als auch in den Äußerungen des Hilarius selbst wird der Gebrauch der Begriffe analysiert, die sich auf den Ausschluß aus der Kirche und die Verdammung beziehen (*ecclesia anathemat, alienos novit; damnatio, damnare, condemnare*).

⁵⁸ Tamże 63, PL 10, 522C.

⁵⁹ Tamże 66, PL 10, 524BC.

⁶⁰ Por. Kinnavay, *The Vocabulary of St. Hilary of Poitiers*, s. 124: „(church) the whole body of believers; an ecclesiastical assembly; a council; a synod”.

Ks. Józef NAUMOWICZ
(Warszawa, UKSW)

JAK DŁUGO JEZUS BYŁ W ŁONIE MARYI? OPINIE OJCÓW KOŚCIOŁA

Nie jest zaskoczeniem określenie z Księgi Mądrości, że dziecko przychodzi na świat po 10 miesiącach od poczęcia: „W łonie matki zostałem ukształtowany jako ciało, w ciągu dziesięciu miesięcy” (7, 1-2). Chodzi tu o miesiące księżycowe, które w popularnym ujęciu uważano za okres 28 dni. Dziesięć takich miesięcy odpowiada w przybliżeniu dziewięciu miesiącom w kalendarzu słonecznym.

Bardziej zadziwiające jest jednak, że taki sposób określania czasu ciąży przetrwał w późniejszej kulturze greckiej i łacińskiej, w okresie, gdy od dawna już nie posługiwano się rachubą, opartą na cyklach księżyca. O dziesięciu miesiącach ciąży wspominał najstarszy rzymski spis norm zwyczajowych – *Prawo Dwunastu Tablic*¹. Podobne określenie występuje w komediach Plauta czy Terencjusza. Także Wergiliusz pisał w słynnej *Eklodze* IV, że brzemenna matka ponosi wiele trudów „przez dziesięć długich miesięcy”². Jest oczywiste, że autor miał na myśli miesiące księżycowe³. Ich użycie nie wynikało jedynie z literackiego przyzwolenia, z jakiego korzystają poeci. Również u autorów późnego Cesarstwa Rzymskiego, pogańskich i chrześcijańskich, pojawiał się niekiedy dawny system określania długości ciąży. Podobne wyrażenia traktuje się najczęściej jako pozostałość językową z dawnego okresu, gdy kalendarz księżycowy był w powszechnym użyciu: w Izraelu, a także w Italii i Grecji. Gdyby jednak tak było, siła tradycji w tym zakresie okazałaby się wyjątkowo wielka.

¹ Por. *Leges Duodecim Tabularum* 4, 5: „Dziecko urodzone w dziesięć miesięcy po śmierci ojca nie będzie mogło po nim legalnie dziedziczyć”; zob. też Aelius Gallus, *De significatione verborum* 3, 16: „quoniam decemviri in decem mensibus gigni hominem [...] scripsissent”.

² Vergilius, *Ecloga* IV 61: „matri longa decem tulerunt fastidia menses”, tłum. Z. Abramowiczówna: Wergiliusz, *Bukoliki i Georgiki (wybór)*, BN II 83, Wrocław 1953, 24.

³ Por. L. Halkin, *Le problème des « decem menses » de la IV^e Éclogue de Vergile*, „Les Études Classiques” 46 (1948) 354-370; N.I. Hérescu, *Les «decem menses » et les calculs chronologiques des Romains*, REL 33 (1955) 152-165.

1. Dziewięć czy dziesięć miesięcy? Obu określeń, dawnego i aktualnego, używali autorzy kościelni, zarówno wówczas, gdy starali się określić czas trwania ciąży w ogóle, jak też długość przebywania Jezusa w łonie Matki⁴. Przykładem jest tu najpierw Tertulian, który zazwyczaj podawał, że Jezus przebywał we wnętrzu Maryi przez dziewięć miesięcy: „per novem menses”, jak pisał w traktacie *O ciele Chrystusa*⁵. Gdy natomiast w rozprawie *Przeciw Marcjonowi* ponownie bronił ludzkiej natury Pana, wspominał o Jego „mękach życia łonowego przez dziesięć miesięcy” (*decem mensium*)⁶. W obu przypadkach chodzi o ten sam okres chronologiczny, ale w obu zostały zastosowane dwa odmienne sposoby liczenia długości ciąży.

Utarte wyrażenie o dziesięciu miesiącach przetrwało jeszcze u autorów IV wieku i było używane obok zwykłego określenia czasu ciąży. Tę dwoistość widać m.in. u Zenona, biskupa Werony w latach 360-380. W jednej z homilii stwierdza, że Pan był w łonie dziewięć miesięcy, a w innej, że dziesięć⁷.

Podobnie Hieronim, gdy wyliczał upokorzenia i cierpienia, jakie Chrystus znośił przyjmując wcielenie, wymieniał również okres pobytu w łonie Matki i trudy porodu:

„Mógłbyś wyliczyć jeszcze więcej takich upokarzających rzeczy – dziewięciomiesięczną ciążę, rodzenie, krew, pieluszki, okryte błoną Dziecię, twardy żłóbek, płacz”⁸.

W liście zaś do Damazego z 383 r. inaczej określał czas przebywania Jezusa w łonie:

„przez dziesięć miesięcy znośił uciążliwość”⁹.

Tego rodzaju rozbieżności występują u Hieronima także wtedy, gdy pisał ogólnie o ciąży kobiet. Długość noszenia dziecka określał raz na dziewięć miesięcy, innym razem na dziesięć¹⁰; oba więc systemy były w użyciu. Nie

⁴ Część tych świadectw zebrał: N. Adkin, *How long was Christ in the Womb? A Division of Opinion in the Fathers*, EThL 70 (1994) 394-397.

⁵ Por. *De carne Christi* 4, 1, Sch 216, 222.

⁶ Por. *Contra Marcionem* IV 21, 11, Sch 456, 272-274, tłum. S. Ryznar, PSP 58, Warszawa 1994, 193.

⁷ Por. *Tractatus* I 36, 9, 29, CCL 22, 99: „Tu virginali carceri novem mensibus relegasti”; *Tractatus* I 54, 2, 3, CCL 22, 128: „Decem mensium fastidia nescit, utopote quae in se creatorem mundi concepit”. Ostatni wymieniony *Tractatus* to *Kazanie o Narodzeniu Pana* 2, tłum. W. Kania, w: *Teksty o Matce Bożej*, II, Niepokalanów 1981, 40: „Nie zna dolegliwości dziewięciomiesięcznej ciąży Ta, która poczęła Stwórcę świata”.

⁸ *Adversus Helvidium* 20, PL 23, 204, tłum. W. Kania, w: *Teksty o Matce Bożej* II 97.

⁹ *Epistola* 21, 2, PL 72, 1, PL 22, 673, tłum. J. Czuj, I, Warszawa 1952, 86. Podobnie *Epistola* 22, 39. PL 22, 423, Czuj I 158: „Syn Boży stał się dla naszego zbawienia synem człowieczym, dziesięć miesięcy czeka, by się narodzić”.

¹⁰ Por. *Epistola* 72, 1, PL 22, 673, Czuj II 134: „(Salomon) miał jedenaście lat albo dziesięć, ponieważ trzeba doliczyć okres około dziesięciu miesięcy potrzebny matce do urodzenia dziecka”; *Epistola* 117, 3, PL 22, 955, Czuj III 73: „Przez dziesięć miesięcy żyłaś w łonie matki”.

odgrywał roli fakt, że słynny egzegeta żył w Palestynie, gdzie nadal był w użyciu kalendarz oparty na miesiącach księżycowych. Wyrażeń tych użył bowiem pisząc do adresatów ze środowiska łacińskiego. Zresztą, stare określenie długości ciąży według obiegu księżyca było znane także na Zachodzie. Stosował je m.in. Ambroży z Mediolanu, który w traktacie *O wierze*, napisanym ok. 380 r. w północnej Italii i dedykowanym cesarzowi Gracjanowi, wspominał, że Jezus był noszony „w cielesnym łonie [...] przez dziesięć miesięcy” (*decem mensium curriculis*)¹¹.

Augustyn nie odwoływał się do miesięcy księżycowych. Dwukrotnie jednak rozwijał opinię, że Jezus przebywał w łonie Maryi przez 9 miesięcy i 6 dni. Wynik ten uzyskiwał mnożąc dwie liczby: 6, która, jak zaznaczał, ma wielkie znaczenie symboliczne przy określaniu czasu oraz 46, wymienioną w Ewangelii (J 2, 20): „Czterdzieści sześć lat budowano tę świątynię” (słowa te, w opinii Augustyna, odnoszą się do ciała Jezusa oraz do Jego formowania się w łonie Matki). Z pomnożenia obu liczb wynikało, że narodziny Chrystusa nastąpiły 276 dnia od Jego poczęcia. Ten symboliczny wynik był bliski rzeczywistości stanowi rzeczy, gdyż, wyjaśnia biskup Hippony, obejmuje on w sumie 9 miesięcy i 6 dni, „co brzemiennie niewiasty zaliczają jako dziewięć miesięcy”. Na koniec Augustyn wyjaśniał:

„Nie znaczy to, by wszystkie kobiety oczekiwały do szóstego dnia po dziewięciu miesiącach, ale że tyle dni trwało doskonałe kształtowanie się ciała Pana, jak nam to przekazuje dawna tradycja przyjęta przez powagę Kościoła”¹².

Bardziej dosłowne interpretacje biblijne preferował Jan Chryzostom, który mniej zajmował się wyjaśnieniami alegorycznymi. W homilii na Boże Narodzenie liczył dokładnie dziewięć miesięcy do momentu narodzenia Jezusa:

„Pierwszym miesiącem po poczęciu Maryi był kwiecień, potem następuje maj, czerwiec, lipiec, sierpień, wrzesień, październik, listopad, grudzień”¹³.

W ten sposób antiocheński kapłan wyliczał czas od 25 marca do 25 grudnia, który obejmuje równo dziewięć miesięcy.

Sposób liczenia, jak zastosował Jan Chryzostom, coraz częściej pojawiał się w tekstach chrześcijańskich od końca IV wieku. Wtedy bowiem utrwaliły się dwie daty: 25 marca jako data poczęcia Jezusa i 25 grudnia jako dzień Jego narodzenia. Okres między nimi obejmował równo dziewięć miesięcy. Odtąd trudniej było wyliczyć, że Jezus przebywał w łonie 10 miesięcy albo nawet, jak wyliczał św. Augustyn, 9 miesięcy i 6 dni. Dawny sposób okreś-

¹¹ Por. *De fide* I 11, 72, PL 16, 567, tłum. I. Bogaszewicz, Warszawa 1970, 28.

¹² *De Trinitate* IV 5, 9, CCL 50, 172, tłum. M. Stokowska, Kraków 1996, 162, lub POK 25, 184; podobnie por. *De diversis quaestionibus* 56, PL 40, 39.

¹³ *In diem Natalem Jesu Christi* 5, PG 49, 358, tłum. W. Kania, PSP 8, 97. W tekście oryginalnym są użyte macedońskie nazwy miesięcy.

lania ciąży według liczby księżyców albo niektóre wyliczenia alegoryczne musiały zaniknąć.

2. Siedem miesięcy? Inną chronologię życia Jezusa przedstawiali zwolennicy mało znanej sekty z II wieku, której Epifaniusz z Salaminy poświęcił specjalny rozdział w swoim *Panarionie*. Nadał im nazwę „Alogów”, ponieważ negowali oni, że Jezus jest wiecznym Logosem (*a-logoi* oznacza „tych, którzy negują Logos”, ale wyrażenie może mieć też wydźwięk sarkastyczny: „ci, którzy są bez *logosu* – rozumu”). Otóż Alogowie głosili, że Jezus został poczęty 20 czerwca¹⁴. Datę tę przyjmowali, jak zauważał autor *Panarionu*, ze względu na opinie dotyczące okresu przebywania Chrystusa w łonie Maryi:

„Zauważyłem także, że ci, którzy podają taką datę poczęcia (tj. 20 czerwca), czyli dnia, gdy Gabriel zwiastował Maryi, zamieszczają ją z powodu przypuszczeń pewnych osób, którzy opierając się na tradycji twierdzą, że Chrystus narodził się po okresie siedmiu miesięcy. Odkryłem natomiast, że jest to okres siedmiu miesięcy księżycowych bez czterech dni, jaki upływa między datą wymienioną przez nich a 11 Tybi, czyli ósmym dniem przed idami stycznia (6 stycznia), kiedy to naprawdę miała miejsce Epifania i narodził się Chrystus”¹⁵.

Alogowie zakładali zatem, że Jezus narodził się po siedmiu miesiącach od poczęcia. W ich przekonaniu, dane te wynikały z tradycji. Jednak w zachowanych tekstach chrześcijańskich nie ma śladu podobnych wyliczeń.

Źródła antyczne rzadko mówią o narodzeniu dziecka po siedmiu miesiącach od poczęcia. Podobny czasokres był częściej wymieniany w opisach formowania się dziecka w łonie matki. Chodziło jednak nie o długość ciąży, ale o etapy dojrzewania płodu. Starożytni autorzy – pogańscy pod wpływem Hipokratesa i Arystotelesa, a chrześcijańscy pod wpływem Septuaginty – rozróżniali bowiem embriion uformowany i nieuformowany¹⁶. Na przykład, Ciceron głosił, że „płód dojrzewa niekiedy w ciągu siedmiu, a najczęściej w ciągu dziewięciu obiegów księżyca”¹⁷. Podobnie łaciński autor Censoryn w traktacie *De*

¹⁴ Epifaniusz dokładnie nie pamiętał daty proponowanej przez Alogów. Umieszczali oni ją, jak pisał, „dwunastego dnia przed kalendami lipca lub czerwca” (tj. 20 czerwca lub 21 maja). Z wyliczeń autora *Panarionu* wynika jednak, że chodziło o drugą propozycję: Jezus począł się 20 czerwca, wtedy miało miejsce zwiastowanie Maryi (*Panarion* 51, 29, 2). Od tej daty mija 7 miesięcy księżycowych do 6 stycznia.

¹⁵ *Panarion* 51, 29, 3-4, hrsg. K. Holl – J. Dummer, 2. bearbeitete Auflage, GCS 31, Berlin 1980, 300.

¹⁶ Czym innym jest pojęcie tożsamości płodu ludzkiego w każdej fazie rozwoju, por. G. Stephan, *Wczesnochrześcijańskie poglądy o początkach życia ludzkiego i ich moralne konsekwencje*, „Bielsko-Żywieckie Studia Teologiczne” 2 (2000) 165-176.

¹⁷ *De natura deorum* II 27, 69, tłum. W. Kornatowski, Warszawa 1960, 112. Jest znaczące, że Ciceron określa czas formowania się płodu według „obiegów księżyca”, które, jak dodaje, „nazywają się *menses*, czyli miesiącami”.

die natali z 238 roku przytaczał pogląd filozofa Hippona z Samos, że dziecko zostaje całkowicie uformowane w siódmym miesiącu ciąży¹⁸. Klemens Aleksandryjski podawał nawet, że płód wykształca się w pełni w szóstym miesiącu. Powoływał się przy tym na zaginione dziś traktaty lekarza Polibosa i filozofa Arystotelesa, chociaż liczba sześć dla autora chrześcijańskiego miała znaczenie głównie alegoryczne, gdyż w ciągu sześciu dni dopełniło się powstanie świata¹⁹. W tych wypadkach chodziło jednak o moment pełnego kształtowania się dziecka w łonie matki, a nie o czas od jego poczęcia do wydania go na świat.

Liczba siedmiu miesięcy mogła też pojawiać się, gdy mówiono o porodzie przedwczesnym. Na przykład Pliniusz pisał:

„dzieci rodzą się w każdej porze roku i w każdym czasie, niektóre w szóstym miesiącu, inne w siódmym, inne w ósmym, a nawet na początku jedenastego”²⁰.

Istotne jednak może tu być rozróżnienie, jakiego miał dokonać Pitagoras. Grecki filozof, jak wyjaśnia wspomniany wyżej Censoryn, przyjmował „dwa rodzaje ciąży: krótszą, zwaną siedmiomiesięczną, gdy dziecko wychodzi z łona matki po 210 dniach od poczęcia, i dłuższą, dziesięciomiesięczną, gdy wychodzi po 274 dniach”²¹. Pitagoras uzasadniał czas krótszej ciąży na podstawie skomplikowanej symboliki liczb.

Te wyjaśnienia musiały być znane, gdyż nawiązuje do nich także Makrobiusz. Stwierdzał on, że dziecko zazwyczaj rodzi się po dziewięciu miesiącach ciąży, ale zdarza się także, że ciąża trwa jedynie „siedem miesięcy” (*septem menses*). Czas tej drugiej ciąży jest określony podobnie przez pomnożenie i dodanie do siebie różnych liczb, mających znacznie symboliczne. Różne operacje liczbowe wskazują, że poród może nastąpić „po 210 dniach, a ta liczba dni zamyka siódmy miesiąc”²². Wydaje się więc, że istniała jakaś antyczna tradycja, odwołująca się do Pitagorasa, dotycząca „krótkiej ciąży” trwającej

¹⁸ Por. Censorinus, *De die natali* 9, 2, ed. N. Sallmann, Bibliotheca Teubneriana, Leipzig 1983, 15. Censoryn przytaczał także opinię Diogenesa z Apolonii, że embrion męski formuje się przez cztery miesiące, a żeński przez pięć (tamże).

¹⁹ Por. Clemens Alexandrinus, *Stromata* VI 16, 138, 6 – 139, 1, tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska: *Kobierce*, II, Warszawa 1994, 196: „Powiadają też, że płód wykształca się w pełni w szóstym miesiącu, to znaczy w ciągu sto osiemdziesięciu dwu i pół dnia, jak informuje lekarz Polibos w dziele *O dzieciach ośmiomiesięcznych*, zaś filozof Arystoteles w traktacie *O naturze*”.

²⁰ *Historia naturalis* VII 38, éd. R. Schelling, „Les Belles Lettres”, Paris 1977, 50-51.

²¹ Censorinus, *De die natali* 11, 2, ed. Sallmann, s. 18: „duos esse partus omnino dixit (Pythagoras), alterum minorem, quem vocant septemmemestrem, qui decimetducentesimo die post conceptionem exeat ab utero, alterum maiorem decemmemestrem, qui edatur die ducentesimo septuagesimo quarto”; por. tamże 9, 3, ed. Sallmann, s. 15: „(Pythagoras) dixit partus esse genera duo, alterum septem mensum, alterum decem”.

²² Makrobiusz (*Commentarii in Somnium Scipionis* I 6, 14 i 16, ed. I. Willis, Lipsiae 1963, 21) wylicza 210 dni ciąży, czyli 7 miesięcy: „decem et ducentos, qui numerus dierum mensem septimum claudit”.

siedem miesięcy, zaś liczba ta miała specjalne znaczenie w świetle numerologii alegorycznej.

Dlaczego Alogowie przyjmowali krótki pobyt Jezusa w łonie Matki, trwający jedynie siedem miesięcy księżycowych? Prawdopodobnie wynikało to ze spekulacji liczbowych, właściwych sektom gnostyckim. Dodatkowo mogły tu zaważyć zapożyczenia filozoficzne. Mniej prawdopodobne jest, że okres ten wynikał jedynie z przyjętych z góry założeń dotyczących dat poczęcia i narodzenia Jezusa. Za mało jednak wiadomo o tej grupie, by sprawę wyjaśnić. Szersze wiadomości o Alogach pozostawił jedynie autor *Panarionu*, które również nie są całkiem dokładne.

Generalnie sam Epifaniusz nie dziwił się takiemu stanowisku i tylko nieznacznie je poprawił. Stwierdzał, że w rzeczywistości czas od poczęcia do narodzenia Jezusa był o cztery dni krótszy: wynosił nie równo siedem miesięcy, ale siedem miesięcy księżycowych bez czterech dni. Biskup Salaminy był bowiem przekonany, że Chrystus nie narodził się 10 stycznia, jak chcieli Alogowie, ale 6 stycznia, gdyż to była, w jego przekonaniu, faktyczna data przyjścia Chrystusa na świat.

Epifaniusz znał także opinię, że okres od poczęcia do narodzenia Jezusa wynosi około dziewięciu i pół miesiąca. Po zaprezentowaniu więc stanowiska Alogów, dodał:

„Niektórzy jednak twierdzą, że Chrystus noszony był w łonie przez 10 miesięcy minus 14 dni i 8 godzin, czyli 9 miesięcy, 15 dni i 4 godziny. Nawiązują oni do Salomona, który mówi: «kształtowany w krwi przez dziesięć miesięcy»” (Mdr 7, 2)²³.

W tym fragmencie są podane dwa określenia czasu ciąży, oba liczone w miesiącach księżycowych. Miesiące te jednak nie obejmują po 28 dni, jak przyjmowano w powszechnej rachubie (wówczas czas ciąży można określić na 10 miesięcy, jak podaje Księga Mądrości). Chodzi tu o kalendarzowe miesiące księżycowe, które liczą po 29 i pół dnia (taką sumę tworzą wymienione przez Epifaniasza dwa okresy: 14 dni i 8 godzin oraz 15 dni i 4 godzin)²⁴. Według tak pojętych miesięcy księżycowych, czas przebywania Jezusa w łonie wynosił nie 10 miesięcy, ale 9 i pół. W każdym razie autor *Panarionu* znał i stosował

²³ Por. *Panarion* 51, 29, 5-6, GCS 31, 300.

²⁴ Według rachub antycznych, kalendarzowy miesiąc księżycowy trwał 29 i pół dnia, stąd miesiące te w kalendarzu miały na przemian zazwyczaj po 29 i 30 dni. W bardziej powszechnej rachubie przyjmowano, że miesiąc księżycowy obejmował 28 dni, gdyż cztery kwadry księżyca były określane jako okresy siedmiodniowe. Stąd dziesięć takich miesięcy obejmowało 280 dni i w przybliżeniu odpowiadało dziewięciu miesiącom w kalendarzu słonecznym. Także dziś istnieje kilka definicji miesiąca księżycowego: synodyczny – średni okres pomiędzy kolejnymi pełniami Księżyca, obejmujący 29, 53 dnia; gwiazdowy czy sydereczny – średni okres obiegu Księżyca wokół Ziemi i jednocześnie okres jego obrotu wokół własnej osi, wynoszący 27, 32 dnia; anomalistyczny – średni okres pomiędzy kolejnymi przejściami Księżyca przez perygeum, czyli 27, 55 dnia.

określanie czasu ciąży według kalendarza księżycowego. Nie była to rachuba wyjątkowa w świecie późnego antyku.

3. Czy różne opinie? Przegląd pism Ojców Kościoła wskazuje, że najczęściej stosowali oni dwa różne określenia długości przebywania Jezusa w łonie Maryi: dziewięć lub dziesięć miesięcy. Nawet ci sami autorzy, jak Tertulian, Zenon z Werony, Ambroży z Mediolanu czy Hieronim używali obu określeń, nie podając żadnych wyjaśnień. Musiała więc ona być powszechnie zrozumiała²⁵. Między oboma wyrażeniami nie było jednak sprzeczności. Drugie określenie, „dziesięć miesięcy”, dotyczy miesięcy księżycowych i odpowiada dziewięciu miesiącom w kalendarzu słonecznym. Obie formuły są więc sobie równoważne. Różnica dotyczy jedynie sposobu określania.

Z pewnością, w świecie grecko-rzymskim późnego antyku, miesiące księżycowe nie były używane w obliczeniach chronologicznych. Wyjątkiem była chrześcijańska rachuba paschalna, oparta na cyklach księżycowych, ale to była sprawa zupełnie oddzielna. Dlaczego więc przy określaniu długości ciąży przetrwał dawny sposób określania jej według kalendarza księżycowego? Nie tłumaczy tego sugestia Neil Adkin, że zaważyło tu lub zadecydowało użycie takiego wyrażenia przez Wergiliusza. Ojcowie Kościoła mieliby stosować to archaiczne wyrażenie z chęci naśladowania wielkiego poety łacińskiego²⁶.

Sprawa jednak wydaje się szersza. Tendencja posługiwania się dawnym określeniem była wspólna dla autorów chrześcijańskich, jak i pogańskich. Być może, jak sugeruje N.I. Herescu, w tym przypadku zaważyły paralele dostrzegane między okresami w kobiecej fizjologii i cyklami księżyca²⁷. Stąd miesiące księżycowe były mocno związane z tą sferą życia. Także formuła „dziesięć miesięcy ciąży”, która była zwyczajnym określeniem w czasach, gdy był używany kalendarz księżycowy, przetrwała wówczas, gdy wprowadzono kalendarz słoneczny. W czasach późnego antyku nie była jednak jedynie archaicznym, martwym wyrażeniem, używanym w codziennym języku siłą tradycji, ale funkcjonowała jako utarty sposób określania czasu w sferze życia, w której dostrzegano analogie do obiegów księżyca.

Świadczy o tym także fakt, że Alogowie używali miesięcy księżycowych również wtedy, gdy długość pobytu Jezusa w łonie Maryi określili na siedem miesięcy. Jeszcze bardziej znacząca jest opinia, którą przytacza Epifaniusz, że Jezus przebywał w łonie 9 i pół miesiąca. Tym razem posłużono się miesiącami księżycowymi, używanymi w kalendarzu (ich długość wynosi 29 i pół dnia, a nie 28 dni, jak w przypadku zwyczajowych miesięcy księżycowych). Te 9 i pół

²⁵ U niektórych autorów, zwłaszcza greckich, są wzmianki jedynie o dziewięciu miesiącach ciąży kobiety, np. Cyrillus Hierosolymitanus, *Catechesis* 12, 33; Joannes Chrysostomus, *In Genesis hom.* 23, 6; *Expositio in Ps.* 42, 9; *In Matthaeum hom.* 8, 3.

²⁶ Por. Adkin, *How long was Christ in the Womb?*, s. 395–396.

²⁷ Por. Hérescu, *Les «decem menses»*, s. 163.

miesiąca także odpowiada w przybliżeniu 9 miesiącom w kalendarzu słonecznym. W każdym razie, kalendarza księżycowego nie stosowano jedynie w starym wyrażeniu „dziesięć miesięcy”, ale niekiedy także wtedy, gdy dokonywano innych wyliczeń.

W sumie, autorzy wczesnego chrześcijaństwa prezentowali stosunkowo jednolite stanowisko w określaniu czasu od poczęcia do narodzenia Jezusa. Nie powstały jakieś kontrowersje na ten temat. Skupiano się bowiem na sprawach bardziej istotnych, jak sam fakt wcielenia, macierzyństwo Maryi czy realność człowieczeństwa Chrystusa. Jedynie przy okazji tych tematów pojawiała się potrzeba, by określić długość przebywania Chrystusa w łonie Maryi. To, że liczenie według obiegów księżyca przetrwało przy określaniu długości ciąży, świadczy jedynie o tym, że człowiek starożytny, który mocniej przeżywał związek z cyklicznymi zmianami w przyrodzie, także w rachubie czasu chętnie widział powiązania z kalendarzem natury. Samo określenie długości przebywania Jezusa w łonie Matki też musiało ulec ujednoliceniu, gdy powstały święta 25 grudnia i 25 marca. Wtedy można było liczyć jedynie 9 miesięcy od poczęcia Chrystusa do jego narodzenia.

HOW LONG WAS JESUS IN THE WOMB OF MARY? OPINIONS OF THE CHURCH FATHERS

(Summary)

The time from the conception to the birth of Jesus is most often given as nine or ten months. Sometimes one and the same author gives both numbers without any explanation, for example Tertullian, Zeno of Verona, Ambrose of Milan or Jerome. However there is no contradiction between the two. „Ten months” refers to lunar months (28 days), and corresponds to nine months in the solar calendar.

The ecclesiastical authors used the formula „ten (lunar) months” not only because they wanted to follow Virgil, as Adkin suggests. It appears also in the writings of pagan authors of late antiquity, and survived as a set phrase in everyday language into times when the lunar calendar was no longer used (with the exception of the Christian reckoning of Easter, which continued to be based on lunar cycles).

Another matter are the opinions reported by Epiphanius in the *Panarion*, that Jesus was born seven (according to the Alogi) or nine and a half months after conception. These opinions arose no doubt from numerological speculation, but the length of pregnancy is also reckoned in lunar months. This shows that in late antiquity the expression „ten months” was not merely a formula. Lunar months were still used and understood, particularly if it was to give the length of time spent by a child in its mother’s womb.

Leon NIEŚCIOR OMI
(Warszawa, UKSW)

POPULUS IUDAICUS W SYMBOLICE PRZYPowieści O BOGACZU I ŁAZARZU WEDŁUG GRZEGORZA WIELKIEGO

W Grzegorzowym *Komentarzu do Księgi Hioba* znajdujemy przedstawioną zwięźle interpretację bogacza z Jezusowej przypowieści o bogaczu i Łazarzu (Łk 16, 19-31), w której autor porównuje lud żydowski (*populus iudaicus*), do owego nieczułego człowieka, a pogan (*populus gentilis*) – do ubożego Łazarza. Lud żydowski zgromadził „bogactwo prawa” nie dla pożytku zbawienia, ale „okazania wyniosłości”, i nie tyle korzystał z zaleceń Bożych, co nimi się chełpił. Tymczasem nawracający się poganie tym więcej opierają się na Bożej pomocy, im mniej ufają swoim własnym siłom; otwarte wrzody symbolizują wyznanie przez nich swoich grzechów. Przez takie wyznanie jad grzechu zostaje unieszkodliwiony, wydobywając się ze środka na zewnątrz¹.

Nasz papież wyjaśnia gruntowniej tę samą przypowieść kilkanaście lat później, wygłaszając homilię w rzymskiej bazylice św. Wawrzyńca, w drugą niedzielę po Zesłaniu Ducha Świętego². Przywołując zasadę potrójnej wykładni Pisma Świętego, historycznej, alegorycznej i moralnej, kaznodzieja zadowala się w tym wypadku tymi dwiema ostatnimi. Nas interesuje tu jedynie aspekt alegoryczny³. Skąpstwo bogacza, który nie chce podzielić się nawet okruszynami ze stołu, oznacza fakt, że Izrael zamknął się na pogan i nie dopuszcza ich do mądrości Prawa z powodu swojej wyniosłości. Purpura i bisior, w które się ubierał, wskazują na godność ludu żydowskiego będącego „synami królestwa”, później jednak odrzuconymi (por. Mt 8, 12). Godność tę potwierdza Abraham, zwracając się do bogacza: „Wspomnij, synu”. Jednak synostwo to ma charakter już tylko czysto zewnętrzny, „według ciała”. Piekące cierpienie języka wyraża konsekwencję zaniedbania, jakiego dopuścił się lud żydowski, mając na ustach prawdę, ale powstrzymując się od praktykowania jej w życiu. Poczucie bezużyteczności nagromadzonego bogactwa, które przejawia się w dotkliwym pragnieniu trapiącym bogacza po śmierci, stanowi analogię do postępowania Żydów,

¹ Por. Gregorius M., *Moralia in Iob* XXV 13, 31, CCL 143B, 1256.

² Por. *In Evangelia hom.* 40, CCL 141, 393- 411, tłum. W. Szoldrski, PSP 3, 316-330.

³ Por. tamże 40, 2.

którzy nie karmili się mądrością Objawienia. Prośba nieszczęśnika o minimalną przysługę, to jest zwilżenie ust palcem, pokazuje pragnienie „udziału choćby w najmniejszym czynie sprawiedliwych”. Pięciu braci bogacza oznacza pięć zmysłów, którym ulegają potomkowie żyjących cieleśnie Izraelitów. Zwątpienie Abrahama w możliwość ich nawrócenia, „choćby ktoś z umarłych powstał”, interpretuje papież w kontekście chrystologicznym. Nie wierząc tak naprawdę Mojżeszowi i Prorokom, Izraelici nie uwierzyli też w synostwo Boże Chrystusa i Jego zmartwychwstanie. Odrzucenie Mesjasza jest prostą konsekwencją odrzucenia poprzednich posłańców. Dla kontrastu, psy liżące rany Łazarza symbolizują chrześcijańskich kaznodziejów, którzy głoszą poganom Dobrą Nowinę, a przyjmują od nich uzdrawiające dla tamtych wyznanie grzechów. Łonem Abrahama jest królestwo niebieskie, dające zaznać „pokoju ojców”.

Powyższą ocenę narodu żydowskiego, której dokonuje św. Grzegorz na płaszczyźnie teologicznej, zobaczmy w nieco szerszej perspektywie, sięgając także do innych wypowiedzi, traktujących nasz temat na ogół w sposób zdawkowy. W wyborze tekstów posłużymy się kluczem terminu *populus iudaicus*, tak chętnie używanego przez naszego autora⁴.

Przypowieść o dwojakiej drodze życia, bogacza i ubogiego, stała się dla Grzegorza dogodnym narzędziem w interpretacji losów Izraela, gdyż postrzega je chętnie w pewnej szerszej dwoistości, to jest różnej drogi zbawienia danej ludowi wybranemu i poganom. Stąd nasz papież z upodobaniem korzysta z innego biblijnego zestawienia w celu podobnej interpretacji historii zbawienia – niewidomego i chromego, wspomnianych przez Hioba (Hi 29, 15). Lud pogański podobny był do niewidomego, ponieważ nie miał światła, a lud żydowski podobny był do chromego, gdyż chociaż znał Prawo, to jednak nie trzymał się go w swoim postępowaniu⁵. Owa dwoistość i słabość zostaje przewyciężona we wspólnocie Kościoła, który staje się matką dla obydwu tych społeczności⁶. Grzegorz przestrzega przed zbyt łatwym osądzaniem historii. Pozostanie pewną tajemnicą, dlaczego wtedy, gdy lud żydowski *stał*, poganie *leżeli* w ciemnościach niewiary, a gdy poganie zwrócili się ku wierze, Żydzi popadli w niewierność⁷.

W krytyce postawy narodu żydowskiego papież idzie za nauką starotestamentalnych proroków i Chrystusa. Oskarża go o nierozumność, na skutek której lud ten „dopiero wtedy zaczyna rozumieć Pisma, kiedy spostrzega, że wcześniej niż jemu stają się one znane poganom”⁸. Izrael utracił światło Bo-

⁴ Wyrażenia tego użył Grzegorz 42 razy, por. *Thesaurus Sancti Gregorii Magni*, curante CETEDOC, Lovanii 1986, 189.

⁵ Por. *Moralia* XIX 23, 39-40.

⁶ Por. *In Hiezechielem hom.* I 3; II 5, CCL 142, 6 i 211; *In Evangelia hom.* I 14, 4, CCL 141, 99, PSP 3, 87.

⁷ Por. *Moralia* XXV 14, 32.

⁸ Tamże XXX 9, 32, CCL 143B, 1513.

skiego poznania⁹. Brak rozeznania ujawnia się najbardziej w odrzuceniu przychodzącego Mesjasza. Przepowiadając Jego nadejście w przyszłości, Izrael nie rozpoznał Go w życiu teraźniejszym¹⁰. Negował bóstwo Odkupiciela¹¹. Popadł więc w pewien rodzaj herezji, a jego kapłani – w zakłamanie¹². Jego moralny stan to pogrążenie w złu, trwanie w przewrotności (*malitia, perfidia*)¹³, zatwardziałości¹⁴ czy pysze¹⁵. Przez swoją niewierność poddał się działaniu złych duchów¹⁶. Jest faktem, że Grzegorz uogólnia, idąc za retoryką proroków, i obejmuje krytycznym osądem cały naród. Uogólnienie to ma, podkreślmy, charakter retoryczny; niekiedy autor powściąga się od tej generalizacji, ujmując winnych pod pojęciem „części ludu żydowskiego”¹⁷.

Często pojawia się zarzut poprzestania na literze Pism i Prawa, a zaniedbania ich duchowej treści. Izrael rozumie je cieleśnie¹⁸, aczkolwiek Pisma z natury są duchowe¹⁹. Lud chełpi się Prawem, nie szukając jego duchowego rozumienia²⁰. Stąd między innymi bierze się taki sposób uległości względem Boga – zewnętrzny: nie z powodu miłości synowskiej, ale niewolniczej bojaźni²¹. Lud ten lśni na zewnątrz, chociaż wewnątrz jest pusty²².

Nie zachowując wierności Bogu, lud traci mandat prorockiego przepowiadania i siłę przyciągania pogan do religii Jedyne go Boga. „Łaska przepowiadania” (*gratia praedicationis*), zostaje mu odebrana, a obficie udzielona poganom²³. Izrael przestał głosić „potęgę bóstwa”²⁴. Stąd kapłani żydowscy zazdroszą Kościołowi Bożego mandatu misyjnego, nie przyjmują nauczania Apostołów, a nawet ich prześladują²⁵.

Obok krytyki moralnej Izraela, nasz autor znajduje słowo otwierające perspektywę nadziei. Bóg dokonał przecież wybrania tego ludu: powierzył mu obrzędy ofiarne, nauczanie Prawa i godność kapłańską²⁶. Jemu najpierw

⁹ Por. *In I Regum* III 4, CCL 144, 205.

¹⁰ Por. *In Evangelia hom.* I 10, 2.

¹¹ Por. *In I Regum* III 4.

¹² Por. *In I Regum* II 46.

¹³ Por. *In Evangelia hom.* II 33, 6; *In I Regum* III 26; 32; 54; V 99; *In Hiezechielem hom.* I 2.

¹⁴ Por. *In Hiezechielem hom.* I 7.

¹⁵ Por. *In I Regum* III 55.

¹⁶ Por. *In I Regum* III 39; *Moralia* VI 4, 5.

¹⁷ Por. *In I Regum* III 54, CCL 144, 229.

¹⁸ Por. *In I Regum* III 63; 95; V 99.

¹⁹ Por. *In I Regum* V 99, CCL 144, 480: „quia iudaicus populus, licet carnaliter, adhuc tamen in scripturis spiritalibus eruditur”.

²⁰ Por. *Moralia* III 28, 55; VI 5, 6.

²¹ Por. *Moralia* XIV 42, 50.

²² Por. *Moralia* XXXIII 3, 7.

²³ Por. *In Hiezechielem hom.* I 12; CCL 142, 74; *Moralia* II 31, 51.

²⁴ Por. *In Evangelia hom.* II 33, 6.

²⁵ Por. *In I Regum* I 29 i 38.

²⁶ Por. *In I Regum* I 23.

objawił się majestat Pański²⁷. Ezaw, który spóźnia się z powrotem do ojca, symbolizuje lud żydowski, który na nowo zdobędzie upodobanie Pańskie²⁸. Izrael nawróci się przy końcu świata i jako naród zostanie zbawiony²⁹.

Mając na względzie Grzegorzową refleksję o ludzie żydowskim, lepiej dostrzegamy paralelizm pomiędzy jego losami a losami bogacza z przypowieści. W obydwu sytuacjach mamy do czynienia z bogactwem, które zostało niewłaściwie użyte, oraz zaciemnieniem umysłu i sumienia. W obydwu przypadkach zachodzi utrata misji wychowawczej. Mandat nauczycielski przejmuje od Izraela Kościół, a bogaczowi uniemożliwia się przestrzeżenie swoich krewnych. Każdy z tych losów zawiera własne subtelności. Izrael zachowywał przynajmniej zewnętrznie wierność Prawu, podczas gdy zepsucie bogacza idzie tak daleko, że nie dzieli się z biedakiem nawet resztkami ze swego stołu. Los ostateczny Izraelczyków jest jeszcze otwarty, podczas gdy los bogacza zdaje się być przesądzony.

Pojawia się pytanie o oryginalność powyższej interpretacji przypowieści Jezusa. Nasz papież nie jest pierwszy w takim zastosowaniu alegorii. Podobne rozumienie przypowieści spotykamy u św. Ambrożego, św. Augustyna i św. Cezarego z Arles.

Św. Augustyn wyklada Łukaszową perykopę w powyższym sensie w *Quaestiones Evangeliorum*³⁰. Bogacza oznaczają Żydzi, którzy zaniedbali Bożą sprawiedliwość, a realizują własną. Purpura i bisior są symbolem królestwa niebieskiego, które zostało im zabrane, a dane innym (por. Mt 21, 43), przepych – chępcieństwo się Prawem, którym posługiwali się bardziej dla wyniosłości aniżeli dla zbawienia. Bogacz jest nasycony sprawiedliwością, a zatem zostaje pozbawiony błogosławieństwa danego tym, którzy łakną i pragną sprawiedliwości (por. Mt 5, 6). Jego skąpstwo, nie pozwalające żebrakowi posilić się resztkami ze stołu, przypomina postawę uczonych w Piśmie, którzy mając klucze królestwa sami do niego nie weszli, ani innym nie pozwolili wejść (por. Łk 11, 52). Biskup z Hippony ukazuje jeszcze jedną paralelę: Żydów i pogan reprezentuje dwóch modlących się w świątyni, faryzeusz i celnik, jeden chępciel, a drugi – skruszony i pokorny (por. Łk 18, 10-14). Przy okazji Augustyn, idąc za tradycją innych, z której korzysta również Grzegorz Wielki³¹, wyjaśnia etymologię imienia Łazarz, które oznacza „tego, który doznał pomocy” (*adiutus*) od Boga³². Wrzody wyrażają, jak u Grzegorza, wyznanie przez pogan swoich grzechów, psy liżące rany – niegodziwych pochlebców,

²⁷ Por. *In Hiezechielem hom.* I 12.

²⁸ Por. tamże I 6; zob. Rdz 27, 30.

²⁹ Por. *Moralia* XXXV 14, 24; *In Hiezechielem hom.* I 6; zob. Rz 2, 25-26.

³⁰ Por. Augustinus, *Quaestiones Evangeliorum* II 38, CCL 44B, 87-92.

³¹ Por. *Moralia* XXV 13, 31.

³² Por. *Enarrationes in Psalmos* 69, 7, CCL 39, 938: „Rectissime et Lazarus Adiutus interpretari dicitur”. Augustyn, odwołując się do etymologii, dostrzega w Łazarzu obraz Kościoła. Imię to jest i dziś tak samo interpretowane: „Łazarz” jest skrótem od „Eleazar” i oznacza „tego, komu Bóg pomaga”.

k którzy zachwalają złe uczynki, łono Abrahama – spoczynek ubogich w królestwie niebieskim, a otchłań – miejsce kary dla pysznych i niemiłosiernych. „Pięciu braci” symbolizuje Żydów podobnych do bogacza; liczba pięć odsyła do Pięcioksięgu, z którego brali oni swoje prawodawstwo.

Wyznanie ustami prowadzi do zbawienia (Rz 10, 10), a ponieważ bogacz nie czynił tego na skutek pychy, więc odmówiona została ulga dla jego języka. Augustyn nie przesądza o przyszłości ludzi pysznych i niemiłosiernych. Powtarza zagadkową pointę innej przypowieści: nie wyjdą ze swego więzienia, aż zwrócą ostatni grosz (Mt 5, 26). Pismo Święte nie obiecuje, że ci ludzie kiedykolwiek zostaną przyjęci do wiecznych mieszkań, a jest pewne, że sprawiedliwi w żaden sposób nie będą mogli im w tym pomóc. Autor *Quaestiones Evangeliorum* pozostawia tę sprawę Bożemu miłosierdziu.

Augustyn podnosi przy okazji wątek chrystologiczny. Podobnie jak Grzegorz, anonimowemu sformułowaniu: „choćby kto z umarłych powstał”, nadaje wyraźny sens; ma na myśli powstałego z martwych Chrystusa. W samej postaci Łazarza dostrzega podwójne znaczenie. Poza ludem pogańskim reprezentuje on Chrystusa, którego uniżenie w tajemnicy Wcielenia odrzucili Żydzi, podobni przez pychę do owego bogacza. Taka interpretacja wprowadza nową symbolikę całej przypowieści i Augustyn przedstawia ją w szczegółach.

Spotykamy więc wyraźną zbieżność pomiędzy alegorycznym rozumieniem analizowanej przypowieści przez Grzegorza i Augustyna, aczkolwiek miejscami, w zasadzie nieistotnymi, Grzegorz dokonuje własnej interpretacji. Czy owa zależność wynika z faktu, iż Grzegorz, zwłaszcza w homilii na temat Łukasze-
wej perykopy, bezpośrednio korzystał z *Quaestiones Evangeliorum*? Nie ulega wątpliwości, że był regularnym czytelnikiem pism augustyńskich.

Zachodzi jednak jeszcze jedna możliwość. Tego rodzaju alegoryczna interpretacja Jezusowej przypowieści stała się w czasach naszego autora pewnym *toposem* egzegezy alegorycznej. Spotykamy ją na przykład w *Mowach* św. Cezarego z Arles³³. W kilku sformułowaniach teksty Grzegorza, Cezarego i Augustyna są tak zbieżne, że narzuca się wniosek o literalnej zależności italskiego mnicha od biskupa z Hippony, którego interpretację mógł przyswoić pośrednio, przez lekturę galijskiego duszpasterza³⁴. Potwierdzały to nadto

³³ Por. Caesarius Arelatensis, *Sermo* 165, 1, CCL 104, 675-676.

³⁴ Oto najbardziej oczywiste zależności:

Augustinus, *Quaestiones Evangeliorum* II 38, 1, CCL 44B, 88:

Caesarius, *Sermo* 165, 1, CCL 104, 675-676:

Gregorius, *Moralia* XXV 13, 31, CCL 143 B, 1257:

„Epulatio splendida iactantia legis est, in qua gloriabantur plus ad pompam elationis abutentes ea quam ad necessitatem salutis utentes.

„Epulatio splendida, iactatio legis est, in qua gloriabantur, plus ad pompam elationis abutentes eam, quam ad necessitatem salutis.

„...copiam scilicet legis non ad necessitatem salutis, sed ad pompam elationis assumens [...]”

fakt, że egzegeza Grzegorza wspomnianej przypowieści zbiega się z egzegezą Augustyna dokładnie w tym miejscu, w którym zbiega się również z egzegezą Cezarego. Nie ulega wątpliwości, że Cezary był wytrwałym czytelnikiem augustyńskich pism, podobnie jak był nim Grzegorz³⁵.

Szukając źródeł powyższej interpretacji Jezusowej przypowieści, warto zapytać, na ile oryginalny pod tym względem był sam Augustyn. Nie jesteśmy w stanie rozstrzygnąć tego w sposób pewny, ale w naszej kwerendzie natykamy się na komentarz św. Ambrożego do Łk 16, 19-31, który ma wiele wspólnego z niniejszym rozumieniem tekstu³⁶. Autor przeciwstawia Łazarza, „ubogiego w świecie”, ale „bogatego w Bogu”, bogaczowi pogrążonemu w ziemskich uciechach i dręczonemu w piekle, kojarząc tego pierwszego z tymi, którzy – bogaci w wiarę – zwalczają heretyków: Manesa, Marcjona, Sabeliusza, Ariusza i Fotyna. Wymienionych herezjarchów Ambroży nazywa „braćmi Żydów, z którymi łączy ich braterstwo niewiary”³⁷. Dla ścisłości, dostrzega dwojaką alegorię w pięciu braciach bogacza. Po pierwsze, oznaczają oni pięć zmysłów, jak to widzimy u Grzegorza, co ściślej biorąc wyraża wspólnotę ludzi o zmysłowym trybie życia. Po drugie, jak wynika z powyższego, motyw braterstwa symbolizuje wspólnotę herezji, a zatem i niewiary, do której Ambroży zalicza razem Żydów i wymienionych błędnowierców. Ambroży, podobnie jak Augustyn, nadaje Łazarzowi znamiona postaci Chrystusa. Okruszyny chleba, których odmawiał mu bogacz, oznaczają słowo wiary, a ściślej jej dogmaty. Idąc za tokiem rozumowania Ambrożego, wolno powiedzieć, że Żydzi sami nie uczynili właściwego użytku z chleba wiary, ani też nie podzielili się nim z innymi.

Jak widzimy, u wszystkich trzech pisarzy, nadanie chrystologicznej interpretacji postaci Łazarza wzmacnia alegoryczny sens postaci bogacza, który

Mendicus autem nomine Lazarus, quod interpretatur adiutus, significat indigentem veluti gentilem aliquem aut publicanum, qui tanto magis adiuvatur, quanto minus de suarum copia facultatum praesumit [...].
Ulcera sunt confessiones peccatorum velut mali humores a visceribus intimis foras erumpentes”

Mendicus autem nomine Eleazarus, quod interpretatur adiutus, significat populum gentium, qui tanto amplius adiuuatur, quanto minus de suarum copia facultatum praesumit [...].
Ulcera, quibus Eleazarus plenus erat, significant confessiones peccatorum, velut malos umores a visceribus intimis foras erumpentes”.

...et per vulneratum Lazarum, qui interpretatur adiutus, forma populi gentilis exprimitur, quem divinum adiutorium tanto magis erigit, quanto minus de suarum virium facultate confidit.
Qui pauper et plenus ulceribus esse describitur, quia gentilitas corde humilis peccatorum suorum aperuit confessiones”.

³⁵ Por. np. L. Eisenhofer, *Augustinus in den Evangelien-Homilien Gregors des Grossen*, w: *Festgabe Alois Knöpfler*, Freiburg 1917, 56-66; C. Weyman, *Augustinisches bei Gregor dem Grossen*, „Historisches Jahrbuch” 40 (1920) 185-186; V. Recchia, *La memoria di Agostino nell'esegesi biblica di Gregorio Magno*, „Augustinianum” 25 (1985) 405-434.

³⁶ Por. Ambrosius, *Expositio Evangelii secundum Lucam* VIII 13-20, CCL 14, 302-305, PSP 16, 355-358.

³⁷ Tamże VIII 13, PSP 6, 355.

zaczyna się kojarzyć z ludem odrzucającym wiarę w Chrystusa. Być może, to chrystologiczne rozumienie ubogiego Łazarza w jakiś sposób posiłkowało się, ze wzajemnym skutkiem, chrystologicznym rozumieniem innego Łazarza, brata Marii i Marty. Piotr Chryzolog powie, że prośba bogacza trawionego w otchłani przez pragnienie zostaje wysłuchana, ponieważ Bóg zamiast Łazarza posyła innego Łazarza, który pokonał otchłań śmierci, a więc Chrystusa³⁸. Perspektywę chrystologiczną odnajdujemy również i w innej interpretacji Łazarza z Betanii. Według Pseudo-Hieronima zmarły Łazarz przedstawia Żydów, którzy okazali się martwi, niepodatni na wiarę w Chrystusa³⁹.

Nie wykluczone, że św. Augustyn w wykładni interesującego nas passusu korzystał z odnośnych wyjaśnień św. Ambrożego, tym bardziej że czerpał z innych fragmentów tego dzieła⁴⁰. Może usłyszał homilię biskupa w katedrze mediolańskiej wyjaśniającą tę perykopę? Biskup mediolański przedstawił pewne sugestie, które bardziej szczegółowo rozwinęli jego następcy. Czy łańcuch zasygnalizowanych wpływów może sięgać jeszcze bardziej w głąb tradycji? Narzuca się pytanie o interpretację Jezusowej przypowieści przez Orygenesę, którego duch jest obecny bez wątpienia, zwłaszcza w pierwszych dwóch księgach *Expositio Evangelii* Ambrożego. Ocalałe fragmenty z Orygenesowego komentarza i homilii do Ewangelii według św. Łukasza⁴¹ nie zawierają jednak takiej wykładni naszej przypowieści. Jedno z miejsc⁴² traktuje tę perykopę zdawkowo, bez żadnych sugestii pozwalających stwierdzić bezpośrednią inspirację Aleksandryczyka w dziejach rozpatrywanej tu interpretacji.

Tymczasem mamy dowody, że alegoria bogacza z przypowieści w znaczeniu ludu żydowskiego przeszła do późniejszej tradycji. Św. Odo z Cluny (878-942) w *Expositio Novi Testamenti*⁴³ i Alulfus z Tornaco w *Moralia in Iob*⁴⁴ kopiuja dosłownie fragmenty Grzegorzowe na temat Łk 16, 19-31⁴⁵, potwierdzając

³⁸ Por. Petrus Chrysologus, *Sermo* 66 (De Lazaro et Eleazaro), 8, CCL 24A, 398: „Nam sicut dives petit, Deus pro Lazaro Lazarum misit”.

³⁹ Por. Ps. Hieronymus, *Expositio quattuor evangeliorum*, PL 30, 583 B: „Lazarus figurat Judaeos quia Judaei infirmi erant a fide Christi”.

⁴⁰ Por. J. Quasten, *Patrology*, IV, London 1995, 165.

⁴¹ Por. Origenes, *In Lucam homiliae*, Sch 87 lub GCS 49, 1-222; *Commentarii in Lucam*, GCS 49, 227-336 lub Sch 87, 464-547.

⁴² Por. fragm. graec. 222n.

⁴³ Drugi benedyktyński opat z Cluny (878/9-942); pod jego rządami opactwo stało się centrum reformy monastycznej; wśród jego dzieł widzimy: biografię św. Geralda z Aurillac, *Collationes* (moralne rozprawy), mowy, poemat *Occupatio* nt. odkupienia oraz dwanaście antyfon ku czci św. Marcina z Tours; *Expositio Novi Testamenti*, PL 79, 1137-1424.

⁴⁴ Alulf z Tornaco w północnej Italii, w Piemontcie, mnich i drugi opat klasztoru św. Marcina w Tornaco (1080-1141); troszczył się o śpiew gregoriański i zbiory biblioteczne; na prośbę Odoną, pierwszego opata klasztoru, zredagował *Gregoriale* – trytomowy komentarz do całego Starego i Nowego Testamentu z dzieł Grzegorza Wielkiego; *Moralia in Iob*, PL 133, 105-512.

⁴⁵ Alulfus Tornacensis, *Expositio Novi Testamenti* 66, PL 79, 1222C-1223A = *Moralia* XXV 13, 31-32; Odo Cluniacensis, *Moralia in Iob* XXV, PL 133, 399A: „quamvis fortasse melius per tumorem

i w tej dziedzinie Grzegorzowy wpływ na myśl średniowieczną⁴⁶. W historii alegorycznej wykładni tej Jezusowej przypowieści odzwierciedlają się losy całej myśli patrystycznej, która kształtuje *tradycję*. Myśl, pojawiająca się w zarodku u jednego autora, zostaje rozwinięta przez drugiego, uzupełniona, a czasami zmieniona przez trzeciego, aż stanie się klasycznym ujęciem, utrwalonym przez kolejnych, którzy zadowolą się już tylko jej kolekcją.

*POPULUS IUDAICUS IN DER SYMBOLIK
DES GLEICHNISSES VOM REICHEN MANN
UND VOM ARMEN LAZARUS NACH GREGORIUS DEM GROSSEN*

(Zusammenfassung)

Das Gleichnis vom reichen Mann und armen Lazarus (Lk 16, 19-31) wurde von Gregorius dem Grossen allegorisch interpretiert als Parabel, das zwei Nationen – *populus iudaicus* und *populus gentilis* – darstellt. Die Juden sind dem Reichen ähnlich. Sie besaßen das Gesetz und den Glauben an Gott. Obwohl sie im Besitz des grossen Vermögens waren, machten sie davon keinen guten Gebrauch. Die Heiden dagegen öffneten sich dem christlichen Glauben und bekannten ihre Sünden, wie der Arme seine Geschwüre. In dieser allegorischen Interpretation spielt jede Einzelheit eine Rolle: Purpur, Hunde, fünf Brüder, Ermahnung der Lebenden. Im obigen Artikel haben wir diese Gegenüberstellung von nicht glaubenden Juden und glaubenden Heiden im weiteren Kontext der Gregorios Gedanken an die Heilsökonomie präsentiert. Man muss einige Formulierungen als rhetorische Ausdrücke verstehen. Dasselbe Gleichnis wird auf ähnliche Weise von Augustinus und Caesarius von Arles interpretiert. Wir finden bei ihnen variierte Details, doch sind sie voneinander nicht nur inhaltlich, aber auch buchstäblich abhängig. Die Quellen reichen bis Ambrosius hinein. Der lückenhafte Text der Homilien und des Kommentars von Origenes zu Lukas und seine sehr sparsamen Worte über diesen Abschnitt erlauben nicht, ihn als Autor dieser Allegorie zu verstehen. Man kann zumindest dies feststellen, dass Augustinus die Ambrosios *Expositio in Lucam* las und kannte. Augustinus wurde von Caesarius und Gregorius gelesen. Die Textabhängigkeit der dreien voneinander weist vermutlich darauf hin, dass Gregorios die Augustinus Interpretation durch Caesarius anzueignete. Dagegen kann man mit Sicherheit feststellen, dass die Gregorios Interpretation von mittelalterlichen Autoren übernommen wurde, wie Odo von Cluny und Alulfus von Tornaco. Sie bestimmte also die Denkweise der nächsten Generationen.

potentium superbia Iudaeorum, et per clamorem pauperum desideria gentium figurantur, sicut attestante Veritate, per epulantem splendide divitem Iudaicus populus designatur. Et per vulneratum Lazarum, qui interpretatur *adjutus*, forma gentilis populi exprimitur. Illis ergo peccantibus pauperum clamor auditur, quia dum Iudaei contra Deum superbiunt, ad Deum vota gentilium pervenerunt”.

⁴⁶ Por. M. Morelli, *S. Odone da Cluny, discepolo di s. Gregorio Magno*, Perugia 1963; S. Rosik, *Twórczość Grzegorza Wielkiego i jego wpływ na myśl średniowiecza*, RTK 21 (1974) z. 3, 53-74.

Ks. Arkadiusz NOCON
(Città del Vaticano)

CARITAS, DILECTIO, AMOR ***W COLLATIONES PATRUM JANA KASJANA***

W pierwszej swojej encyklice *Deus caritas est*, papież Benedykt XVI, przypomina na samym wstępie, że tytułowe słowa zaczerpnięte z I Listu św. Jana (1J 4, 16) „wyrażają ze szczególną jasnością istotę wiary chrześcijańskiej”¹. Ponieważ jednak, kontynuuje papież, „termin *miłość* stał się dziś jednym ze słów najczęściej używanych i także nadużywanych, którym nadaje się zupełnie różne znaczenia, tematyka Encykliki koncentruje się na problemie rozumienia i praktyki miłości w Piśmie Świętym i Tradycji Kościoła. Nie może też pominąć znaczenia tego słowa w różnych kulturach i współczesnym języku”².

Ciekawym dopowiedzeniem, zwłaszcza jeśli chodzi o Tradycję Kościoła, mogłoby być prześledzenie semantyki słowa „miłość”, na przykładzie jednego wybranego autora. Nasza propozycja dotyczyłaby żyjącego na przełomie IV i V wieku – Jana Kasjana, na którego pismach, przez całe wieki, wychowywały się niezliczone zastępy mnichów, a spośród autorów, którzy się do nich odwoływali, można wymienić, np. św. Benedykta (480-550), św. Grzegorza Wielkiego (540-604), św. Izydora z Sewilli (560?-636), czy też późniejszych mistrzów życia duchowego, jak np. św. Dominika (1175?-1221), św. Tomasza z Akwinu (1225-1274) czy św. Ignacego Loyolę (1491-1556).

Również dzisiaj, w czasach, gdy rozwija się nowy typ duchowości, duchowości „przemiany świata” (*transformatio saeculi*), nie wywodzącej się już z zakonnej matrycy „wyrzeczenia się świata” (*fuga saeculi*), pisma Kasjana, na przekór temu, jak mogłoby się wydawać, mają swoją wartość. Wynika ona z faktu, że angażując się w sprawy świata, trzeba być najpierw mocno „zaangażowanym” w sprawy Boga, a w tej materii, Opat z Marsylii pozostaje ciągle niezrównanym mistrzem.

Wracając do zagadnień leksykalnych, związanych ze słowem „miłość”, wiadomo, że starożytni Rzymianie, na określenie tego uczucia mieli do dyspo-

¹ Benedictus XVI, *Litterae encyclicae „Deus caritas est”* 1, AAS 98 (2006) 217, wyd. „Znak”, Kraków 2006, 7.

² Tamże 2, AAS 98 (2006) 218, wyd. „Znak”, s. 13.

zycji przynajmniej kilka wyrazów, by wymienić te najbardziej znane jak: *amor*, *caritas*, *dilectio*, ale również *affectio* czy *studium*. Z drugiej strony, jak zauważa św. Augustyn, w powstałym na przełomie IV i V wieku (a więc w czasach Augustyna i Kasjana) łacińskim przekładzie Pisma Świętego, tzw. Wulgacie, wyrazy *amor*, *dilectio* i *caritas*, oznaczają w gruncie rzeczy to samo³. Powstaje pytanie czy również w pismach Opata z Marsylii słowa te określają jeden czy różne stany rzeczy? Czy Kasjan używał ich dowolnie, czy też miały one jasno określone pola znaczeniowe? Autor artykułu nie ukrywa, że jego poszukiwaniom odpowiedzi na postawione wyżej pytania towarzyszy także pewien wątek osobisty: jako tłumaczowi *Collationes Patrum*, podstawowego dzieła Jana Kasjana⁴, wielokrotnie bowiem przychodzi mu przekładać na język polski zdania, w których występują jednocześnie *amor*, *dilectio* i *caritas*, jak np. w zdaniu:

„**Dilectio** [Iohannis Evangelistae] non erga reliquos discipulos teporem **caritatis**, sed largiorem erga hunc superabundantiam **amoris** [Domini] expressit, quam ei virginitatis privilegium et carnis incorruptio conferebat”⁵.

Czy zgodnie z opinią Augustyna wszystkie te określenia oznaczają właściwie to samo, czy też tłumacz powinien jednak sobie zadać trud, by możliwie jak najpełniej dookreślić pole semantyczne każdego z nich? O tym, że sprawa domaga się pewnej naukowej refleksji przekonujemy się najlepiej, porównując współczesne przekłady *Collationes*, w których *caritas*, tłumaczona bywa także jako „przywiązanie”, czy „przyjaźń (*amitié*)”⁶, a *dilectio*, jako „uczucie” „przywiązanie” i „miłość” („*affetto*”, „*dilection*”, „*amore*”⁷). Spróbujmy zatem przyjrzeć się znaczeniu poszczególnych słów w dziele Kasjana.

I. CARITAS

1. Definicja *caritas*. Słowo *caritas* występuje w *Collationes* około 150 razy (w dwóch pozostałych dziełach Kasjana⁸ tylko 37⁹). Komentując słynne zdania

³ Por. Augustinus, *De civitate Dei* XIV 7, oraz *De Trinitate* XV 18; zob. także J. Pieper, *O miłości*, tłum. I. Gano, Warszawa 1983, 18.

⁴ Por. Ioannes Cassianus, *Collationes Patrum* XXIV, ed. A. Gazaeus, PL 49, 477-1328, lub M. Petschenig, CSEL 13, Wien 1886, lub E. Pichery, Sch 42, 54, 64, Paris 1955-1959.

⁵ *Collatio* XVI 14, Sch 54, 234.

⁶ Por. np. wyrażenie „genus insolubile caritatis” (*Collatio* XVI 3, Sch 54, 224), w tłumaczeniu L. Wrzoła: Jan Kasjan, *Rozmów dwadzieścia cztery*, POK 7, Poznań 1929, 157: „nierozdzielny rodzaj przywiązania”, oraz w tłumaczeniu E. Pichery: Jean Cassien, *Conférences*, Sch 54, Paris 1958, 224: „une sorte indissoluble d’amitié”.

⁷ Por. np. wyrażenie „dilectionis aliud genus” (*Collatio* XVI 2, Sch 54, 224), w tłumaczeniu L. Wrzoła, POK 7, 157: „inny rodzaj przywiązania”, oraz w tłumaczeniu E. Pichery, Sch 54, 224: „une autre sorte de dilection”, czy w tłumaczeniu L. Dattrino: Giovanni Cassiano, *Conferenze ai monaci* (= Testi patristici 156), Roma 2000, 152: „un’altra specie di amore”.

z I Listu św. Jana: *Deus caritas est* (1J 4, 16), Kasjan stwierdza, że „*Caritas* jest nie tylko rzeczą boską, ale także samym Bogiem” (*caritas non solum res Dei, sed etiam Deus est*)¹⁰. Jest to jednak wypowiedź jednostkowa, najczęściej bowiem definiuje *caritas*, właśnie jako *res Dei*, czyli jako „łaskę” lub „Boży dar” (*gratia seu donum Dei*)¹¹, udzielany przez Ducha Świętego i zachowywany w człowieku przez Boga¹². Bardzo często będzie też nazywał *caritas* – cnotą (*virtus*)¹³, czyli czymś, w czym tkwi „dobro zasadnicze” (*bonum principale*)¹⁴. Nie tylko jednak będzie wymieniał *caritas* w takim porządku, obok innych cnót¹⁵, ale czasem nazwie ją wprost „źródłem cnót” (*fons virtutum*)¹⁶. W kilku przypadkach postawi też znak równości między *caritas* a „czystością serca” (*puritas cordis*)¹⁷, „pobożnością” (*pietas*)¹⁸, czy „wiedzą praktyczną” (*actualis scientia*), czyli ascezą¹⁹.

⁸ Chodzi tutaj o napisane ok. 420 r. *De institutis coenobiorum et de octo principalium vitiorum remediis*, ed. PL 49, 53-477, lub M. Petschenig, CSEL 17, Wien 1888, 1-231, lub J.C. Guy, SCh 109, Paris 1965, oraz o napisany prawdopodobnie w 430 r. traktat apologetyczny *De incarnatione Domini contra Nestorium*, ed. PL 50, 9-270, lub M. Petschenig, CSEL 17, Wien 1888, 233-391.

⁹ Ilość poszczególnych słów w *Collationes Patrum*, obliczono na podstawie wypisów zamieszczonych w *Thesaurus Ioannis Cassiani*, Turnhout 1992.

¹⁰ *Collatio* XVI 13, SCh 54, 232-233: „Denique in tantum virtus caritatis extollitur, ut eam beatus Iohannes apostolus non solum rem Dei, sed etiam Deum esse pronuntiant dicens: «Deus caritas est: qui manet in caritate, in Deo manet et Deus in ipso» (1Jo 4, 16). Nam usque adeo illam divinam esse perspicimus, ut illud apostoli manifestissime vigere sentiamus in nobis: «quoniam caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum qui habitat in nobis» (Rom 5, 5). Quod tale est acsi dicat: quoniam Deus diffusus est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum qui habitat in nobis”.

¹¹ Por. np. *Collatio* XI 7, oraz *Collatio* I 11.

¹² Por. np. *Collationes* XVI 13; XXI 33, oraz *Collatio* VIII 25.

¹³ Por. np. *Collationes* XI 10; XVI 13.

¹⁴ Por. *Collatio* XXI 15. E. Pichery (SCh 64, 91) tłumaczy *bonum principale*, jako „le bien par essence”.

¹⁵ Por. *Collatio* XXI 17.

¹⁶ Por. np. *Collatio* III 8.

¹⁷ Por. np. *Collatio* I 7.

¹⁸ Por. *Collatio* I 10, SCh 42, 88: „*Pietas* autem (quae sine dubio caritas intellegitur) ad omnia utilis est, promissionem habens vitae quae nunc est et futurae” (1Tim 4, 8). Na język polski *pietas* bywa zasadniczo tłumaczona jako „pobożność”, co odpowiada znaczeniu tego słowa u autorów chrześcijańskich, por. A. Blaise, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, Turnhout 1954, 624: „*Pietas* – pitié (envers Dieu), honneur qu'on lui rend”. J. Pieper (*O miłości*, s. 14) zauważa jednak, że w czasach Augustyna (a więc i Kasjana) uczynki miłosierdzia chrześcijańskiego, które obecnie przyporządkowujemy *caritas*, nazywano *pietas*.

¹⁹ Por. np. *Collatio* XV 2. Wyrażenie „*actualis scientia*” L. Wrzoł (POK 7, 141) tłumaczy jako „wiedza praktyczna”, lub jako „wiedza czynna” (tamże, s. 117), podobnie zresztą jak E. Pichery (SCh 54, 182): „science active” lub „science pratique” (SCh 54, 212). Rozmówca Jana Kasjana, abba Nesteros, pośród wielu rodzajów wiedzy wyróżnia dwa związane z duchowością chrześcijańską: wiedzę praktyczną (*actualis scientia*), która zajmuje się naprawą obyczajów przez oczyszczenie z wad (ogólnie można by ją więc nazwać ascezą), oraz wiedzę teoretyczną (*theoretica scientia*),

2. Różne stopnie *caritas*. Dla Kasjana nie ulega wątpliwości, że *caritas* jest rzeczywistością, która posiada swoje odcienie, swoje stopnie. Poświęca temu nawet w XVI *Rozmowie* osobny 14. rozdział pt. *De gradibus caritatis*²⁰. Omalwając to zagadnienie, należałoby zacząć od stopnia najniższego, a właściwie od „anty-stopnia” *caritas*, czyli od czegoś, co nosi tylko nazwę *caritas*, a właściwie nią nie jest. Rzeczywiście, u Kasjana pojawia się sugestia, że może istnieć „miłość obłudna” (*caritas ficta*)²¹ lub „miłość zdradliwa” (*caritas subdola*)²². W obydwu tych przypadkach, Kasjan albo cytuje tekst zaczerpnięty z Pisma Świętego²³, albo odwołuje się do postaci Judasza, który „pocałunkiem zdradliwej miłości” (*osculum subdolae caritatis*) wydał Mistrza (por. Łk 22, 48). Opat z Marsylii wyraźnie jednak unika pisanie o „złej”, „obłudnej” *caritas*, takiej, która nie byłaby cnotą, choć zdaje sobie, oczywiście, sprawę, że „na tym świecie” ludzka *caritas* jest niedoskonała, bo obciążona „brzemieniem cielesnych potrzeb”²⁴. W sensie ścisłym, prawdziwie doskonałą *caritas* osiągnąć będzie można dopiero w przyszłym świecie, gdzie „będzie ona mocniejsza i wspanialsza, bo skazy czy braku już zaznać nie może; Ignąc zaś do Boga coraz silniej i płomiennie, trwać będzie na wieki”²⁵. Przejawem ziemskiej, niedoskonałej *caritas* jest dla Kasjana również bojaźń Boża, „doskonała miłość usuwa bowiem lęk” (1J 4, 18)²⁶. Pomimo ludzkich ograniczeń, autor *Collationes* zachęca jednak, aby nie poprzestawać na najniższym, niedoskonałym poziomie miłości, ale pokonując kolejne stopnie zdobywać jej „szczyty” (*fastigia caritatis*)²⁷. Dla Kasjana bowiem, nawet obecna, ziemska *caritas*, ma swoją *sublimitas*²⁸, swój *praecelsum fastigium*²⁹ i *arduum culmen*³⁰. Kolejnymi krokami, wiodącymi ku „szczytom” *caritas*, wyższymi, niejako jej poziomami, będą: 1) stopień „przyjacielskiej zażyłości” z Chrystusem³¹, oraz 2) stopień „szlachetnej miłosnej bojaźni”; ten ostatni, opisywany jest przez Kasjana następująco:

„Ten zaś, kto utwierdził się już w doskonałej miłości, powinien przejść na stopień jeszcze wyższy, tzn. do szlachetnej miłosnej bojaźni, którą rodzi nie groza kary czy

która polega na kontemplacji Boga i na poznawaniu najbardziej ukrytych znaczeń Pisma Świętego (ogólnie można ją nazwać kontemplacją), por. *Collatio* XIV 1.

²⁰ Por. *Collatio* XVI 14, SCh 54, 233-234.

²¹ Por. *Collatio* XIV 16.

²² Por. *Collatio* XVI 18.

²³ Por. 2Kor 6, 5-6: „W nocnych czuwaniach i w postach, przez czystość i umiejętność, przez wielkoduszność i łagodność, przez [dary] Ducha Świętego i miłość nieobłudną (*caritas non ficta*)”.

²⁴ Por. *Collatio* I 11.

²⁵ *Collatio* I 11, SCh 42, 90.

²⁶ *Collatio* XI 7, SCh 54, 107.

²⁷ Por. *Collatio* I 10.

²⁸ Por. *Collatio* XI 7.

²⁹ Por. *Collatio* XI 14.

³⁰ Por. *Collatio* III 7.

³¹ Por. *Collatio* XI 12.

pragnienie nagrody, ale wielka miłość. Jest to bojaźń pełna troski i serdecznego uczucia, jaką syn żywi względem miłosiernego ojca, brat względem brata, przyjaciel względem przyjaciela lub mąż względem żony. W bojaźni tej nie ma obawy przed chłostą lub zganieniem, ale trwoga przed najlżejszym nawet ubliżeniem miłości i ciągły niepokój, aby jakiś uczynek lub nieopatrzne słowo nie naruszyły serdecznego uczucia i aby na chwilę nawet nie wystygł żar miłości, którą kochana osoba żywi względem nas”³².

Najwyższym szczytem *caritas* będzie natomiast dla Kasjana miłość i modlitwa za nieprzyjaciół³³.

3. *Caritas perfecta*. Jak przystało na nauczyciela duchowości, Kasjan stara się możliwie dokładnie opisać swoim czytelnikom przymioty i skutki „doskonałej miłości” (*caritas perfecta*). Jeśli chodzi o przymioty, powtórzy w zasadzie te same, które opisane już zostały w Listach św. Pawła (1Kor 13, 1-13) i św. Jana (1J 4, 18). Doskonała *caritas* dla Kasjana, „nie zna – więc – bojaźni”³⁴, „nigdy nie ustaje”³⁵, „wszystko przetrzyma”³⁶, jest nierozzerwalna³⁷, niezmienna³⁸ i wieczna³⁹. Znacznie więcej dowiadujemy się od niego na temat skutków, jakie wywołuje. I tak, to *caritas* „przemienia sługi w synów i wyciska w ich sercach obraz i podobieństwo Boże”⁴⁰. To ona „zakrywa grzechy”⁴¹, „usuwa lęk”⁴², „rozpala serca dla Chrystusa i budzi w nich pragnienie duchowych cnót”⁴³. To ona „wyniszcza cielesne pożądanie”⁴⁴, „zasłania przed śmiertelnymi ranami namiętności i nie pozwala, aby strzały szatana przeniknęły do ludzkiej duszy”⁴⁵. To dzięki niej w końcu człowiek będzie mógł kiedyś oglądać Boga⁴⁶. Jeśli taka jest rola *caritas*, to dla Kasjana staje się ona zadaniem i obowiązkiem (*officium, imperium*) chrześcijanina⁴⁷. Obowiązkiem, dodaj-

³² *Collatio* XI 13, SCh 54, 115-116. Wszystkie tłumaczenia na j. polski pochodzą od autora, por. A. Nocon: Jan Kasjan, *Rozmowy z Ojcami*, t. 1 (Rozmowy I-X), ŻM 28, Kraków 2002; t. 2 (Rozmowy XI-XXIV) (w druku). W jednym przypadku autor posłużył się tłumaczeniem L. Wrzoła, por. niżej przypis 78.

³³ Por. *Collatio* XI 10.

³⁴ *Collatio* XI 13, SCh 54, 116.

³⁵ *Collatio* XI 9, SCh 54, 109.

³⁶ *Collatio* XVI 27, SCh 54, 245.

³⁷ Por. np. *Collatio* XI 13.

³⁸ Por. np. *Collatio* XXI 15.

³⁹ Por. np. *Collatio* XV 2.

⁴⁰ *Collatio* XI 9, SCh 54, 109.

⁴¹ *Collatio* XX 8, SCh 64, 64.

⁴² *Collatio* XI 13, SCh 54, 116.

⁴³ *Collatio* XI 6, SCh 54, 105.

⁴⁴ *Collatio* XXI 33, SCh 64, 108.

⁴⁵ *Collatio* VII 5, 6, SCh 42, 251, ŻM 28, 293.

⁴⁶ Por. *Collatio* XXIII 5.

⁴⁷ Por. np. *Collatio* XVI 28; XVII 21; XXI 7.

my, który kieruje się pewnym *ordo caritatis*⁴⁸. Najpierw dotyczy on bowiem tych, z którymi wiąże go więzy krwi czy religii, w dalszej zaś kolejności, obejmuje on i możliwy jest do spełnienia wobec wszystkich ludzi:

„Miłość (*caritas*) nazywaną ἀγάπη można okazywać wszystkim. To właśnie tę miłość miał na myśli błogosławiony Apostoł, kiedy mówił: «A zatem, dopóki mamy czas, czynimy dobrze wszystkim, a zwłaszcza naszym braciom w wierze» (Ga 6, 10). Do tego stopnia należy ją okazywać wszystkim, że Pan polecił nam objąć nią także naszych nieprzyjaciół, mówiąc: «Miłujcie waszych nieprzyjaciół!» (Mt 5, 44)⁴⁹.

Doskonała miłość, w ujęciu Kasjana, jest więc z jednej strony darem Boga (jedynym Jego darem, który nie przemija)⁵⁰, z drugiej zaś, jest ludzkim zadaniem i ludzkim zasługiwaniem (*meritum*) „bez owej miłości (*caritas*), nikt bowiem na widzenie Pana nie zasłuży”⁵¹.

II. DILECTIO

Słowo *dilectio*, na określenie „miłości”, występuje w *Collationes* prawie pięciokrotnie rzadziej aniżeli *caritas*, bo tylko 35 razy (w pozostałych dziełach pojawia się tylko 6 razy). W formie czasownikowej *diligere* pojawia się natomiast 54 razy (w innych dziełach 20).

Słowem *dilectio*/ *diligere* Kasjan określa najpierw (posługując się, zresztą, często cytatami biblijnymi), miłość Boga Ojca do Syna⁵², do świata⁵³, i do rodzaju ludzkiego⁵⁴. Słowo to pojawia się także w modlitwie Chrystusa, który prosi Ojca, aby miłość (*dilectio*), którą Go obdarzył (*dilexit*) trwała w jego uczniach (por. J 17, 26)⁵⁵. Miłość Chrystusa do swoich uczniów, określana jest także jako *dilectio*⁵⁶. Wolą Chrystusa jest, aby taka sama miłość panowała również między jego uczniami: „Jak Ja was umiłowałem (*dilexi*), tak i wy miłujcie się (*diligite*) wzajemnie” (J 13, 34)⁵⁷, oraz aby była znakiem rozpozna-

⁴⁸ Por. *Collatio* XVI 14, Sch 54, 234: „Prawdziwie uporządkowaną miłością (*caritas ordinata*) jest ta, gdy ktoś nikogo nie nienawidząc, niektórych kocha bardziej z powodu ich zasług. Dalej, gdy darząc miłością wszystkich, wyróżnia tych, których powinien otoczyć szczególnym uczuciem, a pośród tych, którzy są mu wyjątkowo drodzy i kocha ich bardzo mocno, wybiera jeszcze takich, których obdarza największą miłością”.

⁴⁹ *Collatio* XVI 14, Sch 54, 233.

⁵⁰ Por. *Collatio* I 11.

⁵¹ *Collatio* XXIII 5, Sch 64, 146; por. także XXIV 26.

⁵² Por. np. *Collatio* X 7.

⁵³ Por. np. *Collatio* IX 34.

⁵⁴ Por. np. *Collatio* III 17; XIII 8.

⁵⁵ Por. np. *Collatio* X 7.

⁵⁶ Por. np. *Collatio* XVI 14.

⁵⁷ Por. *Collatio* XVI 14.

wczym Jego uczniów: „Po tym wszyscy poznają, żeście uczniami moimi, jeśli będziecie się wzajemnie miłowali” (*si dilectionem habueritis ad invicem*) (J 13, 35)⁵⁸. Miłością (*dilectio*) Chrystus obdarza ogólnie wszystkich uczniów, jak i tych, których szczególnie umiłował, np. św. Jana⁵⁹.

Również na określenie miłości człowieka względem Boga i Chrystusa, Kasjan używa określenia *dilectio*⁶⁰, zaznaczając, że jest to ta sama miłość, którą On pierwszy nas umiłował (*qua prior nos ille dilexit*)⁶¹. W jednym tylko przypadku Kasjan napisze, że Bóg kocha nas *caritate*, my zaś odpowiadamy mu *dilectione*⁶².

Ponieważ *dilectio* u Kasjana ma Boskie i Chrystusowe pochodzenie, słowo to będzie pojawiało się w *Collationes* przy określaniu pozytywnych relacji międzyludzkich, np: miłości rodziców do dzieci⁶³, miłości uczniów do starszych w zakonie⁶⁴, miłości panującej między przyjaciółmi⁶⁵, a także miłości do nieprzyjaciół⁶⁶. Sporadycznie, w jednym lub dwu przypadkach użyje Kasjan słowa *dilectio* mówiąc o umiłowaniu pewnych cnót (np. miłosierdzia, czystości)⁶⁷, i co szczególnie zaskakujące, mówiąc o umiłowaniu „rzeczy światowej” (*mundanae rei*)⁶⁸ i umiłowaniu „wad” (*vitiorum*)⁶⁹.

Podsumowując można powiedzieć, że w zdecydowanej większości przypadków słowo *dilectio*/ *diligere* oznacza u Kasjana miłość człowieka do Boga i do drugiego człowieka. Drugą cechą charakterystyczną byłoby to, że określa nim na ogół miłość (*caritas*)⁷⁰, ale *caritas* bardziej intensywną, zaangażowaną, kochającą „całym sercem (*in toto corde*) i całą duszą (*in tota anima*)”⁷¹, „miłość aż do końca” (*usque in finem*)⁷². I wreszcie trzecią cechą *dilectio* byłoby to, że jest

⁵⁸ Por. *Collatio* XV 7.

⁵⁹ Por. np. *Collatio* XXIII 19.

⁶⁰ Por. np. *Collatio* VI 4; IX 14; XI 7; XI 12; XI 13; XXIV 19; XXIV 26.

⁶¹ Por. *Collatio* X 7; XI 7.

⁶² Por. *Collatio* X 7, SCh 54, 81, ŻM 28, 426: „Wiedząc, że Bóg kocha nas miłością (*diligit caritate*) szczerą, czystą i nierozdzielną, powinniśmy odpowiedzieć taką samą miłością (*dilectione*) i tak ściśle starać się z Nim zespolić, aby w każdym tchnieniu, myśli i słowie był tylko On jeden”.

⁶³ Por. np. *Collatio* XVI 14; XVIII 16.

⁶⁴ Por. np. *Collatio* XVII 5.

⁶⁵ Por. np. *Collatio* VIII 24; XI 9; XVI 3; XVI 6; XVI 14.

⁶⁶ Por. np. *Collatio* XXI 4; XXI 32; XXI 33.

⁶⁷ Por. np. *Collatio* XXI 22; XXIII 14.

⁶⁸ Por. *Collatio* XXIII 8.

⁶⁹ Por. *Collatio* XI 8; XXIII 1. Kilkakrotnie słowo *dilectio* w negatywnym kontekście pojawi się również w cytatach biblijnych, np. *Collatio* V 16, SCh 42, 208, ŻM 28, 236: „Nie kochaj się w uwłaczaniu (*noli diligere detrahere*), abyś nie został wytępiony (Prz 20, 13 LXX); oraz *Collatio* XXIII 8, SCh 64, 150: „Nie miłujcie świata (*nolite diligere mundum*) ani tego, co jest na świecie! Jeśli kto miłuje świat, nie ma w nim miłości (*caritas*) Ojca (1J 2, 15)”.

⁷⁰ Por. np. *Collatio* X 7; XVI 14.

⁷¹ *Collatio* VIII 3, SCh 54, 12, ŻM 28, 334; por. też XV 1.

⁷² *Collatio* XVI 14, SCh 54, 234.

to miłość będąca rezultatem pewnego wyboru. Przykładem tej szczególnej miłości, w której zawarte jest „gorące uczucie” (*fervor dilectionis*)⁷³, która „kocha więcej” (*plus diligit*)⁷⁴ i która „dokonuje pewnego wyboru” (*excipit*)⁷⁵, mogą być chociażby następujące zdania:

„Patriarcha Jakub, ojciec dwunastu synów, który choć wszystkich kochał ojcowską miłością (*diligeret paterna caritate*), to jednak Józefa darzył szczególnym uczuciem (*propenso dilexit affectu*)”⁷⁶;

„Stokroć tyle braci i rodziców będzie miał ten, kto dla Imienia Jezusa wzgardził miłością (*caritate*) jednego ojca, matki lub dziecka i przeszedł do najszczerzej miłości (*in dilectionem sincerissimam transit*) tych, którzy służą Chrystusowi”⁷⁷;

„Jeżeli więc z tą miłością (*caritas*), która wynika z więzów ciała, porównamy urok naszej [braterskiej i zakonnej] miłości (*dilectio*), to jest ona bez wątpienia stokroć słodsza i wznioślejsza (*centuplo dulcior atque sublimior*)”⁷⁸;

„Prawdziwie uporządkowaną miłością (*caritas ordinata*) jest ta, gdy ktoś nikogo nie nienawidząc, niektórych kocha bardziej z powodu ich zasług (*quosdam meritum iure plus diligit*). Dalej, gdy darząc miłością wszystkich (*diligit cunctos*), wyróżnia (*excipit*) tych, których powinien otoczyć szczególnym uczuciem, a pośród tych, którzy są mu wyjątkowo drodzy i kocha ich bardzo mocno (*in dilectione summi atque praecipui sunt*), wybiera sobie jeszcze takich, których obdarza największą miłością (*aliquos sibi qui ceterorum affectui superextollantur excerpit*)”⁷⁹.

III. AMOR

Słowo *amor* w *Collationes Patrum* pojawia się 45 razy, w pozostałych dwóch dziełach – 19 razy. Zaskakująca jest wyjątkowo niska obecność formy czasownikowej *amare* (zaledwie 5 razy), tym bardziej, że jak zauważa A. Swoboda: „W języku potocznym częściej posługiwano się pojęciem *amor* oraz *amare*, aniżeli *dilectio* czy *diligere*, czego potwierdzeniem jest tabela porównawcza użycia czasowników *amo* i *diligo*, zamieszczona w *Thesaurus Linguae Latinae*, a dotycząca najwybitniejszych przedstawicieli literatury rzymskiej, poczynwszy od Newiusza, aż do św. Augustyna włącznie”⁸⁰.

⁷³ Por. *Collatio* XI 13.

⁷⁴ *Collatio* IX 15, SCh 54, 53, ŻM 28, 390.

⁷⁵ *Collatio* XVI 14, SCh 54, 234.

⁷⁶ *Collatio* XVI 14, SCh 54, 233.

⁷⁷ *Collatio* XXIV 26, SCh 64, 202.

⁷⁸ *Collatio* XXIV 26, SCh 64, 200, tłum. L. Wrzoł, POK 7, 460.

⁷⁹ *Collatio* XVI 14, SCh 54, 234.

⁸⁰ A. Swoboda, *Pojęcie przyjaźni w listach św. Paulina z Noli i św. Sydoniusza Apolinarego. Studium porównawcze* (= Papieski Wydział Teologiczny w Poznaniu. Studia i materiały 17), Poznań 1995, 206. Na tej samej stronie, w przypisie n. 360, autor pisze: „u Plauta, na przykład, spotykamy aż 550 razy słowo *amo*, ale tylko 4 razy *diligo*; u Terencjusza 128 razy *amo*, a 5 razy

Kolejną rzeczą wartą podkreślenia, jest sporadyczne stosowanie rzeczownika *amor* na określenie miłości Boga do człowieka. W tym kontekście słowo to pojawia się zaledwie trzy razy: w pierwszym przypadku – odwołując się do miłości małżeńskiej, w drugim – do miłości macierzyńskiej, a w trzecim – ukazując miłość Boga do człowieka, poprzez nieszczęście, które Bóg na człowieka zesłał, aby tym bardziej mogły zajaśnić jego cnoty:

1). „Widzimy, że po tym jak porównał Jerozolimę do cudzołożnicy, która zostawia swego męża (por. Oz 2, 7-9), teraz bardzo trafnie [Bóg] porównuje miłość (*amor*) i stałość swojej dobroci do męża, który utracił swoją niewiastę (por. Jr 3, 19-20)”⁸¹;

2). „Pragnąc wyrazić swoją miłość (*amor*) i opatrność [...] za pomocą ludzkich uczuć [Bóg] odwołał się do najtkliwszych uczuć matczynego serca, nie mogąc wśród stworzeń znaleźć lepszego przykładu miłości (*caritatis*). Posłużył się więc obrazem, który najdroższy jest wszystkim ludziom, pytając ich: «Czyż może niewiasta zapomnieć o swym niemowlęciu i nie ulitować się nad synem swego łona?» (Iz 49, 15, Wlg)”⁸².

3). „Dla wszystkich było zupełnie oczywiste, że całkowity paraliż ciała [mnicha] był darem miłującego Pana (*amore Domini*), a łaska uzdrawiania – darem Ducha Świętego, dla ukazania jego czystości i posiadanych zasług”⁸³.

O wiele częściej za to, pojawia się słowo *amor* na określenie miłości człowieka do Boga, a zwłaszcza do Jego Syna – Chrystusa, na przykład:

„Rozdali oni [mnisi] wszystkie swoje dobra dla miłości Chrystusa (*pro Christi amore*)”⁸⁴;

„To nie próżność sprawiła cud [wskrzeszenia zmarłego], ale szczerą miłość (*amor sincerus*) i całkowite oddanie Chrystusowi, oraz pożytek całego ludu”⁸⁵;

„Wszelkie pragnienie [człowieka doskonałego] ma na celu miłość Boga (*divino amori intentum*)”⁸⁶.

Dla Kasjana nie ulega wątpliwości, że źródłem miłości-*amor*, jest „miłość (*caritas*), która rozpala nasze serce do miłowania Chrystusa (*ad amorem Christi*) i budzi w nim pragnienie duchowych cnót”⁸⁷.

diligo; u Pliniusza w jego listach 110 razy występuje *amo*, a tylko 61 razy *diligo*; u św. Augustyna w *De civitate Dei* 164 razy użyte jest pojęcie *amo*, ale 141 razy *diligo*”.

⁸¹ *Collatio* XIII 8, SCh 54, 157.

⁸² *Collatio* XIII 17, SCh 54, 179.

⁸³ *Collatio* VII 26, SCh 42, 269-270, ŻM 28, 318-319.

⁸⁴ *Collatio* I 6, SCh 42, 83, ŻM 28, 72; por. także *Collatio* III 2; XXI 9; XXI 33.

⁸⁵ *Collatio* XV 3, SCh 54, 214.

⁸⁶ *Collatio* XXI 33, SCh 64, 108.

⁸⁷ *Collatio* XI 6, SCh 54, 105.

Słowo *amor* pojawia się również w *Collationes* na określenie „miłości cnót w ogóle” (*amor ipsarum virtutum*)⁸⁸, lub miłości względem poszczególnych cnót, np. „pobożności” (*amor pietatis*)⁸⁹, lub „czystości” (*amor puritatis*)⁹⁰.

Jeśli chodzi o relacje międzyludzkie, odnajdujemy *amor* w opisie „nieznośnego [ognia] miłości do pięknej kobiety” (*intolerabili pulchrae mulieris amore*)⁹¹, oraz w przykładzie „męża kochającego najgorętszą miłością żonę” (*exemplo viri ardentissimo amore feminam diligentis*)⁹².

Stosunkowo często (10 razy) *amor* wyraża miłość do „rzeczy materialnych” (*amor materiae mundialis*)⁹³, do „pieniędzy” (*amor pecuniae*)⁹⁴, do „ludzkiej i próżnej chwały” (*amor humanae laudis*⁹⁵ et *vanae gloriae*)⁹⁶, a także umiłowanie „wad” (*amor vitiorum*)⁹⁷ czy „zemsty” (*amor ultionis*)⁹⁸.

Na uwagę zasługują także towarzyszące miłości-*amor*, części mowy, które podkreślają dobitniej jej afektywny charakter. W grupie rzeczowników znajdujemy więc: „żar miłości” (*ardor amoris*)⁹⁹, „pragnienie miłości” (*desiderium amoris*)¹⁰⁰, „wielkość miłości” (*magnitudo amoris*)¹⁰¹, czy „słodycz miłości” (*dulcedo amoris*)¹⁰². Wśród czasowników takie, jak: „płonąć miłością” (*amore flammare*)¹⁰³, czy „być porwanym miłością” (*amore raptari*)¹⁰⁴. Na osobną uwagę zasługuje grupa przymiotników, przytaczanych często przez Kasjana w stopniu najwyższym, np. „miłość przeobfita” (*exuberantissimus amor*)¹⁰⁵, „miłość najgorętsza” (*ardentissimus amor*)¹⁰⁶, „miłość najwyższa” (*summus amor*)¹⁰⁷, „miłość nie do opanowania” (*intolerabilis amor*)¹⁰⁸, lub „miłość delikatna” (*tenuis amor*)¹⁰⁹.

⁸⁸ Por. *Collatio* XI 7.

⁸⁹ Por. *Collatio* XVII 14.

⁹⁰ Por. *Collatio* XII 10; XXI 33; XXIII 13.

⁹¹ *Collatio* XII 4, Sch 54, 125.

⁹² *Collatio* XIII 8, Sch 54, 158.

⁹³ Por. *Collatio* XII 2.

⁹⁴ Por. *Collatio* V 2.

⁹⁵ Por. *Collatio* XIV 17.

⁹⁶ Por. *Collatio* XIV 9; XIV 17.

⁹⁷ Por. *Collatio* XXIII 1.

⁹⁸ Por. *Collatio* XVIII 16.

⁹⁹ Por. *Collatio* X 10; XXIV 19.

¹⁰⁰ Por. *Collatio* XXI 33.

¹⁰¹ Por. *Collatio* XI 13.

¹⁰² Por. *Collatio* XVI 18.

¹⁰³ Por. np. *Collatio* XII 4; XIII 5; XXI 33;

¹⁰⁴ Por. *Collatio* XII 4.

¹⁰⁵ Por. *Collatio* XVI 14.

¹⁰⁶ Por. *Collatio* XIII 8.

¹⁰⁷ Por. *Collatio* XIII 5.

¹⁰⁸ Por. *Collatio* XII 4.

¹⁰⁹ Por. *Collatio* XI 13.

Na podstawie tej krótkiej charakterystyki miłości-*amor* u Kasjana, zauważamy, że choć na pierwszy rzut oka określa ona te same relacje co miłość-*caritas*, to jednak między obydwoma terminami występują w *Collationes Patrum* pewne różnice. Oto niektóre z nich:

1° we wszystkich cytatach z Pisma Świętego, na określenie miłości Boga względem ludzi Kasjan używa słowa *caritas*;

2° *caritas* jest „rzeczą Bożą”, „darem Boga”, „Bogiem” – nigdy, natomiast, w tego typu określeniach, nie pojawia się słowo *amor*;

3° daje się zauważyć ścisły związek między *caritas* a cnotą (*caritas*, albo sama jest cnotą, albo jest źródłem cnót) – Kasjan nigdy nie powie, że *amor* jest cnotą, owszem, posłuży się określeniem *amor virtutum*;

4° *caritas* obejmuje i modli się za nieprzyjaciół – *amor* nieprzyjaciół nie istnieje;

5° *caritas* nie ustaje, ma miejsce po śmierci, jest wieczna – *amor* jest doczasny;

6° *caritas* zakrywa grzechy, usuwa lęk, daje zbawienie – *amor* nie wywołuje żadnego z tych skutków;

7° *caritas* jest zadaniem, obowiązkiem, wyrzeczeniem – *amor* jest pragnieniem, słodyczą, przyjemnością;

8° *caritas* rozgrzewa, zachęca do miłości-*amor*, nigdy zaś odwrotnie;

9° *caritas* ma swoje stopnie, swój porządek, jest pewną „wiedzą” (*actualis scientia*) – *amor* porywa, rozpala, może być czasem nie do opanowania (*intolerabilis*);

10° *caritas* w *Collationes* rzadko „zawodzi”, rzadko ukazywana jest „w złym świetle”, Kasjan nie używa sformułowań typu *caritas materiae*, lub *caritas ultionis* – w jednej czwartej przypadków *amor* u Kasjana określa miłość negatywną i nieuporządkowaną.

Greckie słowo ἀγάπη, występujące, jak wiadomo, rzadko w grece klasycznej, stało się dla chrześcijan podstawowym terminem, oznaczającym zarówno naturę Boga (‘Ο θεὸς ἀγάπη ἐστίν: 1J 4, 16), jak i Jego miłość do wszelkiego stworzenia (Οὕτως γὰρ ἠγάπησεν ὁ θεὸς τὸν κόσμον, ὥστε τὸν υἱὸν τὸν μονογενῆ ἔδωκεν: J 3, 16). Miłość-ἀγάπη została zarazem zadana uczniom Chrystusa jako przykazanie (Αὕτη ἐστὶν ἡ ἐντολὴ ἣ ἐμὴ, ἵνα ἀγαπᾶτε ἀλλήλους καθὼς ἠγάπησα ὑμᾶς: J 15, 12), stając się fundamentem moralności chrześcijańskiej. Greckiemu ἀγάπη w języku łacińskim odpowiadały w zasadzie dwa terminy, tzn. *caritas* i *dilectio*, które dla wielu autorów chrześcijańskich, np. św. Augustyna, św. Hieronima, czy św. Paulina z Noli, były

prawie tożsame¹¹⁰. Dla Augustyna dodatkowo, a także dla Paulina z Noli, Sydoniusza Apolinarego i innych, *dilectio* było także synonimem słowa *amor*¹¹¹. W naszej pracy postawiliśmy sobie pytanie, czy rzeczywiście między słowami *caritas*, *dilectio* i *amor* nie było u wczesnochrześcijańskich autorów łacińskich większej różnicy? Odpowiedzi szukaliśmy na przykładzie autora współczesnego Augustynowi, Hieronimowi i Paulinowi z Noli, czyli Jana Kasjana¹¹². Jego podstawowe dzieło, pt. *Collationes Patrum*, nie jest, jak wiadomo, ani podręcznikiem teologii, ani tym bardziej językoznawstwa. Kasjan występuje w nim jako nauczyciel ascetyki, trudno zatem szukać w tym dziele usystematyzowanej teorii na interesujący nas temat. Naszą wiedzę dotyczącą semantyki słów wyrażających „miłość”, musieliśmy więc czerpać z kontekstu rozproszonych wypowiedzi, które doprowadziły nas do następujących wniosków.

Trzy podstawowe słowa, oznaczające u Kasjana „miłość”, czyli *caritas*, *dilectio* i *amor*, wyznaczają nie tyle jednolity obszar semantyczny, ale raczej „archipelag” różnych znaczeń, od miłości w znaczeniu miłości cielesnej po cnotę teologalną¹¹³. Mimo bardzo dużego podobieństwa znaczeniowego między tymi wyrazami i stosowania ich często zamiennie na oznaczenie tego samego przedmiotu lub podmiotu miłości, dają się jednak zauważyć między nimi pewne różnice.

Caritas u Kasjana, oznacza głównie cnotę teologalną, która dąży do miłości Boga i do miłości człowieka ze względu na Boga. *Caritas*, oznaczałaby więc nie tyle jednostkową miłość do kogoś wybranego: „kocham kogoś”, ile: „darzę miłością wszystkich”.

Dilectio to miłość, którą od *caritas* różni nie tyle przedmiot, co stopień zaangażowania. *Dilectio* u Kasjana oznacza więc na ogół stan bardziej intensywnego uczucia, okazywanego Bogu, oraz szczególnie drogim osobom: z *dilectio* łączy się też pewien element świadomego wyboru¹¹⁴.

¹¹⁰ Por. np. Augustinus, *Sermo* 349, 1, PL 39, 1529; zob. także H. Pétré, *Caritas. Étude sur le vocabulaire latin de la charité chrétienne*, Louvain 1948, 30, 31, 54 i 91; Swoboda, *Pojęcie przyjaźni w listach św. Paulina z Noli*, s. 210-211.

¹¹¹ Por. np. Augustinus, *In Ioannis Evangelium tractatus* 123, 5, PL 35, 1968; zob. także Swoboda, *Pojęcie przyjaźni w listach św. Paulina z Noli*, s. 212-213.

¹¹² Na temat *caritas*, *dilectio* i *amor* u innych autorów, zob. np. G. Bardy, *Amour et charité*, „Bibliothèque Augustinienne” 35 (1959) 529-531; E. Fischer, *Amor und Eros. Eine Untersuchung des Wortfeldes Liebe im Lateinischen und Griechischen*, Hildesheim 1973; R. Joly, *Le vocabulaire chrétien de l'amour, est-il original?*, Bruxelles 1968; R.T. Otten, *Amor, Caritas, and Delectio: some observations on the vocabulary of love in the exegetical works of S. Ambrose*, w: *Mélanges offerts à M. Mohrmann*, Utrecht 1963, 73-83.

¹¹³ Por. Pieper, *O miłości*, s. 7.

¹¹⁴ Także w pismach św. Izydora z Sewilli (np. *De differentiis verborum* I 17) słowo *diligere* oznacza uczucie będące rezultatem świadomego wyboru, podczas gdy słowo *amare*, oznacza uczucie naturalne i spontaniczne.

Amor z kolei, to uczucie, które porusza nie tyle duszę (jak *dilectio*), ale stanowi poryw całego bytu, nie zawsze, zresztą, uporządkowany¹¹⁵.

Wracając do przytoczonego na samym wstępie zdania, w którym pojawiają się wszystkie te trzy słowa, powinniśmy je, na podstawie tego, co udało nam się ustalić, tłumaczyć (albo przynajmniej rozumieć), następująco:

„**Dilectio** [Iohannis Evangelistae] non erga reliquos discipulos teporem **caritatis**, sed largiorem erga hunc superabundantiam **amoris** [Domini] expressit, quam ei virginitatis privilegium et carnis incorruptio conferebat”.

„Miłość Jezusa do Jana Ewangelisty (*dilectio* = miłość głęboka, będąca rezultatem świadomego wyboru ze względu na cnoty Jana), nie oznaczała względem pozostałych uczniów chłodu miłości (*caritatis* = cnoty miłości, polegającej na czynieniu wszystkim dobra), lecz większą i bardziej szczodłą miłość (*amor* = serdeczne uczucie, będącego porywem całego bytu wobec ukochanej osoby), którą Jan zawdzięczał przywilejowi dziewictwa i cielesnej czystości”¹¹⁶.

Jest rzeczą oczywistą, że w języku polskim, podobnie, zresztą, jak w innych językach europejskich, „ubogich” w określenia miłości, bo oznaczających jednym słowem „rzeczy nie mające ze sobą nic wspólnego”¹¹⁷, trudno wyrazić subtelne różnice występujące w słowach *caritas*, *dilectio* i *amor*, z jakimi spotykamy się w *Collationes Patrum* Jana Kasjana. Inna rzecz, że sam autor nie zawsze ułatwia czytelnikowi bądź tłumaczowi zadanie, stosując niekiedy zamiennie wymienione wyżej słowa na oznaczenie jednej i tej samej relacji. Tym niemniej, jak staraliśmy się to wykazać, istnieją pomiędzy tymi wyrazami pewne różnice, których nawet jeśli nie można do końca wyrazić w języku polskim, to jednak warto jest mieć ich świadomość.

CARITAS, DILECTIO, AMOR NELLE CONFERENZE SPIRITUALI DI GIOVANNI CASSIANO

(Riassunto)

«Amore», vocabolo fondamentale nel cristianesimo, benché oggi piuttosto abusato, è termine a cui si riconnettono, di fatto, accezioni semantiche molteplici.

¹¹⁵ Z podobnym znaczeniem *dilectio* i *amor* spotykamy się np. u św. Ambrożego, por. *Expositio Evangelii secundum Lucam* X 176, PL 15, 1848.

¹¹⁶ *Collatio* XVI 14, SCh 54, 234. W przygotowywanej do druku drugiej części *Rozmów z Ojcami* (Rozmowy XI-XXIV), zdanie to brzmi następująco: „umiłowanie Jana nie oznaczało chłodu wobec pozostałych uczniów, lecz większą i bardziej szczodłą miłość, którą Jan zawdzięczał przywilejowi dziewictwa i cielesnej czystości”.

¹¹⁷ Por. U. Von Wilamowitz-Moellendorf w: A. Nygren, *Eros und Agape*, Bd. I/1, Gütersloh 1930, 43.

Diviene, dunque, questione di determinante importanza recuperare la comprensione del vocabolo nella Sacra Scrittura e nella Tradizione della Chiesa. Nella Chiesa latina, infatti, il sentimento e la realtà dell'amore sono stati espressi con termini diversi: *amor*, *caritas*, *dilectio*, *affectio* o *studium*. Tra IV e V secolo, secondo Agostino, essi sono divenuti, però, quasi sinonimi. L'A., traduttore dell'opera di Cassiano in lingua polacca, pone al riguardo la questione se differenze di campo semantico nel lessico relativo all'«amore» siano presenti negli scritti dell'abate marsigliese. A conclusione della ricerca, l'A. constata che le tre fondamentali parole determinanti l'idea di «amore» – *caritas*, *dilectio* e *amor* – non circoscrivono un campo semantico omogeneo e sinonimico, ma un autentico arcipelago di significati che vanno dall'amore in senso fisico alla virtù teologale. Pertanto, nonostante le frequenti analogie concettuali e qualche sovrapposizione d'uso, emergono a più riprese differenze su cui si intersecano svariati campi semantici. Infine, con una interessante incursione nell'ambito della socio-linguistica, l'A. fa emergere l'omologazione del concetto nelle lingue moderne, povere nelle definizioni dell'amore e inclini a denotarne le sfaccettature, esplicitate con sottigliezza nelle *Conferenze spirituali* di Giovanni Cassiano, con l'impiego di un unico termine.

Polikarp J. NOWAK OFM
(Rzym, Antonianum)

POJĘCIE NADZIEI W *LISTACH* ŚW. AMBROŻEGO Z MEDIOLANU

Przebrzmiały już dawno pierwsze echa, pochwały, zachwyty czy krytyki, jakie wywołało ukazanie się nowej encykliki papieża Benedykta XVI na temat nadziei. Jednak temat ten, zawsze bardzo aktualny, nie może być zamknięty po ukazaniu się kilku komentarzy „na gorąco”. Zasluguje na to, by do niego powracać przez lekturę i osobistą refleksję. Sam fakt, że Ojciec Święty zechciał poświęcić nadziei całą swoją encyklikę, wyraźnie dowodzi, jak temat ten jest aktualny właśnie w naszych czasach. Dodajmy, iż nie jest to bynajmniej jedyny dokument Kościoła poświęcony nadziei w ostatnim czasie: wspomnijmy chociażby Konstytucję soborową o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* i książkę Jana Pawła II *Przekroczyć próg nadziei*.

1. Zbawieni w nadziei. Ponieważ Benedykt XVI w swej encyklice nawiązuje też do sytuacji świata w starożytności, zwłaszcza w cesarstwie rzymskim, postanowiłem zbadać, co na temat nadziei mówi w swoich listach jeden z wybitnych mężów Kościoła starożytnego – św. Ambroży z Mediolanu. Jednak ze względu na wymiar tego artykułu ograniczę się do omówienia tylko tych fragmentów, gdzie pojęcie nadziei pojawia się w sposób wyraźny, pozostawiając na przyszłość szczegółowe opracowanie tego tematu.

Od razu na początku uderza zdumiewające podobieństwo między tekstem św. Ambrożego w *Liście* 22, a tym, co napisał w encyklice Benedykt XVI. Przypatrzę zatem obie wypowiedzi, aby można je było porównać. Św. Ambroży pisze:

„Dlatego Apostoł chlubi się mówiąc, że «w nadziei już jesteście zbawieni» (Rz 8, 24); nadzieja bowiem zbawia, jak również wiara, o której mówi się: «Twoja wiara cię uzdrowiła» (Łk 18, 42)”¹.

Papież zaś mówi zaraz na początku encykliki:

„W nadziei już jesteście zbawieni, mówi św. Paweł Rzymianom, a także nam (Rz 8, 24) [...]. «Nadzieja» w istocie jest centralnym słowem wiary biblijnej – do tego

¹ *Epistola* 22, 33, SAEMO 19, 228, tłum. P. Nowak, BOK 9, 177.

stopnia, że w niektórych tekstach słowa «wiara» i «nadzieja» wydają się być używane zamiennie”².

Znajdujemy także inne podobieństwa; szczególnie to, że obaj obficie czerpią z myśli św. Pawła Apostoła, zwłaszcza wyrażonych w Listach do Rzymian i Efezjan.

Przyjrzyjmy się jednak teraz różnym aspektom nadziei przedstawionym w *Listach* św. Ambrożego. Rozwijając odniesienie nadziei do wiary w dobra przyszłe, nasz Biskup pisze:

„Zatem «stworzenie», które «zostało poddane marności nie z własnej chęci, ale w nadziei» (Rz 8, 20), przez nadzieję jest zbawione; podobnie jak Paweł, chociaż wiedział, że zyskiem dla niego było umrzeć, aby być z Chrystusem uwolniony od ciała, jednak pozostawał w ciele (por. Flp 1, 21-24) ze względu na tych, których chciał pozyskać dla Chrystusa. Czym zaś jest nadzieja, jeśli nie oczekiwaniem rzeczy przyszłych? Dlatego mówi: „Nadzieja zaś, którą się ogląda, nie jest nadzieją” (Rz 8, 24). Albowiem nie to, co widzialne, lecz to, co niewidzialne, trwa wiecznie (por. 2Kor 4, 18)! Bo «jak można się jeszcze spodziewać tego, co się już ogląda? (Rz 8, 24). Wydaje nam się bowiem, że posiadamy to, co widzimy; jakże więc możemy spodziewać się tego, co posiadamy? Zatem nie widzi się niczego z tego, czego się spodziewa. Bo «ani oko nie widziało, ani ucho nie słyszało, jak wielkie rzeczy przygotował Bóg tym, którzy Go miłują» (1Kor 2, 9)”³.

Na szczególną uwagę zasługuje komentarz do *Listu do Efezjan*, zawarty w liście do kapłana Ireneusza; według św. Ambrożego jednym z głównych tematów tego Listu jest właśnie nadzieja. Zaraz na początku tak pisze:

„Apostoł zamierzał przekonać nas, że nie powinniśmy rozpaczać o Królestwie Bożym (por. Ef 3, 12)”⁴.

Kontynuując swoje wywody, podejmuje temat nadziei przedstawionej jako bodziec dla wierzących w zabieganiu o dobra duchowe:

„Przedstawił zatem po pierwsze – co dla dobrych ludzi jest zazwyczaj największą pobudką w dążeniu do cnoty – nadzieję nagród i dziedzictwo niebieskich obietnic”⁵.

Oczywiście dawcą nadziei, podobnie jak wszystkich innych przyszłych dóbr, jest Chrystus. List, zgodnie z całą teologią św. Ambrożego, jest głęboko chrystocentryczny; dlatego w konsekwencji chrystocentryczna jest jego koncepcja chrześcijańskiej nadziei. Właśnie tu pojawia się bardzo piękne stwierdzenie, będące jakby dojrzałym owocem życia i nauczania tego Doktora Kościoła: „Celem naszej nadziei jest Jego miłość”⁶.

² Benedictus XVI, *Litterae encyclicae* „Spe salvi” 1-2, wyd. KAI, Warszawa 2007, 3-4.

³ *Epistola* 22, 14, SAEMO 19, 228-230, BOK 9, 177-178.

⁴ *Epistola* 16, 1, SAEMO 19, 158, BOK 9, 131.

⁵ *Epistola* 16, 2, SAEMO 19, 160, BOK 9, 131.

⁶ *Epistola* 16, 3, SAEMO 19, 160, BOK 9, 131.

Chrystocentryczne ujęcie koncepcji nadziei pojawia się także w zakończeniu listu 22, adresowanego do Oroncjana. Na kanwie rozważania tekstów św. Pawła z Listu do Rzymian nasz Autor z jednej strony pokazuje, że nie dają żadnej nadziei potęga, wiedza i bogactwo, aby z drugiej strony uświadomić nam, gdzie możemy ją naprawdę znaleźć:

„Pięknie zatem mówi się: «Nadzieja zaś, którą się ogląda, nie jest nadzieją» (Rz 8, 24), odnośnie władz tego świata, godności, bogactw [...]. Nie ma żadnej nadziei w rydwanach, które się widzi. Ani nawet nie ma nadziei w samych elementach nieba, lecz tylko w Panu nieba; ani Chaldeczyk nie ma nadziei w gwiazdach, które obserwuje, ani bogacz w swoich posiadłościach, ani chciwiec w lichwie. Lecz ma nadzieję ten, kto swoją nadzieję pokłada w Tym, którego nie widzi, to jest w Panu Jezusie”⁷.

Podobnie w zakończeniu listu 31, skierowanego do tego samego adresata, nadzieja jest ściśle związana z osobą Chrystusa, stojącego w centrum całego świata:

„On jest nowym Kapłanem i nową Ofiarą, nie na podstawie Prawa, lecz ponad Prawem; Adwokat świata, «światłość świata» (J 8, 12), który powiedział: «Oto przychodzę» (por. Ap 22, 7). I przyszedł, abyśmy się przybliżyli do Niego «z wiarą pełną» (Hbr 10, 22), adorując Go, błagając i pokładając nadzieję w Nim, «którego nie widzieliśmy naszymi oczami, lecz obejmujemy Go naszym uczuciem» (por. 1P 1, 8), do Niego należy zawsze wszelka cześć i chwała”⁸.

2. Nadzieja i cierpienia. Nawiązując do Listu św. Pawła Apostoła do Rzymian, ukazuje nadzieję w relacji z cierpieniem i krzyżem. Rozważając w liście do Ireneusza postawę patriarchy Jakuba, w którym widzi typ Chrystusa, kończy swoje wywody zachętą do przyjmowania krzyża:

„Idźmy więc za świętym Jakubem jego drogami, abyśmy doszli do tych cierpień, do tego zmagania [...]. Gdzie jest wytrwałość, tam jest wesele, ponieważ ucisk wyrabia wytrwałość, a wytrwałość – wypróbowaną cnotę, w której jest nadzieja, która zawieść nie może (por. Rz 5, 3-5), bo kto się nie powstydy krzyża Chrystusa, tego i Chrystus wstydzić się nie będzie (por. Mk 8, 38)”⁹.

Do duszy cierpiącej, porównanej do rodzącej kobiety, stosuje słowa Apostoła:

„Albowiem bóle rodzącej (por. Mi 4, 10) powodują ucisk, «ucisk wyrabia wytrwałość, a wytrwałość – wypróbowaną cnotę, wypróbowana cnota zaś – nadzieję» (Rz 5, 3-4), a nadzieja nie zawodzi (por. Rz 5, 4) na wieki (por. Ps 71, 1)”¹⁰.

⁷ *Epistola* 22, 16, SAEMO 19, 230-232, BOK 9, 178-179.

⁸ *Epistola* 31, 19, SAEMO 19, 310, BOK 9, 237.

⁹ *Epistola* 4, 17, SAEMO 19, 58-60, BOK 9, 56.

¹⁰ *Epistola* 18, 6, SAEMO 19, 182, BOK 9, 147.

Mówiąc dalej o sprawiedliwych znoszących pokusy i utrapienia, pisze:

„«We wszystkim tym odnosimy pełne zwycięstwo dzięki Temu, który nas umiłował» (Rz 8, 37), ponieważ w Nim pokładamy nadzieję, że ani śmierć, ani jakakolwiek z pokus nie może nas wyrwać ani odłączyć od Jego miłości (por. Rz 8, 38-39)”¹¹.

Do cierpień i prześladowań, jakich doznawali święci, nasz Autor powraca pod koniec życia w liście do wiernych Kościoła w Vercelli, gdy zwalcza błędne nauki hedonistyczne szerzone wśród nich przez dwóch eks-mnichów, wydalonych z jego wspólnoty w Mediolanie, broniąc jednocześnie wzniosłej wartości postu, ofiary życia w dziewictwie lub czystości. Pokazuje przy tym wyraźnie, że – podobnie jak pogańscy zwolennicy Epikura – oni nie mają żadnej nadziei przyszłego życia:

„Kimże są więc ci nowi nauczyciele, którzy wykluczają zasługę postu? Czyż nie jest to głos pogan mówiących: «Jedźmy i pijmy» (Iz 22, 13)? Słusznie wyśmiewa ich Apostoł, mówiąc: «Jeżeli tylko ze względu na ludzi potykałem się w Efezie z dzikimi zwierzętami, to cóż mi stąd za pożytek? Skoro zmarli nie zmartwychwstają, to jedźmy i pijmy, bo jutro pomrzemy» (1Kor 15, 32), to znaczy: jaki był dla mnie pożytek ze zmagania się aż do śmierci, jeśli nie odkupienie człowieka, który jest we mnie? Gdyż na próżno jest odkupiony, jeśli nie ma żadnej nadziei zmartwychwstania. I przez to, straciwszy wszelką nadzieję odkupienia, «jedźmy i pijmy»; nie traćmy używania dóbr doczesnych, skoro nie mamy żadnego [pożytku z] dóbr przyszłych. Ci przeto oddają się pilnie używaniu pokarmów i napojów, którzy nie spodziewają się niczego po swej śmierci”¹².

Przeciwstawia im słabe fizycznie, lecz wzmocnione wiarą i ascezą niewiasty:

„Judyta, żadną miarą nie skuszona hulaszczą ucztą Holofernesa, jedynie za pomocą trzeźwości odniosła triumf [...]. Ester wyniosłego króla skłoniła swoimi postami (por. Est 4, 16-7, 10). Anna, mająca osiemdziesiąt cztery lata, dniem i nocą służąc Bogu w świątyni w czasie swego wdowieństwa przez posty i modlitwy, poznała Chrystusa (por. Łk 2, 37-38), którego Jan, nauczyciel abstinencji, jakby jakiś nowy anioł na ziemi, zwiastował (por. Mt 3, 4. 11)”¹³.

Następnie odwołuje się do przykładów znanych, wybitnych postaci proroków:

„Stąd wyszli tacy mężowie, jak Elias, Elizeusz, Jan, syn Elżbiety, którzy przyodziani w szaty ze skór i w okrycia z koziej skóry (por. 2Krl 1, 8; Mk 1, 6), cierpiąc biedę i niedostatek, znosząc ucisk i cierpienia, błakali się po pustyniach (por. 1Krl 19, 4; Mt 3, 1; Łk 3, 2), wśród szczytów i lasem pokrytych gór, po niedostępnych skałach, dzikich jaskiniach, płytkich rozpadlinach, gdyż świat nie był wart obcowania z nimi (por. Hbr 11, 37-38). Stąd ci [młodzieńcy], jak Daniel, Ananiasz,

¹¹ *Epistola* 18, 17, SAEMO 19, 188, BOK 9, 151-152.

¹² *Epistola* 14*, 17, SAEMO 21, 271 (tu i w dalszych przypisach gwiazdką oznaczono *Epistulae extra collectionem*).

¹³ Tamże 29, SAEMO 21, 278.

Azariasz i Miszael, którzy mieli [przydzielone] wyżywienie w pałacu królewskim, żywili się poszcząc jak na pustyni, mając prosty pokarm i zwyczajny napój (por. Dn 1, 6-16); i słusznie ci słudzy królewscy mieli przewagę nad królestwami i wzgardzili niewolą, zrzuciwszy jej jarzmo, podporządkowali sobie potęgi, pokonali elementy, zgasili [palącą] naturę ognia, uczynili nieszkodliwymi płomienie, stąpili ostrze miecza, zamknęli paszcze lwów, i gdzie uważano ich za słabszych, tam spostrzegano, że są mocniejsi. Nie unikali wyszydzenia przez ludzi, ponieważ spodziewali się nagród niebiańskich; nie przerażały ich mroki lochu, ponieważ świeciła im łaska światłości wiekuistej”¹⁴.

W końcu przechodzi do przypomnienia świadectwa świętych biskupów, którzy za swą wierność Bogu i katolickiej nauce zostali skazani na wygnanie i poniewierkę (a byli wśród nich jego poprzednik na stolicy biskupiej w Mediolanie św. Dionizy oraz św. Euzebiusz, biskup Vercelli): ich motywacją zaś dla chętnego przyjmowania tych cierpień była nadzieja przyszłego życia:

„Nie pragnęli mieć grobu w ojczyźnie ci, dla których było przygotowane niebieskie mieszkanie. Błakali się po całym świecie «jako ci, którzy nic nie mają, a posiadają wszystko» (2Kor 6, 10). Dokądkolwiek by nie zostali zesłani, uważali to za miejsce rozkoszy; bo niczego nie brakowało tym, którzy obfitowali w bogactwo wiary. Dlatego sami będąc biedni w środki do życia, wzbogacali innych (por. 2Kor 6, 10), ponieważ byli obficie wyposażeni w łaskę. Byli wystawiani na próbę, lecz nie wydawani na śmierć w postach, trudach, więzieniach, czuwaniach (por. 2Kor 11, 27). Ze swej słabości wychodzili mocni (por. Hbr 11, 34). Nie oczekiwali ponęt rozkoszy, gdyż utuczył ich głód; nie paliło ich gorące lato, ponieważ chłodziła ich nadzieja wiekuistej łaski; nie złamały ich mrozy lodowatej krainy, ponieważ dzięki żarliwości ducha dla nich rozkwitała wiosenna pobożność; nie lękali się kajdan ludzi, ponieważ Jezus ich uwolnił; nie pragnęli być wybawieni od śmierci, ponieważ spodziewali się, że zostaną wskrzeszeni przez Chrystusa”¹⁵.

Wreszcie, jakby na zakończenie zachęt ascetycznych, podkreśla pilną potrzebę poskramiania pożądań duchowych, ograniczając się do tego, co ściśle konieczne:

„Czemuż to szukacie, jakby czegoś koniecznego, ogromu bogactw? Nic nie jest tak konieczne, jak poznanie, co nie jest konieczne. Czemu wykręćacie się, usprawiedliwiając się ciałem? To nie brzuch cielesny czyni [człowieka] nienasyconym, lecz żądza ducha. Czyż to ciało zabrało wam nadzieję na przyszłość? Czy to ciało wydarło wam słodycz duchowej łaski”¹⁶?

W czasie Wielkiego Tygodnia 386 r., kiedy katolicy w Mediolanie razem ze swoim Pasterzem w dzień i w nocy okupowali kościoły, aby nie zostały im zabrane przez arian i sprzyjającego im cesarza Walentyniana II, w homilii do

¹⁴ Tamże 67, SAEMO 21, 296.

¹⁵ Tamże 69, SAEMO 21, 298.

¹⁶ Tamże 91, SAEMO 21, 308-310.

tekstu z Księgi Hioba św. Ambrożego – jak sam to opisuje swej siostrze Marcellinie – tak powiedział:

„To wypada chrześcijanom: pragnąć spokojnego pokoju, lecz nie powstrzymać się od stałości wiary i prawdy nawet w niebezpieczeństwie śmierci. Bo Pan jest [naszym] obrońcą, który zbawi tych, co w Nim pokładają nadzieję (por. Ps 17, 7)”¹⁷.

Następnego dnia, dodając znowu wiernym otuchy, komentuje Księgę Jonasza:

„[Słuchający] przyjęli to jak ci, którzy w obecnym czasie mają nadzieję na przyszłość”¹⁸.

Pięknym przykładem nadziei, będącej źródłem odwagi dla wierzących w Pana, jest świadectwo naszego Biskupa, zawarte w jego liście do uzurpatora Eugeniusza, któremu wyjaśnia, dlaczego nie chciał się z nim spotkać i wyjechał z Mediolanu:

„Nie zwykłem nigdy względów jakiegokolwiek człowieka cenić bardziej, niż łaski Chrystusa. Nikogo bowiem nie obrażam, jeśli przedkładam ponad wszystkich Boga i, w Nim pokładając nadzieję, nie boję się wam, władcom, mówić tego, co czuję [...]. Dlatego także wobec ciebie, najłaskawszy cesarzu, nie przemilczę tego, czego nie przemilczałem wobec innych cesarzy”¹⁹.

Temat nadziei na tle cierpienia pojawia się nie tylko w odniesieniu do ludzi, ale również do całego stworzenia. W liście 21 do Oroncjana, wielokrotnie powraca myśl z Rz 8, 20, że stworzenie zostało poddane marność – w nadziei, wyjaśniana i aplikowana na różne sposoby przez św. Ambrożego, który kończy cały ten list takim wnioskiem:

„Jeśli więc także stworzenia i potęgi niebieskie znoszą «niewolę zepsucia» (por. Rz 8, 21), lecz w nadziei (Rz 8, 20), aby później dla nas i z nami się radować, także my pocieszajmy się w obecnych cierpieniach (por. Rz 8, 18) nadzieją i oczekiwaniem przyszłej chwały”²⁰.

Wątek nadziei zawarty w Rz 8, 20 powraca także w innym liście do Oroncjana, gdzie nasz Autor przedstawia człowieka jako zapaśnika na oczach całego stworzenia, walczącego przeciw złym duchom w zawodach o nagrody przyznawane przez Boga:

„Nagrodami przeto dla człowieka są owoce ziemi i światła nieba (por. Rdz 1, 14-25): tamte dla potrzeb obecnego życia, te dla nadziei życia wiecznego”²¹.

¹⁷ *Epistola* 76, 14, SAEMO 21, 144.

¹⁸ Tamże 25, SAEMO 21, 150.

¹⁹ *Epistola* 10*, 1, SAEMO 21, 224.

²⁰ *Epistola* 21, 11, SAEMO 19, 220, BOK 9, 171.

²¹ *Epistola* 29, 4, SAEMO 19, 272, BOK 9, 211.

Szczególnym rodzajem cierpienia są pokusy, potęgowane nieraz samotnością. Niekiedy dotkliwie doświadczają go właśnie ci, którzy sami wybrali samotność ze względu na Boga i Jego służbę. Do duchownych, nieraz zniechęconych i kuszonych, by porzucić swą służbę i opuścić swe miejsce w Kościele (jakież to aktualne!), nasz Biskup pisze te słowa:

„Nieprzyjaciół pragnie ci je wyrzeć, chce cię od niego odwieść, gdyż zazdrości ci twojej nadziei, zazdrości ci twojej służby”²².

Ciekawy aspekt nadziei jest ukazany zaraz w pierwszym liście: komentując wypowiedź Wj 12, 4 (przepis dotyczący spożywania Paschy), nasz Biskup odnosi go do Eucharystii, z konkretną troską duszpasterską, związaną z ilością uczestników – aby czasem ktoś z tego powodu nie był pozbawiony pokarmu Ciała Chrystusa:

„Nie powinno być za dużo osób, aby ktoś nie odszedł pozbawiony nadziei i zbawienia”²³.

3. Nadzieja a inne cnoty lub wady. Już na początku artykułu zaznaczyłem związek nadziei z wiarą, podkreślony zarówno przez papieża Benedykta, jak też przez naszego Autora. Kilka razy św. Ambroży łączy ściśle ze sobą w jedno wszystkie trzy cnoty teologalne, zwłaszcza komentując listy Pawłowe. I tak w kolejnym liście do Oroncjana pisze:

„Jednakże nie powiedziałbym tak łatwo, że od razu wszelka wiara ma doskonałą miłość, ponieważ Apostoł powiedział: «Gdybym posiadał wszelką wiarę, tak iżbym góry przenosił, a miłości bym nie miał, nic bym nie zyskał» (1Kor 13, 2. 3). Bo chociaż u chrześcijanina głównie są trzy [cnoty]: «nadzieja, wiara, miłość», to «największa z nich jest miłość» (1Kor 13, 13)”²⁴.

Następnie kontynuuje swe rozważania w tym samym liście, aby w zakończeniu tak podsumować swój wykład:

„Myślę, że dlatego jest powiedziane, iż «miłość wszystkiemu wierzy» (1Kor 13, 7), to znaczy sprawia, że wiara we wszystko wierzy i tak [przygotowana] dusza ma «wszelką wiarę» (1Kor 13, 2). I przez to gdzie jest doskonała miłość, tam jest wszelka wiara, podobnie jak tam, gdzie jest doskonała miłość, jest wszelka nadzieja. Dlatego jak «wszystkiemu wierzy», tak jest napisane, że «we wszystkim pokłada nadzieję» (1Kor 13, 7). Z tego powodu [miłość] jest największa, gdyż obejmuje nadzieję i wiarę (por. 1Kor 13, 13). Kto ma taką miłość, niczego się nie boi, ponieważ «miłość usuwa lęk» (1J 4, 18), i dlatego, oddaliwszy i wyzbywszy się lęku, «wszystko znosi, wszystko przetrzyma» (1Kor 13, 7). Kto zatem przez

²² *Epistola* 17, 13, SAEMO 19, 176, BOK 9, 142.

²³ *Epistola* 1, 9, SAEMO 19, 26, BOK 9, 33.

²⁴ *Epistola* 66, 6, SAEMO 20, 186, BOK 9, 126.

miłość wszystko przetrzyma, nie może lękać się męczeństwa. I dlatego – jak zwycięzca – na innym miejscu w końcu [listu Apostoła] mówi: «Świat stał się ukrzyżowany dla mnie, a ja dla świata» (Ga 6, 14). Bądź zdrow, synu, i kochaj nas, gdyż i my cię kochamy»²⁵.

W liście do cesarza Gracjana św. Ambroży – chociaż po ojcowsku napomina go za pewne błędne teorie – zawarł piękne zdanie wyrażające bliski związek nadziei z miłością do Boga:

„Od Ojca spodziewasz się nagrody za miłość do Syna»²⁶.

Jednym z zadań biskupa jest wykorzeniać wady ludu i zachęcać go do cnót. Mówiąc o różnych wadach, św. Ambroży pisze:

„To są ciężkie choroby duszy, które ją często doprowadzają do śmierci, podczas gdy jej oczy są oślepione»²⁷.

Dlatego dalej zachęca:

„Natomiast jeśli będzie zawsze zwracać je ku Bogu, otrzyma od Chrystusa blask mądrości, aby miała wzrok oświecony w poznaniu Boga, aby widziała tę nadzieję naszego powołania (por. Ef 1, 17-18) i dostrzegała to, co dobre i prawe (Pwt 12, 28), i doskonałe»²⁸.

Podobnie w liście do nowo wyświęconego biskupa Konstancjusza przyrównuje do nierządnic różne wady, zwłaszcza lichwiarski wyzysk bliźniego:

„Niewielki zysk z wynagrodzenia nierządnic (por. Prz 6, 26), to jest tej niebezpiecznej skłonności. Nierządnica ta nie jest wyjątkowa, lecz powszechna; wszelka zmienna pożądliwość jest nie jakąś [normalną] kobietą, lecz nierządnicą. Wszelkie wiarołomstwo, wszelki podstęp jest nierządnicą, nie tylko ta, która oddaje nierządowi swoje ciało, lecz każda dusza, która sprzedaje swoją nadzieję, która szuka haniebnych zysków i niegodziwej korzyści»²⁹.

Trochę dalej, w tymże liście, nawiązuje do obrazu wagi, na której są ważone nasze zasługi i grzechy. Dlatego poucza biskupa, żeby zachęcał ludzi do spełniania dobrych uczynków:

„Nikt nie jest wolny od grzechów; lecz gdzie przeważa dobro, grzechy [na szali] się podnoszą, usuwają się do cienia, są zakrywane. Przeto w dniu sądu nasze uczynki albo przyjdą nam z pomocą albo nas pogrążą w otchłani, jakby ściąganych w dół kamieniem młyńskim (por. Mt 18, 6). Ciężka jest bowiem nieprawość, obciążona

²⁵ Tamże 9-10, SAEMO 20, 188, BOK 20, 127.

²⁶ *Epistola* 12*, 5, SAEMO 21, 244.

²⁷ *Epistola* 11, 16, SAEMO 19, 124, BOK 9, 105.

²⁸ Tamże.

²⁹ *Epistola* 36, 12, SAEMO 20, 28, BOK 20, 11.

mianowicie masą ołowiu, nieznosna chciwość i wszelka pycha, wstrętne oszustwo. I dlatego zachęcaj lud Pana, aby bardziej pokładał nadzieję w Panu³⁰.

Również w innym liście, porównując wady i cnoty, wspomina o nadziei:

„Szybka jest nieprawość, która podsuwa okazję do szkodzenia, gdyż są jej «nogi szybkie do rozlewu krwi» (Rz 3, 9), każda zaś cnota jest powolna i długo zwleka, zanim coś postanowi i rozpocznie jakieś przedsięwzięcie [...]. Opieszala przeto i wstydliva jest skrucza, gdyż tłumi ją i powstrzymuje wstyd rzeczy obecnych; albowiem zmierza ona jedynie do rzeczy przysłych, których nadzieja jest odległa, a jeszcze późniejszy owoc, i dlatego powolniejsze jest też samo dążenie do nich. Wśród tych wysiłków nadziei i cnoty wyprzedza je bezwstydnosć³¹.

Natomiast w liście do wiernych w Vercelli, zachęcając ich do naśladowania cnót Świętych, gani opieszalszość i beczynność:

„Widzicie, synowie, kim stali się ci, którzy poszli za tymi [dobrami], jak działają po śmierci. Starajmy się pilnie zdobywać te cnoty, których sławę podziwiamy [...]. Pospieszna jest wiara, ochocza pobożność, pilna nadzieja; nie lubi sprzeciwów, lecz przechodzenie od bezowocnej beczynności do owocu wysiłków. Czemu odkładasz do jutra? Możesz wykorzystać także dzień dzisiejszy; musisz bowiem strzec się, byś i tamtego nie zmarnował i tego nie stracił. Niemala to rzecz stracić choćby jedną godzinę, bo także jedna godzina jest częścią całego życia³².

Oczywiście taka postawa, zwłaszcza trwanie w niej przez lata, wymaga stałego wysiłku woli i mądrej ascezy. Jako doświadczony mistrz takiego życia, podczas gdy poucza, że każdy powinien akceptować swój wiek i stan, św. Ambroży mówi:

„I młodzi mogą okazać się dojrzałymi przez swoje obyczaje i starzy mogą być młodymi przez swoje czyny. Albowiem to dyscyplina, bardziej niż wiek, przynosi poprawę obyczajów. Zatem o ileż bardziej powinniśmy wznosić nadzieję do Królestwa Bożego, gdzie będzie nowe życie, gdzie dokona się przemiana łaski, a nie wieku!³³.

4. Nadzieja ludzkiej sprawiedliwości. Pisząc do swego przyjaciela konsula Tacjana, św. Ambroży zachęca go, by w sposób łaskawy rozstrzygnął spór rodzinny ze swoją siostrzenicą i jej ojcem:

„Dlatego przyspiesz to rozstrzygnięcie, którego i nadzieja jest większa i owoc³⁴.

³⁰ Tamże 16, SAEMO 20, 32, BOK 20, 13.

³¹ *Epistola* 3, 5-6, SAEMO 19, 44-46, BOK 9, 46.

³² *Epistola* 14*, 97, SAEMO 21, 312.

³³ Tamże 98, SAEMO 21, 314.

³⁴ *Epistola* 45, 2, SAEMO 20, 70, BOK 20, 35.

W roku 386, w bardzo delikatnym momencie, po tym, jak uzurpator Maksym kazał ściąć Pryscyliana za herezję (pomimo interwencji św. Marcina z Tours), nasz Biskup pisze do Studiusza, wysokiego urzędnika rzymskiego i sędziego, w którym zachęca go mocno – odwołując się do przykładu Jezusa w Ewangelii (J 8, 1-11) – do miłosierdzia przy wydawaniu wyroków, zwłaszcza do unikania kary śmierci, której stosowaniu św. Ambroży był przeciwny. Przy okazji wyraża nadzieję na poprawę i nawrócenie złoczyńcy:

„Masz przykład do naśladowania. Może bowiem się zdarzyć, że ów przestępca mógłby mieć nadzieję poprawienia się: jeśli nie jest ochrzczony, aby mógł otrzymać odpuszczenie; jeśli jest ochrzczony, aby czynił pokutę i swe ciało złożył w ofierze dla Chrystusa. Jak wiele jest dróg do zbawienia!”³⁵.

Będąc bardzo surowym względem tych, którzy pomówieniami wobec biskupa Werony Syagriusza narazili na szkodę dobre imię dziewicy konsekrowanej Indycji, nasz Biskup – który wziął tę sprawę w swoje ręce i stanął w jej obronie – jednak nie pozbawił winowajców nadziei na otrzymanie przebaczenia:

„Pod wpływem tych zeznań orzekliśmy, że Indycja jest dziewicą o nieposzlakowanej czci. Maksym zaś, Renat i Leoncjusz otrzymali następujący wyrok: Maksymowi – jeśli naprawi swój błąd – zostawia się nadzieję powrotu [do wspólnoty kościelnej], natomiast Renat i Leoncjusz pozostaną objęci ekskomuniką, chyba że przez swoją szczerą skruchę i długotrwałe opłakiwanie tego czynu okażą się godni zmiłowania”³⁶.

Po wydaniu tego wyroku pisze jeszcze drugi list do biskupa Syagriusza, w którym go surowo upomina za nieroztropność, a jednocześnie zachęca do stanowczej obrony czystości, dając jako wzór biblijny wojnę jedenastu pokoleń Izraela przeciw Gibeonitom, obszernie opisaną w Księdze Sędziów 19-20. W liście, który jest pięknym przykładem stawiania przez niego w obronie poniżanych, gwałconych czy znieważanych kobiet, na marginesie pojawia się też pojęcie nadziei.

„Nagle otoczyli ich Gibeonici, młodzieńcy oddani wszelkiej rozpuszcie, nie mający nic z rozwagi czy umiarkowania, których uroda kobiety uwiodła i doprowadziła do zupełnego szaleństwa. Zniewoleni bowiem jej pięknnością i spodziewając się [łatwo] osiągnąć cel z powodu starości gościa i słabej pomocy, [na jaką mógł liczyć], domagają się kobiety i stukają do bramy [...]. Tak więc, gdy na nic się nie zdały pobożne prośby i gość na próżno wyciągał starce ręce, bez nadziei na jakąś pomoc, kobieta została porwana i przez całą noc poddana znieważaniu”³⁷.

³⁵ *Epistola* 50, 8, SAEMO 20, 84, BOK 20, 44.

³⁶ *Epistola* 56, 24, SAEMO 20, 124, BOK 20, 80.

³⁷ *Epistola* 57, 7 i 9, SAEMO 20, 130, BOK 20, 83-84.

Opierając się w dużej mierze na opisie przekazanym przez Józefa Flawiusza, św. Ambroży przedstawia przebieg wojny pozostałych pokoleń Izraela przeciw Beniaminitom, którzy nie chcieli wydać winowajców, aby ponieśli słuszną karę. Na początku szczęście sprzyjało nieprawym, tak iż Izraelici ponieśli poważne straty:

„I mimo że los im nie sprzyjał i przegrali już dwie bitwy, to jednak Izrael, stanowiący w duchu, żadną miarą nie stracił ufności w zwycięstwo i zrodzonej wcześniej nadziei na dokonanie zemsty. Lecz ponieważ – choć przewyższali [przeciwnika] sprawą i liczbą – gdy doszło do bitwy, okazali się słabsi i musieli się wycofać, byli przekonani, że Bóg jest na nich zagniewany, i postem i wielkim płaczem starali się o zjednanie niebiańskiej łaskawości. Tak więc, po uproszeniu pokoju Pana, bardziej zawzięci wracają do wojny, jako że Boża wyrocznia dodała im odwagi i zwiększyła ich nadzieję (por. Sdz 20, 13-28)”³⁸.

5. Zwodnicze nadzieje. Mówiąc o ludziach skalanych nieprawością, odnosi do nich tekst Księgi Hioba 6, 19-21 i tak pisze:

„O nich mówi Hiob: zobaczcie drogi Temanitów i Sabejczyków, gdyż doznają zawstydy i ci, którzy pokładają nadzieję w miastach warownych i w bogactwach”³⁹.

Pisząc do Chromacjusza, rozważa temat grzechu proroka Balaama, czerpiąc myśli z dzieła Filona z Aleksandrii. W długiej wypowiedzi, włożonej w usta Balaama i skierowanej do Balaka, króla Moabu, pisze między innymi tak o cielesnej nadziei:

„Czasem jednak także wierne dusze upadają wobec powabu ciała i ponęty piękności. Masz bardzo wiele kobiet, a większość z nich niebrzydka pod względem urody. Płeć zaś męska, niczemu łatwiej nie ulegająca niż kobiecej piękności, szybko się usidla, szczególnie, gdy namiętność umysłów jest rozpalana częstymi zachętami i zapala się jakby od płonących pochodni, jeśli upaja się nadzieją osiągnięcia swego celu, a odwleka zaspokojenie swej namiętności”⁴⁰.

W liście do Ireneusza, tak samo inspirując się na pismach Filona z Aleksandrii, nasz Autor wkłada w usta patriarchy Jakuba stanowcze słowa skierowane do Labana, jego teścia, będącego jakby personifikacją głupoty i różnych wad, od którego Jakub uciekał, m.in. mówi:

„Lecz może miałem nadzieję, że dasz mi na usługi twoich niewolników? Ja jednak szukam wolnych, uciekam od niewolników grzechu”⁴¹.

³⁸ Tamże 11-12, SAEMO 20, 132, BOK 20, 85; por. tenże, *De officiis ministrorum* III 19, 112-117; Josephus Flavius, *Antiquitates Judaicae* V 2, 8-12.

³⁹ *Epistola* 6, 3, SAEMO 19, 66, BOK 9, 61.

⁴⁰ *Epistola* 28, 13, SAEMO 19, 268, BOK 9, 207; por. Philo Alexandrinus, *Vita Moysis* I 48-53, 267-298.

⁴¹ *Epistola* 4, 14, SAEMO 19, 58, BOK 9, 55; por. Philo Alexandrinus, *De fuga et inventione*; tenże, *Legum allegoriae*.

Do idących za zwodniczą nadzieją nasz Biskup zalicza tych wszystkich, którzy nie przyjmują Chrystusa. I tak, w nawiązaniu do słów Jezusa w Ewangelii, św. Ambroży podkreśla mocno, że Chrystus jest jedynym Zbawicielem, tzn. jedynym, w którym wszyscy powinni pokładać nadzieję. W tym kontekście stanowczo ukazuje wielki błąd Żydów, którzy odrzucili Jezusa jako Odkupiciela:

„Mojżesz was oskarża, obwinia was ten, «w którym wy pokładacie nadzieję» (J 5, 45); on was oskarża, gdyż nie ma władzy sądenia, która przysługuje tylko jego Stwórcy. Tamten więc, «w którym wy pokładacie nadzieję», (J 5, 45), was oskarża, Ten zaś, w którym nie chcieliście złożyć nadziei, was uwalnia. O wielka roztropności Żydów! Słusznie są oskarżani za swoje przestępstwa, gdyż wybrali oskarżyciela, a odrzucili dobrego Sędziego. I dlatego nie ma dla nich odpuszczenia, a jest kara”⁴².

Podobnie w innym miejscu, komentując tekst Iz 20, 1-6, św. Ambroży ukazuje odstępstwo od wiary i jego skutki na przykładzie narodu wybranego:

„Żydz, opuszczeni przez Boga z powodu swoich haniebnych czynów, zaczęli ulegać swoim wrogom; chcieli przyłączyć się do Egipcjan, aby oni byli dla nich obroną przeciw Asyryjczykom, tymczasem powinni byli raczej powrócić do wiary, jeśliby się dobrze zastanowili. Rozgniewany Pan ukazuje im, że żywili próżną nadzieję, gdyż wierzyli, że należy usunąć obrazę Boga za pomocą jeszcze większego grzechu; gdy tymczasem ci, w których pomocy naród żydowski pokładał nadzieję, sami mieli zostać pokonani”⁴³.

Ludzi żyjących bez wiary w Chrystusa porównuje do snu, a ich dążenia – do marzeń sennych:

„Snem jest ten rodzaj życia, w którym różne zmiany następują po sobie jak pijane, i nie widząc nic pewnego ani stałego – jakby to był sen śpiącego – [w rzeczywistości] nie widzimy, i słysząc nie słyszymy, i jedząc nie sycimy się, radując się nie doznajemy radości, biegnąc nie osiągamy celu. Próżne są nadzieje ludzi na tym świecie, gdyż sądzą, że powinni iść za rzeczami, które nie istnieją, tak jakby istniały. Dlatego tak jak we śnie próżne i czcze obrazy rzeczy przychodzą i odchodzą, są i znikają, roztaczają się i rozpraszają, zdaje się, że da się je uchwycić, a nie chwytają ich. Dlatego gdy ktoś usłyszał mówiącego: «zbudź się, o śpiący» (Ef 5, 14), i powstał ze snu tego świata, zrozumiał, że wszystkie te rzeczy są złudne; zbudził się i zniknął sen, zniknęła władza, minęła troska o dziedzictwo, piękność wyglądu, gorliwe dążenie do stanowisk. To są bowiem sny, którymi nie są poruszani ludzie o czuwającym sercu, natomiast dręczą one śpiących”⁴⁴.

Innego rodzaju fałszywe nadzieje żywili poganie, starający się o przywrócenie w senacie rzymskim ołtarza i kultu bogini Wiktorii. Delegacja pogańskich

⁴² *Epistola* 20, 13-14, SAEMO 19, 210, BOK 9, 166.

⁴³ *Epistola* 27, 15-16, SAEMO 19, 258-260, BOK 9, 201-202.

⁴⁴ *Epistola* 36, 22, SAEMO 20, 34-36, BOK 20, 15-16.

senatorów dwukrotnie starała się uzyskać ten przywilej u cesarza Walentyniana II, jednak zdecydowana i mądra interwencja św. Ambrożego przeszkodziła temu skutecznie. W liście do cesarza pisze on m.in.:

„Skoro więc ty, bardzo chrześcijański cesarzu, masz okazać swą wiarę w prawdziwego Boga, a także gorliwość o tę wiarę, roztropność i pobożność, dziwię się temu, jak niektórzy mogli mieć nadzieję, że powinienes twoim rozkazem postawić na nowo ołtarze bogom pogańskim, a także dostarczyć środków na użytek pogańskich ofiar”⁴⁵.

Stojący na czele delegacji senator Symmach przedstawił cesarzowi relację, w której m.in. mówi o nieurodzajach, jakie wówczas nawiedziły cesarstwo; oczywiście przyczyn tego doszukuje się w krzywdach wyrządzonych dawnej religii Rzymian:

„Niech nikt nie myśli, że bronię tylko sprawy religii; z takich występków wzięły się wszystkie nieszczęścia ludu rzymskiego. Prawo ojców uczciło dziewice westalki i sługi bogów poprzez skromne utrzymanie i słuszne przywileje. Ten dar pozostał nienaruszony aż do czasu, gdy niegodziwi bankierzy środki utrzymania świętej czystości przeznaczili na wynagrodzenie dla nędznych grabarzy. Po tym fakcie przyszedł powszechny głód i choroba zbóż, które zawiodły nadzieję wszystkich prowincji [na dobre zbiory]”⁴⁶.

Nasz Biskup nie omieszkiał odpowiedzieć na stawiane zarzuty, wykazując, jak są tendencyjne i nieprawdziwe, a przy okazji wykpił również samą religię pogańską:

„Tak naprawdę [działo się to też] dawniej, kiedy obsiane pole pustymi kłosami zawodziło pragnienia żądnego [plonu] rolnika, a nadzieję wiejskiej ludności oszukiwały zielone źdźbła zbóż, których [na próżno] szukali na zagonach [...]. Jaka to sprawiedliwość, by bolejąc z powodu odmówienia żywności nielicznym kapłanom, bogowie odmawiali jej wszystkim, przez co bardziej bezwzględna była kara niż wina? Nie to zatem jest przyczyną zdolną ściągnąć tak wielkie utrapienie zwodniczego świata, by nagle, gdy obsiane pola już się zazieleśniły, zginęła nadzieja na roczny [zbiór już] wyrosnięty”⁴⁷.

Odwołując się do najwyższego autorytetu władzy cesarskiej przeciw zakusom Ursyna, który usiłował za wszelką cenę usunąć św. Damazego I i zdobyć dla siebie urząd papieski, angażując w to heretyków i rzezimieszków, nasz Biskup tak pisze:

„Potępiony wiele razy z powodu [wywołanych] zamieszek, jednak znowu wystąpił, [...] połączył się i związał z arianami w owym czasie, w którym razem z Walensem

⁴⁵ *Epistola* 72, 3, SAEMO 21, 38.

⁴⁶ *Epistola* 72a, 15, SAEMO 21, 58.

⁴⁷ *Epistola* 73, 17-18, SAEMO 21, 74.

usiłował niepokoić Kościół mediolański przez godne potępienia zgromadzenia: raz przed bramą synagogi, to znów po domach arian, knując tajemne plany i zbierając swoich [zwolenników], a ponieważ nie mógł otwarcie występować na ich zgromadzeniach, szkodził pouczając ich i kształcąc w jaki sposób mogą zakłócać pokój Kościoła. A z ich wściekłości czerpał nadzieję, że będzie mógł pozyskać dla siebie ich popleczników i stronników”⁴⁸.

6. Kto nie ma nadziei. Mówiąc o nadziei, czasem św. Ambroży pokazuje, kto tej nadziei nie ma. I tak w liście do biskupa Konstancjusza, zachęcając go do częstego i gorliwego głoszenia kazań, pisze odnośnie tego właśnie nauczania:

„Jest ono bowiem przepaską, która zazwyczaj przewiązuje rany duchowe; jeśli ktoś ją odrzuci, wychodzi na jaw, że nie ma nadziei na jego zbawienie. I dlatego względem tych, którzy są dręczeni ciężkim poranieniem, używaj oliwy słów, aby nią złagodzić zatwardziałość ducha, przyłóż okład, dołącz przepaskę zbawienego nakazu, abyś w żaden sposób przez twoją opieszałość i osłabioną gorliwość, gdy chodzi o wiarę i zachowanie dyscypliny, nie pozwolił zginąć niestałym i chwiejnym”⁴⁹.

Pisząc o sposobie życia i nadzwyczajnych czynach Samsona, wspomina też o jego narodzeniu, zapowiedzianym przez anioła, który ukazał się jego rodzicom:

„Wkrótce potwierdził nimi prawdziwość Bożej zapowiedzi, gdyż nie bez powodu poprzedziła go tak wielka łaska, że zstąpił anioł, który nie mającym nadziei [na potomstwo] rodzicom zwiastował jego narodzenie, przyszłe rządy i to, że będzie obroną swoich [rodaków]: bo już od długiego czasu byli udręczeni pod ciężkim panowaniem Filistynów (por. Sdz 13, 3-5)”⁵⁰.

Podobnie nawiązuje do dramatycznej sytuacji Żydów obleganych przez wodza asyryjskiego Holofernesa w Betulii, w tekście wychwalającym moc, która kryje się w słabości (por. 1Kor 1, 27) kobiety silnej wiarą, modlitwą i umartwieniem:

„Judyta, żadną miarą nie skuszona hulaszczą ucztą Holofernesa, jedynie za pomocą trzeźwości odniosła triumf, którego nie było nadziei odnieść siłą męskich ramion, uwolniła ojczyznę z oblężenia”⁵¹.

7. Zwyczajne nadzieje. Kilkakrotnie św. Ambroży używa też wyrażenia „mieć nadzieję” w znaczeniu bardzo zwyczajnym, potocznym. Czasem czyni to dla ukazania kontrastu z osobami, które posiadają tę „wielką nadzieję” na

⁴⁸ *Epistola* 5*, 3, SAEMO 21, 196.

⁴⁹ *Epistola* 36, 7, SAEMO 20, 26, BOK 20, 9.

⁵⁰ *Epistola* 62, 10, SAEMO 20, 152, BOK 20, 102-103.

⁵¹ *Epistola* 14*, 29, SAEMO 21, 278.

zbawienie. Kiedy indziej natomiast po prostu mówi o tych, którzy mają nadzieję, że coś otrzymają lub że coś się stanie. Pisząc do Teodozjusza w bardzo delikatnej kwestii Callinicum, gdzie została spalona synagoga przez chrześcijan, być może zachęconych przez samego biskupa, św. Ambroży nakłania cesarza do odwołania surowych decyzji przez wzgląd na Chrystusa, o którego łaskawość powinien zabiegać dla siebie i swoich synów:

„Masz tych, dla których powinieneś jeszcze prosić o łaskawość Pana względem cesarstwa rzymskiego, masz tych, w których powinieneś pokładać nadzieję bardziej niż w sobie: w tych moich słowach niech poruszy cię ich szczęście, ich zbawienie”⁵².

W swej interwencji przeciw zleceniu świeckim przez cesarza Walentyniana II sądenia spraw dotyczących Kościoła nasz Biskup przytacza taką argumentację:

„Nie pozwala się tego powiedzieć biskupom, a pozwoli się świeckim? I będzie sądził w sprawach wiary ten, kto albo ma nadzieję pozyskać życzliwość albo boi się obrazić?”⁵³.

Wspominając w liście do Sewera, biskupa Neapolu, powrót pewnego kapłana Jakuba z dalekiej Zatoki Perskiej, pisze, iż w Kampanii „spodziewał się znaleźć spokój”⁵⁴ po długotrwałych trudach apostołskich.

Na Synodzie plenarnym w Kapui w 391 r. zebrani biskupi starali się zakończyć wreszcie długotrwałą schizmę w Antiochii, która zakłócała harmonię w Kościele. Misję pośredniczenia w tym pojednaniu zlecono biskupowi Aleksandrii Teofilowi. Kiedy okazało się, że jego misja nie przyniosła oczekiwanego skutku, św. Ambroży, także w imieniu innych biskupów, pisze do niego z pewną dozą goryczy:

„Gdy przeto my mieliśmy nadzieję, że za pomocą tych jak najbardziej słusznych postanowień Synodu zostało znalezione lekarstwo i położony kres niezgodzie, twoja świątobliwość pisze, że nasz brat Flawian znowu uciekł się do pomocy prośb i do pośrednictwa rozporządzeń cesarskich. Na próżno więc został włożony wysiłek tylu biskupów?”⁵⁵.

Po śmierci biskupa Tesalonik Acholiusza w 383 r. jego następcą wybrano jego ucznia i współpracownika Anyzjusza. Św. Ambroży korzysta z okazji i wysyła mu list, zawierający na początku wyrazy współczucia z powodu śmierci duchowego ojca, a następnie radość z jego wyboru na ten urząd:

„Już od dawna cię znam – nawet jeśli teraz po raz pierwszy czytam [list od ciebie] – i wiadomo mi o twoich zasługach, choć jeszcze nie widziałem cię na oczy. Ubole-

⁵² *Epistola* 74, 31, SAEMO 21, 104.

⁵³ *Epistola* 75, 11, SAEMO 21, 110.

⁵⁴ *Epistola* 49, 1, SAEMO 20, 78, BOK 20, 41.

⁵⁵ *Epistola* 70, 3, SAEMO 21, 30-32.

wam zatem, że zdarzyło się tamto [nieszczęście], lecz cieszę się z takiego następstwa; gdyż, chociaż życzyłem sobie, aby się to nie wydarzyło za mojego życia, jednakże miałem nadzieję, że po odejściu tego świętego męża właśnie to jedno nastąpi. Znamy cię zatem, dawniej jako ucznia świętej pamięci Acholiusza, a teraz jego następcę i dziedzica, zarówno jego czci jak też i prestiżu. Wielka to zasługa, bracie. Cieszę się z powodu ciebie, że ani przez chwilę nie było wątpliwości co do następcy tak wielkiego męża”⁵⁶.

Usprawiedliwiając swoją czasową nieobecność w Mediolanie w 394 r., kiedy do miasta wtargnął uzurpator Eugeniusz, św. Ambroży pisze do cesarza Teodozjusza:

„Myślałeś, że na długo przebywałem poza miastem Mediolanem. Lecz ja nie byłem aż tak nieświadomy twego męstwa albo twoich zasług, żebym nie spodziewał się, iż twoja Pobożność będzie wspierana niebiańską pomocą, dzięki której uwolnisz cesarstwo Rzymskie od dzikości barbarzyńskiego zbrojcy i od władania niegodnego uzurpatora”⁵⁷.

W dramatycznej walce o uratowanie kościołów katolickich w Mediolanie przed zabranie ich przez cesarza, który zamierzał oddać je arianom, nasz Biskup był gotów na wszystko, łącznie z oddaniem życia. Zdecydowanie używa wszystkich środków, jakie miał do dyspozycji, aby nie oddać kościołów, ale też nie dopuścić do krwawych starć. W liście do cesarza Walentyniana II pisze:

„Oby też wyraźnie było dla mnie widoczne, że kościół absolutnie nie zostanie wydany arianom! Dobrowolnie poddałbym się sądowi twojej łaskawości. Lecz jeżeli ja tylko robię hałas, to dla czego został wydany rozkaz, by zostały zajęte także wszystkie inne kościoły? Dałby Bóg, aby zaręczono nam, że nikt nie będzie niepokoił kościołów! Mam nadzieję, że co do mnie zostanie wydany taki wyrok, jaki wyda się słuszny”⁵⁸.

A w załączonej do tego listu mowie przeciw Auksencjuszowi zawarta jest też wzmianka o tym, że mediolański Pasterz liczył się z możliwością swego męczeństwa, podczas gdy zaledwie starano się go pogrózkami nakłonić do opuszczenia miasta:

„Nikt mnie nie zatrzymał, aczkolwiek mieli ochotę mnie wypędzić, jak później to wyjawili, mówiąc: «Wyjdź z miasta i idź dokąd chcesz». Spodziewałem się, przyznaję, czegoś poważnego: albo [śmierci od] miecza dla imienia Chrystusa albo pożaru, tymczasem oni zamiast cierpień ofiarowali mi rozkosze; lecz atleta Chrystusa żąda nie rozkoszy, lecz swoich cierpień”⁵⁹.

⁵⁶ *Epistola* 52, 1, SAEMO 20, 92, BOK 20, 50.

⁵⁷ *Epistola* 2*, 1, SAEMO 21, 190.

⁵⁸ *Epistola* 75, 19, SAEMO 21, 114.

⁵⁹ *Epistola* 75a, 15, SAEMO 21, 122.

Już bardzo pobieżne spojrzenie na przytoczone teksty pozwala nam stwierdzić, że św. Ambroży w sposób głęboki żył nadzieją chrześcijańską, ukazywał ją i zalecał innym w swoich pismach. Nie należy przy tym wcale myśleć, że dominuje u niego negatywne nauczanie o nadziei, czyli ostrzeganie przed fałszywym czy słyconym jej rozumieniem. Owszem, i ten wątek jest obecny, ale jest on tylko tłem, na którym przedstawia swoją głęboką i pełną wiary, pozytywną wizję nadziei dóbr wiecznych.

Ogromna większość tekstów mówi bowiem o nadziei w sensie teologicznym, jako o cnocie ściśle związanej z wiarą i miłością, oraz w znaczeniu eschatologicznym, jako oczekiwaniu wiecznego życia w Królestwie Bożym. Nawet te wypowiedzi, które pozornie ukazują ludzi nie mających nadziei albo żywiących złudne nadzieje, często są w kontekście potwierdzeniem i wskazówką, że jedyną prawdziwą nadzieją świata jest Chrystus.

Zasługuje na podkreślenie fakt, iż wiele z wypowiedzi naszego Autora odnosi się do ludzi sprawiedliwych znoszących różne cierpienia, prześladowania i udręki, dla których ostoją i źródłem sił w utrapieniach jest właśnie ich nadzieja. Podobnie zresztą była ona oparciem dla niego samego w różnych zmaganiach jego niełatwej biskupiej posługi w bardzo burzliwych czasach. Niech zatem słowo i przykład tego świętego Pasterza będzie i dla nas zachętą! Podobnie jak on, nieśmy ludziom nadzieję – zgodnie z tym, co Jan Paweł II zalecał na początku 2001 roku:

„Idźmy naprzód z nadzieją! Nowe tysiąclecie otwiera się przed Kościołem niczym rozległy ocean, na który mamy wypłynąć licząc na pomoc Chrystusa. [...] Czyż nie po to właśnie obchodziliśmy Rok Jubileuszowy, aby na nowo zaczepnąć z tego żywego źródła naszej nadziei? Dzisiaj Chrystus, którego kontemplujemy i miłujemy, znów wzywa nas, byśmy wyruszyli w drogę: «Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody, udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego» (Mt 28, 19). Ten misyjny mandat wprowadza nas w trzecie tysiąclecie, wzywając nas, byśmy naśladowali entuzjazm pierwszych chrześcijan: możemy liczyć na moc tego samego Ducha, który został wylany w dniu Pięćdziesiątnicy, a dzisiaj przynagla nas, abyśmy wyruszyli w dalszą drogę pokrzepieni nadzieją, «która zawieść nie może»” (Rz 5, 5)⁶⁰.

⁶⁰ *Epistula Apostolica* „Novo millennio ineunte” 58, wyd. „Znak”: *Listy Apostolskie Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 2007, 673-674.

IL CONCETTO DELLA SPERANZA NELLE LETTERE DI S. AMBROGIO DI MILANO

(Riassunto)

Poiché recentemente il Papa Benedetto XVI ci ha voluto ricordare la grande attualità della speranza con la sua lettera enciclica *Spe salvi*, rievocando anche la testimonianza dei cristiani e pastori dei tempi antichi, mi è venuta l'idea di esaminare sotto l'aspetto del termine della speranza le *Lettere* di S. Ambrogio di Milano.

Nella ricerca è apparsa la ricchezza del suo insegnamento a questo riguardo. Il primo e più frequente senso del termine „speranza” è proprio quello profondamente cristiano ed escatologico. Specialmente nei commenti alle Lettere di San Paolo il nostro Autore dimostra una vicinanza del pensiero con quello da cui inizia il Papa la sua enciclica: „Nella speranza siamo stati salvati”.

Nelle riflessioni sulla speranza S. Ambrogio, sull'esempio dell'Apostolo Paolo, mette in stretto collegamento con essa le altre virtù, specialmente la fede e la carità. Contemporaneamente avverte che la contrastano i vizi, i quali deviano i nostri desideri dal Signore e dal suo premio eterno verso i beni materiali e temporali.

Un ampio spazio nell'insegnamento sulla speranza del nostro Vescovo occupa la relazione tra questa e le sofferenze e persecuzioni, subite dai giusti per la causa del Signore e della fede. Egli richiama qui l'esempio di tanti profeti e giusti biblici come anche i fedeli Pastori della Chiesa, esortando i suoi fedeli ad imitarli. Non per ultimo offre anche il proprio esempio, quando nei momenti drammatici del suo episcopato non esita di manifestare la sua prontezza al martirio per non cedere alle ingiuste pretese degli ariani o degli imperatori, i quali minacciavano il bene spirituale del gregge a lui affidato.

La visione della speranza di S. Ambrogio è molto cristocentrica, come del resto tutta la sua teologia. Infatti, proprio Cristo è la sorgente e garanzia della nostra vera speranza. In questo contesto si pone un'espressione che si può dire il frutto maturo dell'insegnamento del nostro Dottore sulla speranza: Il fine della nostra speranza è il suo amore (*Epistola* 16, 3).

Ewa OSEK
(Lublin, KUL)

„POZNAJ SAMEGO SIEBIE” W INTERPRETACJI BAZYLEGO WIELKIEGO

I. „POZNAJ SAMEGO SIEBIE” W ROZUMIENIU POTOCZNYM I W INTERPRETACJI FILOZOFICZNEJ

1. Napis delficki. Teksty źródłowe odnoszące się do słynnego delfickiego napisu „poznaj samego siebie” (gr. γνῶθι σαυτόν) zgodnie zapewniają o jego archaiczności, przypisując sformułowanie go w czasach mitycznych bogu Apollonowi, osobom związanym ze świątynią delficką (Pytia, dozorca świątynni Labys), poetce Femonoe albo w wiekach VII-VI przed Chr. – Siedmiu Mędrcom¹. Wobec tego pewne zdziwienie może budzić fakt, że najwcześniejszymi zachowanymi autorami, u których się pojawia, są dopiero pisarze IV wieku przed Chr., Platon i Ksenofont. Prawdopodobnie, wynika to ze słabego stanu zachowania pism filozofów jońskich, presokratyków i sokratyków. Jeśli rację ma Plutarch, wiążąc enigmatyczny cytat z Heraklita z Efezu: ἐδίδχησάμην ἐμωυτόν („badałem samego siebie”) z „poznaj samego siebie”², wówczas fragment 101B Heraklita byłby znacznie wcześniejszą niż pisma platońskie refleksją filozoficzną na temat delfickiego napisu.

Według dialogów Platona γνῶθι σαυτόν było napisem wotywnym, ofiarowanym Apollonowi jako „pierwociny mądrości” i umieszczonym na świątyni delfickiej przez Siedmiu Mędrców: Talesa z Miletu, Pittakosa z Mitylene, Biasa z Priene, Solona z Aten, Kleobulosa z Lindos, Myzona z Chen i Chilona ze Sparty³. Platon i inni autorzy od niego zależni określają γνῶθι σαυτόν mianem „napis delficki” (τὸ Δελφικὸν γράμμα i τὸ ἐν Δελφοῖς γράμμα)⁴. Nasze źródła, także te niezależne od Platona, potwierdzają obecność tego i innych napisów

¹ Bardzo wiele źródeł wypowiada się na temat autorstwa γνῶθι σαυτόν, por. m.in. Diogenes Laertios *Vitae philosophorum* 1, 40; Clemens Alexandrinus, *Stromata* I 14, 60, 3.

² Por. Plutarchus, *Adversus Colotem* 1118 C.

³ Por. Plato, *Protagoras* 343a-b.

⁴ Por. Plato, *Phaedrus* 229e5; *Charmides* 164d; *Philebus* 48c; *Alcibiades I*, 124a; Xenophon, *Memorabilia Socratis* 4, 2; Aristoteles, frg 1 (apud Plutarchum); Plutarchus, *Consolatio ad Apollonium* 116c; Philo Alexandrinus, *Legatio ad Gaium* 69, 1.

w pronaosie (przedsionku) świątyni delfickiej⁵. Już w czasach Platona napis ten był słynny, i jak pisze on sam, śpiewany przez wszystkich⁶. Możliwe, że Platon ma na myśli przekazany przez *Scholia* (i w podobnym brzmieniu przez Plutarcha) dwuwiersz poety Iona⁷, następującej treści: „Poznać siebie – w słowach nic wielkiego, ale w działaniu tylko bóg potrafi”, do którego aluzję znajdujemy w *Alkibiadesie I*⁸. Istnieje także tradycja, być może pośrednio zainspirowana przez samego Platona, którą przekazują *Scholia do Fileba*. Podobno – odnotowuje scholiasta – Chilon ze Sparty miał zapytać boga, co jest najlepszą rzeczą, na co Pytia odpowiedziała: „poznanie siebie” (τὸ γνῶθι σαυτὸν)⁹.

2. Rozumienie potoczne. Nasze źródła różnią się co tego, czym było γνῶθι σαυτὸν: czy obiegowym powiedzeniem (ῥῆμα¹⁰, ἀπόφθεγμα¹¹, ἐπίφθεγμα¹²), sentencją (γνώμη¹³, ἀπόφα[ν]σις¹⁴), przysłowiem (παροιμία¹⁵), czy może rozkazem boga (πρόσταγμα, παράγγελμα)¹⁶ lub zadaniem (ζήτημα)¹⁷ postawionym przed ludźmi. Scholiaści opowiadają się najwyraźniej za rozumieniem potocznym, zaliczając γνῶθι σαυτὸν do kategorii przysłów mówiących, że żaden człowiek nie powinien pragnąć tego, co jest poza jego zasięgiem, takich jak: „nie skacz ponad rów” (tzn. „nie przebieraj miary”), „bij własną żonę” (tj. „zajmij się swoimi sprawami”) czy „nie bierz się do rzeczy niewykonalnych”¹⁸. Diodor Sycylijski wymienia γνῶθι σαυτὸν jednym tchem wraz z takimi maksymami starożytnych, jak: „nie zadzieraj nosa” i „los wszystkim rządzi”¹⁹. Komediopisarz Menander podaje szereg popularnych interpretacji γνῶθι

⁵ Por. Xenophon, *Memorabilia Socratis* 4, 2; Plutarchus, *De E apud Delphos*, 385d-392a; Pausanias *Periegeta*, *Graeciae descriptio* 10, 24, 1.

⁶ Plato, *Protagoras* 343 a-b.

⁷ Por. Plutarchus, *Consolatio ad Apollonium* 116d; *Scholia in Platonem: Alcibiades I*, 129a = *Fragmenta incertorum poetarum* 389.

⁸ Por. Plato, *Alcibiades I*, 129a.

⁹ Por. *Scholia in Platonem: Philebus* 48c, 5.

¹⁰ Por. Menander, *Aspis* 189.

¹¹ Por. m.in. *Scholia in Platonem: Philebus* 48c, 5.

¹² Por. Origenes, *In Canticum Canticorum* X 141.

¹³ Por. Aristoteles, *Rhetorica* 1395a.

¹⁴ Por. Diodorus Siculus, *Bibliotheca historica* XIII 24, 5.

¹⁵ Por. *Scholia et glossae in Olympia et Pythia Pindari* II 64, 1; *Scholia in Platonem: Philebus* 48c, 5.

¹⁶ Por. Pseudo-Plato, *Alcibiades I*, 130e; Plutarchus, *Demosthenes* 3, 3; *De E apud Delphos* 385d; Gregorius Thaumaturgus, *In Origenem oratio panegyrica* 11, 141; Epictetus, *Dissertationes ab Arriano digestae* I 13; Clemens Alexandrinus, *Stromata* V 8, 45 (cyt. Dionizjusza Traka).

¹⁷ Por. Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos* VII 266.

¹⁸ Por. *Scholia et glossae in Olympia et Pythia Pindari* II 64, 1. Podobnie interpretują *Scholia in Platonem: Philebus* 48c, 5. („przysłowie dot. ludzi, którzy chępią się rzeczami przekraczającymi ich możliwości”).

¹⁹ Por. Diodorus Siculus, *Bibliotheca historica* XIII 24, 5.

σautón, takich jak: „znaj swoje miejsce”, „powinieneś wiedzieć, co masz robić”, „żyj dla innych, a nie tylko dla siebie”²⁰.

Ślady potocznego rozumienia są zresztą widoczne także u filozofów. Arystoteles interpretuje γνῶθι σαυτόν, które zalicza do ogólnie uznanych prawd, w następującym sensie: zrozum, że się nie nadajesz do pełnienia wysokich stanowisk²¹. Ksenofont wkłada w usta Sokratesa opinię, że napis na świątyni w Delfach oznacza, iż należy poznać własne możliwości, bo znajomość siebie, czyli własnych sił i zdolności, przynosi wielką korzyść w życiu, a nieznajomość ich – nieszczęście²². Tę opinię Ksenofonta powtarza w dużym skrócie Filon z Aleksandrii²³. Nawet Plutarch, który wielokrotnie w bardzo subtelny, platoinizujący sposób podchodzi do interpretacji napisu, w jednym miejscu zauważa, że poznanie siebie, nakazywane w zagadkowy sposób przez Apollona Pytyjskiego, to nic innego, jak poznanie swoich wad i zalet²⁴. Charakterystyczną cechą niefilozoficznego rozumienia „poznaj samego siebie” jest widoczna tendencja indywidualizująca, kładąca nacisk na poznanie swoich indywidualnych zdolności, cech charakteru, sytuacji życiowej, pozycji społecznej, itp., nieco zbliżona do naszego współczesnego podejścia do samopoznania.

3. Interpretacja filozoficzna. Plutarch z Cheronei trafnie zauważa, że rozkaz boga γνῶθι σαυτόν zainspirował badania wielu filozofów i wyrosło z niego niczym z ziarna, mnóstwo słów²⁵ – a trzeba zauważyć, że czasy Plutarcha poprzedzają ogrom literatury filozoficznej, jaki miał dopiero powstać na temat γνῶθι σαυτόν. Poza obfitym rozwinięciem wątków platońskich, Plutarch podaje bardzo ciekawą informację, opartą tym razem nie na dialogach Platona, lecz na niezachowanych dialogach Arystotelesa, mianowicie, Arystoteles miał uznawać γνῶθι σαυτόν za punkt wyjścia dla filozoficznych badań Sokratesa²⁶. Przekaz jest ciekawy, ponieważ wydaje się pochodzić z tradycji sokratycznej, nie będącej jednak tradycją platońską. Wiemy z bardzo ogólnikowej wzmianki u Diogenesa Laertiosa, że γνῶθι σαυτόν pozostawało w kręgu zainteresowań sokratyka Antystenesa²⁷. Skąpość materiału nie pozwala jednak powiedzieć niczego więcej na temat γνῶθι σαυτόν w interpretacji nie-platońskiego Sokratesa; mamy obszerny przekaz Ksenofonta, o którym pisaliśmy wyżej, ale nie sposób go uznać za interpretację filozoficzną.

²⁰ Por. Menander, *Aspis* 189-193; *Coneazomenae* 1, 1-2; Pseudo-Menander, *Sententiae* I 584-585.

²¹ Por. Aristoteles, *Rhetorica* 1395a.

²² Por. Xenophon, *Memorabilia Socratis* IV 2, 24-27.

²³ Por. Philo Alexandrinus, *Legatio ad Gaium* 69, 1.

²⁴ Por. Plutarchus, *Quomodo adulator ab amico internoscatur* 49b.

²⁵ Por. Plutarchus, *De E apud Delphos* 385d.

²⁶ Por. Plutarchus, *Adversus Colotem* 118c = Aristoteles, frg. 1.

²⁷ Por. Diogenes Laertius, *Vitae philosophorum* I 40.

Przejdźmy zatem do Platona, autora pierwszej zachowanej filozoficznej interpretacji napisu delfickiego. W dialogach *Protagoras* (343a-b) i *Charmides* (164d-165a) relacjonuje on genezę powstania delfickiego napisu; w pierwszym z nich przypisuje jego autorstwo Siedmiu Mędrcom, kultywującym według niego „filozofię lakońską”, a w drugim traktuje go jako słowa powitania (πρόσρησις) od samego boga, skierowane do wchodzących do świątyni. *Charmides* zawiera ponadto wyjaśnienie wyrażenia „poznaj samego siebie” poprzez „panuj nad sobą” (σωφρόνει), które Platon uważa za mniej zagadkowe. Jednakże σωφρονεῖν („panować nad sobą”) i σωφροσύνη („panowanie nad sobą”, „umiarkowanie”), należące do tradycyjnych helleńskich pojęć, u Platona stały się terminami filozoficznymi, trudnymi do interpretacji i niemożliwymi do satysfakcjonującego przekładu na języki nowożytnie. W *Charmidesie* 167a „panowanie nad sobą” (τὸ σωφρονεῖν τε καὶ σωφροσύνη) zostało zdefiniowane jako „poznanie siebie samego i wiedza o tym, co się wie, a czego się nie wie” (τὸ ἑαυτὸν αὐτὸν γινώσκειν, τὸ εἰδέναι ἃ τε οἶδεν καὶ ἃ μὴ οἶδεν.), ale w dalszej części dialogu definicja ta zostaje obalona. Tak naprawdę wyjaśnienie γνῶθι σαυτὸν przez σωφρόνει jest wyjaśnieniem zagadki przez inną zagadkę. W *Timajosie* 72a Platon nawiązując do tego wczesnego dialogu napisze: „robić swoje i poznać siebie samego potrafi tylko człowiek opanowany”, przy czym niezbyt dostojnie brzmiące „robić swoje” jest platońską definicją sprawiedliwości, a zatem należałoby to zdanie rozumieć następująco: postępować sprawiedliwie i poznać siebie potrafi tylko człowiek opanowany.

„Wiedza o wiedzy i wiedza o niewiedzy” z *Charmidesa*, jak zauważyli komentatorzy dialogu, pojawia się w bardzo podobnym sformułowaniu w platońskiej *Apologii* 21d, gdzie Sokrates przedstawia się jako ten, który nie sądzi, że coś wie, jeśli czegoś nie wie, a zatem jako człowiek „umiarkowany” (σωφρων) w rozumieniu platońskim²⁸. W *Apologii* 20e-23b znajduje się dłuższe opowiadanie o początkach misji Sokratesa i o tym, co stało się impulsem dla jego filozoficznych dociekań. Spodziewalibyśmy się, że tym impulsem będzie dla platońskiego Sokratesa γνῶθι σαυτὸν, jak w przekazie Plutarcha cytującego Arystotelesa, ale tak nie jest. Według Platona w stan „aporii” wprowadził Sokratesa wyrocznia boga w Delfach, który na pytanie Chajrefonta odpowiedział, że nie ma nikogo mądrzejszego od Sokratesa. Sokrates potraktował tę wyrocznię boga jako zagadkę do rozwiązania i doszedł do wniosku, że mądry jest jedynie bóg, a ludzka mądrość nie ma żadnej wartości, w związku z czym najmądrzejszym z ludzi jest ten, który zdaje sobie sprawę z własnej niewiedzy, przy czym niewiedza nie jest tym samym, co głupota (*Apologia*, 23a-b). Mimo tego, iż Platon nie chce otwarcie przyznać,

²⁸ Por. H.H. Benson, *A Note on Socratic Self-Knowledge in the Charmides*, „Ancient Philosophy” 23 (2003) 31-47.

iż zagadką do rozwiązania było γνῶθι σαυτόν, związek między poznaniem siebie a świadomością, że mądrość nie może być osiągnięta przez człowieka, wydaje się oczywisty²⁹.

Γνῶθι σαυτόν pojawia się także w dwóch innych dialogach platońskich, w *Filebie* 48c-49a i *Fajdrosie* 229e-230a, ale w negatywnym sformułowaniu jako „nieznajomość samego siebie” (τὸ μηδαμῇ γιγνώσκειν αὐτόν). W *Filebie* Sokrates wypowiada się bardzo krytycznie o ludziach, którzy nie znają samych siebie, to znaczy, żywią błędne przekonanie co do swego statusu majątkowego, urody i zalet charakteru, z tej racji, że błędne mniemanie o samym sobie staje się przyczyną zła moralnego. W *Fajdrosie* Sokrates mówi o sobie samym, że nie może zajmować się „cudzymi sprawami” (τὰ ἀλλότρια), przez które rozumie alegorezę mitów, ponieważ nie zdołał jeszcze poznać siebie, jak głosi napis delficki. Poniekąd zatem kwestii mitologicznych zgłębia samego siebie (σκοπῶ ... ἑμαυτόν) badając, czy jest zwierzęciem wściekłym i powikłanym jak Tyfon, czy łagodniejszym i mającym z natury jakiś udział w boskości. Dalszy ciąg dialogu, jak zauważa Ch. Griswold, pokazuje, że platońskie samopoznanie nie ma nic wspólnego z wiedzą o sobie jako indywiduum, lecz chodzi w nim o poznanie duszy jako takiej, jej natury i funkcji³⁰. Gdybyśmy chcieli w sposób bardzo ogólny podsumować platońskie wypowiedzi o γνῶθι σαυτόν, należałoby powiedzieć, że dla Platona samopoznanie oznacza samowychowanie.

Pewnego rodzaju wątek mistyczny wprowadza do omawianego zagadnienia dialog *Alkibiades I*, co do autentyczności którego trwają od dawna zażarte spory, przy czym najnowsze opracowania uznają jednak jego autentyczność³¹. W dialogu tym delficki slogan staje się zagadnieniem centralnym, a jego omówieniu autor poświęca bardzo dużo miejsca (124a-133c). Po krótkiej wzmiance o „napisie w Delfach” (124a) następuje stwierdzenie, że poznanie siebie jest niezmiernie trudne (129a), co jest prawdopodobnie aluzją do zachowanego dwuwiersza Iona, a dalej pojawia się po raz pierwszy w literaturze greckiej kluczowe dla całego zagadnienia wyjaśnienie, że „poznanie samego siebie” (γνῶναι ἑαυτόν) oznacza poznanie własnej duszy (130e), ponieważ człowiek nie jest niczym więcej niż duszą (130b). Ważne jest także rozróżnienie między tym, co naprawdę „twoje”, czyli duszy, od „twoich rzeczy”, czyli

²⁹ Podkreślają to autorzy komentarzy: C.H. Kahn, *Plato and the Socratic Dialogue. The Philosophical Use of a Literary Form*, Cambridge 1996, 188-203; E.de Strycker – S.R.Slings, *Plato's Apology of Socrates. A Literary and Philosophical Study with a Running Commentary*, Leiden 1994, 62-68.

³⁰ Por. Ch. Griswold, *Self-knowledge and the 'idea' of the soul in Plato's Phaedrus*, „Revue de Metaphysique et de Morale” 86 (1981) 477-494.

³¹ Autorzy najnowszych wydań i komentarzy do *Alkibiadesa I* opowiadają się za jego autentycznością, por. m.in. M.L. Desclos, *Platon: Alcibiade*, Paris 1996; C. Marboeuf – J.F. Pradeau, *Platon: Alcibiade*, Paris 1999; N. Denyer, *Plato: Alcibiades*, Cambridge 2001.

ciała (131e). Sokrates zapowiada następnie (132d), że wyjaśni w sposób obrazowy znaczenie napisu delfickiego, i każe Alkibiadesowi wyobrazić sobie oko, któremu napis delficki kazałby oglądać samo siebie, a następnie zastanowić się, w jaki sposób oko może samo siebie oglądać. Odpowiedź jest dość prosta: oko musi patrzeć w lustro, odbicie w wodzie lub w inne oko, czyli we wszelkie rzeczy, które są do niego podobne ze względu na swą przejrzystość (133a-b). Analogicznie do oka, dusza, która chce poznać samą siebie, powinna wpatrywać się w duszę, a szczególnie w jej najbardziej boskie i podobne do boga miejsce, związane z poznaniem i myśleniem. W to miejsce się wpatrując jak w zwierciadło dusza pozna zarówno samą siebie, jak i boga. To najbardziej boskie miejsce duszy okazuje się być identyczne z bogiem, wobec czego wywód kończy się stwierdzeniem, że możemy poznać samych siebie wpatrując się w boga i posługując się nim jak najpiękniejszym zwierciadłem (133c). Autor pisma dochodzi więc do wniosku, że najwyższa część duszy człowieka jest identyczna z bogiem, ale waha się stwierdzić wprost: pamiętaj, że jesteś bogiem. Dialog ten nie stosuje platońskiego wyrażenia „oko duszy” (ψυχῆς ὄμμα)³², choć jest ono zasugerowane przez porównanie myślącej części duszy do żrenicy, która odpowiada za widzenie.

Jeśli chodzi o pisarzy po Platonie, można ich podzielić na autorów, którzy tylko wyjaśniali czy rozwijali koncepcje Platona związane z γνῶθι σαυτόν, i na filozofów, którzy nadawali napisowi delfickiemu znaczenie odpowiadające ich własnemu systemowi filozoficznemu, nie troszcząc się o zgodność czy niezgodność z platonizmem. Plutarch z Cheronei, który będąc zagorzałym platonikiem i kapłanem w Delfach poświęcił napisowi delfickiemu sporo uwagi, wyciąga wnioski z wyżej omawianych fragmentów dialogów Platona, ale nie dokonuje oryginalnych innowacji. Uważa on, że dwa wspomniane przez Platona napisy delfickie „poznaj samego siebie” i „nic ponad miarę” znaczą jedno i to samo³³. Plutarchowi pozwala tak sądzić fakt, że „nic ponad miarę” ma znaczenie zbliżone do „panuj nad sobą”, a między „poznaj siebie” a „panuj nad sobą” został postawiony znak równości przez samego Platona w *Charmidesie*. Podobnie, rozwinięciem *Charmidesa* jest pismo *O inskrypcji E w Delfach*. Plutarch przypomina w nim czytelnikom pomysł Platona, że „poznaj siebie” jest powitaniem boga skierowanym do wchodzących i znaczącym mniej więcej tyle, co zwykle greckie χαῖρε („witaj”). Pielgrzym odpowiada na to powitanie boga słowem εἴ, które znaczy „istniejesz”³⁴.

Innym autorem, który powołuje się na autorytet Platona i jednocześnie wysuwa wnioski z jego pism, jest Diodor Sycylijski. Diodor pisze, zapewne pod wpływem filozofii medioplatońskiej, że poznać siebie znaczy „stać się

³² Por. Plato, *Respublica* 533d; *Sophista* 254a.

³³ Por. Plutarchus, *Consolatio ad Apollonium* 116c-d.

³⁴ Por. Plutarchus, *De E apud Delphos* 392a.

rozumnym” (φρόνιμον γενέσθαι), ale nie tylko we własnym mniemaniu, lecz obiektywnie³⁵. Autor ten bardzo umiejętnie powiązał wątki z różnych dialogów Platona: koncepcję σοφροσύνη, będącą w *Charmidesie* wiedzą o własnej niewiedzy, postać Sokratesa wykreowaną na ideał σοφροσύνη w *Apologii*, oraz pojawiającą się w *Teajecie* 176b definicję „upodobnienia się do boga”, w której pojawia się sformułowanie „stać się sprawiedliwym i świętym wraz ze zrozumieniem [czym są sprawiedliwość i świętość]” (δίκαιον καὶ ὅσιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι).

W czasach cesarstwa rzymskiego bardzo popularnym rozumieniem γνῶθι σαυτὸν było *memento mori*, („pamiętaj o śmierci”). W *Dialogach zmarłych* Lukiana z Samosaty cynik Menippos śpiewa γνῶθι σαυτὸν do wtóru wycia zmarłych bogaczy: Krezusa, Sardanapala i Midasa, co ewidentnie ma znaczenie: „pamiętaj o śmierci”³⁶. Częste są również przedstawienia w sztuce okresu cesarstwa łączące wyobrażenie rozpadającego się trupa z napisem ΓΝΩΘΙ ΣΑΥΤΟΝ³⁷. Nadawanie delfickiemu napisowi tego rodzaju znaczenia wydaje się należeć do tzw. ludowego platonizmu, ale po dogłębnej analizie, jaką przeprowadził E. Jungel, okazuje się, że interpretacja taka wynika logicznie z dialogów Platona (*Fedon*, *Gorgiasz*), i można powiedzieć, jest syntezą platonizmu³⁸. Według *Fedona* (66e; 80a-81b) czyste poznanie, tj. poznanie Idei, zostanie zrealizowane tylko przez duszę wyzwoloną z cielesnych okowów, czyli po śmierci człowieka, przez co śmierć staje się dla duszy sposobem oczyszczenia, dzięki któremu dusza – będąc z natury boska – odzyskuje utracone poprzez wcielenie naturalne podobieństwo do boga i zdolność poznawania „sama przez się”, tj. bez pomocy zmysłów. Dzięki temu, co zostało zasugerowane w dialogach Platona, że „poznaj siebie” znaczy „poznaj swą boską naturę”, i że według niego pełna realizacja poznania siebie, to jest, boskości swej duszy, nie jest możliwa za życia człowieka, „poznaj siebie” mogło zostać zinterpretowane jako „pamiętaj, że umrzesz”.

Powiedzieć wreszcie wypada o wielkich interpretacjach filozoficznych delfickiego napisu, których zależność od Platona można określić jako luźną. Jedna z nich pochodzi od stoików, a druga od Plotyna. Niezwykle istotne dla interpretacji patrystycznej źródła staro- i medio-stoickie są nam dostępne jedynie w wrywkowych relacjach stoików rzymskich (głównie Epikteta) czy dzięki przypadkowym wzmiankom. Epiktet, z pewnością postępując za wcześniejszą stoicką tradycją, łączy napis na świątyni delfickiej z Sokratesowym wezwaniem do „troszczenia się o samych siebie” (ἐπιμελεῖσθαι ἑαυτῶν)³⁹, czyli o doskona-

³⁵ Por. Diodorus Siculus, *Bibliotheca historica* IX 10, 2-3.

³⁶ Por. Lucianus Samosatensis, *Dialogi mortuorum* 2, 3.

³⁷ Por. E. Jungel, *Śmierć Sokratesa jako oddzielenie ciała i duszy*, tłum. W. Torzewski, „Analiza i egzystencja” 3 (2006) 32-37.

³⁸ Por. Jungel, *Śmierć Sokratesa*, s. 27-39.

³⁹ Por. Epictetus, *Dissertationes ab Arriano digestae* III 1, 18-19.

łość (ἀρετή) własnej duszy, dobrze znanym także z dialogów Platona⁴⁰. Doskonałość moralna (ἀρετή), definiowana przez stoików jako „zdolność odróżniania tego, co szkodliwe, od tego, co zbawienne”⁴¹ oraz ćwiczenia duchowe (ἀσκησις) prowadzące do jej osiągnięcia, łączone były przez nich z tematem poznania siebie, o czym wiemy ze źródeł bardzo już późnych (Orygenes, Lukian z Samosaty)⁴², ale poprzedzających jeszcze Bazylego, u którego wątek ten także występuje. Także od Epikteta wiemy, że rozkaz wyryty na świątyni w Delfach miał dla stoików nowy, nieplatoński sens, integralnie związany ze stoickim panteizmem i nauką o roli człowieka w świecie. „Poznaj siebie” oznacza zrozumienie faktu, że człowiek został stworzony przez naturę nie dla samego siebie, lecz po to, by postępował w sposób nie naruszający harmonii wszechświata, jak tancerz, który zna swoje miejsce w układzie choreograficznym i dokładnie wie, jakie ruchy powinien wykonywać⁴³. Natomiast występująca u Epikteta interpretacja „poznaj samego siebie” jako odwrócenie się od „rzeczy zewnętrznych” (ἐξω) i „cudzych” (τὰ ἀλλότρια) oraz zwrócenie się ku samemu sobie (ἐπιστέψατε αὐτοὶ ἐφ’ ἑαυτοῦς) w poszukiwaniu naturalnych pojęć ogólnych, takich jak na przykład dobro⁴⁴, wydaje się być ewolucją poglądów wyrażonych w *Alkibiadesie I*. Zgodnie z *Alkibiadesem I* Epiktet przedstawia poznanie siebie jako konsultację z własnym δαίμόνιον, czyli bogiem mieszkającym we wnętrzu człowieka⁴⁵, przy czym faktyczna tożsamość człowieka z bogiem w przypadku tak nieortodoksyjnego stoika pozostaje dyskusyjna.

Bardzo oryginalna interpretacja τὸ γνῶθι σαυτὸν została dokonana przez Plotyna, który przypisał temu powiedzeniu treść zgodną z własnym systemem filozoficznym. W swoich *Enneadach*⁴⁶ Plotyn pisze, że powiedzenie „poznaj samego siebie” dotyczy bytów ludzkich, o wiele mniej doskonałych od Absolutu, w którym umysł (νοῦς), zdolność myślenia (νόησις) i przedmiot myślenia (νοητόν) są tym samym, a także mniej doskonałych od bogów, którzy z kolei są mniej doskonali od Absolutu, i jako tacy mają zdolność myślenia oddzieloną od reszty (czyli umysłu i przedmiotu myślenia) jak gdyby coś w rodzaju oka. Ludzie zatem z powodu swej niedoskonałości i „wielości samych siebie” (τὸ πλῆθος ἑαυτῶν) nie mogą się doliczyć, ilu ich naprawdę jest wewnątrz, ani jakie są te części ich samych, ani która którą rządzi. To bardzo skomplikowane zagadnienie zostaje przez Plotyna szerzej rozwinięte w traktacie 49 o samo-

⁴⁰ Por. Plato, *Apologia* 29e; *Alkibiades I* 127d. Szerzej na temat powiązania „poznaj siebie” i „troszcz się o siebie” u stoików i epikurejczyków, zob. *Technologies of the Self. A Seminar with Michael Foucault*, ed. L.H. Martin, London 1988, 16-49.

⁴¹ Por. Diogenes Laertius, *Vitae philosophorum* VII 92.

⁴² Por. Origenes, *In Canticum canticorum* II 5; Lucianus Samosatensis, *De saltatione* 81.

⁴³ Por. Epictetus, *Dissertationes ab Arriano digestae* I 13-24.

⁴⁴ Por. tamże III 22, 38-39.

⁴⁵ Por. tamże III 22, 53; II 8, 11-14; I 14, 12-15.

⁴⁶ Por. Plotinus, *Enneades* VI 7, 41.

poznaniu⁴⁷. W traktacie tym nie ma jednak bezpośredniego odniesienia do powiedzenia γνῶθι σαυτόν. Ponadto, stopień abstrakcji i komplikacji treści tego pisma był tak wysoki, iż nie mógł wywrzeć większego wpływu na Ojców Kapadockich i przez to nie został włączony do ich wyjaśnień o γνῶθι σαυτόν. Uczeń Plotyna, Porfiriusz, który bardzo silnie oddziaływał m.in. na Bazylego, miał napisać według Sudy, aż cztery księgi na temat „Poznaj samego siebie” (Περὶ τοῦ Γνῶθι σαυτόν δ’)⁴⁸. Dzieło to nie zachowało się, trudno więc ocenić, czy miało bardziej przystępny charakter niż *Enneady* (V 3 [49]).

4. Tradycja aleksandryjska. Odrębną kwestią jest interpretacja γνῶθι σαυτόν przez Szkołę Aleksandryjską. Charakterystyczne dla interpretacji aleksandryjskiej jest pełne wykorzystanie tradycji platońskiej oraz dopełnienie jej wątkami biblijnymi lub chrześcijańskimi. Filon Aleksandryjski odnosi się do „poznaj siebie” w kilku miejscach, ale najbardziej oryginalna jest jego idea niemożliwości poznania samego siebie przez umysł (νοῦς), która jest wątkiem nieplatońskim (w *Alkibiadesie I* samopoznanie jest uznawane za bardzo trudne, ale nie za niemożliwe). Przyczyną niepoznawalności własnego umysłu jest według Filona fakt stworzenia umysłu na obraz obrazu Boga, czyli Logosu (w taki sposób Filon rozumie bowiem Rdz 1, 26: κατ’ εἰκόνα θεοῦ), a skoro Bóg jest niepoznawalny (ἀκατάληπτος), umysł ludzki, który jest odbłaskiem jego obrazu, musi być także niepoznawalny (ἄγνωστος)⁴⁹. Pomimo doskonałej znajomości *Alkibiadesa I* i nawiązania do niego (porównanie umysłu do oka), Filon odrzuca zaproponowane tam rozwiązania:

„To, że umysł w każdym z nas może wszystko inne zrozumieć, ale nie może poznać samego siebie. Jak bowiem oko widzi wszystko inne, ale nie widzi siebie, tak samo i umysł, może wszystko inne pojmować, ale nie może pojąć sam siebie”⁵⁰.

Bardzo istotne jest powiązanie przez Filona samopoznania z samowychowaniem, co jest uogólnionym wnioskiem z myśli platońskiej, natomiast niezmiernie ważne i wręcz kluczowe dla literatury chrześcijańskiej, stanie się utożsamienie przez tego interpretatora Pisma wyrażenia γίνωσκε σεαυτόν (nieco zmieniona wersja γνῶθι σαυτόν) z często występującą w Septuagincie frazą πρόσεχε σεαυτῷ („zwróć się ku samemu sobie”)⁵¹:

⁴⁷ Por. tamże V 3; M.F. Hazebroucq, *La connaissance de soi-même et ses difficultés dans l'Ennéade V, 3 et le Charmide de Platon*, w: *La connaissance de soi: études sur le Traité 49 de Plotin*, ed. M. Dixsaut, Paris 2002, 107-131.

⁴⁸ Por. Suidas, *Lexicon* pi. 2098, 8.

⁴⁹ Por. Philo Iudaeus, *De mutatione nominum* 10; *Legum allegoriae* I 91; *De somniis* I 56-58; zob. też M. Osmański, *Filon z Aleksandrii etyka upodobniania się do Boga*, Lublin 2007, 73.

⁵⁰ Philo Iudaeus, *Legum allegoriae* I 91, tłum. L. Joachimowicz: *Filon Aleksandryjski, Pisma*, t. 1, Warszawa 1986, 107.

⁵¹ W Septuagincie πρόσεχε σεαυτῷ występuje 16 razy: Rdz 24, 6; Wj 10, 20; 23, 21; 43, 12; Pwt 4, 9; 6, 12; 8, 11; 11, 16; 12, 13. 19. 30; 15, 9; 24, 8; Tb 4, 12 i 14; Syr 29, 20.

„Ponieważ jesteś królem, wychowaj siebie tak, aby rządzić, a nie być rządzonym, i poznawaj siebie przez całe życie, tak jak także Mojżesz często poucza, mówiąc: «Zwróć się ku samemu sobie»”⁵².

Klemens Aleksandryjski odnosi się do γνῶθι σαυτὸν w sześciu miejscach. Autor ten przede wszystkim przejmując od Filona wnioszek, że γνῶθι σαυτὸν, choć ani razu nie występuje w Septuagincie, tak naprawdę jest tam obecne, ponieważ Mojżesz wielokrotnie używa zwrotu πρόσεχε σεαυτῷ („zwróć się ku samemu sobie”, „uważaj na siebie”), a γνῶθι σαυτὸν i πρόσεχε σεαυτῷ znaczą, zdaniem Klemensa, to samo⁵³. Poprzez to stwierdzenie Klemens wprowadza γνῶθι σαυτὸν do literatury chrześcijańskiej. Inne interpretacje „poznaj samego siebie” to: „pamiętaj o śmierci” i „pamiętaj, że jesteś człowiekiem”⁵⁴, które należy uznać za wyjaśnienia będące konsekwencją platonizmu, oraz rozumienie napisu delfickiego jako poznanie celu, dla którego zostaliśmy stworzeni przez Boga, jako konieczność zachowywania przykazań i uzyskania zbawienia⁵⁵. To ostatnie, choć wydaje się interpretacją na wskroś nowatorską (tj. chrześcijańską), faktycznie jednak może być reminiscencją interpretacji stoickiej (poznanie siebie to zrozumienie celu, dla którego stworzyła nas natura, czyli Bóg) oraz pogłębionej lektury Filona.

Św. Grzegorz Taumaturg pokazuje, jak ważne miejsce zajmowała interpretacja γνῶθι σαυτὸν w etyce Orygenes⁵⁶. Grzegorz referuje naukę Orygenes⁵⁶ o mądrej wskazówce, złożonej jako napis wotywny najbardziej wieszczemu spośród demonów. Poza znanymi wątkami platońskimi z *Charmidesa* (poznanie siebie to panowanie nad sobą) i *Alkibiadesa I* (motyw doskonałości duszy, ἀρετή, jako zwierciadła, w którym dusza ogląda samą siebie), relacja owa przekazuje pogląd Orygenes⁵⁶ o tym, że zwrócenie się do wnętrza jest równoznaczne ze sprawiedliwym postępowaniem i moralnym życiem, a poznanie siebie prowadzi do doskonałości i ubóstwienia (ἀποθέωσις). Ubóstwienie jest możliwe dzięki temu, że człowiekowi przysługuje zdolność pojmowania (φρόνησις) tak samo jak Bogu.

U samego Orygenes⁵⁶ znajdujemy wypowiedź na temat „poznaj samego siebie” w *Komentarzu do Pieśni nad Pieśniami*⁵⁷. Orygenes zajmuje się tym tematem, ponieważ zauważa oczywistą zbieżność między cytatem z Pnp 1, 8 „jeśli nie poznasz samej siebie” (Ἐὰν μὴ γνῶς σεαυτήν), a bardzo głośnie u Hellenów sentencją γνῶθι σαυτὸν. O wiele obszerniejsza i pełniejsza wer-

⁵² Philo Iudaeus, *De migratione Abrahami* 8. To ważne miejsce wskazuje u Filona Kittel: *Παυδεία and νόμος in Philo*, TWNT V 613..

⁵³ Por. Clemens Alexandrinus, *Stromata* II 15, 71, 3.

⁵⁴ Por. tamże V 4, 23, 1.

⁵⁵ Por. tamże VII 3, 20, 7-8.

⁵⁶ Por. Gregorius Thaumaturgus, *In Origenem oratio panegyrica* 11, 138-144.

⁵⁷ Por. Origenes, *In Canticum Canticorum* X 141-142 (wersja grecka), II 5 (wersja łacińska).

sja łacińska *Komentarza* ujmując samopoznanie w dwóch aspektach: (1) refleksji nad swymi czynkami dobrymi i złymi (rachunek sumienia), analizy emocji i indywidualnych skłonności, i (2) poznania przez duszę jej własnej natury, co stanowi według Orygenesza część poznania stworzenia bożego. Ten drugi rodzaj samopoznania, który można nazwać ogólnym albo teoretycznym, jest uznawany przez Orygenesza za znacznie trudniejszy od pierwszego, wobec czego autor uważa, że polecenie „poznaj samego siebie” w tym drugim sensie jest skierowane nie do wszystkich, ale tylko do wybranej duszy, którą PnP 6, 9 nazywa „jedyną i doskonałą”. Ten bardzo ważny w patrystycznej interpretacji „poznaj samego siebie” tekst Orygenesza, który będzie jeszcze analizowany niżej, wiąże problematykę samopoznania z ćwiczeniami duchowymi, takimi jak rachunek sumienia, z pewnością czyniąc to pod wpływem tekstów stoickich, a także epikurejskich i neopitagorejskich, dla nas straconych⁵⁸.

II. „SKIERUJ UWAGĘ NA SIEBIE SAMEGO” ZNACZY „POZNAJ SAMEGO SIEBIE” U BAZYLEGO

W pismach Bazylego Wielkiego fraza γνῶθι σαυτὸν nie pojawia się ani razu. Mamy natomiast sformułowania: „poznać samego siebie” (ἐαυτὸν ἐπιγνῶναι), „poznamy samych siebie” (ἐαυτοὺς ἐπιγνωσόμεθα), „poznasz samego siebie” (γνωρίσεις σαυτὸν) i „badając samego siebie” (ἐαυτὸν ἐξετάσαστα), które występują w *Heksaameronie*⁵⁹. W *Homiliach na temat Psalmów* pojawia się zwrot „poznaj swoją wartość” (γνῶθι σεαυτοῦ τὴν ἀξίαν)⁶⁰ w kontekście omawianej problematyki. Ale najpełniejszy zestaw tematów związanych tradycyjnie z γνῶθι σαυτὸν zawiera *Homilia na temat Πρόσεχε σεαυτῷ*⁶¹. Celowo nie tłumaczę greckiego cytatu z LXX, żeby położyć nacisk na niemożliwość satysfakcjonującego przekładu na język polski i na języki nowożytnie w ogóle. Πρόσεχε σεαυτῷ ma bowiem wszystkie następujące znaczenia: „uważaj na siebie”, „skieruj uwagę na siebie samego”, „skup się na sobie samym”, „skoncentruj się na sobie samym”⁶². Fraza ta traktowana jest

⁵⁸ Por. P. Hadot, *Filozofia jak ćwiczenie duchowe*, tłum. P. Domański, Warszawa 2003, 69-93; *Technologies of the Self*, s. 16-49.

⁵⁹ Por. Basilius Caesariensis, *Homiliae in Hexaameron* IX 6, PG 29, 204, lub SCh 26bis, 512, lub GCS NF 2, 158; VI 1, PG 29, 117, lub SCh 26 bis, 328, lub GCS NF 2, 88.

⁶⁰ Por. Basilius Caesariensis, *Homiliae super Psalmos* 48, 8, PG 29, 452.

⁶¹ Por. Basilius Caesariensis, *Homilia in illud: „Attende tibi ipsi”*, PG 31, 197-217; wydanie krytyczne, na którym opiera się tekst niniejszego artykułu: *L'homélie de Basile de Césarée sur le mot 'Observe-toi toi-même'*. Édition critique du texte grec et étude sur la tradition manuscrite par S.Y. Rudberg, Stockholm 1962.

⁶² Por. G.W.H. Lampe, *A Patristic Greek Lexikon*, Oxford 1976, 1169, s.v. προσέχω; Hadot, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, s. 69-93.

przez Bazylego jako ekwiwalent γνῶθι σαυτόν⁶³, na co wskazuje cały kontekst jej użycia, między innymi, przypisanie πρόσεχε σεαυτῷ takiego oto znaczenia: „Badaj samego siebie, kim jesteś, poznaj swoją własną naturę” (Ἐξέτασον σεαυτὸν τίς εἶ, γνῶθι σεαυτοῦ τὴν φύσιν)⁶⁴. Ponadto, komentator nazywa cytata z Pwt 15, 9, πρόσεχε σεαυτῷ⁶⁵, „rozkazem” i „poleceniem” (παράγγελμα, πρόσταγμα)⁶⁶ – a są to przecież określenia tradycyjnie nadawane właśnie napisowi delfickiemu. Tym, co pozwoliło Bazylemu na tego rodzaju nadinterpretację⁶⁷, było miejsce z *Kobierców* Klemensa Aleksandryjskiego, które brzmi następująco: „Jeszcze wyraźniej wskazuje Mojżesz na zasadę «Poznaj samego siebie» mówiąc często «Uważaj na siebie»”⁶⁸. Sam zaś Klemens, jak zaznaczono wyżej, oparł się z kolei na wcześniejszej interpretacji Filona z Aleksandrii.

III. CO ZNACZY SFORMUŁOWANIE „SAMEGO SIEBIE” U BAZYLEGO?

W *Homilii na temat Πρόσεχε σεαυτῷ* Bazyli zastanawia się, co znaczy użyty w tym wyrażeniu grecki zaimek zwrotny σεαυτῷ („siebie samego”) i w trakcie deliberacji dochodzi do wniosku, że „skieruj uwagę na siebie samego” znaczy: „skieruj uwagę na własną duszę”⁶⁹. Wniosek ten nie ma raczej związku z komentowanym werselem biblijnym, lecz jest transpozycją ważnego tekstu na temat poznania siebie, a mianowicie *Alkibiadesa I* 130 a-e⁷⁰, gdzie Sokrates przeprowadza dowód, że człowiek jest duszą (130c: ἡ ψυχὴ ἐστὶν ἄνθρωπος), a zatem rozkaz boga każący poznać samego siebie oznacza, że mamy poznać duszę (130e: Ψυχὴν ἄρα ἡμᾶς κελεύει γνωρίσαι ὁ ἐπιτάττων γινῶναι ἑαυτόν).

Bazyli wyróżnia w człowieku jak gdyby trzy warstwy: najbardziej wewnętrzna jest „dusza i umysł” (ἡ ψυχὴ καὶ ὁ νοῦς), przy czym umysł został stworzony

⁶³ Jest to pogląd powszechnie przyjmowany, por. np. C. Moreschini, *Storia della filosofia patristica*, II Brescia 2005, 527-528.

⁶⁴ Basilus Caesariensis, *Homilia in illud*: „Attende tibi ipsi” 3, s. 27, 11 (dalej cytuję i podaję lokalizację wg wydania krytycznego).

⁶⁵ Fraza πρόσεχε σεαυτῷ występuje w LXX wielokrotnie (zob. wyżej). Bazyli zaznacza na wstępie, w rozdz. 1, że będzie komentować właśnie to miejsce – Pwt 15, 9 („Uważaj na siebie samego, aby słowo ukryte w twoim sercu nie stało się przekroczeniem prawa”), por. Basilus Caesariensis, *Homilia in illud*: „Attende tibi ipsi” 1, s. 24.

⁶⁶ Por. Basilus Caesariensis, *Homilia in illud*: „Attende tibi ipsi” 2, s. 25, 13 i 24.

⁶⁷ Bez wątpienia, należy przyznać rację P. Hadot, który odnosząc się do tego właśnie kazania Bazylego, napisał (*Czym jest filozofia starożytna?*, tłum. P. Domański, Warszawa 2000, 311): „Aluzja do tekstów biblijnych opiera się często wyłącznie na interpretacji alegorycznej, która sprowadza się do nadania tekstom sensu, jaki się im nadać pragnie, zgoła nie uwzględniającego intencji ich autora”.

⁶⁸ Clemens Alexandrinus, *Stromata* II 15, 71, 3, tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska, I, Warszawa 1994, 177.

⁶⁹ Por. Basilus Caesariensis, *Homilia in illud*: „Attende tibi ipsi” 3, s. 27, 7.

⁷⁰ Por. Th. Špidlík, *La sophiologie de S. Basile*, Roma 1961, 101-102.

na obraz Boga, następnym kręgiem jest ciało i spostrzeżenia zmysłowe, i jako ostatni, najbardziej odległy od wnętrza, zostaje wymieniony stan posiadania⁷¹. To miejsce Bazylego przypomina znaną stoicką koncepcję człowieka jako koncentrycznych, coraz bardziej rozszerzających się kręgów, zwaną οἰκειωσις⁷², którą opisuje współczesny Epiktetowi stoik Hierokles we fragmencie zachowanym w antologii Stobajosa pod tytułem, *Jak należy żyć z krewnymi*⁷³. Do tego właśnie, jak gdyby centrum człowieka, „duszy i umysłu”, odnosi się zaimek zwrotny „siebie samego”, argumentuje w tym samym miejscu Bazylego, odróżniając „siebie samego” od „twoich rzeczy” (τὰ σά), za które uważa ciało i doznania zmysłowe, oraz od rzeczy „wokół ciebie” (τὰ περὶ σέ), czyli rzeczy należących do człowieka, takich jak np. majątek. Rozróżnienie między „sobą samym”, „twoim” i „wokół ciebie” jest niemal identyczne jak to przeprowadzone przez Sokratesa w *Alkibiadesie I* 131e.

Charakterystyczny sposób wypowiedzania się zawiera fragment, gdzie „siebie samego”, „twoje” i „rzeczy wokół ciebie” zostało zastąpione przez „my sami” (ἡμεῖς αὐτοί), „nasze” (τὰ ἡμέτερα) i „rzeczy wokół nas” (τὰ περὶ ἡμᾶς). Autor osiąga w ten sposób następujący efekt:

„My jesteśmy duszą i umysłem [...], nasze jest ciało i wrażenia zmysłowe, wokół nas znajdują się pieniądze, itd.”⁷⁴.

Wyrażenie „my”, jako odnoszące się do istoty człowieka, własnego „ja”, zostało zapożyczone od Plotyna, który lubił stosować zwrot np. „my jesteśmy duszą”⁷⁵. Z pewnością zwrot ten został przejęty przez Plotyna z wcześniejszej literatury filozoficznej (np. podobnie *Alkibiades I*, 128e) czy nawet z języka mówionego. Występujące u Bazylego i w innych tekstach wyrażenie „my jes-

⁷¹ Por. Basilus Caesariensis, *Homilia in illud: „Attende tibi ipsi”* 3, s. 26.

⁷² Więcej na temat *oikeiosis* por. R. Sorabji, *Animal Minds and Human Morals, The Origins of the Western Debate*, London 1993, 122-133 i 177. Koncepcja ta występowała już we wczesnej Stoi, u Zenona z Kition, por. Porphyrius, *De abstinence* 3, 19 – 3, 20.

⁷³ Por. Hierocles, *Fragmenta ethica* 61= Stobaeus, *Florilegia* 84, 23 (vol. III, p. 134, 1 Mein.): „Každy z nas jest opisany jak gdyby wieloma kręgami, mniejszymi i większymi, zarówno otaczającymi, jak i otaczanymi [przez inne kręgi]. Pierwszy i najbliższy jest ten krąg, który – jak gdyby wokół centrum – opisuje własną myśl (δύναμις): w kręgu tym zawiera się ciało i spostrzeżenia zmysłowe. Jest to krąg najmniejszy i najbliższy środka. Drugi po nim i bardziej oddalony od środka, otaczający krąg pierwszy, jest krąg, w którym znajdują się rodzice, bracia, żona i dzieci. A po nich następuje krąg trzeci, w którym są stryjowie, ciotki, dziadkowie i babki, i dzieci braci, a nadto kuzynki. Po tym kręgu następuje krąg, który obejmuje pozostałych krewnych. A po nim kolejny obejmujący członków tego samego demu, następny członków tej samej fyli, jeszcze dalsze – współobywateli, sąsiadów, rodaków. Najodleglejszy i największy, obejmujący wszystkie kręgi, to krąg całego rodzaju ludzkiego”. Wszystkie przekłady z języka greckiego, o ile nie zaznaczono inaczej, pochodzą od autorki artykułu.

⁷⁴ Por. Basilus Caesariensis, *Homilia in illud: „Attende tibi ipsi”* 3, s. 26, 17.

⁷⁵ Por. Plotinus, *Enneades* I 1, 7, 6; I 1, 10, 1; III 4, 3; V 3, 3; VI 4, 14. Czasem tłumacze, jak czyni to np. A. Krokiewicz, tłumaczą plotyńskie „my” przez „jaźń”.

teśmy duszą” można byłoby przełożyć „ja jestem duszą”, co jest przyjęte i stosowane przez tłumaczy z zastrzeżeniem, że nie należy wiązać z tym nowożytną problematyki „ja”. Pojawiająca się w omawianym tekście definicja „ja” (w tekście oryginalnym: „siebie samego” i „my sami”) jest określana przez badaczy jako platońska czy też stoicko-platońska⁷⁶.

IV. PIĘĆ DRÓG INTERPRETACJI „POZNAJ SIEBIE SAMEGO” U BAZYLEGO

1. Zwróć się ku samemu sobie. Jedną z dróg interpretacji, przedstawionych w *Homilii na temat Πρόσεχε σεαυτῷ*, polega na rozumieniu „przykazania Ducha Świętego” w sensie poniechania myśli o cudzych grzechach (dosł. „nie tracić czasu na badanie cudzej choroby”) i zwrócenia „oka duszy” (τὸ ὄμμα τῆς ψυχῆς) ku badaniu samego siebie⁷⁷. „Oko duszy”, znane sformułowanie platońskie⁷⁸, zostaje dla jeszcze większej jasności wyjaśnione przez autora jako „zdolność duszy do myślenia (o rzeczach bezcielesnych)” (ἡ νοερά τῆς ψυχῆς δύναμις)⁷⁹. Wyjaśnienie to zostało poczynione pod wpływem Plotyna, który wyróżnia w duszy, czyli całościowej osobowości człowieka, trzy części: umysł (νοῦς), czynność myślenia (νόησις, νοεῖν) utożsamianą z platońskim „okiem duszy”, oraz przedmiot myśli (νοητόν)⁸⁰. Zwrócenie się duszy od rzeczy zewnętrznych ku samej sobie było z kolei toposem, zwłaszcza w stoicyzmie i neoplatonizmie⁸¹. A zatem użyta przez Bazylego fraza „zwróć oko duszy ku badaniu siebie” (ἐπὶ τὴν οἰκείαν ἔρευναν στρέψε σου τὸ ὄμμα τῆς ψυχῆς)⁸² jest całkowicie zgodna z tradycją platońską i neoplatońską.

Jednakże zgodność z platonizmem nie sięga zbyt głęboko, co się okazuje, gdy czytamy przeprowadzone przez Bazylego porównanie czynności umysłu do widzenia oczu, które nawiązuje do *Alkibiadesa I*. Bazyl interpretuje w tym miejscu „zwróć uwagę na samego siebie” jako „oglądaj się ze wszystkich stron” (πανταχόθεν σεαυτὸν περισκόπει). Uważa on taką czynność, jak oglądanie samego siebie, za całkowicie niemożliwą do wykonania przez oczy cielesne, wobec czego wyprowadza wniosek, że polecenie to – ponieważ jest niewykonalne fizycznie – musi odnosić się do oka duszy, czyli czynności umysłu⁸³. Jest

⁷⁶ Por. Špidlík, *La sophiologie de S. Basile*, s. 133-134; Hadot, *Filozofia jak ćwiczenie duchowe*, s. 77, przypis 33.

⁷⁷ Por. Basilus Caesariensis, *Homilia in illud*: „Attende tibi ipsi” 5, s. 31, 19.

⁷⁸ Por. Plato, *Sophista* 245a; *Respublica* 533d.

⁷⁹ Por. Basilus Caesariensis, *Homilia in illud*: „Attende tibi ipsi” 2, s. 25, 22.

⁸⁰ Por. Plotinus, *Enneades* VI 7, 41.

⁸¹ Por. np. Epictetus, *Dissertationes ab Arriano digestae* III 22, 39; Plotinus, *Enneades* V 3, 3.

⁸² Basilus Caesariensis, *Homilia in illud*: „Attende tibi ipsi” 5, s. 31, 18-19.

⁸³ Por. tamże 2, s. 26, 5.

to bardzo interesujące miejsce. Przypomnijmy, że w *Alkibiadesie I* znajduje się analogiczne porównanie widzenia oczu do czynności wykonywanej przez umysł, ale w tym dialogu samo-oglądanie się oka nie jest bynajmniej uważane za niemożliwe, wręcz przeciwnie: oko może bez większych problemów oglądać samo siebie, jeśli spojrzy np. w lustro lub w oczy innego człowieka. W dalszej części tegoż dialogu za zwierciadło, dzięki któremu dusza może sama siebie oglądać, został uznany bóg, tożsamy z najwyższą i najdoskonalszą częścią duszy, odpowiedzialną za myślenie (lokalizacja miejsc, por. wyżej). Zatem, Bazyli postępuje tu za treścią *Alkibiadesa I* do pewnego tylko miejsca, wyznaczonego wcześniej przez Filona z Aleksandrii⁸⁴, ale dalej już nie, bo kontynuacja toku myślenia z *Alkibiadesa I* doprowadziłaby do przyjęcia tezy, że człowiek jest z natury bogiem. Zaznaczmy na marginesie, że *Mowa pochwalna na cześć Orygenesza* Grzegorza Taumaturga stosuje metodę zwierciadła w samopoznaniu dokładnie za *Alkibiadesem I*, co staje się równoznaczne z apoteozą człowieka⁸⁵.

2. Poznaj Boga poprzez samego siebie. Zanim przedstawimy teksty z dwóch pism Bazylego, będące przykładami interpretacji, którą można umownie nazywać teleologiczną, powróćmy na chwilę do wspomnianej już wypowiedzi Orygenesza z *Komentarza do Pieśni nad Pieśniami* (II 5). Orygenes stara się połączyć tradycję stoicką z platońską poprzez odróżnienie samopoznania w aspekcie praktycznym (ćwiczenia ascetyczno-moralne, tj. rachunek sumienia) od samopoznania w aspekcie teoretycznym. Poznanie samego siebie w aspekcie teoretycznym należy uznać za pewien wyższy poziom samopoznania, ponieważ Orygenes zaznacza, że jest ono przeznaczone dla wybranych, podczas gdy praktyczne jest dla wszystkich. „Wyższe” samopoznanie duszy jest częścią wiedzy, wiedza bowiem dzieli się na poznanie Trójcy Świętej i poznanie stworzenia Bożego, którego część stanowi właśnie samopoznanie duszy. Samopoznanie teoretyczne, będące rodzajem wiedzy czy nauki, polega na znalezieniu odpowiedzi na pytania od dawna stawiane przez filozofów, takie jak: czy dusza jest materialna czy niematerialna, z ilu części jest złożona, czy została stworzona czy jest niestworzona, czy podlega reinkarnacji, czy istnieją inne byty rozumne analogiczne do niej, czy jest boska z natury. Z łatwością dają się rozpoznać wśród tych pytań zagadnienia, które Platon porusza w *Fajdrosie* w kontekście samopoznania odnośnie do wyglądu, natury i funkcji duszy.

U Bazylego znajdujemy syntezę platońsko-orygenesowego samopoznania duszy jako części stworzenia ze znaną stoicką nauką o poznaniu Boga poprzez

⁸⁴ Por. Philo Alexandrinus, *Legum allegoriae* I 91, jego omówienie wyżej.

⁸⁵ Por. Gregorius Thaumaturgus, *In Origenem oratio panegyrica* 11, 142, tłum. S. Kalinkowski, *ŻMT* 11, 69: „słusznie mówili starożytni [...], że sama dusza ogląda samą siebie i boski umysł jak w zwierciadle, jeśli jest godna zjednoczenia z bogiem, i przeglądając się w sobie samej podąża niewypowiedzianą jakąś drogą ku apoteozie”.

obserwację świata⁸⁶, przejętą przez Szkołę Aleksandryjską. Poznanie Boga, opisywane w terminach stoickich, takich jak „naturalne pojęcie Boga” (ἡ ἔννοια τοῦ θεοῦ ἢ περὶ θεοῦ ἡ κατάληψις)⁸⁷, może być osiągnięte poprzez obserwację rzeczy wobec człowieka zewnętrznych (τὰ ἔξω ἢ τὰ ἀλλότρια) w takim samym stopniu jak poprzez poznanie samego siebie (σεαυτοῦ κατανόησις ἢ τῶν οἰκείων ἐπίγνωσις)⁸⁸. Wydaje się więc, że zostało tu przyjęte stoickie założenie, że człowiek ma się do świata tak, jak część do całości, stąd poznanie świata i poznanie samego siebie są w swej istocie tym samym, i jeśli można uzyskać jakieś wyobrażenie o Bogu na podstawie obserwacji świata, to na podstawie obserwacji samego siebie również.

Jeśli natomiast zadamy pytanie, czy Bazyli konsekwentnie stosuje założenie, że człowiek jest integralną częścią świata (to znaczy: zarówno jego ciało, jak i umysł należą do świata i partycypują w jego strukturze), to będziemy musieli na to pytanie odpowiedzieć: nie. Według wyrażenia użytego przez Bazylego w *Homilii o Προόσεχε σεαυτῷ* = człowiek nie jest mikrokosmosem, ale jest „jak gdyby mikrokosmosem”:

„W sobie samym, jak gdyby w jakimś mikrokosmosie, zobaczysz wielką mądrość Tego, który cię stworzył (ἐν σεαυτῷ, οἷον εἰ μικρῷ τινι διακόσμῳ, τὴν μεγάλην κατόψει τοῦ κτίσαντός σε σοφίαν)”⁸⁹.

Zagadnienie, dlaczego Bazyli nie mógł nazwać człowieka mikrokosmosem, dlaczego idea mikrokosmosu jest dla niego możliwa do przyjęcia jedynie w sensie metaforycznym, może być wyjaśnione na podstawie całościowego opracowania zagadnienia mikrokosmizmów w filozofii starożytnej i późniejszej, jakie przedstawił R. Allers⁹⁰. Żeby idea mikrokosmosu mogła zostać przyjęta w jakimkolwiek z czterech podawanych przez autora opracowania znaczeń (mikrokosmizm elementarystyczny, strukturalny, holistyczny i symboliczny), należy zaakceptować istnienie Duszy Świata, oraz wierzyć, że wszechświat jest przez takową siłę ożywiany. Bazyli natomiast odrzuca koncepcję duszy świata, wobec czego idea mikrokosmosu w żadnym z czterech wymienionych sensów jest niemożliwa do przyjęcia⁹¹. Bazyli odwołuje się w tym miejscu do tzw. mikrokosmizmu psychologicznego lub metaforycznego (który *de facto* mikrokosmizmem już nie jest), pochodzącego od Arystotelesa, w którego sys-

⁸⁶ Por. *Stoicorum Veterum Fragmenta* (= SVF), coll. Joannes ab Arnim, II, nr 1009-1010, Lipsiae 1903, 300-301 (= Chrysippus, Πόθεν θεῶν ἔννοιαν ἔλαβον ἄνθρωποι).

⁸⁷ Na temat terminów *ennoia* i *katalepsis*, ich genezy i użycia przez Bazylego, por. Moerschini, *Storia della filosofia patristica*, s. 522-523.

⁸⁸ Por. Basiliius Caesariensis, *Homilia in illud: „Attende tibi ipsi”* 7, s. 35, 12 i 22; *Hexaemeron* IX 6, PG 29, 204, lub Sch 26bis, 512, lub GCS NF 2, 158.

⁸⁹ Basiliius Caesariensis, *Homilia in illud: „Attende tibi ipsi”* 7, s. 35, 14-15.

⁹⁰ Por. R. Allers, *Microcosmos from Anaximandros to Paracelsus*, „Traditio” 2 (1944) 319-407.

⁹¹ Por. tamże, s. 356, przypis 93; por. Basiliius Caesariensis, *Hexaemeron* III 9, PG 29, 76AB.

temie kosmologicznym nie było miejsca dla Duszy Świata. Według Arystotelesa bowiem dusza ludzka przez myślenie czy poznawanie wszechświata staje się „w pewnym sensie” wszechświatem (ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πῶς ἐστὶ πάντα)⁹².

Wypada wreszcie przyrzeć się, w jaki sposób wygląda poznanie Boga za pośrednictwem „samego siebie”, czyli „jak gdyby mikrokosmosu”. Na podstawie obserwacji samego siebie można stwierdzić przez analogię do duszy mieszkającej w człowieku, że Bóg jest niematerialny, niewidzialny i daje się poznać jedynie na podstawie swego działania. Bazyli w sposób bardzo szczegółowy omawia najpierw związki duszy z ciałem, posługując się terminami stoickimi (jak σύμπτωια i συμπτώθεια), a następnie poświęca uwagę fizjologii ciała⁹³. Obserwacja zatem samego siebie jest tu traktowana tak samo jak badanie przyrody, które – przez analogię – może dostarczyć pewnych, aczkolwiek bardzo ogólnikowych informacji na temat Stwórcy.

Najbardziej „mistycznym” miejscem *Homilii o Πρόσεχε σεαυτῷ* = jest efektowny cytat:

„Skup się na sobie samym, abyś mógł skupić się na Bogu (Πρόσεχε οὖν σεαυτῷ)”⁹⁴.

Zdanie to zestawione zostało ze sławnym werselem z Księgi Psalmów (Ps 138, 6), często cytowanym przez Bazylego: „Cudowne poznanie Ciebie uzyskałem ze mnie” (Ἐθαυμαστώθῃ ἡ γνῶσις σου ἐξ ἐμοῦ). P. Hadot interpretuje to tajemnicze miejsce w takim sensie, że samoświadomość oznacza świadomość Boga⁹⁵, a N. Russell w takim, że samopoznanie jest warunkiem upodobnienia się do Boga⁹⁶. Ten sam cytat z Księgi Psalmów pojawia się też w zakończeniu *Heksaameronu*, również w kontekście samopoznania, gdzie Bazyli tłumaczy go w ten sposób: „przez poznanie siebie zostałem pouczony o nadzwyczajnej mądrości w Tobie”. Bazyli pisze tam, nawiązując do *Alkibiadesa I*, że:

„poznanie samego siebie wydaje się być naprawdę najtrudniejszą ze wszystkich rzeczy (Τῷ ὄντι γὰρ ἔσκει πάντων εἶναι χαλεπώτατον ἑαυτὸν ἐπιγνῶναι)”⁹⁷.

Można się zastanawiać, dlaczego to poznanie siebie jest takie trudne, skoro – zgodnie z wyjaśnieniem przedstawionym przez Bazylego w *Homilii o Πρόσεχε σεαυτῷ* – mamy zrozumieć tylko tyle, że nasza dusza, podobnie jak Bóg w świecie, jest niematerialna, niewidzialna i porusza ciałem. Wydaje się, że to miejsce *Heksaameronu* jest odniesieniem do jakiegoś wątku mistycznego, którego Bazyli nie zamierza jednak rozwijać. Zakończenie *Heksaameronu*

⁹² Por. Aristoteles, *De anima* 431b, 21-23; por. Allers, *Microcosmus*, s. 330 i 383-385.

⁹³ Por. Basilus Caesariensis, *Homilia in illud: „Attende tibi ipsi”* 7, s. 35.

⁹⁴ Tamże 8, s. 37, 14-15.

⁹⁵ Por. Hadot, *Filozofia jak ćwiczenie duchowe*, s. 80.

⁹⁶ Por. Russell, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, Oxford 2005, 211-212.

⁹⁷ Basilus Caesariensis, *Hexaameron* IX 6, PG 29, 204, lub SCh 26bis, 512, lub GCS NF 2, 158.

zapowiada, ale też zupełnie pomija wyjaśnienie, co znaczy stworzenie człowieka „na obraz i podobieństwo”, odsyłając do następnych homilii, które nie zostały nigdy napisane⁹⁸. Jeśli mogę pozwolić sobie na pewną supozycję, to nadzwyczajna trudność poznania siebie, o której mówi autor w tekście, wskazuje, że ma on na myśli poznanie „istoty” (οὐσία) duszy, czyli, że nie chodzi tu o wyliczanie jej cech, takich jak np. niewidzialność, ale o pełne poznanie jej istoty. W taki sam sposób, w jaki Bazyli zaprzecza możliwości poznania „istoty” Boga, tak samo uważa za niepoznawalną „istotę” wszystkich rzeczy stworzonych⁹⁹. W takim razie, jeśli mam rację, tajemnicze zdanie Προσεχε οὖν σεαυτῷ, ἵνα προσέχῃς θεῷ oznaczałoby, że wewnętrzne „ja” człowieka jest tak samo niepoznawalne jak „istota” Boga, co byłoby nawiązaniem do Filona, który uważał poznanie Boga i poznanie siebie za równie niemożliwe. Św. Grzegorz z Nyssy wyraża wprost konkluzję myśli, która pozostała niedokończona u Bazylego, pisząc, że jeśli ktoś chce poznać Boga, niech pozna samego siebie. Jedno i drugie jest niewykonalne, ponieważ stworzona na obraz Boga myśląca i nieśmiertelna „istota duszy” (τῆς ψυχῆς οὐσία), jest niepoznawalna (ἄγνωστος), na zasadzie analogii do „nieznanej” (ἄγνώριστος) istoty Boga¹⁰⁰.

3. Troszcz się o duszę. Przenosimy się teraz ze sfery intelektualnej w moralną. Skupienie się na samym sobie, czyli swojej duszy, ma bowiem cel moralny, przedstawiany w *Homilii na temat Προσεχε σεαυτῷ* jako troska o duszę („troszcz się o duszę, element nieśmiertelny”)¹⁰¹. Dbałość o duszę w kontekście samopoznania jest dobrze znana z Epikteta, który przypisuje tego rodzaju interpretację Sokratesowi¹⁰², ale u Bazylego ma ona więcej wspólnego z Platonem, niż z Epiktetem, albowiem Bazyli na sposób typowo platoński przedstawia ciało jako czynnik antagonistyczny wobec duszy. Troska o duszę oznacza dla niego zaniedbywanie ciała: im skrajniejsze będzie to zaniedbanie, w tym lepszej kondycji znajdzie się dusza. „Troszcz się o swoją duszę” jest równoznaczne z brakiem dbałości o zdrowie, wygląd, a nawet pokarm („nie tucz ciała i nie dbaj o tę kupę mięsa”). Człowiek jako złożony z dwóch walczących ze sobą elementów różnej natury, tj. ciała i duszy, musi starać się przywrócić kontrolę elementu lepszego i nieśmiertelnego nad słabszym i śmiertelnym¹⁰³.

W *Homilii na temat Προσεχε σεαυτῷ* znajdujemy także dwa fragmenty, które opisują badanie siebie w terminach praktyk ascetyczno-moralnych, ta-

⁹⁸ Por. D.T. Runia, *Philo and the Church Fathers*, Leiden 1995, 126-143.

⁹⁹ Jeśli chodzi o stopień poznawalności Boga odsyłam do opracowania: Špidlík, *La sophiologie de S. Basile*, s. 130-137 i 188-193.

¹⁰⁰ Por. Gregorius Nyssenus, *Ad imaginem Dei et ad similitudinem*, PG 44, 1332.

¹⁰¹ Por. Basilius Caesariensis, *Homilia in illud*: „Attende tibi ipsi” 3, s. 27, 16.

¹⁰² Por. Epictetus, *Dissertationes ab Arriano digestae* III 1, 18-19.

¹⁰³ Por. Basilius Caesariensis, *Homilia in illud*: „Attende tibi ipsi” 3, s. 27.

kich jak nieustanna analiza swoich myśli i czynów (rachunek sumienia), wyznaczenie grzechów, żal za grzechy, skrucha, czuwanie i post¹⁰⁴. Miejsce to z pewnością zostało zainspirowane Orygenesowym *Komentarzem do Pieśni nad Pieśniami*. Orygenes ujmuje tam samopoznanie w system, którego niższym szczeblem praktycznym, jest właśnie rachunek sumienia, przeznaczony dla wszystkich chrześcijan, podczas gdy wyższy szczebel, teoretyczny, zastrzeżony został tylko dla wybranych. Wersja łacińska *Komentarza do Pieśni nad Pieśniami* (II 5) omawia rachunek sumienia w sposób bardzo szczegółowy. Tekst ten w oryginalnej redakcji greckiej musiał być dobrze znany Bazylemu, a jednak nie idzie on za Orygenesem w rozróżnieniu samopoznania dla tłumu i dla wybranych. Reliktem tego Orygenesowego rozróżnienia jest u Bazylego jedynie uwaga, że wszyscy powinni czynić rachunek sumienia, bo popełnianie grzechów jest rzeczą ludzką.

Celem, do którego się dąży poprzez praktyki ascetyczno-moralne, będące przejawem troski o duszę, jest moralna doskonałość, identyczna z możliwością osiągnięcia wiecznego zbawienia, którą Bazyli obszernie przedstawia zgodnie ze stoicką nauką jako zdolność odróżniania tego, co szkodzi, od tego, co zbawienne¹⁰⁵. Również stoicka jest idea „straży nad samym sobą” (σεαυτοῦ φυλακή), „bezsenne go oko duszy” (ἀκούμητον ... τὸ τῆς ψυχῆς ὄμμα), która pojawia się w kontekście dbałości o duszę¹⁰⁶.

4. Panuj nad sobą. Interpretacja poznania siebie, jako panowania nad silnymi emocjami takimi jak gniew czy żądze cielesne, jaką znajdujemy w *Homilii na temat Πρόσεχε σεαυτῷ*, jest w swej genezie platońska. Do sławnej platońskiej interpretacji z *Charmidesa* nawiązuje także użycie w tym miejscu wyrazu σὺφρων („opanowany”)¹⁰⁷. Natomiast szata, w jaką autor ją przybrał, jest już chrześcijańska. Panowanie nad wybuchami gniewu i poskramianie żądz ma się dokonywać według Bazylego poprzez przywoływanie w myśli obrazów wiecznej kary w piekle (jadowity robak, wieczny ogień), bo to pozwala przywrócić kontrolę rozumu nad zmysłami. Wtedy to przyjemności, przerażone perspektywą wiecznej i strasznej kary, uciekną w popłochu, a wewnątrz duszy zapanuje spokój (ἡσυχία)¹⁰⁸ i cisza taka, jak wtedy, gdy w komnacie pełnej rozwrzeszczanych służebnych zjawia się „opanowana”

¹⁰⁴ Por. tamże 5, s. 31-32; 4, s. 28-29.

¹⁰⁵ Por. tamże 2, s. 25; zob. też stoicką definicję cnoty w: Diogenes Laertius, *Vitae philosophorum* VII 92; Origenes, *In Canticum canticorum* II 5.

¹⁰⁶ Por. Basilius Caesariensis, *Homilia in illud: „Attende tibi ipsi”* 2, s. 26, 5-6; zob. Epictetus, *Dissertationes ab Arriano digestae* I 14, 12.

¹⁰⁷ Por. Basilius Caesariensis, *Homilia in illud: „Attende tibi ipsi”* 7, s. 34-35.

¹⁰⁸ Ἡσυχία (spokój jako warunek pamięci i myśli o Bogu), to termin techniczny, związany z życiem duchowym, wspólny dla Bazylego i etyki pitagorejskiej, epikurejskiej, plotyńskiej i porfiriańskiej, por. A. Meredith, *Asceticism – Christian and Greek*, JTS 27 (1976) 313-332.

(σώφρων) pani. Możemy tu mówić o pewnym spłyceciu czy spopularyzowaniu interpretacji platońskiej, która – gdyby została przedstawiona zgodnie z intencjami jej autora – byłaby zapewne zbyt trudna do zrozumienia dla odbiorców homilii.

Motyw samokontroli został dodatkowo powiązany z trzeźwym osądem własnej sytuacji, pozycji, stanu majątkowego, itp. i z mocnym stąpaniem po ziemi: „bądź trzeźwy, zaradny, pilnuj tego, co masz [...] i nie obiecuj sobie używania tego, czego nie masz, a może i nie będziesz miał”. Dalej następuje bardzo mocna i obszerna krytyka młodych ludzi, którzy bujają w obłokach, wyobrażając sobie bogactwa, których nie będą posiadać, i zaszczyty, których nigdy nie dostąpią¹⁰⁹. Taka interpretacja samopoznania, jako rezygnacja z pragnienia rzeczy nieosiągalnych, jest zgodna z potocznym rozumieniem delfickiej maksymy, jaką znajdujemy m.in. u Menandra i u scholiastów, a poniekąd także z myślą wyrażoną w platońskim *Filebie* 48c-49a.

5. Pamiętaj, że jesteś człowiekiem. Jest to chrześcijańska modyfikacja tematu „pamiętaj o śmierci”, bo w taki sposób – jak pokazaliśmy wyżej – napis delficki był rozumiany przez „ludowy” platonizm. Samo *memento mori* zajmuje niezbyt wiele miejsca u naszego autora, Bazyli wzmiankuje ten wątek, ale go nie rozwija („Skup się na sobie samym, wiedząc, że jesteś śmiertelny, że ziemią jesteś i do ziemi powrócisz”¹¹⁰). Badanie czy poznawanie własnej, ludzkiej natury ma dla Bazylego sens bardziej nakierowany na nieśmiertelność duszy („troszcz się o duszę, która jest nieśmiertelna”)¹¹¹ niż na śmiertelność ciała czy znikomość spraw doczesnych. Szeroko omawiana przez Bazylego koncepcja dwoistości człowieka (διπλὴ τίς ἐστὶν ἡμῶν ἡ ζωὴ) jako istoty na poły śmiertelnej, a na poły nieśmiertelnej, jest dobrze znanym toposem z filozofii hellenistycznej¹¹². Pamięć o „naturze ludzkiej”, jako w połowie śmiertelnej i z tego powodu słabej, nakazuje być pokornym, a nie zarożumiałym („Jeśli więc będziesz pamiętał o naturze ludzkiej, nigdy nie będziesz się wynosił”)¹¹³, co przypomina jedną z popularnych interpretacji γυνῶθι σαυτὸν.

Dominująca u Bazylego jest natomiast tendencja w interpretacji γυνῶθι σαυτὸν, która podkreśla nie znikomość, lecz przeciwnie, godność człowieka i jego wyjątkowe miejsce we wszechświecie. Pojawia się ona w kilku jego pismach, między innymi w *Heksaameronie*:

„Poznasz samego siebie, to znaczy: że jesteś ziemski z natury, że jesteś dziełem boskich rąk, pozostającym w tyle za nierozumnymi zwierzętami pod względem siły, a mimo to panującym nad nierozumnym i nieożywionym stworzeniem. [...]”

¹⁰⁹ Por. Basilius Caesariensis, *Homilia in illud*: „Attende tibi ipsi” 4-5, s. 30.

¹¹⁰ Tamże 5, s. 32, 11-12, por. Rdz 3, 19.

¹¹¹ Tamże 3, s. 27, 16.

¹¹² Por. tamże 3, s. 27, 12; na temat źródeł, por. Špidlík, *La sophiologie de S. Basile*, s. 100-108.

¹¹³ Basilius Caesariensis, *Homilia in illud*: „Attende tibi ipsi” 5, s. 32, 20.

Jeśli zrozumiemy to, poznamy samych siebie, poznamy Boga, oddamy pokłon Stwórcy”¹¹⁴.

Homilia o Προσεχε σεαυτῷ jeszcze szerzej i z pewną nawet retoryczną przesadą rozwija temat ludzkiej supremacji nad światem zwierzęcym („są tobie poddane i podległe zwierzęta lądowe: domowe i dzikie, wszystkie zwierzęta wodne i wszystkie latające”)¹¹⁵ i przyrodą nieożywioną („czyż nie otwarłeś sobie mórz za pomocą rozumu? Czyż ziemia i morze nie służą twojemu życiu?”)¹¹⁶. Sposób ujęcia przez Bazylego toposu dominacji człowieka nad światem materialnym bardzo przypomina grecką wersję *Księgi Syracha* (7, 1-4), według której Bóg przyodziewa człowieka – ulepiętego z ziemi i mającego do ziemi powrócić – w moc podobną do swojej, stwarzając go na swój obraz i powołując do panowania nad zwierzętami i ptactwem.

Zdanie „jesteś człowiekiem” (ἄνθρωπος εἶ) powinno według Bazylego napawać dumą i sprawiać najwyższą radość, ponieważ człowiek jest jedyną we wszechświecie istotą, której ciało zostało uformowane rękoma samego Boga (por. Rdz 2, 7), stąd jego dostojny wygląd i nietypowa dla zwierząt wyprostowana postawa (dobrze rozpoznawalny motyw z *Timajosa* 90a-b), dusza zaś, także w drodze wyjątku, została stworzona na „obraz Boga” (por. Rdz 1, 27)¹¹⁷.

W *Homiliach o Psalmach* Bazyli pisze: „poznaj swoją wartość” (γνώθι σεαυτοῦ τὴν ἀξίαν) i używa tego zwrotu nie w odniesieniu do poszczególnej, indywidualnej jednostki ludzkiej (tak jak używa się tego zwrotu dzisiaj), lecz odnośnie do człowieka w ogóle, stworzenia Bożego, które przez Stwórcę zostało otoczone niezwykłą czcią, a następnie odkupione za cenę krwi Chrystusa¹¹⁸. Interpretacja poznania siebie w sensie uświadomienia sobie swej godności jako człowieka w ogóle, ma także cel moralny, bo poprzez świadomość swej ludzkiej godności i dumę z niej człowiek będzie (czy przynajmniej powinien) postępować w sposób godny i właściwy nawet w sytuacji niesprzyjającej, spowodowanej np. przez ubóstwo¹¹⁹.

Charakterystyczną cechą wszystkich przedstawionych wyżej interpretacji „poznaj samego siebie” jest całkowity brak motywu, jaki w czasach nowożytnych jest obowiązkowo łączony z samopoznaniem, a mianowicie, analizowania

¹¹⁴ Basilius Caesariensis, *Homiliae in Hexaemeron* VI 1, PG 29, 117, lub SCh 26bis, 328, lub GCS NF 2, 88.

¹¹⁵ Basilius Caesariensis, *Homilia in illud: „Attende tibi ipsi”* 6, s. 33, 11-13.

¹¹⁶ Tamże 6, s. 33, 15-16.

¹¹⁷ Por. tamże 6, s. 33, 5; 8, s. 36.

¹¹⁸ Por. Basilius Caesariensis, *Homiliae super Psalmos* 48, 8, PG 29, 452.

¹¹⁹ Por. Basilius Caesariensis, *Homilia in illud: „Attende tibi ipsi”* 6, s. 33-34.

własnego „ja” w aspekcie indywidualistycznym. Pomijanie swoich własnych cech indywidualnych w badaniu „samego siebie” jest niewątpliwie dziedzictwem platońskim, przejętym przez późniejszą tradycję, w tym aleksandryjską. Sprawia to takie wrażenie, jak gdyby indywidualna osobowość dla takich autorów jak Orygenes, Bazyli czy Grzegorz z Nazjanzu (który także interpretuje γνῶθι σαυτόν¹²⁰), po prostu nie istniała. Wychodząc z założenia, platońskiego w swej genezie, że to, co jednostkowe, musi być gorsze od tego, co uniwersalne, pisarze ci w interpretacji „poznaj samego siebie” nie przywiązują wagi do badania cech indywidualnych, ale zastanawiają się nad człowiekiem w ogóle, jego miejscem i rolą w świecie, budową ciała, strukturą duszy, itp.¹²¹. W klasycznych interpretacjach maksymy γνῶθι σαυτόν było marginalnie obecne coś, co nazwalibyśmy tendencją indywidualistyczną, ale nie należało ono nigdy do głównego nurtu, zdominowanego przez platonizm, lecz do potocznego jej rozumienia.

Poza uogólniającym, anti-indywidualistycznym podejściem do poznania samego siebie, inną cechą, która odróżnia ujęcie patrystyczne od nowoczesnego, jest zapatrywanie na cel samopoznania. Dla nas celem, dla którego warto poznawać własną osobowość, jest własne szczęście, spełnienie, samorealizacja tu i teraz, na ziemi, w życiu doczesnym. Takie ujęcie występuje wprawdzie u Ksenofonta, ale jego interpretacja nie wpłynęła na Szkołę Aleksandryjską ani na Ojców Kapadockich. Ujęcie patrystyczne, idąc drogą wskazaną przez Platona, pomija szczęście doczesne jako obojętne czy mało istotne, a za cel, o który warto walczyć, uważa moralną doskonałość (Orygenes), równoznaczną z upodobnieniem się do Boga (Orygenes u Grzegorza Taumaturga). W interpretacjach Bazylego na temat „poznaj samego siebie” nie został zaakcentowany wątek upodobnienia do Boga, natomiast za cel, do którego dąży się poprzez poznanie siebie (czyli: troskę o duszę, panowanie nad sobą, praktyki ascetyczno-moralne, postępowanie zgodne z ludzką godnością, dążenie do poznania Boga), została uznana zdolność odróżniania tego, co szkodliwe, od tego, co zbawienne (stoicka definicja cnoty) z wyraźnym odniesieniem do zbawienia duszy.

¹²⁰ Por. Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 32: *De moderatione in disputando* 26, PG 36, 204-205, tłum. pol.: Św. Grzegorz z Nazjanzu, *Mowy wybrane*, Warszawa 1967, 378.

¹²¹ Por. G.C. Stead, *Individual personality in Origen and the Cappadocian Fathers*, w: *Arche e telos. L'antropologia di Origene e di Gregorio di Nissa. Analisi storico-religiosa*, ed. U. Bianchi – H. Crouzel, Milano 1981, 170-191.

‘KNOW THYSELF’ IN ST. BASIL’S INTERPRETATION

(Summary)

There are some references to the famous Delphic inscription „Know thyself” (γνῶθι σαυτόν) in the *Hexaemeron* (IX 6; VI 1) and the *Homilia in illud: Attende tibi ipsi* by St. Basil of Caesarea. In the *Homilia in illud: Attende tibi ipsi* St. Basil accepts the Philo’s and Clement of Alexandria’s opinion that the Septuagint Πρόσεχε σεαυτῷ („Attend to yourself”) and the Hellenic γνῶθι σαυτόν („Know thyself”) are the same. According to St. Basil, influenced by the *Alcibiades I*, „yourself” means „a soul” as an opposite to a body and its environment. St. Basil interprets the Delphic maxim in the following meanings: (1) „Turn to yourself”, (2) „Know God from yourself”, (3) „Take care of your soul”, (4) „Control yourself”, and (5) „Remember you are a human”. His interpretation is influenced by the many philosophical writings, especially the Platonic dialogues (the *Charmides*, the *Alcibiades I*), the *Stromata* of Clement of Alexandria, and the Origen’s *In Canticum canticorum*.

Ks. Grzegorz OSTROWSKI
(Warszawa, WMSD)

OBRONA DZIEWICY INDYCJI OKAZJĄ DO POUCZENIA O CNOCIE DZIEWICTWA

List św. Ambrożego do Syagriusza (*Ep.* 56)¹

Postać Ambrożego, biskupa Mediolanu, kojarzy się nam przede wszystkim z jego działalnością duszpasterską. W swej posłudze, tak pasterskiej jak i pisarskiej, wiele uwagi poświęcił również cnocie dziewictwa². Ważną i znaczącą, żeby nie rzec czołową, częścią spuścizny literackiej Mediolańczyka okazuje się być zbiór listów, cenny zarówno ze względu na szeroki wachlarz prezentowanych w nich kwestii, jak i na samą ich treść³. Bogata i wieloraka korespondencja Ambrożego ma charakter przede wszystkim parenetyczny, ponieważ zasadniczy cel, jaki zamierzał osiągnąć jej autor, stanowiło zazwyczaj pouczenie doktrynalne i moralne. Listy biskupa Mediolanu powstawały nie tylko dla podtrzymania kontaktów przyjacielskich, regulowania spraw administracyjnych, ale są też owocem podejmowanych przez niego zagadnień egzegetycznych, dogmatycznych i etycznych. Warto nadmienić, że są one starannie przemyślanym dziełem, pisane z myślą o publikacji.

Wśród licznych adresatów korespondencji Ambrożego, którymi byli biskupi, kapłani, cesarze, osoby świeckie, czy siostra Marcelina, jest Syagriusz, biskup Werony⁴. W zachowanym do naszych czasów zbiorze epistolarnym Pastorza Mediolanu znajdują się dwa listy kierowane do tego właśnie biskupa (*Epistula* 56 i *Epistula* 57). W jednym z nich (*Epistula* 56) pisze Mediolańczyk

¹ Numeracja listu i jego cytowanie podawane są według wydania: *Sancti Ambrosii Episcopi Mediolanensis Opera* [= SAEMO], vol. 20: *Epistulae* (36-69), ed. G. Banterle, Milano – Roma 1988, 110-124, tłum. P. Nowak: Św. Ambroży, *Listy*, t. 2, wstęp i oprac. J. Naumowicz, BOK 22, Kraków 2003, 70-80.

² *Sacra virginitas* to szczególnie ulubiony temat biskupa Mediolanu. Wydaje się, że Ambroży zdobył uznanie i zainteresowanie wśród badaczy duchowości Ojców Kościoła przede wszystkim ze względu na szacunek i troskę, jaką okazywał wobec cnoty dziewictwa; por. E. Dassmann, *La sobria ebrezza dello Spirito. La spiritualità di sant'Ambrogio vescovo di Milano*, Sacro Monte Varese 1975, 270.

³ Listy, w odróżnieniu od nauczania ustnego czy pisanych dzieł tematycznych, kryją w sobie treści o charakterze nie do końca publicznym. Stanowią one minitraktaty konkretnych zagadnień czy przykłady odnośnie postępowania w określonych sytuacjach.

⁴ Syagriusz był jedenastym biskupem Werony.

w sprawie dziewicy Indycji, fałszywie oskarżonej o złamanie ślubu czystości⁵, w drugim natomiast (*Epistula* 57) omawia znaczenie czystości w Starym Testamencie.

Przedmiotem niniejszej refleksji jest przede wszystkim *List* 56, w którym Ambroży w sposób zdecydowany broni niewinności konsekrowanej dziewicy o imieniu Indycja⁶. Jej obronę wykorzystuje mediolański Pasterz jako sposobność do pouczenia o cnocie dziewictwa w ogóle, wskazując zarówno na jej wymiar fizyczny, jak i duchowy. Ze względu właśnie na ten drugi aspekt, list ten posiada specjalną wartość, której warto się szczegółowiej przyjrzeć.

1. Fizyczny wymiar dziewictwa. Ambroży, po krótkim wprowadzeniu w temat, już na samym początku listu do Syagriusza wprost wypomina mu i zarzuca, że wyraził on zgodę na to, aby sprawdzić dziewictwo Indycji: „[...] tak zawyrokowałeś, by poddać badaniu dziewicę”⁷. Zaznacza przy tym, że była ona „dziewicą uznaną przez osąd biskupa Zenona i poświęconą przez jego błogosławieństwo”⁸. Zwraca więc uwagę na jej dziewictwo w wymiarze fizycznym dotyczące jej ciała, które podjęła ona jako zobowiązanie, czyniąc je przedmiotem ślubu złożonego na ręce pasterza Kościoła. Przez to zarówno jej dziewictwo, jak i ona sama doznawały szczególnej czci i szacunku⁹.

⁵ Sprawą Indycji z Werony zajął się synod w Mediolanie w 380 roku. Ambroży wraz z innymi rozważał zarzuty dotyczące złamania przez nią ślubu czystości; ostatecznie została od nich uwolniona; por. *Concilium Mediolanense* (380), *ŻMT* 37 (*Acta synodalia ab anno 50 ad annum 381*), 295.

⁶ List, którego ton jest surowy ze względu na ważne kwestie dla mediolańskiego biskupa, powstał najprawdopodobniej w 386 roku. Entuzjazm i żywe zainteresowanie ideałem życia w dziewictwie zrodziły się u Ambrożego pod wpływem starszej siostry Marceliny, która przyjęła welon dziewicy, zanim on został biskupem (od 353 r. była dziewicą konsekrowaną, najpierw w Rzymie, a potem w Mediolanie). Żył w obcowaniu z nią wielki podziw, a jako pasterz gorliwie bronił tej najbardziej tradycyjnej formy ascetyzmu chrześcijańskiego.

⁷ *Epistula* 56, 2, SAEMO 20, 110: „[...] ita inspectioni adiudicandam constituebas virginem”, BOK 22, 70-71. W tekście łacińskim tu i w wielu innych miejscach tego listu na określenie „badania” użyto wyrażenia *inspectio*, które dosłownie oznacza „oglądanie”, „zaglądanie do środka” (w omawianym liście pojawia się ono aż 10 razy). Pokazuje to, na czym miałyby polegać owo „badanie” dziewicy (dokonywane przeważnie palcami przez położne lub akuszerki), służące potwierdzeniu, czy rzeczywiście zachowała ona czy też utraciła dziewictwo łamiąc ślub czystości. Badaną osobę wystawiało to i narażało na upokorzenie. O tego rodzaju drastycznym sprawdzaniu dziewictwa wspomina św. Cyprian z Kartaginy (*Epistola* 4, 3, 1), a później św. Augustyn (*De civitate Dei* I 18).

⁸ Por. *Epistula* 56, 1, SAEMO 20, 110, BOK 22, 70. Do stanu dziewicy wchodziło się przez uroczysty akt konsekracji, dokonywany przez biskupa. Był on poprzedzony czasem próby, stosownie do wieku i dojrzałości osoby mającej złożyć ślub dziewictwa. Roztropność biskupa decydowała, kiedy dana dziewczyna okazywała się być dojrzałą i zdątną do złożenia takiego ślubu.

⁹ Dziewice ze względu na szacunek i poważanie we wspólnocie, miały w kościele wyznaczone dla siebie miejsce, odgrodzone balustradą, por. J. Bilczewski, *Dziewice Bogu poświęcone w pierwszych wiekach Kościoła*, PP 35 (1892) 32.

Ambroży kierujący się tymi motywami, broni Indycji i nie uznaje za stosowne, aby poddawać ją takim badaniom, chociaż została oskarżona o złamanie ślubu czystości. Przeciwstawia się wręcz podejmowaniu jakichkolwiek praktyk, które rzekomo miałyby wykazać niewinność osoby konsekrowanej i poświęconej Bogu. Zwracając się do Syagriusza, pisze wprost:

„I wcale nie uważam za słuszne tego, co ująłeś w swoim liście: że jeśli [dziewica] nie zostanie poddana badaniom, jej nienaruszoność jest zagrożona i chwieje się w swej niepewności. Czyż więc wszystkie te, które nie zostały zbadane, naraziły swoją czystość na niebezpieczeństwo? Czyż więc także te, które mają wyjść za mąż, powinny być najpierw badane, aby wychodziły za mąż z większym uznaniem? Czyż więc także te, które mają otrzymać welon zakonny, najpierw należy poddać takiemu obmacywaniu? Nie są one bowiem oglądane, lecz obmacywane”¹⁰.

Biskup Mediolanu wypowiadając się w tonie ostrym i w sposób zdecydowany, w obronie dziewictwa, akcentuje mocno jego zewnętrzny czy wręcz fizyczny wymiar, który wyraża się w nietykalności ciała dziewicy. Mediolański Pasterz mówi o jej „nienaruszoności” (*integritas*)¹¹. Najpierw i przede wszystkim ową „nienaruszoność” trzeba rozumieć jako stan ciała dziewicy. Nie zostaje ono „naruszone” pożyciem płciowym z mężczyzną. Stanowi to owoc decyzji na dobrowolną rezygnację ze stosunków seksualnych, potwierdzonej złożonym ślubem czystości. Wyraża się w całkowitej powściągliwości i prowadzi do swoistego uporządkowania w sferze zmysłowo-cieleśnej.

W kontekście krytyki czynionej przez Ambrożego odnośnie do wszelkich praktyk badania dziewictwa, przeprowadzanych przez akuszerki, co biskup nazywa „obmacywaniem”, myśl o „nienaruszoności” dziewicy można też pojmować jako szanowanie jej godności, bez wystawiania na szwank jej wstydlivosti. Zaznacza przy tym, że „badanie intymnych narządów rodnych wystawia poświęcone dziewice na szyderstwa, których widok i wieść napawa zgrozą i wstydem”. To więc co budzi poczucie wstydu u wszystkich, nie może „u dziewicy być dotykane bez jej zawstydzenia”¹². Dodaje przy tym, że „w dziewicy nie ma nic bardziej świętego, niż jej wstydlivość”¹³.

¹⁰ *Epistula* 56, 7, SAEMO 20, 114: „Neque vero illud iustum arbitror, quod tuis comprehendi litteris, quia nisi inspecta fuerit, integritas periclitetur et incerto sui fluctuet. Ergo omnes, quae inspectae non sunt, periculum subierunt pudoris? Ergo et quae nupturae sunt, prius inspiciantur, ut nubant probatiores? Ergo et quae velandae sunt, prius subiciendae sunt huiusmodi attractationi; non enim visitantur, sed attractantur”, BOK 22, 72-73.

¹¹ Por. tamże. Użyte w tekście łacińskim określenie *integritas*, oznaczające „niewinność”, „czystość”, „dziewiczność”, wskazuje również na „całkowitość”, „nienaruszony stan rzeczy”.

¹² Por. *Epistula* 56, 5, SAEMO 20, 112, BOK 22, 72.

¹³ *Epistula* 56, 6, SAEMO 20, 112: „Nihil sanctius in virgine sit quam verecundia”, BOK 22, 72. W innym miejscu tego listu Ambroży sugeruje biskupowi Syagriuszowi, że posługując się akuszerką poddającą badaniu, będzie narażał dziewicę na szwank nie tylko przez utratę jej wstydl-

Przywołana przez biskupa Mediolanu „wstydlivość” (*verecundia*) wyraża poczucie wstydu, które niemal naturalnie związane jest ze sferą seksualności. Zatem i cnota czystości musi zawierać je w sobie. Należy ją też rozumieć jako formę skromności w sposobie bycia dziewicy, zachowania, jako wymiar przyzwoitości moralnej oraz pewną dojrzałość w sferze obyczajów. Mediolański Pasterz tak pojmowaną wstydlivość dziewicy zestawia ze świętością, czyli z tym, co ma bezpośrednie odniesienie do Boga. Porównuje ją do świętości, a nawet sugeruje, że dla dziewicy w jej dziewiczym życiu nie ma nic bardziej świętego nad tak właśnie pojmowaną skromność¹⁴.

Zestawienie, jakiego dokonuje Ambroży, wskazuje, że życie konsekrowane można właściwie rozumieć i w sposób dojrzały podejmować jedynie w odniesieniu do Chrystusa i ze względu na Królestwo Boże (*propter Regnum Dei*). Na tym bowiem polega świętość chrześcijańska¹⁵. Wówczas skromność dziewicy nabiera szczególnej treści i nowego znaczenia: dobrowolnie podejmowane dziewictwo przeżywane jest jako osobisty przymiot, a zarazem stanowi rzeczywistość tajemnicy chrystologicznej¹⁶. Na potwierdzenie takiego rozumowania biskupa Mediolanu może służyć to, co sam napisał w liście do Syagriusza, kiedy przywołał zdanie swej siostry Marceliny w sprawie wspomnianej Indycji. Również ona sprzeciwiła się badaniu oskarżanej dziewicy, zaświadczać równocześnie, iż nie dostrzegła u niej niczego, co byłoby „niewłaściwe dla dziewiczej czystości i świętości”. Wyznała przy tym, że właśnie razem z nią pragnęła „otrzymać od Pana Jezusa swój udział w Królestwie Bożym”¹⁷.

Idąc za myślą Ambrozego, ów zewnętrzny wymiar dziewictwa, określane przez niego jako „nienaruszoność” (*integritas*) i „wstydlivość” (*verecundia*), można nazwać szczególnym przejawem fizycznego przeżywania własnej cielesności przez dziewicę. W ten właśnie sposób wyraża ona swoją przynależność do Chrystusa jako jedyne Oblubieńca, Jemu poświęca swoje ciało i oddaje

liwości, ale i przez to, że akuszerka może być nieżyczliwa, czy też nie mieć doświadczenia, por. *Epistula* 56, 9, SAEMO 20, 116, BOK 22, 73-74.

¹⁴ Por. *Epistula* 56, 6, SAEMO 20, 112, BOK 22, 72. *Katechizm Kościoła Katolickiego* (2521-2523) stwierdza, że „czystość wręcz domaga się wstydlivości, która świadczy o jej delikatności”. Chroni ona intymność osób i ich miłości. Wstydlivość „kieruje spojrzeniami i gestami, inspiruje styl życia”.

¹⁵ *Katechizm Kościoła Katolickiego* (2014-2016) uczy, że świętość chrześcijańska, polega na „coraz bardziej wewnętrznym zjednoczeniu z Chrystusem i jest uczestnictwem w Jego misterium”. Nie ma świętości bez wyrzeczenia i ascezy. Zawiera ona w sobie nadzieję przebywania w „Mieście Świętym – Jeruzalem Nowym [...] zstępującym z nieba od Boga, przystrojonym jak oblubienica [...] dla swego męża” (Ap 21, 2).

¹⁶ Dziewictwo konsekrowane ma w sobie wymiar walorów moralnych i zalet osobistych osoby poświęcającej się Bogu, a jednocześnie posiada aspekt chrystocentryczny ze względu na Wcielenie Syna Bożego.

¹⁷ Por. *Epistula* 56, 21, SAEMO 20, 122-124, BOK 22, 79.

wszystko, co zawiera sfera cielesna. Kiedy jej sposób bycia, zachowanie i postępowanie mają znamiona życia dziewiczego, wówczas nie trzeba szukać innych potwierdzeń i dowodów. Skromność w postępowaniu dziewicy staje się bowiem wyraźnym świadectwem skromności jej ciała. Mediolański biskup tak wyraża swoje myśli w tej kwestii:

„Nie żąda się, aby święta dziewica była tylko nienaruszona w ciele, [nie wymagając przy tym], by jej czystość pozostała bez ujmy w całym jej postępowaniu. Dziewica Pana, by znaleźć uznanie, opiera się na swoich własnych dowodach i nie potrzebuje dodatkowo świadectwa innych dla potwierdzenia, że jest dziewicą; i jej nienaruszoności nie poświadcza badanie ukrytych i tajemnych rzeczy, ale łatwo dla wszystkich dostępna skromność. Nie podoba się Bogu ta, której nie pochwała surowość jej obyczajów; nie znajduje uznania u Boga ta, której [cnota] wymaga świadectwa jednej położnej”¹⁸.

Biskup Mediolanu mówiąc o fizycznym wymiarze dziewictwa zwraca uwagę na to, że wykracza ono poza fakt jedynie o charakterze czysto seksualno-płciowym. Stanowi bowiem rzeczywistość o wiele głębszą i bogatszą. Nie można go traktować wyłącznie jako sposobu na regulowanie życia seksualnego. „Nienaruszoność” ciała dziewicy i fizyczna nietykalność, jak wskazuje Ambroży, znajduje swoje odzwierciedlenie w zewnętrznym jej zachowaniu i sposobie bycia. Dopełniona zostaje skromnością i powściągliwością w postępowaniu. Źle byłoby, gdyby jakaś dziewica zrezygnowała z surowości obyczajów i swoim zachowaniem budziła wątpliwości odnośnie do własnego dziewictwa, a potwierdzenia cnoty trzeba by szukać w świadectwie położnej po przeprowadzeniu badania. Taka dziewica, nawet gdyby nią była rzeczywiście w swoim ciele, jak uczy mediolański biskup, „nie może podobać się Bogu i nie znajduje u Niego uznania”¹⁹.

Dziewictwo przeżywane w sensie fizycznym, czyli to które dotyczy ciała dziewicy, jej skromności i wstrzemięźliwości cielesnej, ma charakter ascetyczny. Głębią jednak swej istoty sięga ono tego, co jest w rzeczy samej mistyczne. Stąd też kryje w sobie również wymiar duchowy. Ambroży odsłania i ten jego aspekt, a nawet eksponuje go i uznaje za ważniejszy, ucząc o dziewictwie w związku z toczącym się sporem wokół Indycji.

2. Duchowy wymiar dziewictwa. Mediolański biskup jako pasterz zatroskany o dobro powierzonej mu wspólnoty, a zwłaszcza o dojrzałe życie w dziewic-

¹⁸ *Epistula* 56, 6, SAEMO 20, 112-114: „Non enim sacra virgo ut corpore tantummodo integra sit quaeritur et non ut in omnibus eius inffensus maneat pudor. Virgo domini suis est nixa fulcris ad sui probationem nec alienis dotibus eget, ut se virginem probet; et nec abditorum occultorumque inspectio, sed obvia omnibus modestia astipulatur integritati. Non placet deo, quam non suorum gravitas morum probat; non probatur domino, quae unius obstetricis indiget testimonio”, BOK 22, 72.

¹⁹ Por. tamże.

twie, przekazując swoje wyjaśnienia Syagriuszowi w liście adresowanym do niego, w patrzeniu na tę cnotę nie pozwala zatrzymać się jedynie na cielesnej sferze dziewictwa. Wyraźnie zauważa, że być dziewicą jedynie w ciele, to zbyt mało dla chrześcijanina. Obok płaszczyzny fizycznej, mającej bezpośrednie odniesienie do ludzkiego ciała, każe widzieć także przestrzeń wewnętrzną, bo przede wszystkim na płaszczyźnie duchowej przeżywa się dziewicze powołanie. Wyróżniając obydwa wymiary, cielesny i duchowy, wskazuje, który z nich jest istotniejszy:

„Żle jednak dzieje się w tej sprawie, w której więcej znaczy przywilej [czystości] cielesnej, niż duchowej. Wolę, żeby dziewictwo uwidaczniało się znakiem dobrych obyczajów, niż przez zapyry ciała”²⁰.

Ambroży zauważa przy tym, że są takie osoby, które nie mają innych motywacji do postępowania dobrego i moralnego, jak tylko obawa przed karą. Od grzechu, od złego życia, powstrzymuje je nie tyle wstydlivość, ich osobista dojrzałość w cnocie, wewnętrzne urobienie, upodobanie w czystości, co raczej strach przed otrzymaniem nagany czy skarcenia. Osoby takie zachowują się jak niewolnicy, którzy bardziej odczuwają lęk przed złapaniem na występku, niż wobec samego grzechu i jego konsekwencji. Mediolański Pasterz nie pochwała takiej postawy i tego rodzaju motywacji, a nawet przestrzega, że również wśród dziewic Bogu poświęconych mogą się znaleźć takie, które będą postępować w podobny sposób, gdyż jest w nich „niestała łaska czystości i przestrzeganie nienaruszoności”²¹. Biskup zauważa, że będą one gotowe nawet poddawać się badaniu przez położne, aby dowieść przynajmniej tego, iż „ustrzegły swego ciała”²².

Sugestia Ambrożego wskazuje, że sama zewnętrzna forma opanowania własnego ciała nie jest jeszcze pełnym i dojrzałym przeżywaniem dziewictwa. Musi mieć ono głębsze podstawy i motywacje, powinno wypływać z wewnętrznego nastawienia. Biskup Mediolanu właśnie na to dziewictwo zwraca uwagę i podkreśla jego znaczenie, a określić je można jako dziewictwo duchowe: rodzi się ono w sercu człowieka. Żeby bowiem dziewictwo miało swoją pełną wartość, musi towarzyszyć mu, jak sugeruje mediolański Pasterz, „czystość ducho-

²⁰ *Epistula* 56, 14, SAEMO 20, 118: „Male tamen se habet causa ubi potior est carnis quam mentis praerogativa. Malo morum signaculo quam corporis claustrum virginitatem exprimi”, BOK 22, 76.

²¹ Por. tamże. Ambroży wskazuje, że nie jest prawdziwym i dojrzałym takie dziewictwo, którego nie posiada się dzięki umiłowaniu cnoty, ale ze względu na inne motywacje, wynikające z ludzkich kalkulacji, i jedynie na jakiś czas. W jednym z listów wspomina westalki, dziewice poświęcone na służbę rzymskiej bogini, które pozyskiwano obiecując im korzyści materialne. Wybierano zaledwie siedem dziewczyn, a czas zachowywania przez nie czystości, był określony; po latach służby mogły one wyjść za mąż. Biskup z ironią wypowiada się o nich, por. *Epistula* 73, 11-12, SAEMO 21, 68-70.

²² Por. *Epistula* 56, 14, SAEMO 20, 118, BOK 22, 76.

wa”²³, co Biblia określa jako „czystość serca”²⁴. Chrystus dla głębszego rozumienia tego, co znaczy być czystym w sferze seksualności, wskazał wewnętrzny wymiar człowieka, bo z serca może pochodzić wiele złych myśli, pragnień, czynów. Zło rodzi się we wnętrzu człowieka i czyni go istotnie nieczystym (por. Mk 7, 14-23; Mt 15, 10-20). Sztaynnemu faryzejskiemu legalizmowi Jezus przeciwstawił religijność serca, czyli taką, która opiera się na wewnętrznej sferze człowieka. Wyraźnie powiedział, że cudzołóstwo popełnia się nie tylko przez haniebnny czyn, ale także przez niepowściągliwe i lubieżne spojrzenia: „każdy, kto pożądlawie patrzy na kobietę, już się w swoim sercu dopuścił z nią cudzołóstwa” (Mt 5, 28).

Ambroży opierając mocno swoje nauczanie na nauce Pisma Świętego, wyżej stawia dziewictwo duchowe nad nietykalność fizyczną ciała dziewicy²⁵. Dziewictwo fizyczne jest zewnętrznym znakiem tego wszystkiego, co dziewica nosi i przeżywa głęboko w swoim wnętrzu. Ma ono o tyle sens i zyskuje nową wartość, gdy posiada motywację duchową i zostaje odniesione do Boga, kiedy przeżywane jest ze względu na królestwo niebieskie. Chrystus mówi o tym wprost: „Bo są niezdadni do małżeństwa, którzy z łona matki takimi się urodzili; i są niezdadni do małżeństwa, których ludzie takimi uczynili; a są i tacy bezzenni, którzy dla królestwa niebieskiego sami zostali bezzennymi” (Mt 19, 12)²⁶. Zrozumiałą jest więc postawa Ambrożego, który twardo broni Indycji

²³ Por. *tamże*. Ambroży wyraźnie rozróżnia „czystość cielesną” i „czystość duchową”. Określenie „czystość” odnosi się do rzeczywistości, jaką stanowi „dziewiczność” i jest synonimem tego, co pozostaje nieskażone. W języku polskim przymiotnikowe określenie „dziewiczy” funkcjonuje w zwrocie np. „puszcza dziewicza”. Biblia Tysiąclecia używa go raz w *Księdze Zachariasza*: „Jęczcie, dęby Baszanu, że las dziewiczy zwalony na ziemię” (Za 11, 2). Inne wydania stosują odmienne wyrażenia, np. „las niedostępny”, „las nieprzebyty”, co sugeruje, że był to las nienaruszony przez człowieka, nie zdobyty przez niego, czyli pozostawał do tej pory dziewiczy.

²⁴ Określenie „czystość” jest pojęciem biblijnym. W Biblii Tysiąclecia pojawia się ono 20 razy, a wyrażenie „czysty” aż 173 razy. Biblijna czystość nie jest ograniczona jedynie do wymiaru seksualnego i dla niego tylko zarezerwowana. W Kazaniu na Górze, w jednym z błogosławieństw, Jezus wprost mówi o ludziach „czystego serca”: „Błogosławieni czystego serca, albowiem oni Boga oglądać będą” (Mt 5, 8). Nie tyle chodzi tutaj o czystość w sensie *castitas*, co o czystość całego życia i wszystkich przejawów osoby: czystość obyczajów, uczuć, pragnień, myśli i czynów. Chrystus wskazuje, że ostatecznym źródłem czystości czy nieczystości jest serce.

²⁵ Por. *Epistula* 56, 14, SAEMO 20, 118, BOK 22, 76. Duchowy aspekt dziewictwa lubili podkreślać również inni Ojcowie Kościoła. Podobnie jak Ambroży, tak też Grzegorz z Nyssy uważał, iż ważniejszym od fizycznego jest dziewictwo duchowe, które pomaga uwalniać się od namiętności i pożądań cielesnych, aby zjednoczyć się z Bogiem. Fizyczne dziewictwo stanowi znak tego, co dokonuje się we wnętrzu i jest na usługach owego procesu, por. Gregorius Nyssenus, *De virginitate* 5, ed. M. Aubineau, Sch 119, Paris 1966, 336.

²⁶ Chrystus wyjaśnia, że przy wielu różnych motywacjach bezżeństwa i życia w dziewictwie, to podejmowane jedynie ze względów religijnych, dla królestwa Bożego, zasługuje na szczególną uwagę i można je wówczas postrzegać jako rodzaj powołania. Dziewictwo w rozumieniu chrześcijańskim wynika z wyboru i nie jest tym samym, co dziewictwo kobiety, która nie zaznała mężczyny, czy dziewictwo mężczyzny niezdolnego do aktu małżeńskiego.

oskarżanej o złamanie ślubu czystości. Kategorycznie przeciwstawia się przeprowadzaniu badania dziewicy. Wyraża wręcz oburzenie, gdy w sprawie dziewictwa więcej znaczy „przywilej czystości cielesnej niż duchowej”²⁷.

Rozważając duchowy wymiar dziewictwa warto zwrócić uwagę na to w jaki sposób Pasterz Mediolanu w swym liście do Syagriusza wyraża się o Indycji, względem której został postawiony poważny zarzut i wobec tego zaistniała potrzeba rozwiązania powstałego sporu. Ambroży, jak to wspomniano wcześniej, na samym początku pisma uświadamia, że cała sprawa toczy się o „dziewicę uznaną przez osąd świętej pamięci Zenona i poświęconą przez jego błogosławieństwo”²⁸. Jest w tym wyraźna wzmianka wskazująca na konkretną formę modlitwy, która wchodziła w skład rytu konsekracji dziewic, która została określona jako „błogosławieństwo”, jakiego dokonał biskup, co nawiązywałoby do ceremonii przy zawieraniu małżeństwa. W innym miejscu tegoż listu Ambroży wskazuje na jeszcze jeden znak i jeszcze jedno podobieństwo konsekracji dziewic do ceremonii ślubnej małżonków; pisząc o dziewczętach, które zamierzają wyjść za mąż, mówi zarazem o tych, „które mają otrzymać welon zakonny”²⁹.

Jeden i drugi element, błogosławieństwo i nałożenie welonu, czyli symbolika oraz terminologia weselna, na którą zwraca uwagę mediolański Pasterz, mocno akcentuje wymiar zaślubin³⁰. Przez to Ambroży chce wyrazić prawdę, że konsekracja dziewicy stanowi swego rodzaju formę duchowych zaślubin i mistycznego związku z Chrystusem: dziewica staje się Jego oblubienicą³¹.

²⁷ Por. *Epistula* 56, 14, SAEMO 20, 118, BOK 22, 76: „Żle się dzieje w tej sprawie, w której więcej znaczy przywilej czystości cielesnej niż duchowej. Wolę, żeby dziewictwo uwidaczniało się znakiem dobrych obyczajów, niż przez zapory ciała”.

²⁸ *Epistula* 56, 1, SAEMO 20, 110: „Puellam Zenonis sanctae memoriae iudicio probatam eiusque sanctificatam benedictione”, BOK 22, 70. Zenon był ósmym z kolei biskupem Werony, zmarł ok. 380 roku.

²⁹ *Epistula* 56, 7, SAEMO 20, 114: „Quae velandae sunt”, BOK 22, 72-73. W tekście łacińskim mowa jest nie tyle o „welonie zakonnym”, ale o samej czynności związanej z nakładaniem welonu. Określenie więc *velandae sunt* wyraża obrzęd nakładania welonu dziewczom poświęconym Bogu, składającym ślub czystości.

³⁰ Obrzęd konsekracji chrześcijańskich dziewic w starożytności sprawowany był na wzór rytu zawierania małżeństwa. Ceremoniał składania ślubów przez dziewicę miał dwie zasadnicze części: nałożenie welonu, określane jako *velatio* i modlitwa błogosławieństwa odmawiana przez biskupa nad dziewczicą (obydwa momenty odpowiadały dwom fazom ceremonii zawierania związku małżeńskiego). Ambroży w traktacie *De virginibus* przekazał szczegółowy opis ślubów dziewicy, opisując historię pewnej młodej dziewczyny. Zostawił tam aluzję do zasadniczych elementów obrzędu konsekracji dziewic, por. *De virginibus* I 11, 65, ed. F. Gori, SAEMO 14/1, Milano – Roma 1989, 162, tłum. K. Obrycki – W. Szoldrski, PSP 35, Warszawa 1986, 200.

³¹ Tertulian był pierwszym autorem, który na początku III w. użył wyrażenia „oblubienica Chrystusa” (*sponsa Christi*). Ambroży zwracając uwagę (*De virginibus* I 8, 52, SAEMO 14/1, 150-151, PSP 35, 196) na oblubieniczy charakter owych zaślubin, w jednym ze swych traktatów mówi wprost: „Dziewica jest ta, która poślubiła Boga (Virgo est quae Deo nubit)”.

Zaślubinom tym towarzyszy biskup ze swoim błogosławieństwem, gdyż są to zaślubiny w Kościele. Welon przyjęty z rąk biskupa stawał się zewnętrznym znakiem konsekracji dziewicy, jej zupełnego wyrzeczenia się stosunków płciowych. Wyrażało to w istocie całkowitą przynależność do Chrystusa. Dobrowolna rezygnacja z założenia własnej rodziny i z podejmowania życia płciowego ma stanowić zewnętrzny przejaw upodobnienia do Chrystusa i pełnego oddania się Jemu. Słowa Marceliny, przywołane przez Ambrożego w liście do Syagriusza, wyrażają najgłębsze pragnienia i motywacje oskarżanej dziewicy Indycji, która pragnęła „otrzymać od Pana Jezusa swój udział w Królestwie Bożym”³².

Ambroży broni Indycji, przekonany o jej niewinności przeciwstawia się, by poddawać ją badaniu. Mimo iż biskup Syagriusz zdecydował się, ażeby sprawdzić jej dziewictwo, on jednak stanowczo wystąpił przeciwko tej decyzji i przeciw wszelkim próbom badania dziewicy. Racje jednego i drugiego wydają się mieć uzasadnienie i zdają się wypływać z tego samego motywu: dziewictwo rozumiano jako mistyczny związek z Chrystusem. Żądania biskupa Werony podyktowane były tym, że złamanie ślubu dziewictwa Kościół karał wówczas bardzo surowo. Synod w Elwirze (306 r.) wykluczał taką dziewczę na zawsze ze społeczności, chyba że podjęła pokutę, i wtedy przy śmierci mogła być na powrót przyjęta do Kościoła³³. Z kolei synod w Ancyrze (314 r.) był łagodniejszy w tym względzie i wyznaczał karę, jaką karano bigamię³⁴. Wynikało to z przekonania, że dziewica poświęcona Bogu stawała się zaślubioną Chrystusowi, stawała się jego własnością. Zatem owe duchowe zaślubiny przeciwstawiano małżeństwom świeckim. W jednym i drugim winna być dochowana wiara (*fides matrimonialis*): tu Chrystusowi, tam człowiekowi. Dlatego następne związki, czy upadki cielesne (*fornicatio*) traktowane były jako bigamia i cudzołóstwo (*adulterium*)³⁵.

Z kolei Ambroży, postrzegając dziewczę konsekrowaną jako zaślubioną Chrystusowi i Jego oblubienicę, na wszelki sposób broni jej godności i domaga się dla niej najwyższej czci i szacunku: nazywa ją wręcz „świętą dziewicą”;

³² Por. *Epistula* 56, 21, SAEMO 20, 124, BOK 22, 79.

³³ Por. *Concilium Eliberitanum* can. 13, ŻMT 37, 52: „Dziewice, które poświęciły się Bogu, a utraciły pieczęć dziewictwa i służyły żądom nie rozumiejąc, czego się dopuściły, nawet na koniec nie otrzymają komunii. Jeśli jednak raz tylko zostały uwiedzione lub uległy słabości ciała, a całe życie czyniły pokutę, aby powstrzymywać się od współżycia, które można traktować jako upadek, na koniec mogą otrzymać komunie”.

³⁴ Por. *Concilium Ancyranum* can. 67, ŻMT 37, 67: „Wszyscy, którzy złożyli ślub dziewictwa i złamali przyrzeczenie, winni odbyć pokutę wyznaczoną dla zawierających drugie małżeństwo”.

³⁵ Por. Bilczewski, *Dziewice Bogu poświęcone*, s. 12-13. Dziewictwo to mistyczne zaślubiny, duchowe małżeństwo, jak napisał św. Paweł: „Ten zaś, kto się łączy z Panem, jest z Nim jednym duchem” (1Kor 6, 17). W podobny sposób Apostoł opisuje związek mężczyzny i kobiety, ich wzajemne zjednoczenie, gdzie przez miłość obydwoje stają się „jednym ciałem” (por. Ef 5, 31). Św. Paweł wraca przy tym do *Księgi Rodzaju*, do ustanowienia instytucji małżeństwa, cytując z niej określony fragment (Rdz 1, 24).

wskazując na głównego jej oskarżyciela, Maksyma, mówi iż „próbował wszcząć postępowanie sądowe przeciwko świętej dziewicy”³⁶. Określając ją zatem jako „świętą dziewicę” sugeruje mediolański Pasterz jej niewinność, odnosząc się do sfery moralnej, z drugiej zaś strony chce zapewne wskazać wymiar nadprzyrodzony, wynikający z jej relacji i mistycznego związku z Chrystusem. Jest to więc głęboko duchowy aspekt dziewictwa i stawia je ponad to, co fizyczne, naturalne i doczesne.

Pismo mediolańskiego Pasterza adresowane do biskupa Werony Syagriusza (*Epistula* 56) można określić jako swego rodzaju obronę dziewicy Indycji, wystawionej na publiczne oskarżenie. Stanowi ono zarazem swoistą obronę dziewictwa i pouczenie, czym jest w swej istocie owa cnota. Ambroży broniąc niewinności oskarżanej dziewicy i przeciwstawiając się zdecydowanie jej badaniu przez akuszerkę, zwraca uwagę na ten aspekt dziewictwa, który związany jest z cielesnością i można go nazwać wymiarem fizycznym. Kiedy myślimy o poświęconej Bogu konsekrowanej dziewicy, właśnie ten wymiar nasuwa się jako pierwszy i wydaje się być najistotniejszy. Z tego to powodu usilnie domagano się, aby potwierdzić czy Indycja rzeczywiście nie utraciła swego cielesnego dziewictwa, nawet jeśli owo badanie narażało ją na upokorzenia.

Biskup Mediolanu środek ciężkości swoich rozważań koncentruje jednak w innym punkcie: zwraca uwagę na duchowy wymiar dziewictwa, który jest o wiele ważniejszy od fizycznego, związanego jedynie z cielesnością człowieka. Dla osoby konsekrowanej jest zbyt mało być dziewicą tylko w ciele. Dopiero jej całkowite oddanie się Chrystusowi i miłosny z Nim związek odsłania istotę dziewictwa. To zaś, co przeżywa dziewica w sferze swojej cielesności, wypływa z jej wewnętrznej tożsamości, z tego, kim ona jest w swoim wnętrzu. To więc pokazuje, na ile żyje ona w dziewictwie. Całe pouczenie Ambrożego zawarte w liście do Syagriusza zmierza w tym właśnie kierunku.

³⁶ *Epistula* 56, 17, SAEMO 20, 120: „sacram virginem iudicia attentavisse”, BOK 22, 77. Z treści listu wynika, że Maksym był szwagrem Indycji.

DIFESA DELLA VERGINE INDICIA, COME OPPORTUNITÀ
DELL'INSEGNAMENTO SULLA VIRTÙ DELLA VERGINITÀ

Lettera di Sant'Ambrogio a Siagrio (*Ep.* 56)

(Riassunto)

Ambrogio, vescovo di Milano, è noto nella storia della Chiesa come pastore e difensore della verginità. Le sue lettere contengono tanti preziosi insegnamenti di natura pratica e morale. In questo articolo ci siamo concentrati sulla lettera a Siagrio (*Epistula* 56), nella quale difende la vergine Indicia, ingiustamente accusata di non aver rispettato il voto di castità. Nello stesso tempo ci offre un insegnamento sulla verginità. Ambrogio pone l'attenzione sulla dimensione fisica della verginità. Da però la priorità all'importanza della verginità spirituale rispetto a quella fisica, perché in essa si esprime un legame amoroso con Cristo. La verginità fisica è solo l'espressione di quello che la vergine vive dentro di sé. E tutto l'insegnamento di Ambrogio è visto in questa ottica.

Monika OŻÓG
(Głogów, PWSZ)

ZBURZENIE ŚWIĄTYNI ASKLEPIOSA W AJGAJ W KONTEKŚCIE POLITYKI KONSTANTYNA WIELKIEGO WOBEC WYZNAWCÓW RELIGII RZYMSKO-HELLENISTYCZNYCH

Wraz z nastaniem rządów Konstantyna Wielkiego zaczęły pojawiać się dekrety skierowane przeciwko wyznawcom religii politeistycznych¹. Ten pierwszy władca „chrześcijański”, wydał prawdopodobnie dwie takie ustawy. Jedną z nich miała zakazywać oddawania czci bógom i składania ofiar. Tekst jej pozostaje jednak nieznany, ponieważ nie został włączony do Kodeksu Teodozjusza. Może to, co prawda, nasuwać istotne wątpliwości odnośnie jej istnienia, z uwagi na fakt, że ustawy teodozjańskie zostały zebrane przez kompilatorów chrześcijańskich w czasie, kiedy nowa religia miała już status państwowej². Z drugiej strony, dekret ten został wspomniany w tekście późniejszej od niego ustawy Konstancjusza, pochodzącej z 341 roku³. Władca ten zabronił składania ofiar bóstwom rzymsko-hellenistycznym: wobec każdego, kto ośmieliłby się składać taką ofiarę, miała zostać zastosowana odpowiednia kara. Fakt wydania takiej ustawy przez Konstantyna został także zanotowany przez Eusebiusza – biskupa Cezarei Palestyńskiej, człowieka związanego z osobą cesarza od ok. 315 roku:

„Niedługo potem dwa prawa zostały wydane prawie w tym samym czasie. Jedno miało na celu powstrzymać ohydę bałwochwalstwa, które w czasie minionym uprawiane było w każdym mieście i wsi; postanawiało ono, że nikt nie odważy się wznosić posągów bogów, praktykować wróżbiarstwa czy innych tego rodzaju fałszywych i próżnych sztuk, ani składać ofiar”⁴.

¹ Por. T.D. Barnes, *Constantine's prohibition of pagan sacrifices*, „American Journal of Philology” 105 (1984) 69-72; R. Delmaire, *La législation sur les sacrifices au IV^e siècle. Un essai d'interprétation*, RHD 82 (2004) 319-333.

² Por. J. Gaudemet, *Legislazione imperiale e religione nel IV secolo*, Roma 2000, 54; T. Mommsen, *Römisches Strafrecht*, Berlin 1955, 607.

³ *Codex Theodosianus* XVI 10, 2, SCh 497, Paris 2005, 428: „Cesset superstitio, sacrificiorum aboleatur insania. Nam quicumque contra legem divi principis parentis nostri et hanc nostrae mansuetudinis iussionem ausus fuerit sacrificia celebrare, competens in eum vindicta et praesens sententia exeratur”.

⁴ Eusebius, *Vita Constantini* (= VC) II 45, GCS 7, 60, tłum. T. Wnętrzak, ŻMT 44, Kraków 2007, 154.

Konstantyn Wielki, jak to odnotowały inne źródła, znany był ze zniszczenia kilku rzymsko-hellenistycznych świątyń. Los taki spotkał m. in. przybytki poświęcone niebiańskiej bogini – Afrodycie, w miejscowościach Afaka, Heliopolis oraz Jerozolimie⁵.

Działalność owych miejsc sprawiała wrażenie egzystowania poza prawem. Były one prężnymi i mocnymi centrami tradycyjnych kultów, znanych powszechnie z uprawiania sakralnego nierządu oraz rozpusty⁶. Cesarz uznawszy, iż takie miejsca nie są godne „światła słonecznego”, wydał rozkaz całkowitego ich zniszczenia:

„Ponadto w tej świątyni, jakby miejsce to było poza zasięgiem i restrykcją prawa, dopuszczano się bezprawnego obcowania z kobietami, praktyk cudzołożnych oraz innych niewypowiedzianych uczynków. Czynionego tam zła nie powstrzymywała obecność żadnego obserwatora, ponieważ nikt uczciwy nie miał odwagi odwiedzać tego miejsca. Postępki te nie zdołały jednak ukryć się przed czujnością cesarza,

⁵ Por. Sozomenos, HE II 5, PG 67, 848A, tłum. S. Kazikowski, Warszawa 1989, 91-92: „Same świątynie już to ogołoco z drzew, już to z dachów [...]. W ruinę poszły podówczas i znikły bez śladu zarówno świątynia Asklepiosa w Ajgaj w Cylicji, jak i świątynia Afrodyty w Afaka [...]. Obie te świątynie należały do najświetniejszych i zażywały czci szczególnej u dawniejszych pokoleń. Mianowicie mieszkańcy Ajgaj dumni byli z tego, że ludzie chorzy odzyskiwali u nich zdrowie, kiedy nocą ukazywało się im bóstwo i leczyło ich z chorób. W Afaka natomiast w określonym dniu na słowa zaklęcia wytryskał z wierzchołka Libanu ogień i na kształt gwiazdy spadał w nurty pobliskiej rzeki. Powiadali, że to Urania, bo tak nazywali Afrodytę”.

⁶ Por. Socrates, HE I 18, PG 67, 124AB, tłum. S. Kazikowski, Warszawa 1986, 113-114: „Nie potrafię powiedzieć, jakiego prawodawcę mieli od początku mieszkańcy Heliopolis i jaka była jego moralność, jednakże obyczaje tego miasta nie są żadną tajemnicą. Miejscowe bowiem prawo żąda, by niewiasty były u nich wspólną własnością wszystkich. Pochodzenie potomstwa w tych warunkach jest u nich prawdziwą zagadką; nie istniało tam żadne rozróżnienie wskazujące: to rodzice – a to dzieci. Dziewice oddawali obcym przybyszom na pastwę nierządu. Otóż te obowiązujące u nich od dawna prawa i obyczaje starał się cesarz znieść za wszelką cenę. Wydał tedy budzącą szacunek ustawę, która ostatecznie przekreśliła i usunęła całą ohydę tej moralnej szpetoty, i w ten sposób sprawił, że rodziny mogły się wzajemnie rozpoznać. Wybudował również świątynię i zatroszczył się o wybór i wyświęcenie biskupa, a także duchowieństwa. W ten sposób zło moralne krzewiące się wśród Heliopolitan w znacznym stopniu zostało naprawione. W podobnych okolicznościach zlikwidował cesarz również i świątynię Afrodyty w Afaka u stóp Libanu i doszczętnie wykorzenił bezwstydną misteria, jakie tam odprawiano”. W Heliopolis (Baalbek) mimo zniszczenia owego przybytku, prostytucja sakralna uprawiana była jeszcze pod koniec VI wieku; Sozomenos, HE I 8, PG 67, 877C, Kazikowski, s. 46: „U Fenicjan zamieszkujących Liban i Heliopolis nie wolno już było zmuszać do nierządu dziewcząt w okresie przedmałżeńskim, z którymi dotychczas zawierano legalny związek małżeński zwykle po pierwszej próbie w postaci bezprawnego obcowania cielesnego”; Zosimos, *Nova Historia* I 58, tłum. H. Cichocka, Warszawa 1993, 78: „Miejscowość Afaka leży między Heliopolis i Byblos; znajduje się tam świątynia Afrodyty Afakijskiej; blisko sanktuarium jest jakiś staw podobny do sztucznego basenu. Obok świątyni i w jej pobliżu ukazuje się regularnie w powietrzu ogień na kształt pochodni lub kuli, kiedy odbywają się w tym miejscu zgromadzenia w ustalonych terminach: ogień ten ukazywał się aż do naszych czasów. Uczestnicy zgromadzeń składali w stawie ku czci bogini dary wykonane ze złota i srebra, a także tkaniny z lnu, jedwabiu oraz z innych cenniejszych materiałów”.

który z właściwą sobie zapobiegliwością sam je zbadał i uznał, że tego rodzaju świątynia nie jest godna światła słonecznego, po czym wydał rozkaz całkowitego jej zniszczenia razem z jej posągami i darami ofiarnymi. Zgodnie z wolą cesarza machiny bezwstydu i przesądu natychmiast usunięto, a dla oczyszczenia tego miejsca posłużono się rękami żołnierzy”⁷.

Fakt wydania przez cesarza rozkazów zburzenia owych świątyń jest znamienny i tworzy ważny element w polityce Konstantyna wobec religii Imperium Rzymskiego. Nie ulega wątpliwości, że istnieć musiały konkretne powody, dla których władca nakazał zniszczyć te właśnie miejsca⁸. Komentarz, uzasadniający decyzję panującego w tym przypadku, wydaje się być zbędny.

Zgoła odmiennie przedstawiały się jednak okoliczności stojące za zniszczeniem Asklepiejonu w Ajgaj. Cóż mogło być przyczyną, dla której Konstantyn w 331 r. wydał rozkaz całkowitej likwidacji owego miejsca⁹? Wydarzenie, o którym mowa, zostało tak oto opisane:

„Szeroko rozpowszechniony błąd pretendentów do mądrości dotyczył demona czczonego w Cylicji. Tysięczne rzesze wielbiły go jako zbawcę i lekarza, a on czasami ukazywał się tym, którzy spędzili noc śpiąc w jego świątyni i z chorób leczył ciała cierpiących, chociaż, przeciwnie, był zabójcą dusz, skoro łatwych do oszukania czcicieli odsuwał od prawdziwego Zbawiciela, wciągając ich w błąd bezbożności. Świadomy tych praktyk cesarz, pragnąc rozwoju kultu Tego, który jest Bogiem zazdrosnym i prawdziwym Zbawcą, rozkazał, żeby świątynia ta została do gruntu zburzona. Na jedno skinienie cesarza leżała na ziemi, przewrócona rękami żołnierzy, świątynia, przedmiot głośnego podziwu szlachetnych filozofów, wraz ze swoim ukrytym mieszkańcem, ani demonem, ani bogiem, lecz raczej zwodzicielem dusz, który przez liczne wieki oszukiwał rodzaj ludzki tak długi czas. I tak ten, który innym obiecywał uwolnienie od zła i cierpień, nie znalazł środka dla własnego ocalenia i, jeszcze więcej, jak powiedziano w micie, trafiony został uderzeniem pioruna. Lecz w miłych Bogu czynach naszego cesarza nie było nic mitycznego czy wymyślnego, lecz przez widzialną moc jego Zbawiciela i ta świątynia uległa doszczętnie zniszczeniu, tak, że nie pozostał tam nawet ślad dawnego szaleństwa”¹⁰.

Przytoczony tekst pochodzi ze znanego *Vita Constantini*, napisanego przez wspomnianego wyżej Euzebiusza, który pozostawał pod urokiem cesarza do

⁷ Eusebius, VC III 55, GCS 7, 103, ŻMT 44, 198.

⁸ Por. Sozomenos, HE II 5, PG 67, 945C, Kazikowski, s. 91: „Do przeprowadzenia tych zamysłów nie potrzebował pomocy wojska; po prostu przebywający w pałacu chrześcijańscy dworzanie wypełniali jego postanowienia, krążąc po miastach zaopatrzeni w cesarskie upoważnienia. Ludzie bowiem w obawie o siebie, o swe dzieci i żony, chcąc uniknąć jakiegos nieszczęścia w przypadku oporu, zachowywali całkowity spokój”.

⁹ Według Libaniasza, akt zniszczenia świątyni został dokonany przez Konstancjusza, por. Libanius, *Oratio* 30 [Ad Theodosium pro templis] 38, tłum. L. Małunowiczówna: Libanios, *Wybór mów*, BN II 85, Wrocław 1953, 244: „Mówią, że zburzył on [Konstancjusz] świątynię, przy czym burzyciele nie mniej się natrudzili, niż budowniczkowie”.

¹⁰ Eusebius, VC III 56, GCS 7, 103-104, ŻMT 44, 198-199.

tęgo stopnia, że widział w nim wręcz wysłannika Bożego, dzięki któremu nowa, prawdziwa religia mogła wreszcie zatryumfować nad bałwochwalczymi kultami¹¹. Cezarejski hierarcha będący wielkim apologetą chrześcijaństwa, po śmierci imperatora, napisał jego biografię w stylu hagiograficznym. Jakkolwiek jest ona z tego właśnie powodu poddawana różnej krytyce (zwłaszcza, jeśli chodzi o jej panegiryczny charakter), nie ulega wątpliwości, że dostarcza nam wielu cennych i często bardzo interesujących, czy też intrygujących informacji.

Podobnie jest z cytowanym wyżej fragmentem, opowiadającym o zburzeniu świątyni Asklepiosa w Ajgaj w Cylicji, które miało miejsce w 331 roku¹². Euzebiusz pisze w nim o bogu czczonym przez Cyliczyków jako o „rzekomym uzdrowicielu ciał” i niebezpiecznym „niszczycielu dusz”. Należy w tym momencie powiedzieć choć kilka słów o samym bóstwie w relacji Teodoret z Cyru:

„[...] mimo że się urodził, doznał ocalenia, został wychowany i spalony [...], Grecy zaliczyli go do bogów, poświęcili mu sanktuaria i wzniesli ołtarze; dawniej otwarcie, teraz może skrycie czcicie go libacjami i dymem ofiarnym, uważacie, że jego posągi zasługują na boską cześć, podziwiacie węża, który go oplata, i twierdzicie, że jest on symbolem medycyny, bo jak wąż zrzuca starą skórę, tak medycyna uwalnia się od chorób”¹³.

Według mitologii, Asklepios był synem Apollona i Koronis, śmiertelnej córki króla Lapidów – Flegyasa z Orchomenos¹⁴. Jakkolwiek początki jego kultu są datowane na poł. II tysiąclecia prz. Chr., to dopiero od VI wieku prz. Chr., po przeniesieniu jego kultu do Epidauros¹⁵, zaczął się on rozszerzać na coraz większe obszary, najpierw świata greckiego (Ateny, 420/419 r. prz. Chr.)¹⁶, potem także rzymskiego (Rzym, 291 r. prz. Chr.)¹⁷, gdzie czczono go jako Eskulapa. W Rzymie zadedykowano mu nawet świątynię na Wyspie Tybrowej¹⁸. Kult owego boga był najbardziej popularny w okresie hellenistycz-

¹¹ Por. T.D. Barnes, *Constantine and Eusebius*, Cambridge 1981, passim.

¹² Libanios w swoim liście do cesarza Teodozjusza ubolewa nad faktem, że chorzy nie znajdują już obecnie ukojenia w Asklepiejonie w Ajgaj, por. Libanios, *Oratio* 30, 39, Małunowiczówna, s. 245: „Teraz ludzie, których do Cylicji sprowadzają choroby, wymagające zbawczej dłoni Asklepiosa wracają z niczym na skutek znieważenia, któremu uległo święte miejsce”.

¹³ Theodoretus, *Graecorum affectionum curatio* VIII 22, SCh 57, 317, tłum. S. Kalinowski: Teodoret z Cyru, *Leczenie chorób hellenizmu*, Warszawa 1981, 175-176.

¹⁴ Istnieją różne wersje mitu o pochodzeniu Asklepiosa, por. Strabo, *Geographica* XIV 1, 39; *Hymni Homerici* XVI 1-3; Pindarus, *Pythia* III 1-25.

¹⁵ Por. D. Musiał, *Asklepiejony jako ośrodki opieki nad chorymi w starożytności*, VoxP 16 (1996) t. 30-31, 57.

¹⁶ Por. R. Parker, *Athenian Religion: a history*, Oxford 1997, 175-182.

¹⁷ Por. T. Zieliński, *Religia Rzeczypospolitej Rzymskiej*, Warszawa 1933, 284.

¹⁸ Por. Ch. De Philippis Cappai, *Il culto di Asclepio da Epidauro a Roma: Medicina del tempio e medicina scientifica*, CCC 12 (1991) 271-284.

nym, kiedy to jego zwolennicy „pielgrzymowali” do świątyń tego boga, obiecującego nie tylko leczyć dolegliwości fizyczne, ale i zbawiać duszę człowieka¹⁹.

Koncepcja Asklepiosia jako boga najwyższego ukształtowała się w pełni w II wieku po Chr. i związana była z utożsamianiem jego postaci z osobą Zbawiciela²⁰. W epoce Antoninów, cesarze wywodzący się z tej dynastii byli oficjalnymi propagatorami kultu tego boga²¹; wtedy to Asklepios stał się jednym z najpopularniejszych bóstw tradycyjnego panteonu: zjawiał się swoim wyznawcom w czasie snu w asklepiejonach uwalniając ich od cierpień, chorób i obaw przed śmiercią²².

Ośrodki, w których szczególnie oddawano mu cześć, były dość specyficzne: przeważnie położone w miejscach o dogodnym klimacie i ukształtowaniu terenu, częstokroć gdzieś na peryferiach. W ich obrębie budowano takie obiekty jak gimnazjony, stadiony czy teatry, mające wspomagać leczenie chorych swoim terapeutycznym działaniem. Przekładając na dzisiejsze realia, stanowiły one rodzaj sanatoriów²³, będących jednocześnie centrami życia intelektualnego.

Cóż więc mogło stać się przyczyną, dla której Konstantyn wydał rozkaz całkowitego zniszczenia Asklepiejonu w Ajgaj? Dlaczego właśnie ten obiekt stał się jedną z ofiar cesarskiego gniewu, czy raczej rozmyślnego działania?

Prócz wymienionych już wcześniej świątyń, nie znamy innych przypadków burzenia pogańskich przybytków religijnych za czasów Konstantyna. Zasadniczo nie prowadził on polityki przymusu czy przemocy wobec wyznawców starej religii. Zapewniając chrześcijaństwu najpierw pełną tolerancję, później zaś pozycję uprzywilejowaną, nie wykonywał jednocześnie wobec pogaństwa ruchów, które można by uznać za zbyt gwałtowne czy drastyczne. Wiadomo było, że ze świątyniami Afrodyty wiązała się rytualna prostytucja²⁴, jeśli zaś chodzi

¹⁹ Por. D. Musiał, *Rola Asklepiosia w koncepcji religijnej Juliana Apostaty*, „Meander” 40 (1985) 75-81.

²⁰ Por. Iustinus, *Apologia* I 22, 6, PG 6, 364, tłum. L. Misiarczyk, BOK 24, 223: „Nauczamy ponadto, że uzdrawiał On chorych, paralityków i chorych od urodzenia, a także wskrzeszał umarłych. Czynił więc rzeczy podobne do tych, jakie są przypisywane Asklepiosowi”; tamże I 54, 10, PG 6, 412A, BOK 24, 247: „Kiedy wreszcie dowiedziały się, że ten zapowiadany Chrystus będzie leczył wszelkie choroby i wskrzeszał umarłych, wtedy wystąpiły z Asklepiosem”.

²¹ Por. Musiał, *Rola Asklepiosia*, s. 79.

²² Por. Musiał, *Asklepiejony jako ośrodki*, s. 58.

²³ W epoce hellenistycznej i rzymskiej Asklepios był patronem źródeł termalnych, por. D. Musiał, *Asklepios – heros czy bóg?*, „Filomata” 1985, nr 365, s. 4.

²⁴ Por. Sozomenos, HE V 10, PG 67, 1244, Kazikowski, s. 313: „[po zbezczerzeniu i wymordowaniu w mieście chrześcijańskich dziewic cesarz wydał] mieszkańcom Heliopolis zakaz, w myśl którego nie wolno im już było jak dotąd przestrzegać odziedziczonego po przodkach zwyczaju: nie mogli już oddawać tamtejszych dziewic na rozpustę z przygodnymi partnerami w okresie poprzedzającym zawarcie legalnego małżeństwa. Albowiem cesarz Konstantyn, zburzywszy znajdującą się w Heliopolis świątynię Afrodyty, wzniósł tam pierwszy naówczas u nich kościół i ustawowo zabronił im uprawiać ów zwyczajem usankcjonowany nierząd”.

o przypadek Ajgaj, interesująca nas odpowiedź kryje się w wyrażeniu, które określa Asklepiosa jako „zwodziciela dusz”. Kult tegoż był z punktu widzenia chrześcijanina rzeczywiście niebezpieczny²⁵.

Już od I wieku po Chr. popularne było upodobnianie postaci boga-lekarza do Chrystusa; badacze wysuwają nawet motywy, które w pewnym okresie mogły Asklepiosowi zapewnić przewagę nad Jezusem. Udzielał on bowiem łask wszystkim, którzy nie spełniali takiego warunku, jakim była wyłączność w wierze. Do obu z nich zwracano się z takimi samymi prośbami, i z czasem, w przedstawieniach ikonograficznych, bywali ze sobą identyfikowani; świadczą o tym niektóre zabytki sztuki, np. malowidła z katakumb przedstawiające Jezusa dokonującego cudownych uzdrowień, czy też wizerunki Łazarza. Zbawiciel na niektórych z tych obrazów pojawia się z laską – atrybutem greckiego boga-uzdrowiciela²⁶.

Ponadto niektórzy badacze wywodzą typ brodatego Jezusa od Asklepiosa, podobnie jak i ubiór Chrystusa – himation i sandały, który był strojem greckich lekarzy. Na jednym z reliefów nagrobnych, nazwanym *Kazanie na Górze*²⁷, pojawia się rzadkie przedstawienie ikonograficzne (chodzi o ikonografię najwcześniejszych scen biblijnych) przedstawiające siedzącego na skale Jezusa otoczonego słuchającymi uczniami. Otóż ten brodaty Chrystus, w płaszczu zarzuconym na nagie ciało, ze zwojem pisma w lewej ręce i z podniesioną prawicą w geście przemowy, wykazuje formalne podobieństwo z dawnym ikonograficznym typem Asklepiosa²⁸.

Nic więc dziwnego, że i pisarze wczesnochrześcijańscy w swoich dziełach protestowali przeciwko przypisywaniu Asklepiosowi aspektu eschatologicznego oraz kwestionowali boskość jego działań uzdrowicielskich:

„Jeśli nawet zgodziłbym się z opinią, że jakiemuś lekarzowi-demonowi imieniem Asklepios został przyznany dar leczenia ciała, mógłbym powiedzieć do tych, którzy podziwiają ten fakt, albo sztukę wieszczą Apollona: Jeżeli sztuka leczenia nie jest ani dobrem, ani złem i może przypaść w udziale zarówno ludziom dobrym jak i złym, a także umiejętność przepowiadania przyszłości jest czymś obojętnym (jasnowidz nie musi być od razu cnotliwym człowiekiem), to udowodnijcie, że ci, którzy leczą i przepowiadają przyszłość, nie są niegodziwcami [...]”²⁹.

²⁵ Por. J. Burckhardt, *Czasy Konstantyna Wielkiego*, tłum. P. Hertz, Warszawa 1992, 342.

²⁶ Por. J. Carcopino, *Aspects mystiques de la Rome païenne*, Paris 1942, 251-255; R. Dyrce, *Kult Boga Asklepiosa w późnym antyku (na tle zmagania chrześcijaństwa z kultami pogańskimi)*, w: *Religio – Cultus – Homines*, red. W. Appel – P. Wojciechowski, Toruń 2000, 164; D. Musiał, *Asklepios – konkurent chrześcijaństwa?*, w: *Religie w świecie starożytnym*, red. D. Musiał – M. Ziółkowski, Toruń 1993, 94.

²⁷ Relief ten znajduje się w Muzeo Nazionale Romano.

²⁸ Por. E. Jastrzębowska, *Sztuka wczesnochrześcijańska*, Warszawa 1988, 61.

²⁹ Origenes, *Contra Celsum* III 25, SCh 136, 25, tłum. S. Kalinkowski, PSP 24, 192; zob. także III 23-24; III 42 i V 2.

Jego potęgę doceniali chrześcijanie, którzy podjęli z Asklepiosem ostrą walkę, o czym świadczą pisma Klemensa³⁰, cytowanego wyżej Orygenes, czy Laktancjusza³¹, którzy w swoich pismach dowodzili, że kult Asklepiosa jest dla chrześcijaństwa wielkim niebezpieczeństwem. Postawa ta nie zmieniała się od II wieku. Najmocniejsze jednak słowa krytyki zostały zaprezentowane przez Tertuliana, który w osobie Asklepiosa widział demona przybierającego wygląd Chrystusa w celu przejęcia jego wiernych oraz najniebezpieczniejszą na świecie bestię³².

I tu w końcu zbliżamy się do sedna sprawy, bowiem w Ajgaj czczono nie tylko Asklepiosa, który sam w sobie był pewnym „konkurentem” dla Boga chrześcijan, ale oddawano niemalże boską cześć również Apolloniuszowi. W tym zatem należy szukać przyczyn surowego rozkazu cesarza. Apolloniusz z Tiany to jedna z najbardziej zagadkowych i kontrowersyjnych postaci starożytności grecko-rzymskiej³³. Zapisał się on jako cudotwórca. U potomnych zyskał tytuł „boskiego męża”, czyli kogoś stojącego na wyższym stopniu doskonałości niż zwykli śmiertelnicy. Oddawanie czci jego osobie stało się powszechniejsze za przyczyną propagandowej biografii, napisanej przez Flawiusza Filostrata z polecenia Julii Domny, żony Septymiusza Sewera³⁴.

Podobnie postąpił Sossianus Hierokles; w pamphlecie *Miłośnik prawdy* starał się wręcz ośmieszyć postać Chrystusa, który w porównaniu z Apolloniuszem miał okazać się jedynie marnym magiem. Problem Apoloniusza, jako konkurenta Chrystusa został między innymi podniesiony przez Porfiriusza z Tyru w polemicznym dziele *Przeciw chrześcijanom*. Autor dokonał tam porównania Chrystusa stojącego przed obliczem Piłata z Apoloniuszem, przygotowującym się do wygłoszenia mowy obronnej przed cesarzem Domicjanem:

„Dlaczego [Chrystus] nie postąpił tak jak Apoloniusz, który odważnie odpowiedział cesarzowi Domicjanowi, następnie zniknął z pałacu, a wkrótce był widziany przez wielu w mieście Dikajarchia, teraz zwanym Puteoli? Nawet jeśli cierpienia Chrystusa miało miejsce zgodnie z Bożym planem (Mt 16, 21), nawet jeśli miał On cierpieć karę – to przynajmniej mógłby on przyjąć cierpienie z odwagą i wypowie-

³⁰ Por. Clemens Alexandrinus, *Stromata* I 75, 2; 105, 2-3; 134, 1.

³¹ Por. Lactantius, *Divinae Institutiones* I 10, 17, 18; II 4, 7, 16; *Epitome* 2, 8; *De mortibus persecutorum* 33, 5.

³² Por. Tertullianus, *Apologeticum* 14, 5, CCL 1, 113, tłum. J. Sajdak, POK 20, 66-67: „Między lirykami jest jeden, o Pindarze mówię, który śpiewa, że Eskulap słusznie piorunem został ukarany za chciwość, ponieważ swoje wiadomości medyczne wbrew naturze stosował. Jeśli Jowisz jest władcą piorunów, to jest to źle z jego strony, że był srogim dla swego wnuka, a zazdrosnym wobec sztukmistrza. Takich rzeczy, nawet prawdziwych, nie należało rozgłaszać, a jeśli fałszywe, to wymyślać ich tak bardzo religijni ludzie nie powinni”; *Ad nationes* II 14, CCL 1, 69, PSP 29, 95.

³³ Por. M. Dzielska, *Apoloniusz z Tiany. Legenda i rzeczywistość*, Kraków 1983, passim.

³⁴ Por. Philostratus, *Vita Apollonii*, tłum. M. Szarmach: *Filostratos Flawiusz, Żywy Apoloniusz z Tiany*, Toruń 2000.

dzień do Piłata i sędziów słowa mocy i mądrości, zamiast dać zrobić z siebie pośmiewisko niczym uliczny prostak”³⁵.

Euzebiusz z Cezarei informuje, jak wspominaliśmy wyżej³⁶, że z pomocą żołnierzy dokonano dzieła zniszczenia bałwochwalczego przybytku Asklepiosa w Ajgaj. Mówi o obaleniu posągu Asklepiosa, którego surowo nazywa „zwozdzielcem dusz”, odmawiając mu przy tym zarówno tytułu bóstwa, jak i demona. Dalej zostajemy poinformowani, że usunięto również posągi filozofów. I znów chciałoby się powiedzieć, że mamy do czynienia z eufemizmem, tak, jakby piszący nie chciał już nawet przywoływać imienia Tianejczyka. Możemy oczywiście domyślać się intencji Euzebiusza, który nie wymieniając Apolloniusza, ani też nie tłumacząc zbyt obszernie, co rozumie poprzez pojęcie *πλάνοσ τις ψυχῶν* („pewien zwozdzielca dusz”) używanego z taką lubością co do bożka, pragnie nie wprowadzać niepotrzebnego zamętu czy wątpliwości w umysły pobożnych czytelników. Jest to, rzecz jasna, interpretacja oparta na domysłach, jakkolwiek, jeśli ją odrzucimy, możemy rozpatrzeć też inną. Mianowicie, Euzebiusz był autorem pisma *Contra Hieroclem*, w której to obalał rzekomo silną pozycję Apolloniusza³⁷. Piszac potem *Vita Constantini*, mógł się więc spodziewać, że sporej większości jego czytelników kwestie te są dobrze znane. Któraś z tych dwu wersji może być prawdziwa, aczkolwiek nie ma to dla nas aż tak wielkiego znaczenia.

Na pewno zauważalny jest radosny, wręcz triumfalny ton opowiadającego całe zdarzenie autora. Nie ukrywa on swojego poglądu na to, iż cesarz postąpił jak najwłaściwiej i, że znalazł dzięki temu uznanie u Boga. Tym razem, niewątpliwie możemy wiązać entuzjazm Euzebiusza z jego zaangażowaniem w walkę z legendą i kultem „boskiego męża”. Informuje on dwukrotnie, że świątynia została zniszczona całkowicie, do fundamentów. Logiczne więc jest, że nic z niej nie powinno ocaleć, że, jak to określa sam autor *Vita Constantini*, „nie pozostał tam nawet ślad dawnego szaleństwa”³⁸.

Późniejsze źródła sugerują jednak, że apologeta użył w tym miejscu hiperbolizacji, całkowicie zresztą zrozumiałej, w kontekście tonu i charakteru wypowiedzi. W pół wieku później bowiem, miało miejsce wydarzenie, które przeczy wersji, mówiącej o tak doszczętnym zlikwidowaniu Asklepiejonu. Według Zonarasa (historyk bizantyński z przełomu XI-XII w.), w czasie drogi do

³⁵ Porphyrius, *Contra Christianos* III 1, 52, 1-2, tłum. P. Ashwin-Siejkowski: Porfiriusz z Tyru, *Przeciw chrześcijanom* (wg Makarego Magnezjanina), ŻMF, Kraków 2006, 77-78.

³⁶ Por. przypis 10.

³⁷ Euzebiusz z Cezarei, jako bliski współpracownik cesarza Konstantyna, był osobiście zaangażowany w walkę z kultem Apolloniusza będąc autorem pisma *Przeciw dziełu Filostrata na cześć Apolloniusza z okazji porównania jakiego między nim a Chrystusem dokonał Hierokles*, zatytułowanego jako *Contra Hieroclem*, PG 22, 795-868.

³⁸ Eusebius, VC III 56, GCS 7, 104, ŻMT 44, 109, zob. wyżej przypis 10.

Antiochii – w Tarsie, do Juliana Apostaty przybył z Ajgaj kapłan Asklepiosa – Artemios (już sam ten fakt mówi, że kult owego boga musiał trwać, albo przynajmniej się odrodzić). Prosił on cesarza o pozwolenie na przetransportowanie kolumn, pochodzących ze świątyni, w ich pierwotne miejsce, gdyż zostały wtórnie użyte do budowy chrześcijańskiej bazyliki. Pomijając całą dalszą historię, dotyczącą tych nieszczęsnych elementów architektonicznych, nasuwa się wniosek, że świątynia nie mogła być aż tak bardzo zdewastowana lub zrównana z ziemią³⁹.

Podsumujmy więc to, o czym tak barwnie informuje nas Euzebiusz. Z pełną satysfakcją przekazuje nam wiadomość o tym, iż został pokonany groźny przeciwnik. Był nim nie tyle Asklepios (jego samego nie mógł się przecież obawiać chrześcijański biskup), co kult, którym otaczano jego oraz Apolloniusza z Tiany. W II wieku po Chr. bóg-lekarz był czczony w Pergamonie z przydomkiem „soter”, czyli „zbawca”, „symbolizujący boską potęgę”⁴⁰. Zgodnie z powyższą argumentacją, zostały zniszczone także inne obiekty poświęcone Apolloniuszowi: w Tianie, Efezie, Antiochii i prawdopodobnie Rzymie⁴¹. Nietrudno się domyślić, że prawdopodobnie w taką też niebezpieczną stronę zmierzała sytuacja sanktuarium w Ajgaj, a było to bardzo niepożądane z punktu widzenia sługi Kościoła. Mądry i rozsądny cesarz (takim go bez wątpienia widzimy w pismach Euzebiusza) wydaje więc rozkaz, który zdaje się być jak najsluszniejszy z powodu troski o zbawienie wszystkich, nawet tych, którzy dają się jeszcze kusić fałszywym bóstwom.

Konstantynowi przypisuje się kolejne pozytywne cechy, świadczące o jego niezwyklej wielkości, wręcz świętości. My zaś otrzymujemy ważną informację: dowiadujemy się mianowicie, że choć był to władca wiedzący o tym, że nie może siłą znieść religii przodków, której Rzym miał przecież zawdzięczać swoją wielkość, to jednak podejmował on pewne kroki konieczne do tego, by chronić religię jedyne Boga. Warto wspomnieć, że jednocześnie często zapewniał przy tym materialne korzyści nie tylko Kościołowi, ale także państwu⁴². To dzięki bogactwom, znajdującym się w rzymsko-hellenistycznych świątyniach, ubożające państwo mogło funkcjonować. Jednakże punktem wyjścia do rozważań na ten temat, winno już być jakieś inne źródło z tamtej

³⁹ Por. Zonaras, *Epitome historiarum* XIII 12, 30-34.

⁴⁰ Por. E. Wipszycka, *Kiedy rozpoczął się kryzys tradycyjnej religii polis greckich?*, w: *Księga Pamiątkowa prof. dr hab. Marii Jaczynowskiej*, red. J. Zajac, Toruń 1992, 19.

⁴¹ Por. M. Józefowicz-Dzielska, *Kilka uwag na temat żywotności idei pogańskich w IV i pierwszej połowie V wieku*, w: *1500-lecie upadku Cesarstwa Zachodniorzymskiego: materiały Ogólnopolskiego Sympozjum Naukowego* (Karpacz, 8-9 grudnia 1976 r.), red. E. Konik, Wrocław 1979, 157.

⁴² Por. J. Iluk, *Ekonomiczne i polityczne aspekty cyrkulacji złota w późnym Cesarstwie Rzymskim*, Gdańsk 1988, rozdz. II i IV; [wyd. francuskie]: *Aspects économiques et politiques de la circulation de l'or au Bas-Empire*, Wetteren 2007, 46-75 i 91-118; tenże, *Kościelna akumulacja złota w późnym Cesarstwie Rzymskim*, „Przegląd Religioznawczy” 1994, nr 4/174, 49-65.

epoki, które opowiadałoby o tym, jak świątynie pogańskie, wyposażone w wiele wartościowych przedmiotów i kruszców, ratowały podupadający skarbiec Imperium.

LA DÉMOLITION DU TEMPLE D'ASCLÉPIOS À AIGAI DANS LE
CONTEXTE DE LA POLITIQUE DU CONSTANTIN LE GRAND
ENVERS LES PAÏENS

(Résumé)

La relation de Constantin, de premier empereur romain chrétien, envers les objets hellénistiques et romains du culte n'était pas homogène. Sous son ordre ont été détruit les temples d'Aphrodite. Apart les temples connus pour la débauche, l'empereur a donné l'ordre de détruire un autre lieu de culte – le temple d'Asclépios à Aigai. Dans l'article ci-dessous on présente les causes et les circonstances de cette décision de l'empereur.

Ks. Antoni PACIOREK
(Lublin, KUL)

INTERPRETACJE CUDÓW JEZUSA

Każdy, kto czyta Pismo Święte, spotyka się z opowiadaniem o cudach. Gdyby usunąć je wszystkie z ewangelii, objętość tych ksiąg zmniejszyłaby się wydatnie. Jedynie opis Męki Jezusa nie zawiera cudów, ale za to kończy się cudem Wielkanocy. Autorzy Nowego Testamentu byli przekonani, że cuda należą do istoty ziemskiego obrazu Jezusa.

Nic więc dziwnego, że wysiłek zrozumienia i objaśnienia tych wydarzeń towarzyszył uczniom Jezusa i w ogóle ludziom we wszystkich okresach historii. Wyczerpująca i całościowa prezentacja dokonań w tym względzie znacznie wykracza poza ramy krótkiego artykułu. Wybrano zatem cztery interpretacje, które, nawet skrótkowo przedstawione, są wielce symptomatyczne dla epok, w których powstały. Przedstawimy dwa kierunki interpretacji reprezentowane przez wielkich ludzi przeszłości, a mianowicie św. Augustyna i św. Tomasza (I), a także dwie interpretacje, które wyraźnie zaznaczyły swoje istnienie w czasach nam współczesnych; jest to interpretacja oparta o psychologię głębi (Drewermann) oraz interpretacja cudów jako obrazów i znaków nadziei (Theissen, Langner, Metz) (II).

I

1. Cud jako znak. Według Augustyna (354-430) cudem nazywamy wydarzenie niezwykle pojawiające się w sposób nieoczekiwany i niezrozumiały („miraculum voco, quidquid arduum aut insolitum supra spem vel facultatem mirantis apparet”)¹. Cuda są wydarzeniami niezwykłymi dlatego, że pojawiają się nieoczekiwanie, a także dlatego, że ich zaistnienie nie można tak po prostu wyjaśnić i uzasadnić. Ponieważ jednak niektóre cuda z biegiem czasu dają się wyjaśnić, dlatego Augustyn rozróżnia pomiędzy prawdziwymi a relatywnymi cudami. Fundament i przyczyny cudów relatywnych znajdują się w rzeczach

¹ *De utilitate credendi* 16, 34, CSEL 25, 43.

stworzonych. Cuda znajdują się w nich niby ukryte ziarna (*semina occulta*). Zostają zaś rozpoznane i wydobyte przez ludzi obdarzonych mocami boskimi lub demonicznymi. Świat jest pełen przyczyn jeszcze nie zaistniałych rzeczy, które gdy się ujawnią, zostaną uznane za cuda, ponieważ wykraczają poza obecny stan ludzkiej wiedzy i poznawania².

Natomiast prawdziwe cuda są niepojęte dla człowieka, ponieważ ich przyczyna znajduje się w Bogu³. Bóg działa więc z jednej strony poprzez reguły zawarte w stworzonym świecie, z drugiej – poprzez nadprzyrodzone i bezpośrednie interwencje. Jedno i drugie pochodzi od Boga. Augustyn zaznacza jednak, że Bóg nie działa przeciw naturze (natura w jego rozumieniu, to świat jako dzieło Boga, które jest i działa zgodnie z Jego wolą). Cuda dzieją się wprawdzie pozornie *contra naturam*, ale w rzeczywistości jedynie przeciwko poznanemu biegowi świata (*contra naturae cursum notissimum*)⁴. „Natura” w kontekście wypowiedzi Augustyna oznacza dzieło stworzenia, w którym wszystko dzieje się według woli Bożej.

Jaki zatem jest cel i sens cudu? Otóż zdaniem Augustyna wszystko na świecie jest „cudem” wskazującym na Boga. Cud stworzenia i cuda świata są dostępne każdemu i zasadniczo wystarczają, aby Boga poznać. Ale ludzie utracili zdolność dostrzegania dzieł Bożych⁵. Dlatego człowiek potrzebuje „specjalnych cudów”, które pobudzają jego uwagę. Cuda Jezusa nie są cudami *maiora* (większe), ale *rara* (rzadszymi) i mają jako zadanie pobudzić człowieka do podziwu i zastanowienia się. Augustyn podkreśla w cudzie doświadczenie egzystencjalne, nie zaś samą cudowność. Z tego też powodu Augustyn stara się cuda Jezusa zbliżyć jak najbardziej do wydarzeń powszednich, zaś powszednie

² Por. *De Trinitate* III 8, 16, CCL 50, 143: „Aliud est enim ex intimo ac summo causarum cardine condere atque administrare creaturam, quod qui facit solus creator est deus; aliud autem pro distributis ab illo viribus et facultatibus aliquam operationem forinsecus admoveere ut tunc sic vel sic exeat quod creatur. Ista quippe originaliter ac primordialiter in quadam textura elementorum cuncta iam creata sunt sed acceptis opportunitatibus prodeunt. Nam sicut matres gravidae sunt fetibus sic ipse mundus gravidus est causis nascentium quae in illo non creantur nisi ab illa summa essentia ubi nec oritur nec moritur aliquid nec incipit esse nec desinit”, tłum. pol. A. Stokowska, POK 25, 162.

³ Por. *Contra Faustum* XXVI 3, CSEL 25, 730-731.

⁴ Por. *De civitate Dei* XXI 8, CCL 48, 771: „Omnia quippe portenta contra naturam dicimus esse; sed non sunt. Quo modo est enim contra naturam, quod Dei fit voluntate, cum voluntas tanti utique conditoris conditae rei cuiusque natura sit? Portentum ergo fit non contra naturam, sed contra quam est nota natura”, tłum. pol. W. Kornatowski : Św. Augustyn, *O państwie Bożym*, II, Warszawa 1977, 515.

⁵ Por. *In Joannis Evangelium* 8, 1, CCL 36, 81-82: „Quis est enim qui considerat opera Dei, quibus regitur et administratur totus hic mundus, et non obstupescit obruitque miraculis? [...] Sed quia homines in aliud intenti perdiderunt considerationem operum Dei, in qua darent laudem cotidie Creatori, tamquam servavit sibi Deus inusitata quaedam quae faceret, ut tamquam dormientes homines, ad se colendum mirabilius excitaret. Mortuus resurrexit, mirati sunt homines; tot quotidie nascuntur et nemo miratur”, tłum. pol. J. Sulowski, PSP 15, 133.

ukazać jako niezwykle. Dlatego np. cud w Kanie Galilejskiej Augustyn uznawał jako „przyspieszony proces naturalny”. To, co Bóg dokonał na weselu w Kanie, dokonuje rokrocznie w przyrodzie, kiedy to swym działaniem zamienia deszcz w wino. „Ale temu się nie dziwimy, ponieważ dzieje się to regularnie”⁶. Dlatego nie ma zasadniczo różnicy pomiędzy czymś cudownym, a czymś naturalnym. Wszystko, co Bóg czyni, jest bowiem ostatecznie biorąc „naturalne.”

2. Cud jako wydarzenie poza porządkiem natury. Tomasz z Akwinu (1225-1274) rozróżnia pomiędzy zwyczajnym i nadzwyczajnym działaniem Boga w świecie. Bóg jako Stwórca jest we wszystkim, co jest, i działa we wszystkim, co działa⁷. To działanie Boga we wszystkich stworzeniach nie jest jednak Jego wyłącznym działaniem, ponieważ Bóg ofiaruje swoim stworzeniom jako przyczynom drugorzędnym możliwość działania własnego⁸. Te zaś realizują swe zadanie działając. Zjawiska na świecie następują zatem zgodnie z ustalonym porządkiem stworzenia. Ale Bóg jako Stwórca nie jest poddany stworzonemu przez siebie porządkowi i może postanowieniem swej woli wywoływać w świecie zjawiska niezależnie od ustalonego porządku i bez oglądania się na przyczyny drugorzędne. Cudem jest zatem zdarzenie dokonane przez Boga poza naturalnym porządkiem (*praeter ordinem totius naturae*)⁹.

Stwierdzenie zaistnienia cudownego wydarzenia nie jest trudne, ponieważ jest rzeczą oczywistą, czego można spodziewać się od naturalnego porządku, a czego nie. Wszystko, co wykracza poza ten porządek, jest dziełem Boga (wskrzeszenia umarłych, rozmnożenia). To, co jawi się jako niezwykle jedynie pod względem sposobu (nagle uzdrowienie), należy zbadać pod względem

⁶ Tamże 8, 1: „Miraculum quidem Domini nostri Iesu Christi, quo de aqua vinum fecit, non est mirum eis qui noverunt quia Deus fecit. Ipse enim fecit vinum illo die in nuptiis in sex illis hydriis, quasi impleri aqua praecepit, qui omni anno facit hoc in vitibus. Sicut enim quod miserunt ministri in hydriis, in vinum conversum est opere Domini, sic et quod nubes fundunt, in vinum convertitur eiusdem opere Domini. Illum autem non miramur, quia omni anno fit; assiduitate amisit admirationem”, tłum. pol. PSP 15, 132-133.

⁷ Por. *Summa Theologiae* I 8, 1, ed. Leonis XIII, vol. IV, Romae 888, 82: „Dicendum, quod Deus est in omnibus rebus, non quidem sicut pars essentiae, vel sicut accidens, sed sicut agens adest ei in quo agit. Oportet enim omne agens coniungi ei in quo immediate agit, et sua virtute illud contingere [...]. Cum autem Deus est ipsum esse per suam essentiam, oportet quod esse creatum sit proprius effectus eius; sicut ignire est proprius effectus ignis”, tłum. pol. F.W. Bednarski, *Skrót zarysu teologii (Sumy teologicznej) św. Tomasza z Akwinu*, Warszawa 2000, 21.

⁸ Por. np. tamże I 105, 5, ed. Leonis XIII, vol. V, s. 476: „[...] si sint multa agentia ordinata, semper secundum agens agit in virtute primi; nam primum agens movet secundum ad agendum. Et secundum hoc omnia agent in virtute ipsius Dei; et ita ipse est causa actionum omnium agentium”, tłum. pol. Bednarski, s. 138.

⁹ Por. tamże I 105, 6-8, ed. Leonis XIII, vol. XI, s. 477-480: „Miraculum autem dicitur quasi admiratione plenum, quo scilicet habet causam simpliciter et omnibus occultam. Haec autem est Deus. Unde illa quae a Deo fiunt praeter causas nobis notas, miracula dicuntur”, tłum. pol. Bednarski, s. 139.

okoliczności (cel religijny, zbawienne następstwa), zanim się powie o działaniu Boga. Nadzwyczajne działanie Boga służy nadprzyrodzonym celom. Tak więc cuda Jezusa stają się koniecznym kryterium legitymacji Boskiego objawienia i posłannictwa¹⁰. Cuda umacniają wiarę oraz okazują świętość Kościoła¹¹.

Dla obrazu Jezusa takie rozumienie cudu ma swoje spore znaczenie. Jeśli bowiem Jezus dokonywał cudów, które jedynie Bogu można było przypisać, to wynika z tego, że Jezus sam jest Bogiem¹². Ponieważ przedmiot wiary przekracza ludzki rozum, może być ukazany jedynie poprzez znak Bożej mocy.

II

3. Cud jako obraz aktu zaufania – interpretacja psychologiczna. Punktem wyjścia w interpretacji cudu dla E. Drewermanna¹³ jest psychologia głębi C.G. Junga. Uczony ten opracował teorię archetypów będących wyrazem zbiorowej podświadomości¹⁴. C.G. Jung mówił o podświadomych i psychicznych dyspozycjach w głębi duszy, które uzdalniają jednostkę do reagowania w sposób właściwy człowiekowi. Owe archetypy albo modele na poziomie podświadomości istnieją w każdej kulturze i w każdej epoce ludzkich dziejów. Zbiorowa albo powszechna podświadomość opiera się i wyrasta z wspólnego wszystkim ludziom stopnia rozwoju gatunku człowieka. Ponieważ archetypy nie podlegają kontroli ze strony świadomości, dlatego ludzie mają tendencję do ich negowania i odrzucania. Jung rozróżnia pomiędzy *animus* i *anima* jako częścią archetypu. *Anima* i *animus* stają naprzeciw siebie w każdym indywiduum. Podczas kiedy *animus* jest bardziej racjonalnym elementem, *anima* jest bardziej emocjonalną i żeńską częścią w podświadomości. Dociekanie i wnikanie w podświadomość prowadzi do konfrontacji z cieniem, z ciemną stroną duszy, którą ludzie negują w sobie samych i przerzucają na innych. Dysharmonia pomiędzy *animus* i *anima*, a zwłaszcza tzw. cienie „Ja” jako nie akceptowane i odrzucane części osobowości, powodują chorobę duszy. Uzdrawienie polega na procesie indywiduacji, dzięki czemu osoba stopniowo osiąga psychologiczną jedność. W tym terapeutycznym procesie, którego celem jest harmonia pomiędzy świadomością a podświadomością, archetypiczne symbole mogą okazać się pozy-

¹⁰ Por. tamże III 43, 1, ed. Leonis XIII, vol. XI, s. 416: „[...] miracula facta sunt a Christo propter confirmationem eius doctrinae, et ad ostendendum virtutem divinam in ipso”.

¹¹ Por. tamże II 2, 178, 2; III 43,1.

¹² Por. tamże III 43, 3.

¹³ Por. E. Drewermann, *Tiefenpsychologie und Exegese*, Bd. 1-2, Olten 1992³; tenże, *Das Markusevangelium*, Bd. 1-2, Olten 1987; tenże, *Das Matthäusevangelium*, Bd. 1-3, Olten 1990⁴; M. Kassel, *Sei, der du werden sollst*, München 1988²; G. Lüdemann, *Texte und Träume*, Göttingen 1992.

¹⁴ Por. C.G. Jung, *The Archetypes of the Collective Unconscious*, Princeton 1968².

teczne. Nasłuchiwanie kolektywnej podświadomości jest bardzo cenne, ponieważ w niej zawierają się możliwości pokonania kryzysu, których ludzkość wyuczyła się w odległej swej historii. Archetypiczne symbole zawierają zatem odziedziczone wzorce zachowania, które uzdalniają ludzi do stawienia czoła kryzysom oraz zintegrowania ciemnych stron duszy poprzez rozpoznanie i akceptację. Końcem procesu indywiduacji jest kompletność i integracja. Przeciwnie sobie *animus* oraz *anima* osiągają harmonię, ciemna zaś strona, czyli cień, doznaje pełnej integracji.

Powyższe poglądy zdają się stanowić podstawę dla interpretacji cudów u Drewermanna. Posługując się hermeneutyką psychologii głębi dostrzega on uzdrawiającą moc religijnych symboli w Biblii. Uważa, że opowiadania o wydarzeniach cudownych stanowią lekarstwo dla chorej duszy ludzkiej. Drewermann stawia sobie jako cel „wydobycie ponadczasowej, trwałej prawdy, która zawiera się w pełnych symboli opowiadaniach o cudownych wydarzeniach”. Pod powierzchnią biblijnych opowiadań kryje się jego zdaniem ponadczasowy leczący potencjał. W ten sposób odgranicza się od historyczno-krytycznej metody, która zajmuje się historycznym przebiegiem wydarzeń oraz ich przesłaniem¹⁵. Nie tyle historyczne okoliczności zaistnienia, ale raczej ludzka strona opowiadań o cudach zasługuje na uwagę, aby w ten sposób przekroczyć granice czasu i przestrzeni docierając do siebie i innych. O ile historyczno-krytyczna egzegeza, zapóźniony bastard racjonalizmu i sekularyzmu potyka się nieustannie o trudności, spojrzenie na szamanów i ludzi uzdrawiających w pierwotnych kulturach może ukazać, jak rozumieć należy opowiadania o cudach i jak wielka dobroczynna moc w nich się ukrywa. Gdyby – zdaniem Drewermanna – opowiadania o cudach były tylko świadectwami wiary „dla innych”, stałyby się zaledwie literackim dokumentem. Drewermann chciałby ukazać, jak bardzo czytelnik, także dzisiaj, pojawia się w tych obrazach i opowiadaniach i co takiego może zaczerpnąć od Boga zbawiającego w nich i pomagającego.

Według Drewermanna cuda są „projekcjami wewnętrznych procesów” albo „zewnętrznymi obrazami wewnętrznych doświadczeń”, które w przeciwieństwie do mitów, sag i legend ujawniają się nie w przyrodzie albo w historii, ale w ciele człowieka. Duchowe treści (lęk) zostają przerzucane w obszar somatyczny i wyrażają się w chorobach, które w ramach psychologii głębi można zdefiniować jako neurozy organiczne. Z tego powodu ślepotą, paraliż i głuchotą należy interpretować symbolicznie jako „niewłaściwe rozprawienie się z ciężkimi lękami”¹⁶. Choroby w biblijnych opowiadaniach o cudach mają charakter psychosomatyczny. Ciało człowieka reaguje w nich trądem, ślepotą, gorączką na rozdarcie duszy. Choroba nie jest tylko sprawą ciała, ale swoja podstawę znajduje w zakłóconej relacji wobec świata podświadomości. Chorym

¹⁵ Por. Drewermann, *Tiefenpsychologie und Exegese*, II, s. 329 i 760n.

¹⁶ Por. tamże, s. 241.

staje się człowiek, który utracił kontakt ze światem podświadomości, który utracił ufność w wielkość siebie i swej drogi życia i który czuje się winnym¹⁷. Być zdrowym oznacza pozostawać w harmonii z porządkiem kosmosu, ze wszystkim, co istnieje. Kiedy dusza pozostaje w harmonii z sobą i porządkiem świata, pociąga do takiej harmonii i zdrowia także i ciało. W spotkaniu z Jezusem dokonywało się takie uzdrowienie na poziomie podświadomości. Opowiadania o cudach nie dokumentują niczego innego, jak moc ludzkiego zaufania przeciwko niszczącej mocy lęku, którą potrafi obudzić w ludziach „absolutna osoba”. „Absolutne osoby” to ci, którzy poprzez określone symboliczne czynności wprowadzają na drogę prowadzącą do jedności i oświecenia¹⁸. Coś podobnego – zdaniem Drewermanna – dokonuje się w działalności szamana, który przekazuje choremu „tak intensywnie, jak tylko jest możliwe, odczucie jedności i łączności z całą rzeczywistością”. Cudowność w uzdrowieniach polega ostatecznie na przezwyciężeniu lęku związanego z ludzką egzystencją.

Również tzw. „cuda w przyrodzie” wywodzą się z tego przeżywania jedności. Drewermann opowiada o tym, powołując się na szamana z indiańskiego szczepu Siuksów. Otóż wczuwał się on w przyrodę tak bardzo, iż „wewnętrznie wiedział, że i kiedy pada deszcz, następuje albo ustępuje susza, albo burza¹⁹. Rozumującemu człowiekowi może się to jawić jako cud, choć w rzeczywistości, jest jedynie następstwem przeżywania jedności świata. Cud leży zatem nie w przełamaniu prawa natury, ale w głębokim jej rozumieniu.

Z tego punktu widzenia Drewermann odrzuca twierdzenia nauk przyrodniczych, które uznają cuda jako coś sprzecznego z nowożytnym widzeniem świata, a także teologii, która upatruje w nich „głoszenie” określonych treści lub osoby. Jego zdaniem, cuda mają być pojmowane jako czyny i zdarzenia przynależące do uczucia i przeżycia, nie zaś umysłu. Zresztą, także Jezus nie uczył symboli zbawienia, ale budził doświadczenie i przeżycie głębokiego zaufania. Stąd Drewermann wyprowadza wniosek, że istnieje tylko jedna właściwa i adekwatna forma przekazywania wiary, a mianowicie uważna, powściągliwa, życzliwa i rozumiejąca gotowość do akceptacji ludzkiego życia w przekonaniu i ufności, że Bóg włożył w jego duszę wszystko to, co na swej drodze do siebie samego oraz swego źródła wiedzieć powinien.

Funkcje biblijnych cudów Drewermann upatruje w uzasadnianiu i budzeniu nadziei na możliwość cudów teraz i dzisiaj. Każda potrzeba i każdy lęk jest

¹⁷ W sposób bardzo sugestywny interpretuje Drewermann (*Markusevangelium*, s. 223), m.in. uzdrowienie paralityka (Mk 2, 1-12) twierdząc, że chorobę tę wszyscy znają i wszyscy jej w mniejszym lub większym stopniu ulegają: „Erlebt wird sie als Gelähmtheit des Körpers, aber ihr Grund liegt eher in einer Unbeweglichkeit der Seele. Empfundene wird sie als Starre des Leibes, aber ihr Ursprung liegt in einer tiefen Angst der Seele vor möglicher Schuld in der Zukunft bzw. in einer tiefen Resignation infolge bereits begangener Fehler der Vergangenheit”.

¹⁸ Por. *Tiefenpsychologie und Exegese*, II, s. 124.

¹⁹ Tamże, s. 168.

indywidualny i domaga się indywidualnej odpowiedzi. Z tego powodu w Nowym Testamencie pojawiają się bardzo różne choroby i nie jest rzeczą obojętną, jak zostają uleczone, ponieważ uzdrowienie samo musi być rozumiane jako symboliczna forma pokonania lęku²⁰.

Cuda Jezusa powinny być z jednej strony rozumiane „dosłownie”, jako przezwycięzenie choroby poprzez obudzenie ufności w moc Boga w spotkaniu z Jezusem. Faktyczność cudu powinna być w pełni uznana. Z drugiej strony powinny także być rozumiane, jako „biograficzne konstrukcje”, które przeniesione na własne doświadczenie obejmują symboliczną drogę powoli dojrzewającego zaufania. Historycznie jedyne wydarzenie otrzymuje poprzez wkroczenie w sferę powszechności ponadczasowe znaczenie i w ten sposób aktualność w teraźniejszości. Opowiadania o cudach odpowiadają na pytanie, na jakie formy lęków i choroby, cierpienia i potrzeby może odpowiedzieć wiara. Ponieważ ludzie zostają uwolnieni poprzez ich zaufanie w Boga, dlatego nie jest rzeczą właściwą oddzielać płaszczyznę teologiczną od psychologicznej. Odnalezienie Boga oraz odnalezienie siebie pozostają do siebie w relacji fundamentu i następstwa, przyczyny i ujawnienia się.

W odniesieniu do osoby Jezusa Drewermann uważa, że jawi się on jako „uzdrawiający wysłannik rozporządzający boską mocą”, co mocno przypomina paralelne przykłady w starożytności²¹. Chrystologiczny wymiar jest wtórny. Decydująca jest pochodząca od Boga moc, która z Niego wychodzi i pozwala ludziom stać się w pełni ludźmi.

Podsumowując: interpretacja psychologiczna cudów usiłuje dotrzeć poprzez powierzchownie biblijnych opowiadań do znajdujących się w głębi duszy konfliktów oraz obrazów nadziei. Opowiadania o cudownych wydarzeniach należy rozumieć jako symboliczne drogi stopniowo dojrzewającego zaufania. Opowiadają one o spotkaniu z Jezusem, który budzi nowe zaufanie do Boga. To zaufanie poprzez wiarę uwalnia człowieka od jego lęków i prowadzi do ufności w siebie. Cuda ukazują, w jaki sposób człowiek potrafi pokonać własne lęki przez wiarę i odnaleźć siebie samego. W interpretacjach psychologizujących pojawia się często niebezpieczeństwo błędnej egzegezy, która podejmuje i rozwija elementy obce tekstowi. Przedstawiając sytuacje biblijnych postaci pojawiają się w takich interpretacjach stwierdzenia i opisy, których nie ma w Biblii w ogóle. Niejasne są wypowiedzi Drewermann na temat historyczności cudów Jezusa i samej osoby Jezusa. Podkreśla wprawdzie znaczenie historycznej faktyczności, nie przywiązuje jednak do niej większej wagi, tak że jego stanowisko przypomina rodzaj gnozy zbudowanej na podstawie psychologii głębi, przy której zewnętrzna rzeczywistość zdegradowana jest do roli rzeczywistości pozornej.

²⁰ Por. tamże, s. 243.

²¹ Por. tamże, s. 124.

4. Cuda jako ilustracje i znaki nadziei. Paradoksalnie u podstaw rozumienia cudów, jako obrazów nadziei, znajduje się marksistowski filozof E. Bloch²². Według Blocha cud z formalnego punktu widzenia jest przerwaniem utrwalonego *status quo*, zaś z materialnego – czymś z gruntu pozytywnym. W świetle cudów ukazujących wizję lepszego świata, świat rzeczywisty okazuje całą swą niedoskonałość. Cuda ofiarują spojrzenie na niezrealizowane możliwości ludzkiej egzystencji oraz dążą do zmiany zewnętrznego stanu rzeczy.

Powyższa koncepcja wpłynęła na G. Theissena, który uznawał opowiadania o cudach za kolektywne symboliczne działanie niższych społecznie warstw. Theissen uznał, że opowiadania o cudach powinny być odczytywane nie tylko kerygmaticznie „od góry”, ale także jako wyraz ludzkiego protestu od „dołu”. Jakkolwiek generalnie biorąc, opowiadania o cudach nie powstały w niższych warstwach, to jednak pewien ich wpływ jest oczywisty²³. Opowiadania o cudach w swej prostej teologii, a przede wszystkim w swej treści jawią się jako wyraz niższych warstw. Zwykli ludzie nabierali odwagi wobec konkretnych zagrożeń przywołując opowiadania o cudach. Biblijna wiara w cuda koncentrowała się w specyficznych sytuacjach zagrożeń, takich jak opętanie, choroba lub głód. Nie były to zasadniczo doświadczenia wyższych warstw. Theissen utrzymuje, że w cudach pragnienia człowieka stają naprzeciw rzeczywistości. Zauważa, że w opowiadaniach o cudach, bardziej niż w innych przekazach, ma miejsce przekraczanie wielu granic. Nawet najbardziej niemożliwe rzeczy stają się możliwe. Cuda Jezusa pierwotnie miały dostarczać konkretnej, materialnej pomocy. Zawierały one protest przeciwko ludzkim cierpieniom i nieszczęściom. W czasach, kiedy opowiadania te były przekazywane, ludzie nie byli zadowoleni z tego, że brakuje chleba dla wielu, że nie wszyscy chorzy są uzdrawiani oraz że nie ma miejsca w świecie dla tych, którzy są dotknięci jakimś cierpieniem lub kalectwem. Gdziekolwiek te cuda są opowiadane, trwa pamięć o tych, którzy są beznadziejnie chorzy. Opowiadania o cudach należy zawsze odczytywać „od dołu” jako protest przeciwko ludzkiemu cierpieniu²⁴.

G. Theissen objaśnia m.in., w jaki sposób socjokulturowe i ekonomiczne konflikty ujawniają się w opowiadaniu o uzdrowieniu córki Syrofenicjanki (Mk 7, 24-30). Syrofenicjanka, jak wynika z opowiadania, należy do bardziej zamożnej warstwy. Analiza ekonomicznych uwarunkowań wskazuje, że bogaty Tyr zaopatrywał się w znacznej mierze w Galilei. W przypadku nieurodzaju ludzie z Galilei cierpieli głód, ponieważ bogate miasta fenickie były w stanie wykupić zapasy. Wypowiedź Jezusa – jak sądzi Theissen – mogła mieć pierwotnie sens: „Pozwólcie najpierw nasycić się biednym ludziom ziemi Izraela. Ponieważ nie

²² Por. E. Bloch, *The Principle of Hope* (part V), Oxford 1986, 1303-1311.

²³ Por. G. Theissen, *Urchristliche Wundergeschichten. Ein Beitrag zur formgeschichtlichen Erforschung der synoptischen Evangelien*, Gütersloh 1974, 237 i 256.

²⁴ Por. tamże s. 297.

jest dobrze zabierać chleb biednym ludziom i dawać go bogatym w miastach pogańskich”.

Syrofenicjanka pokonuje tradycyjny resentyment i osiąga uzdrowienie córki. Takie właśnie socjologiczne podejście – zdaniem Theissena – może pomóc lepiej zrozumieć tekst.

Opowiadania o cudach w kontekście i na tle wspólnoty, która je przekazywała, były kolektywnymi symbolicznymi działaniami. W rozumieniu Theissena, były lekarstwem na trudności oraz dawały ludziom siłę do zwalczania niepowodzeń. Opowiadania o cudach nie tylko uzdalniały pierwotną wspólnotę chrześcijańską do stawiania czoła złu, takiemu jak choroby i głód. Zapewniały one także ludzi pozostających w potrzebie i cierpieniu, że nie zostaną opuszczeni przez innych. Wiara w cuda ofiarowała obraz lepszego świata i domagała się zmiany obecnego świata. Opowiadania o cudach stają się opowiadaniem przeciwko cierpieniu i nieszczęściu oraz zawierają ponadczasowe obrazy nadziei²⁵.

W nurcie rozumienia cudu, jako obrazu nadziei, sytuuje się interpretacja egzystencjalno-osobowa. Według niej synoptyczne opowiadania o cudach nie są ani wypowiedziami o charakterze przyrodniczym, ani też historycznymi sprawozdaniami. Są kerygmatycznymi świadectwami o tym, w jaki sposób Bóg przez Jezusa Chrystusa udzielał i udziela zbawienia. Wskazują na obszar osobowego spotkania, w którym pojawia się cud²⁶. Usunięcie w spotkaniu z Jezusem nieszczęścia staje się obrazem „życia w pełni” (J 10, 10). Tak więc przykładowo uzdrowienia dokonywane przez Jezusa są zapowiedzią ostatecznego zbawienia i wyzwolenia od tego, co człowieka dręczy i zniewala. Egzorcyzmy Jezusa wskazują na ostateczne i nieodwołalne uwolnienie człowieka ze wszystkich zniewoleń i przemocy, zaś cuda wybawiające oraz cuda – dary są spojrzeniem na pełnię życia i uwolnienie z panowania śmierci.

Opowiadania o cudach dotyczą zarówno w przeszłości, jak i obecnie „zniewolonej, niedoskonałej i zagrożonej” strony życia człowieka. Nie powinny być

²⁵ Por. G. Theissen, *Synoptische Wundergeschichten im Lichte unseres Sprachverhältnisses*, „Wissenschaft und Praxis in Kirche und Gesellschaft” 65 (1976) 289-308 i 307, cyt. za: B. Kollmann, *Neutestamentliche Wundergeschichten*, Stuttgart – Berlin – Köln 2002, 155: „Der Wunderglaube ist ein unbedingter Protest gegen konkretes menschliches Leid, gegen das Leid der Kranken, Verstümmelten, Isolierten, und dieser Protest kann uns heute ganz unmittelbar ansprechen. Die Exegese geht freilich meist andere Wege. Sie versteht die Wundergeschichten als Glaubensgeschichten. Ihr Skopus zielt auf Innerliches, auf den Glauben an Jesus. Die krasse Leibhaftigkeit der Wunder wird durch Hinweis auf religionsgeschichtliche Parallelen als weniger wichtig abgetan. Eine solche Exegese kann sich nicht auf die synoptischen Texte selbst stützen, wohl aber auf ihre Auslegungsgeschichte. Schon bald wurden die Wundergeschichten spiritualisiert. Das beginnt im Neuen Testament. Die Texte erhalten sekundär einen Sinnzuwachs, der auch im Unterricht besprochen werden sollte. Den ursprünglichen Sinn der Wundergeschichten trifft man so jedoch nicht”.

²⁶ Por. K. Kertelge, *Zur Interpretation der Wunder Jesu. Literaturbericht*, „Bibel und Leben” 9 (1968) 159.

odczytywane historiograficznie, ale egzystencjalnie. Wynika to również z ogólnikowości ich wypowiedzi. Z bardzo nielicznymi wyjątkami pomijają imiona uzdrowionych, pomijają też miejscowości oraz dokładne okoliczności wydarzeń. W opowiadaniu o cudzie idzie tak naprawdę o słuchacza lub czytelnika. To on powinien rozpoznać i zobaczyć, że jest niewidomy, głuchy, sparaliżowany, głodny, zniewolony. Opowiadania te wzywają do wiary i zupełnego zaufania wobec przychodzącego w Chrystusie Boga. Unaocniają ocalenie, które Bóg ofiaruje wierzącemu. Opowiadają, w jaki sposób ludzie zostają uzdrowieni, uwolnieni od wrogich mocy. Uzdrawienia symbolizują całościowe ocalenie, które ludzie mogą w wierze oczekiwać od miłującego ludzi Boga. Chrześcijanin wierzy nie tyle w niegdyś zaistniały cud, ale w Jezusa, jako obecnie żyjącego Chrystusa.

Nowotestamentalne opowiadania o cudach nie dostarczają historycznych dowodów na boską wszechmoc Jezusa (to zresztą jest przez samego Jezusa odrzucone: Mk 8, 11n; Mt 12, 28nn). Są raczej wzywającymi do wiary obrazami oczekiwanego ocalenia, tj. ofiarowanego przez Boga nieprzemijalnego i wiecznego życia. Opowiadanie o cudach jest obietnicą ocalenia pośrodku wielorakich zagrożeń życia²⁷. Ich istota polega na objawieniu się ocalenia w konkretnym cudzie, który przewycięża konkretną słabość ludzkiej egzystencji. Poświadczają zbawczą bliskość Boga, urzeczywistnianą w spotkaniu z historycznym Jezusem²⁸. Są odpowiedziami na sytuację „bez wyjścia”. Odnawiając pamięć cudów Jezusa podtrzymują nadzieje na to, co niemożliwe dla człowieka, i w ten sposób antycypują obiecane przez Boga i zrealizowane zaczątkowo w Jezusie Chrystusie zbawienie. Stają się „znakami nadziei” i „obietnicą życia” pośrodku naznaczonego śmiercią i cierpieniem życia.

W ten sposób problematyka przesuwana jest z zainteresowań historyczno-przyrodniczych na sytuację człowieka, który z powodu doświadczanych cierpień, trosk, chorób i śmierci staje wobec pytania o sens swego życia i dziejów. W takiej sytuacji biblijny cud nabiera charakteru „wołającego znaku”, który dosięga człowieka tam, gdzie Bóg stawia pytanie o sens egzystencji, a także gdzie człowiek ma podjąć decyzję wiary lub niewiary²⁹.

W opowiadaniach o cudach Jezus zwraca się do ubogich, chorych, pogardzanych, marginalizowanych i grzeszników, uwalniając ich od cierpień i zniewolenia. Zarazem nie pozostawia niewidomego Bartymeusza w bierności, ale zachęca go poprzez pytanie: „Co chcesz, abym ci uczynił?” (Mk 10, 51), do wzięcia odpowiedzialności i wyrażenia swych pragnień, do stania się podmio-

²⁷ Por. W. Langner, „*Dein Glaube hat dich gerettet*”. *Wundererzählungen als Glaubensgeschichten und Hoffnungsbilder*, „Katechetische Blätter” 114 (1989) 405: „Wundererzählungen sprechen ihre Hörer auf die beschädigte, unfreie und bedrohte Seite ihres Lebens an. Sie sind nicht historiographisch, sondern existentiell gemeint”.

²⁸ Por. *Der Wunderbegriff im Neuen Testament*, ed. A. Suhl, Darmstadt 1980, 508.

²⁹ Por. J.B. Metz, *Wunder*, LThK² X 1265.

tem swoich dziejów. Być może ufając Jezusowi znajdziemy w sobie odwagę do przeciwstawienia się przemocy inaczej myślących, albo też otworzymy oczy na nieoczekiwane drogi, które uwalniają nas od tego, co udręcza i przygnębia. Być może spojrzenie na śpiącego Jezusa w łodzi pomoże, jak mamy obchodzić się z naszymi lękami. Zachować pokój w zaufaniu wobec Boga i nie popadać w ślepy aktywizm.

Krótko mówiąc, egzystencjalno-osobowa interpretacja opowiadań o cudach wskazuje na ich znaczenie dla człowieka w jego trudnej i zagrożonej egzystencji. Opowiadania o cudach są protestem przeciwko chorobie, przemocy i śmierci oraz przypominając o Jezusowych cudownych dziełach wzywają do nadziei przeciw wszelkiej nadziei i do wiary. Jezus zwracając się do człowieka i uwalniając go od jego udręczeń i zniewoleń unaocznia i streszcza w sobie obietnice Boga o zbawieniu.

Objaśnienie egzystencjalno-osobowe zawiera niebezpieczeństwo koncentrowania się na zbawieniu pojedynczego człowieka³⁰. Tymczasem, zbawienie w znaczeniu biblijnym, obejmuje nie tylko pojedynczego człowieka, ale całe stworzenie. Z tego powodu interpretacja egzystencjalno-osobowa powinna łączyć się z interpretacją powszechno-solidarystyczną, której promotorem jest J.B. Metz. Zwraca on uwagę na to, że Jezus swe zbawcze posłannictwo realizował poprzez uzdrawianie z wszelkich chorób i wszelkich słabości, i w taki obrazowy sposób zainaugurował dzieło zbawiania świata³¹. Opowiadania o cudach stanowią antycypację eschatologicznej mocy zbawczej Boga, która objawiła się definitywnie w Jezusie Chrystusie i w Jego zmartwychwstaniu³². Idzie o zbawienie, ocalenie całego człowieka i całej ludzkości, o sprawiedliwość, pokój i bezpieczeństwo stworzenia. I to nie tylko o ocalenie przy końcu czasów, ale ocalenie rozpoczęte przez Jezusa, które powinno zostać odczytane tu i teraz oraz w aktualnych uwarunkowaniach przekazywane. Na przykład, w wierze Bartymeusza można upatrywać prawo i uzdolnienie człowieka cierpiącego do nadziei, do protestu, jak też oczywistego sprzeciwu. Cuda starają się przekonać, że ludzkie nieszczęście może być odsunięte. Dlatego mają charakter wezwania i apelu. Wzywają one ludzi do współdziałania, ponieważ Bóg urzeczywistnia zbawienie ludzi poprzez ludzi. W ten sposób ludzie wezwani są do walki o sprawiedliwość dla najmniejszych.

Powszechno-solidarystyczna interpretacja podkreśla znaczenie opowiadań o cudach dla całego stworzenia. Są one protestem przeciw wszelkiej formie ludzkiego nieszczęścia, przeciw niesprawiedliwości, braku pokoju i niszczeniu przyrody. Podkreślają i wskazują na powszechno-eschatologiczną zbawczą moc

³⁰ Por. H.J. Blum, *Biblische Wunder – heute. Eine Anfrage an die Religionspädagogik*, Stuttgart 1997, 128.

³¹ Por. O. Knoch, *Dem, der glaubt, ist alles möglich. Die Botschaft der Wundererzählungen der Evangelien*, Stuttgart 1986, 107.

³² Por. Metz, *Wunder*, LThK X 1264-1265.

Boga, która została zapoczątkowana w Jezusie Chrystusie. W przeciwieństwie do interpretacji egzystencjalno-osobowej, niebezpieczeństwo dla interpretacji uniwersalno-solidarnej polega na zgubieniu w polu widzenia jednostki. Obydwie interpretacje stanowią inną stronę tego samego medalu. Biblijne opowiadania o cudzie stanowią znak zbawienia zarówno dla jednostki, jak i całego świata.

INTERPRETATION JESUS' MIRACLES

(Summary)

The author presents two directions of interpreting the Biblical relations of miracles which are represented by great figures of the past, namely St. Augustin and St. Thomas, as well as two directions which clearly marked their existence in our contemporary times. These are the interpretation based on depth psychology (Dre-wermann) and the interpretation of miracles as images and signs of hope (Theissen, Langner, Metz).

Ks. Jerzy PAŁUCKI
(Lublin, KUL)

ŚW. PIOTR BISKUPEM RZYMU?

Na każdym etapie rozwoju Kościoła i przy każdej formie organizacyjnej – instytucjonalnej – muszą być zachowane, jeśli Kościół ma pozostać Kościołem Chrystusowym, pewne określone zasady. Teologia patrystyczna chyba najklarowniej ukazuje te zasady i drogę realizacji ewangelicznego przesłania.

Dlatego przedmiotem niniejszej publikacji będzie próba wskazania na podstawę budowania jedności w wielości, ukazanie instytucji, która niejako przejmuje nadzwyczajną, bardzo przyjacielską i osobistą relację zażyłości Pana z uczniami i uczniów pomiędzy sobą. W pierwszym rzędzie jest to instytucja sukcesji apostoelskiej z prymatem biskupa Rzymu¹. Jak to przypominają Ojcowie Soboru Watykańskiego II: „Głosząc wszędzie Ewangelię [...] gromadzą Apostołowie Kościół powszechny, który Pan założył w Apostołach i zbudował na świętym Piotrze, pierwszym wśród Apostołów, a sam Jezus Chrystus jest tej budowli kamieniem węgielnym”². Stąd w sposób naturalny zajmiemy się najpierw tym, którego Pan ustanowił opoką i którego sukcesja jest gwarantem jedności, ortodoksyjności i autentyczności Kościoła.

Wydaje się też wskazanym przywołać już na samym początku słowa św. Augustyna, który – przypominając o męczeńskiej śmierci Apostołów Piotra i Pawła – wyraźnie wskazuje na ich jedność, ale też pewną precedencję:

„w jednym i tym samym dniu czcimy męczeństwo dwóch Apostołów. Oni także stanowili jedno. Chociaż cierpieli w różnych dniach, stanowili jedno. Piotr wyruszył pierwszy. Za nim podążył Paweł”³.

Apostoł Narodów pospieszył za Piotrem, tak jak postępował za nim po drogach misyjnego działania zawsze pamiętając, kim jest, kiedy i jak został powołany,

¹ Por. B. Forte, *La chiesa della Trinità. Saggio sul mistero della Chiesa comunione e missione*, Milano 1995, 180.

² Por. Concilium Vaticanum II, *Constitutio dogmatica de Ecclesia „Lumen gentium”* 19, wyd. *Sobór Watykański II*, Poznań 2002, 121.

³ Augustinus, *Sermo* 295, 7, PL 38, 1352, tłum LG III 1280 (29 VI).

przypominając w ten sposób prawdę i wskazując zasadę, że jak jeden jest Bóg, choć w Trzech Osobach, tak jeden jest ten, na którym Pan zbudował Kościół, choć wiele jest osób, którzy umacniają Piotra w tym dziele utrwalania Bożej budowli i w głoszeniu Ewangelii w świecie.

W tajemnicy Kościoła prymat Piotrowy odgrywa istotną rolę i należy to uznać za jeden z głównych nurtów w eklezjologii zarówno patrystycznej, jak i współczesnej⁴. Wciąż bowiem powraca dyskusja nad miejscem i rolą biskupa Rzymu w Kościele powszechnym. Z jednej strony padają głosy o konieczności decentralizacji władzy w Kościele, bo przeciwnicy papieża argumentują, że nie ma przecież papieża w Kościele prawosławnym, nie ma jego odpowiednika w Kościołach protestanckich, podobnie więc być też powinno w Kościele katolickim⁵, a z drugiej strony wzrasta ilość wypowiedzi, nawet niekatolików, którzy uznają, że powinno istnieć jakieś wspólne centrum chrześcijaństwa. Przy tej okazji wskazuje się na konieczność istnienia takiego centrum, chociażby ze względu na to, że tylko w wówczas można mówić o skutecznym przeciwdziałaniu dążeniom ze strony różnych systemów politycznych do podporządkowania sobie chrześcijaństwa, do instrumentalnego traktowania religii. Wydaje się, że w obecnej sytuacji, w czasie zamętu myśli i „walki o człowieka”, świat potrzebuje jasnego światła, wyraźnej deklaracji, jasno sprecyzowanych dróg. Z tym problemem w mniejszym czy większym stopniu musieli kiedyś zmierzyć się także Ojcowie Kościoła. Należy zatem zapytać, czy w ogóle prymat Piotra był uznawany od samego początku, jak go rozumiano i jakie miał znaczenie dla Kościoła.

Choć temat ten był przedmiotem już wielu opracowań, to wydaje się jednak koniecznym ciągle do niego powracanie, mając na uwadze fakt, że prymat Piotrowy i sukcesja apostolska mają dziś tak duże znaczenie. Trzeba ciągle badać, co na interesujący nas temat mówiono na przestrzeni wieków, jakie pojawiały się nowe określenia i co sprawiło ich pojawianie się. Zaznaczyć jednak od razu należy, że mimo burzliwej historii Kościoła to, co zostało poczynione w pierwszych wiekach, pozostaje niewzruszone i ulega jedynie pewnym modyfikacjom.

Stąd więc, dla dobrego zrozumienia istoty Kościoła, jego zadań poprzez wieki i tysiąclecia – konieczne jest poprawne odczytanie jednego z głównych nurtów w eklezjologii, jakim jest posługiwanie „Piotra”. W tym celu zaś należy ciągle powracać właśnie do tego okresu i oczyszczać naukę prymacjalną z naleciałości i często nadinterpretacji poczynionych w późniejszych wiekach. Zresztą i w dokumentach Soboru Watykańskiego II do tej skarbnicy Kościoła powraca się jako do podstawowego i niezastąpionego źródła.

⁴ Por. J. Ratzinger, *Prymat następcy Piotra w tajemnicy Kościoła. Uwagi Kongregacji Nauki Wiary*, OsRomPol 20 (1999) nr 2, 52-56.

⁵ Por. Cz. Bartnik, *Apologetyka personalistyczna*, Lublin 2004, 275-280 (Virus antyrymski).

W pierwszej kolejności należy więc przywołać, choć bardzo krótko, rolę Piotra w Kościele jako osoby, apostoła, biskupa i pewnego symbolu. Zasadniczo interesują nas teksty patrystyczne, jednak trudno pominąć podstawy biblijne⁶ i wskazać, kiedy i w jakich okolicznościach pojawiały się one w pismach Ojców Kościoła.

Należy uwzględnić, na co już wyżej wskazano, również czynniki zewnętrzne wobec Kościoła. Na pierwszym miejscu wydaje się rzeczą niezbędną wskazać na fakt, że od samego początku chrześcijaństwa, poczynając od czasów apostołskich, starano się coraz bardziej dostosowywać organizację struktur Kościoła do politycznej organizacji Cesarstwa Rzymskiego. Zmienne koleje losu imperium, jego krócej czy dłużej trwające podziały na część wschodnią i zachodnią, ze wszystkimi konsekwencjami narastania różnic kulturowych, miały niemały wpływ na ideę prymatu rzymskiego, która była, od razu trzeba to zaznaczyć, nieco odmienna w obu jego częściach.

Należy najpierw zapytać, co oznacza prymat Piotra, o którym bez wątpienia zaświadczały teksty Nowego Testamentu. J. Ratzinger stawia także pytanie: Czy da się krytycznie uzasadnić sukcesę Piotra na podstawie Nowego Testamentu?⁷ i wskazuje, że o ile „nie podlega dyskusji fakt, iż Nowy Testament we wszystkich tradycjach zna prymat Piotra, to prawdziwa trudność jawi się dopiero z drugim pytaniem: czy możliwe jest uzasadnienie sukcesji Piotrowej? Jeszcze trudniejsze jest kolejne pytanie związane bezpośrednio z poprzednim: czy da się należycie uzasadnić rzymską sukcesję Piotra?”⁸. Przy tej okazji warto wspomnieć, że przecież pierwszym Kościołem, jaki założył św. Piotr, a przynajmniej przebywał w tamtejszej gminie chrześcijańskiej, zanim dotarł do Rzymu była Antiochia, a także, zdaniem wielu, Aleksandria. Dlaczego więc Rzym, a nie Antiochia? Odpowiedź z politycznego i socjologicznego punktu widzenia jest jasna. Rzym był stolicą cesarstwa i uważano, a co najmniej tak uważali Apostołowie Piotr i Paweł, że tam powinno być także centrum Kościoła. Z religijnego punktu widzenia wystarczającym argumentem wydaje się ten, że to tam oddali swe życie zarówno Piotr⁹ jak i Paweł.

Już w najstarszych pismach patrystycznych pojawiają się teksty wskazujące na rangę Piotra, znaczenie jego pobytu i założenia Kościoła w Rzymie. Wy-

⁶ W tym przypadku odwołamy się szczególnie do opracowań biblistów z Lubelskiej Szkoły Biblijnej.

⁷ Szerzej na ten temat zob. J. Ratzinger, *Prymat Piotra a jedność Kościoła*, tłum. L. Balter, „Communio” 11 (1991) nr 6(66), 3-17.

⁸ Tamże, s. 17.

⁹ W. Rakocy (*Lata pobytu Apostoła Piotra w Rzymie (rys historyczny)*), w: *Opoka Kościoła Chrystusowego. Bibliści KUL w 25 rocznicę pontyfikatu Jana Pawła II*, red. S. Szymik – H. Ordon, Lublin 2004, 159), powołując się na liczne opracowania oraz teksty źródłowe uznaje za w pełni zasadną opinię, iż Piotr przebywał w Rzymie tylko kilka lat – od 8 do 9, a „przekaz o 25 letnim okresie należy uznać za wytwór późniejszej tradycji.

starczy tu wspomnieć List Klemensa Rzymskiego do Koryntian oraz Listy Ignacego Antiocheńskiego.

Mimo że istniało kilka stolic apostołskich i były one znaczącymi punktami odniesienia dla innych Kościołów, to jednak Ireneusz z Lyonu, nie negując ich apostołskości, poucza jednoznacznie, na co zwraca uwagę Ratzinger, że pomiędzy tymi punktami odniesienia istnieje punkt uniwersalny orientacji normatywnej, którym jest Kościół Rzymski, gdzie Piotr i Paweł ponieśli śmierć męczeńską. Każda inna wspólnota powinna być z nim zgodna, albowiem Kościół Rzymu jest po prostu normą autentyczności tradycji apostołskiej. Również w pierwszej redakcji swojej *Historii Kościoła* Euzebiusz z Cezarei podaje tę samą zasadę: „historia Kościoła – to zapis ciągłości sukcesji apostołskiej, skoncentrowanej w trzech stolicach Piotra: Rzymie, Antiochii i Aleksandrii, przy czym Rzym jako miejsce męczeństwa wybija się na czoło spośród tych trzech stolic – jako normatywny definitywnie”¹⁰. Ratzinger zauważa, że mimo pojawiających się na przestrzeni wieków różnych obiekcji dostrzegamy z łatwością, że „ciągłość prymacjalnej władzy Piotra w Rzymie stanowiła wewnętrzny warunek procesu formowania się tradycji i Kościoła. Prymat rzymski nie jest wymysłem czy wynalazkiem papieża, ale istotnym elementem jedności [...], sięgającym samego Chrystusa, a rozwijanym wiernie w łonie Kościoła dopiero się kształtującego. Ale Nowy Testament ukazuje nam także wewnętrzną naturę tej struktury”¹¹.

Niejednokrotnie pada pytanie, czy w ogóle możemy nazywać Piotra Biskupem Rzymu, czy też dopiero jego następcom przypisywano ten tytuł? Jest to zagadnienie raczej drugorzędne dla naszego tematu, niemniej jednak należy przyznać, że wielu pisarzy chrześcijańskich, i to dość wcześnie, nazywa wprost Piotra pierwszym biskupem Rzymu. Wydaje się, że pierwszym był Tertulian¹², a za nim Cyprian¹³, co potwierdza także Firmilian w swym Liście do Cypriana, zachowanym w zbiorze listów Cypriana¹⁴. Za nimi powtarza to Euzebiusz¹⁵. Z kolei Ireneusz przyznaje założenie Kościoła Rzymskiego Piotrowi i Pawłowi, ale z biegiem czasu imię Pawła jest coraz częściej pomijane. Być może, przeniesienie stolicy Cesarstwa do Konstantynopola na początku IV wieku spowodowało, że bardziej akcentowano ideę Piotrowej stolicy i teraz na czele listy biskupów Rzymu umieszcza się imię Piotra. Do tego przyczynił się także św. Cyprian, który nauczał, że władza biskupa jest jak władza

¹⁰ Ratzinger, *Prymat*, s. 15.

¹¹ Tamże, s. 16.

¹² Por. Tertullianus, *De praescriptione haereticorum* 36, 3, CCL 1, 216: „Ista quam felix Ecclesia cui totam doctrinam apostoli cum sanguine suo profunderunt, ubi Petrus passioni dominicae adaequatur”.

¹³ Por. Cyprianus, *Epistola* 74, 2.

¹⁴ Por. tenże, *Epistola* 75, 17.

¹⁵ Por. Eusebius, HE IV 2 i 20.

apostolska¹⁶ i określał Rzym jako *cathedra Petri*¹⁷ oraz *ecclesia principalis*¹⁸. Podjęli to później Optat z Milewy¹⁹, Hieronim²⁰ i Augustyn²¹, którzy wymieniają już tylko Piotra jako założyciela Kościoła Rzymskiego i pierwszego biskupa Rzymu. Warto tu też zaznaczyć, że – jak się wydaje – Paweł nigdy nie rościł sobie pretensji do bycia Biskupem Rzymu. H. Ordon, przywołując incydent krytyki św. Piotra ze strony św. Pawła za jego „udawanie” w Antiochii, zauważa, że „perykopa antiocheńska, która sprawiała nieraz pewne trudności, zwłaszcza co do prymatu św. Piotra w Kościele, przy głębszej analizie odsłania wyjątkową pozycję i autorytet Kefasa. Jego osoba stanowiła bowiem wyraźny punkt odniesienia przy rozwiązywaniu powstających w Kościele apostolskim problemów (por. Dz 1, 15-26; 2, 14-40; 1Kor 9, 5; 15, 5), a nawet wówczas, gdy – o *beatum scelsus* (!) – jego zachowanie było źródłem nieporozumień i kłopotów”²². To, że Paweł skrytykował publicznie Piotra, miało być oznaką, wielkiego zatroskania o postawę moralną tego, który jest teraz, po Wniebowstąpieniu Pana – najważniejszy pośród ludzi Kościoła.

Piotr jest obecny we wszystkich kluczowych momentach ewangelicznych wydarzeń związanych z założeniem Kościoła, takich jak to, że właśnie od niego Jezus rozpoczął ustanowienie Dwunastu; to jemu poleca umacnianie uczniów i to on jest wyjątkowym świadkiem zmartwychwstania. Od samego początku Piotrowi jest powierzony obowiązek troski o jedność Kościoła. Obraz – osoba Piotra w Nowym Testamencie – koncentruje w sobie symbolicznie, typologicznie figurę pierwszego apostoła i realizacji posługi sakramentalnej, przez co

¹⁶ Por. Cyprianus, *Epistolae* 3, 42; 66 i 67, CSEL 3, 471, 729 i 739.

¹⁷ Choć tytuł ten w pismach patrystycznych pojawia się tak wcześniej, to, jak zauważa S. Koczwara (*Kościół Afrykański wobec Katedry świętego Piotra*, Sandomierz – Wilno 2006, 248), pierwszym synodem, w którego uchwałach pojawia się pojęcie *cathedra Petri* jest synod w Elwirze w latach (305-306 r.); można się zgodzić z opinią, podaną m.in. przez F. Drączkowskiego, że uchwały tego synodu wywarły istotny wpływ na kształtowanie się ustawodawstwa kościelnego w następnych latach, poczynając od synodu w Arles (314) poprzez Niceę. Ks. Drączkowski (*Elwira*, EK IV 906-907) przypomina, że 12 kanonów z Elwiry zostało włączonych do *Penitencjarsza z Ariunde*, a 11 z nich do *Dekretu Gracjana*. Wydaje się jednak nadto dowolna interpretacja ks. Koczwy odnośnie słów z kanonu 58: „In quo prima cathedra constituta est episcopatus”, jakoby chodzić miało o katedrę św. Piotra, czy katedry metropolitów. Co prawda, ks. Koczwara przyznaje, że „problemem [...] jest, jak rozumieć wyrażenie PRIMA CATHEDRA EPISCOPATUS. I jeśli nawet przywołuje tu opinie m.in. P. Batiffola (*Cathedra Petri*, Paris 1938, 106-121), „który odnosi to określenie do Katedry św. Piotra” – to zdanie to zakończone przez ks. Koczwarę znakiem zapytania pozwałoby domniemywać, że poddaje on je w wątpliwość – moim zdaniem zupełnie słusznie.

¹⁸ Por. Cyprianus, *Epistola* 59, 14, CSEL 3, 683.

¹⁹ Por. Optatus, *Tractatus contra Donatistas* II 2, CSEL 26, 36.

²⁰ Por. Hieronymus, *De viris illustribus* 54, PL 23, 663-666.

²¹ Por. Augustinus, *Epistola* 53, 2, PL 33, 196 lub CSEL 34, 153-154.

²² H. Ordon, *Autorytet św. Piotra w świetle tzw. konfliktu antiocheńskiego* (Ga 2, 11-14), w: *Opoka Kościoła Chrystusowego*, s. 141.

w jego obrazie eklezjologicznym jest zawarta posługa prymatu o wymiarze uroczystym i wiecznym²³.

Paulin z Noli poucza, że jakkolwiek prawdziwą skałą, z której wypływają wody żywe – kamieniem węgielnym w pełnym tego słowa znaczeniu – jest Chrystus (*Pietra est Christus*), to jednak Piotr został przez Niego i za Niego ustanowiony skałą w Kościele jako fundament, wzór i pomoc dla innych, aby z kolei w nim wszyscy wierzący stawali się tymi skałami (*pietra*) nadającymi się dzięki mocy niebiańskiej do wznoszenia z nich świątyni Boga. Przywołując nauczanie św. Piotra (1P 2, 5) oraz Pawła (1Kor 3, 10), Paulin poucza, że ożywieni przez Kamień węgielny wierzący stają się żywymi kamieniami, z których budowana jest świątynia niebiańska (*principali lapide vivificati lapides in fabricam templi caelestis apteamur*)²⁴. Nieco dalej, przywołując z kolei tekst z listu do Hebrajczyków (9,24), poucza, że Kościół, nazywany zgromadzeniem – wspólnotą świętych – uświęcanych z woli Chrystusa, zbudowany jest na Piotrze, który jest Skałą i to on otrzymał klucze Królestwa Niebieskiego, co pozwala wprowadzać w Chrystusie dzieci Boże do świątyni niebieskiej. Chrystus sam nazwał Piotra skałą mówiąc, że na tej skale zbuduje swój dom. Nie powinno więc dziwić nikogo, że Chrystus scedował, przekazał (*indulisse*) swym sługom swoje tytuły i atrybuty, w których partycypuje Ojciec i Jego królestwo, bo oddał za nas swe życie i rozwiązał więzy niewoli²⁵.

A. Tronina, przywołując najnowsze opracowania, przypomina, że „pierwotne chrześcijaństwo nie traktowało tytułu «Kefas» jako imienia własnego; stąd też nie spotykamy nigdzie wśród chrześcijan takiego imienia. Inaczej będzie z jego przekładem greckim i jego łacińską transkrypcją Petrus. [...]. Aramejskie *kefa* traktowano jako apelatyw należący wyłącznie do pierwszego wśród apostołów i wyrażające jego specyficzne powołanie. Dopiero po ustaleniu się praktyki imion chrzestnych (w III w.) zaczęto nadawać dzieciom imiona świętych męczenników, a zwłaszcza imię Piotra”²⁶.

K. Mielcarek dodaje, analizując badania T. Wiadra, iż „dochodzi on do wniosku, że bardziej historyczne spojrzenie na postać pierwszego spośród apostołów pomaga lepiej zrozumieć tok narracji drugiej Ewangelii, a żywa i pełna uczuć postać stanowi lepszy wzorzec do naśladowania, niż wyprany z indywidualnych cech paradygmat. [...]. T. Wiarda ma rację sądząc, że

²³ Por. T. Bertone, *Presentazione*, w: *Il primato del successore di Pietro. Atti del simposio teologico* (Roma, dicembre 1996), Vaticano 1998, 6: „L’image di Pietro nel Nuovo Testamento concentra tipologicamente la figura del primo apostolo e di portare di un ministero sacramentale, per cui nella sua immagine ecclesiologica e implicato un ministero petrino di valore perenne”.

²⁴ Por. Paulinus Nolanus, *Epistola* 32, 24.

²⁵ Por. tamże 23, 43, CSEL 29, 198: „Petra est Christus[...]. Etiam discipulo suo huius vocabuli gratiam non negavit, cui dicit: super hanc petram aedificabo ecclesiam meam”.

²⁶ A. Tronina, „*Tu es Petrus*”. Kilka uwag onomastycznych, w: *Opoka Kościoła Chrystusowego*, s. 16.

w przypadkach ewangelicznych bohaterów nie istnieje wzorzec bez indywidualnych cech historycznych postaci. Marek, budując paradygmat ucznia na postaci św. Piotra, z pewnością nie abstrahował całkowicie od historycznej osoby apostoła²⁷.

Piotr wyznaczył osobiście swego następcę Linusa, ale także Anakleta i Klemensa Rzymskiego, którzy, jak się zdaje, kolejno, jeden po śmierci drugiego, podejmowali obowiązki Pasterza Kościoła Rzymskiego. Ten trzeci z kolei był ostatnim, który – jak zaświadcza Euzebiusz – wyznaczył osobiście swego następcę, a był nim Ewaryst:

„Klemens Biskup Rzymski urząd swój pozostawił w spuściźnie Ewarystowi i umarł”²⁸.

Wiele wskazuje, że następcę Ewarysta i kolejnych sukcesorów na stolicy Piotrowej wybierał już kler i lud Rzymu²⁹. Wyjątkowa rola biskupa Rzymu sprawiała, że w jego wyborze od samego początku brał udział nie tylko lokalny Kościół Rzymski, ale było to obiektem zainteresowania i praktycznego udziału biskupów, co najmniej z najbliższych Kościołów z nim sąsiadujących. O tym, jak ważne było także dla innych Kościołów, by na stolicy Piotrowej zasiadał odpowiedni człowiek, świadczy również chociażby fakt wielkiego zaangażowania wielu biskupów na rzecz zażegnania schizmy nowacjańskiej.

Reasumując należy zauważyć, że prymat biskupa Rzymu jest istotnym, jeśli nie wręcz fundamentalnym elementem jedności Kościoła i należy do głównych nurtów eklezjologii na przestrzeni całej jego historii. Ma on swe zakotwiczenie w nauce Nowego Testamentu i od samego początku, poczynając od najstarszych źródeł patrystycznych, pojawiają się teksty wskazujące na rolę Piotra w Kościele powszechnym oraz na znaczenie jego pobytu w Rzymie i w założeniu tamtejszego Kościoła. Ojcowie Kościoła podkreślają, że Piotr jest obecny we wszystkich kluczowych wydarzeniach związanych z założeniem Kościoła i to jemu została powierzona przez Jezusa troska o jedność Kościoła. Pierwszymi, którzy określać zaczęli Piotra jako Biskupa Rzymu są Tertulian i Cyprian, który poucza, że władza biskupa jest jak władza apostołów i określa Rzym terminem *cathedra Petri*.

²⁷ K. Mielcarek, *Piotr Apostoł – paradygmat czy żywy człowiek? Postać Piotra w drugiej Ewangelii*, w: *Opoka Kościoła Chrystusowego*, s. 52-53; T. Wiadra, *Peter as Peter in the Gospel of Mark*, NTS 45 (1999) 34-35.

²⁸ Eusebius, HE III 34, SCH 31, 146, POK 3, 135.

²⁹ Por. O. Narbut, *Kościół Rzymski w pierwszym wieku*, „Więź” 12 (1977) 55-73.

SAINT PETER – THE BISHOP OF ROME?

(Summary)

The primacy of the Bishop of Rome is an essential, if not a fundamental element of the unity of Church and belongs to the mainstream of ecclesiology throughout its whole history. It is anchored in the study of the doctrine of the New Testament and from the very beginning, starting from the oldest patristic sources, such as the Epistle of Saint Clement of Rome to Corinthians and Ignatius of Antioch's Epistles, there have been utterances indicating Saint Peter's extraordinary role in the universal Church and the significance of his stay in Rome and the foundation of the local Christian community there. The Church Fathers also emphasize that Peter is present in all fundamental events related to the foundation of the Church and it was him who was entrusted with the care for its unity by Jesus. The first writers who start to describe Peter as the Bishop of Rome are Tertullian and Cyprian, who teaches that the Bishop's authority is like the Apostles' authority and uses the term *cathedra Petri* referring to Rome. Although Saint Irenaeus attributes the foundation of the Roman Church to Peter and Paul, in the course of years, especially after the transfer of the capital of the Empire to Constantinople, he also puts the name of Peter at the top of the list of Roman Bishops. Many biblical scholars and patrologists also emphasize that Paul never laid claim to be the Bishop of Rome.

Roland Marcin PANCERZ OFM
(Kalwaria Zebrzydowska, WSD)

JESZCZE O DUSZY CHRYSTUSA WEDŁUG DYDYMA ŚLEPEGO¹

Odkrycie dzieł Dydymowych w 1940 r. w Tura pozwoliło nareszcie ukazać prawdziwe oblicze aleksandryjskiego nauczyciela. Wcześniej, jak wiadomo, wiele informacji o nim i jego nauce opierano tylko na dwóch dziełach – *De Trinitate* oraz *Contra Eunomium* IV-V Ps-Bazylego, które dzisiaj nie sposób już przypisywać (przynajmniej w całości) niewidomemu Aleksandryczykowi². Jednym z głównych zagadnień, poruszanych w nowo odkrytych papirusach, jest kwestia ludzkiej duszy Zbawiciela. Temat ten został już przestudiowany *ex professo* przede wszystkim w monografiach Adolfa Gesché³ oraz Michaela Ghattasa⁴, a także w kilku innych opracowaniach⁵, niemniej jednak nie został w pełni wyczerpany; istnieją bowiem pewne elementy owej doktryny, które nie zostały jeszcze omówione. Brak ponadto jej syntezy w świetle wszystkich obecnie znanych pism Dydyma, do których należą także fragmenty pochodzące z tzw. katen egzegetycznych.

1. Ludzkie uczucia Chrystusa – προπάθεια. Wspomniane wyżej prace Gesché i Ghattasa obszernie omówiły już teorię poruszeń uczuciowych naturalnych (προπάθεια), stanowiących preludium do uczucia pełnego, czy też namiętnego (πάθος). Dydim – jak wiadomo – jako pierwszy wprowadził pojęcie προπάθεια do chrystologii, by zdefiniować ludzki lęk Chrystusa przed

¹ Artykuł stanowi prezentację i nieznaczne rozwinięcie nowych elementów, wprowadzonych przez moją rozprawę doktorską, napisaną pod kierunkiem prof. E. dal Covolo, na Papieskim Uniwersytecie „Salesianum” w Rzymie: M. Pancerz, *Christi anima apud Didymum Caecum*, Romae 2007.

² O aktualnym stanie wiedzy na ten temat zob. tamże, s. 30-36.

³ Por. A. Gesché, *La christologie du „Commentaire sur les Psaumes” découvert à Tura*, Gembloux 1962, 118-221.

⁴ Por. M. Ghattas, *Die Christologie Didymus des Blinden von Alexandria in den Schriften von Tura. Zur Entwicklung der Alexandrinischen Theologie des 4. Jahrhunderts*, Münster – Hamburg – London 2002, 247-268.

⁵ Por. np. B. Czyżewski, *Chrystologia w Komentarzu do Zachariasza Dydyma Aleksandryjskiego*, Gniezno 1996, 159-166.

czekającą go męką. Chcielibyśmy tylko zwrócić uwagę na te fragmenty, dotyczące owego pierwszego stadium uczucia, które nie zostały uwzględnione przez wyżej wspomnianych uczonych. W *Komentarzu do Księgi Rodzaju* Dydym interpretując alegorycznie werset Rdz 6, 10: „A Noe został ojcem trzech synów: Sema, Chama i Jafeta”, pisze:

„Trzeba bowiem, aby najpierw powstało w duszy pewne poruszenie uczuciowe (πάθος), następnie dyspozycja wewnętrzna (διάθεσις), aby w końcu przystąpić do czynu (πρᾶξις). Lecz nie mówimy tu o poruszeniu nagannym, lecz jak gdyby o „nastrojeniu” duszy do dobrego impulsu. Zdarzają się zaś te rzeczy również i w porządku odwrotnym. Istnieją zatem trzy owoce, które rodzi dobry człowiek. Zostawimy bowiem na razie na boku pierwsze stadium uczucia (προπάθεια), jako że skłania ono do rzeczy obojętnych”⁶.

W niniejszym fragmencie, naznaczonym zresztą terminologią stoicką, προπάθεια, a także ciąg: πάθος – διάθεσις – πρᾶξις, którym Dydym często opisywał genezę grzechu, tym razem pojawiają się w kontekście powstania dobrego czynu. Uczucie zatem może zapoczątkować w człowieku zarówno dobry, jak i zły czyn. Pierwsze, naturalne stadium uczucia jest tu jednak, tak jaki i przy genezie grzechu, poniekąd wyjęte z owego porządku: προπάθεια nie stanowi „wytworu”, czy „owocu” (γέννημα) człowieka, co oznacza, że nie rodzi się ona z jego wolnej decyzji. Podobnie przez określenie poruszenia wstępnego jako siły skłaniającej do rzeczy obojętnych (τὰ ἀδιάφορα) autor chce zapewne powiedzieć, że προπάθεια sama w sobie ma charakter obojętny, nie jest ani czymś dobrym, ani złym. Zatem, jak προπάθεια, która teoretycznie może prowadzić do zła, nie jest jeszcze grzechem, tak i προπάθεια, z której mogą wynikać dobre czyny, sama w sobie nie jest jeszcze zasługą człowieka.

Komentując Psalm 87, Dydym wkłada słowa wersetu 17: „Nade mną przeszły Twe gniewy i poruszyły mnie Twoje grozy” w usta Zbawiciela. W jednej z dwóch podanych interpretacji czytamy:

„«Gniewami» i «grozami» Boga mogą być nazwane moce poddane karom, te które stały się «naczyniami gniewu». One to przeszedłszy nad Zbawicielem poruszyły Go. Mówi On zatem: «Teraz dusza moja doznała lęku». Albowiem, chociaż Jego dusza była najdoskonalsza, to jednak widząc takie mnóstwo wrogów doświadczyła początkowego stanu poruszenia (προπάθειαν ἔσχε)”⁷.

Tym razem προπάθεια odnosi się do lęku Chrystusa. Pojawia się tu częsta u Dydyma aluzja do słów wypowiedzianych przez Zbawiciela przed męką (J 12, 27). Jednak bezpośrednio Jego poruszenie spowodowane jest świadomo-

⁶ *Commentarius in Genesim* 165, 18-23, ed. P. Nautin, Sch 244, 56.

⁷ *Commentarius in Psalmos*, fr. 878, 16-19, ed. E. Mühlenberg: *Psalmenkommentare aus der Ketenenüberlieferung* 2, w: *Patristische Texte und Studien* (= PTS) 16, Berlin – New York 1977, 165.

mością działania przeciw Niemu mocy nieczystych. Miejsce to, obok fragmentu z *Komentarza do Zachariasza*⁸, potwierdza, że Aleksandryczyk przyjmował w duszy ludzkiej Chrystusa realną możliwość doświadczenia szatańskiego działania. Ponadto trzeba wspomnieć, że o samym związku poruszenia początkowego z działaniem złych duchów Dydim mówi także w *Komentarzu do Koheleta*⁹. W naszym fragmencie dusza Zbawiciela została określona atrybutem τελειότης (najdoskonalsza). Chodzi tu z pewnością o doskonałość moralną, a nie ontologiczną. Podkreślając najwyższą cnotę Jezusa w takim kontekście, Aleksandryczyk – podobnie jak w wielu innych fragmentach – przedstawia poruszenie początkowe jako zjawisko zupełnie naturalne i nie podlegające kategoriom moralnym.

Niektórzy uczeni wysuwają jednak pewne zastrzeżenia odnośnie oceny moralnej pierwszego stadium uczucia. Najpierw kwestię poruszyła delikatnie Marie-Joseph Rondeau, orzekając, że Dydim w jednym miejscu uważa poruszenie wstępne za grzeszne¹⁰. Następnie Richard Layton, opierając się jeszcze na kilku innych fragmentach, wyraził podobne zdanie. Twierdzi on bowiem, że Aleksandryczyk czasami przypisuje owemu poruszeniu pewną zmazę moralną, oraz przedstawia podmiot jako mogący nie tylko ten stan doświadczać, lecz także wytwarzać go. W związku z tym granica między tym, co dobrowolne, a tym, co mimowolne, miałaby być zaznaczona przez Dydyma mniej wyrażnie¹¹. Ponadto Layton sądzi, iż Aleksandryczyk poszerzy zakres pojęcia προπάθεια w kontekście walki z chrystologią Apolinarego oraz w świetle biblijnych opisów lęku Jezusa i zdrady Judasza¹². Z naszej strony nie do końca zgadzamy się z tymi opiniami¹³. Otóż – ujmując syntetycznie – uważamy, że dla niewidomego nauczyciela προπάθεια jest kategorią przedmoralną, i jakkolwiek nie używa on precyzyjnych terminów technicznych, to jednak za granicę, gdzie kończy się προπάθεια, uważa wewnętrzną zgodę człowieka, wyrażoną chociażby przez bierność wobec rodzącej się pokusy¹⁴. Należy tu zwrócić uwagę na to, że Dydim – włączając się w duchowość wschodnich mnichów – uznaje

⁸ Por. *Commentarius in Zachariam* 1, 193, ed. L. Doutrelau, Sch 83, 294.

⁹ Por. *Commentarius in Ecclesiasten* 294, 8-12; 16-20, ed. M. Gronewald: *Papyrologische Texte und Abhandlungen* (= PTA) 24, Bonn 1979, 80-82.

¹⁰ Por. *Commentarius in Psalmos* 293, 3-6; zob. M.J. Rondeau, *Les commentaires patristiques du Psautier (III^e-V^e siècles)*, II, Roma 1982, 161.

¹¹ Por. R.A. Layton, *Propatheia: Origen and Didymus on the Origin of the Passions*, VigCh 54 (2000) 273-274; 281-282.

¹² Por. tamże, s. 282.

¹³ Szerszą dyskusję na ten temat wraz z pełną dokumentacją źródeł przedstawiliśmy w: R.M. Pancerz, *Krótką uwagę na temat zakresu pojęcia προπάθεια u Dydymsa Aleksandryjskiego*, „Studia Seraphico-Slavica” 1 (2007) 40-55.

¹⁴ Por. *Commentarius in Ecclesiasten* 337, 21-24, ed. G. Binder – L. Liesenborghs, PTA 9, Bonn 1969, 108; tamże, s. 294, 19-20; s. 295, 8-11, PTA 24, 82-84; tenże, *Commentarius in Psalmos* 252, 33-34, ed. M. Gronewald, PTA 6, 96.

w człowieku szeroką „przestrzeń niedobrowolności”, do której należą także myśli, które mogą być narzucane człowiekowi przez szatana¹⁵. Stąd w Dydy-mowej psychologii „pośrednictwo” myśli nie oznacza już automatycznie odpowiedzialności podmiotu. Ponadto trzeba pamiętać, że teksty, w których Dydim omawia poruszenia uczuciowe, to dzieła egzegetyczne. Jeśli więc w opisie tego zjawiska spotykamy pewne terminy o zabarwieniu negatywnym, np. „siniec” (μῶλωψ)¹⁶, albo „zgrzeszyć” (ἁμαρτάνειν)¹⁷, to nie świadczy to jeszcze o negatywnej ocenie moralnej samego zjawiska, bowiem egzegeta w swoich refleksjach wychodzi od wyrażen zastanych w tekście Pisma Świętego. W egzegezie alegorycznej są one jednak same w sobie często ambiwalentne, poddane dużej swobodzie interpretacyjnej, tak iż nie istnieje ścisła zgodność między nimi, a ich desygnatami¹⁸. Jeśli zaś chodzi o horyzont motywacyjny Dydy-mowej innowacji, to oprócz polemiki z apolinaryzmem należy zwrócić uwagę także na troskę w obronie wolnej woli przeciw manicheizmowi¹⁹, następnie na głębokie doświadczenie ascetyczne naszego autora i wreszcie na wpływ Orygenes, który pierwszy połączył poruszenia wstępne z myślami²⁰.

2. Wiedza ludzka Chrystusa. O rozumnej duszy Chrystusa Dydim mówi często i jednoznacznie. Musimy jednak zapytać, czy mistrz Aleksandryjski w pełni akceptował granice ludzkiego intelektu Zbawiciela, o których – według niektórych pisarzy pierwszych wieków – świadczą przede wszystkim dwa fragmenty Pisma: Łk 2, 52 (wzrastanie Jezusa w mądrości) oraz Mt 24, 36; Mk 13, 32 (nieznajomość dnia sądu)²¹. Właśnie te dwa świadectwa stają się w IV wieku – na przykład u Grzegorza z Nyssy²² – argumentami przeciw chrystologii Apolinarego.

Dydim dwukrotnie krótko interpretuje słowa Chrystusa z Mt 24, 36: „Lecz o dniu owym i godzinie nikt nie wie, nawet aniołowie niebiescy, tylko sam Ojciec”. W komentarzu do Ps 68, 6 niewidomy nauczyciel tak wyjaśnia to miejsce:

¹⁵ Por. *Commentarius in Psalmos* 267, 25-26, ed. M. Gronewald, PTA 6, 82; tamże 221, 30-32, PTA 8, 376; tamże fr. 793a, 20-23, ed. E. Mühlenberg, PTS 16, 120.

¹⁶ Por. *Commentarius in Psalmos* 263, 9-12, ed. M. Gronewald, PTA 6, 156.

¹⁷ Por. tamże 293, 3-6, PTA 12, 16.

¹⁸ Por. E. Prinzivalli, *Didimo il Cieco e l'interpretazione dei Salmi*, L'Aquila – Roma 1988, 39-41; też, *Didimo il Cieco. Lezioni sui Salmi. Il „Commento ai Salmi” scoperto a Tura*, Milano 2005, 645, przypis 47; W. Bienert, „Allegoria” und „Anagoge” bei Didymos dem Blinden von Alexandria, Berlin – New York 1972, 95.

¹⁹ Por. Prinzivalli, *Didimo il Cieco e l'interpretazione*, s. 21.

²⁰ Por. R. Sorabji, *Emotion and peace of mind. From Stoic agitation to Christian temptation*, Oxford 2000, 346.

²¹ Por. A. Michel, *Science de Jésus-Christ*, DThC XIV 2, 1635-1637; 1639-1643.

²² Por. Gregorius Nyssenus, *Contra Apollinarem*, ed. F. Mueller, GNO 3/1, 167-168, 175.

„Albowiem również i nauczyciel, chociaż posiada doskonałą wiedzę, [to jednak] dokonuje unieżenia (διὰ συγκαταβάσεως) i pokazuje początkującym – niejako upodabniając się do nich – że zna [tylko] to, co zdolni są oni pojąć”²³.

Niewiedza Chrystusa nie jest tu rozumiana jako rzeczywista, lecz jest tłumaczona racjami pedagogicznymi. Jezus, którego wiedza jest doskonała, w swym nauczaniu dopasowuje się tylko – na wzór nauczyciela – do poziomu uczniów. Stąd nie wyjawia im godziny sądu, jako prawdy, której nie są w stanie zrozumieć²⁴. Ten sam problem Dydim usiłuje rozwiązać w komentarzu do 1J 2, 3-4:

„Jak bowiem ani zapomnienie, to które jest słabością, ani żal, ani nic z tych rzeczy nie istnieje u jedyne go mądrego i mającego wiedzę o wszystkim Boga, lecz jest tak o Nim powiedziane w związku z Jego działaniem w świecie (οἰκονομῶς), tak samo, ponieważ Boża mądrość i prawda nie dopuszczają niewiedzy, ze względu na pewien pożytek zostało powiedziane, że nie zna On godziny i dnia sądu”²⁵.

Również w tym fragmencie niewiedza Chrystusa interpretowana jest jako nierzeczywista. W sformułowaniu Ewangelii Dydim widzi pewną analogię do języka Starego Testamentu, który mówiąc o działaniu Boga przypisywał Mu ludzkie uczucia i doznania, które jednak faktycznie w Bogu nie istniały (prawda często broniona przez Aleksandryjczyka przeciw tendencjom antropomorficznym). W przypadku Chrystusa Jego symulowana ignorancja podyktowana jest pożytkiem słuchających, którego jednak autor bliżej nie precyzuje. Być może chodzi tu o pożytek zbawczy: nieznajomość godziny sądu skłania człowieka do czuwania w każdym czasie.

Ponadto Dydim w komentarzu do Koheleka 7, 20 podejmuje egzegezę werse tu Łk 2, 52: „Jezus zaś czynił postępy w mądrości...”:

„Bóg – Słowo jest także Mądrością [...] Skoro jednak mówię o tym, co związane z [Bożą] ekonomią, trzeba pokazać tu następującą rzecz. Będąc dzieckiem nie mówił On [jeszcze] tego, co powiedział, gdy stał się dojrzałym człowiekiem. Osiągał zatem postępy. A należy to tak rozumieć: nauczyciel [...] zniża się [do uczniów] i mówi to, co ci początkujący potrafią zrozumieć, a nie to, co on sam jest w stanie [nauczyć]. Dostosowuje się [więc] do niewiedzy początkujących i naucza ich tak, jak gdyby wiedział tylko to, co mówi. W mierze, w której robi postępy

²³ *Commentarius in Psalmos* fr. 709a, 18-20, ed. E. Mühlenberg, PTS 16, 77.

²⁴ Por. J. Leipoldt, *Didymus der Blinde von Alexandria*, Diss., Leipzig 1905, 142-143.

²⁵ *In I Epistolam Joannis* 2, 3-4, ed. F. Zoepfl: *Didymi Alexandrini in Epistolas canonicas brevis enarratio*, Münster 1914, 44-45. Wprawdzie J.A. Cramer (*Catena Graecorum Patrum in Novum Testamentum* 8, Hildesheim 1967, 111-112) wydał ten fragment jako anonimowy, lecz nie ma w tym przypadku powodów do zanegowania autorstwa Dydimowego. O argumentach na jego korzyść zob. K. Staab, *Die griechischen Katenenkommentare zu den katholischen Briefen*, „Biblica” 5 (1924) 315-320.

uczeń, postępuje również nauczyciel. Lecz uczeń postępuje w przyswajaniu sobie wiedzy, nauczyciel zaś w prezentowaniu wiedzy, którą posiada”²⁶.

Mistrz Aleksandryjski próbuje tu rozwiązać problem powstały już w czasie kontrowersji ariańskiej: Chrystus – Odwieczne Słowo jest Mądrością. W jaki sposób można to pogodzić z Jego postępowaniem w mądrości, o którym mówi Ewangelia? Bowiem Jezus jako dziecko nie wykazuje jeszcze takiej mądrości jak w wieku dorosłym. Dydym, co z pewnością trochę nas zaskakuje, nie mówi o rzeczywistym zdobywaniu wiedzy przez Zbawiciela, co więcej nie odwołuje się w ogóle do Jego stworzonej rozumnej duszy, lecz tłumaczy świadectwo Ewangelii – podobnie jak współczesny mu Grzegorz z Nazjanzu²⁷ – jako stopniowe objawianie mądrości przez Chrystusa. Egzegezą Łk 2, 52 rządzi u Dydyma ta sama logika, którą spotkaliśmy już odnośnie Mt 24, 36. Znowu pojawia się porównanie do nauczyciela i uczniów, a ograniczenie w pełnym objawieniu doskonałej wiedzy Chrystusa podyktowane jest racjami pedagogicznymi: niezdolność uczniów do zrozumienia wszystkiego. W obu fragmentach ten pedagogiczny zabieg Jezusa wyrażony jest przez tę samą ideę zniżenia się, czy „zejścia” do poziomu uczniów (συγκατάβασις, συγκαταβαίνειν).

Trudno przypuszczać, by Dydym, który nie włączył świadectw Łk 2, 52 i Mt 24, 36 do argumentów przeciw Apolinaremu, zapomniał w tym momencie o ludzkiej duszy Chrystusa i postrzegał Go według schematu λόγος – σάρξ. Jest bardziej prawdopodobne, e przyjmowa w duszy Zbawiciela kompletną wiedzę wlaną już w dzieciństwie. W tym elemencie swojej doktryny nie poszedł zatem za swym mistrzem Orygenesem, który uważał postęp Jezusa w mądrości za rzeczywisty, za wyraz Jego ogołocenia (kenozy)²⁸. Rodzi się tu oczywiście pytanie, dlaczego Dydym, który tak jasno i precyzyjnie mówił o ludzkich uczuciach w duszy Chrystusa, nie akceptował ograniczeń Jego ludzkiego intelektu. Wydaje się, że problem może być rozwiązany w następujący sposób: podczas gdy zmienność duszy Chrystusa w zakresie uczuć (np. lęk) ma duże znaczenie dla soteriologii (jest warunkiem, aby można było mówić o czynach zasługujących), postęp w mądrości, czy też niewiedza mają w tym kontekście o wiele mniejsze znaczenie, dlatego mogą być również uważane za pozorne.

3. Dusza Chrystusa – narzędzie zbawienia. Komentując Ps 34, 17, Dydym – nie po raz pierwszy w tym dziele – tłumaczy sens przymiotnika „jednorodzona” w odniesieniu do duszy Chrystusa:

²⁶ *Commentarius in Ecclesiasten* 221, 23 – 222, 6, ed. J. Kramer – B. Krebber, PTA 16, 82; por. tamże, 222, 7-15, PTA 16, 84.

²⁷ Por. Gregorius Nazianzenus, *Epistula* 101, 24, ed. P. Gallay, SCh 208, 46.

²⁸ Por. Origenes, *In Hieremiam hom.* 1, 7, ed. P. Nautin, SCh 232, 210.

„Jedynie zaś ta [dusza] należy do Niego w inny sposób niż tamte [pozostałe], gdyż tą wybrał i przyjął jako narzędzie i świątynię, aby poprzez nią sprawić działanie zbawcze”²⁹.

Zatem różnica między duszą Chrystusa, a wszystkimi innymi, polega także na funkcji, jaką spełnia ona w ekonomii zbawczej. W kontekście soteriologicznym na szczególną uwagę zasługuje termin „narzędzie” (ὄργανον). Drugie określenie – „świątynia” (ναός) jest bowiem aluzją raczej do tajemnicy Wcielenia.

Na wstępie warto zaznaczyć, że próbę interpretacji powyższego sformułowania podjął już A. Gesché. Jego sens ujmuję on następująco: „En effet, alors que les âmes saintes ont reçu le salut, l'âme de Jésus le *communiqué*, à la manière d'un instrument qui transmet les énergies du Sauveur”³⁰. W naszej opinii zdanie to nie oddaje trafnie znaczenia Dydymowej wypowiedzi. Po pierwsze, w interpretacji uczonego francuskiego, dusza Chrystusa posiada w dziele zbawczym jedynie funkcję bierną: przekazywanie, komunikowanie „energii” zbawczych innym duszom. Po drugie, samo określenie „przekazywać energie Zbawiciela” pozostaje trochę niejasne: chodzi o czas ziemskiego życia Jezusa, czy może tylko o „zanieśienie” zbawienia duszom w otchłani? To ostatnie rozwiązanie zdaje się wprawdzie wynikać z kontekstu – w następnym zdaniu mowa właśnie o zstąpieniu do otchłani³¹ – jest jednak mało prawdopodobne w perspektywie o wiele bogatszego nauczania Aleksandryjczyka o duszy Chrystusa; nie wchodzi ponadto w rachubę z powodów filologicznych. Uyta bowiem przez Dydyma forma ἀποδιδῶ to *coniunctivus praesentis*, który wyraża czynność ciągłą, a nie chwilową. Przy opisaniu faktu „przekazania” zbawienia duszom w otchłani należało by się spodziewać raczej formy ἀποδῶ (con*iunctivus aoristi*). Jeśli chodzi zaś o pierwsze rozwiązanie, to w całym Dydymowym dorobku nie ma najmniejszej aluzji do idei „komunikowania” zbawienia przez duszę Chrystusa podczas Jego ziemskiego życia.

Powyższe wyrażenie z *Komentarza do Psalmów* musi być więc zinterpretowane inaczej. Wydaje się przede wszystkim, że czasownik ἀποδίδωμι należy tłumaczyć nie w sensie „przekazywać”, lecz w znaczeniu „wytwarzać”, „sprawiać”. Ponadto termin ἐνεργεία w tym kontekście lepiej oddać przez „działanie”, „czynność”. Stąd wyrażenie hendiadyczne: τὰς ἐνεργείας [...] τὴν σωτηρίαν może być przetłumaczone jako „działanie zbawcze”. W tej perspektywie dusza Chrystusa jest narzędziem „aktywnym” w dziele zbawczym: jest ona „miejscem”, w którym pokonany zostaje szatan i grzech, albo – w innym aspekcie – gdzie Chrystus zdobywa zasługę zbawczą. Przy takiej interpretacji

²⁹ *Commentarius in Psalmos* 221, 14-15, ed. M. Gronewald, PTA 8, 374: „Μόνῃ δὲ αὐτῇ ἄλλως αὐτοῦ ἔστιν παρ'ἐκείνας· ταύτην γὰρ ὡς ὄργανον καὶ ναὸν εἴλατο ἔχειν, ἵνα δι'αὐτῆς ἀποδιδῶ τὰς ἐνεργείας, δι'αὐτῆς τὴν σωτηρίαν”.

³⁰ Gesché, *La christologie*, s. 158.

³¹ Por. *Commentarius in Psalmos* 221, 15-16, PTA 8, 374.

uzasadnione jest użycie czasownika w formie *coniunctivi presentis*. Chodzi bowiem o akcję ciągłą – życie ludzkie Chrystusa. Ponadto interpretacja ta jest zgodna z dwoma fragmentami *Komentarza do Psalmów* (w których Dydim mówi o zmienności psychologicznej duszy Chrystusa jako warunku Jego zasługi³²) oraz z całą chrystologią Aleksandryczyka, w której dusza Zbawiciela zajmuje bardzo ważne miejsce.

Spojrzenie na duszę Chrystusa jako narzędzie zbawienia harmonizuje również z ideami soteriologicznymi naszego autora, i potwierdza je. Już na początku XX wieku J. Leipoldt zauważył, że Dydim prawie nigdy nie odwołuje się do reguły *Quod non assumptum, non sanatum*³³, która od II do IV wieku była głównym argumentem w obronie prawdziwego ciała, a później prawdziwej duszy Zbawiciela. Dzieła odkryte w Tura potwierdzają to spostrzeżenie, co więcej, nie znajdujemy w nich jakiegokolwiek aluzji do wspomnianej reguły. Następnie trzeba zauważyć, iż u Dydyma nieobecna jest idea zbawienia jako przeobóstwienia (θεοποίησις) natury ludzkiej przez Boskie Słowo, idea szczególnie bliska Atanazemu, u którego Słowo Odwieczne jest podmiotem wszelkiej wypowiedzi należącej do soteriologii³⁴. Nasz autor widzi natomiast dzieło zbawcze przede wszystkim w ludzkich czynach Chrystusa³⁵.

Warto tu zwrócić uwagę na jeszcze jeden fakt. Otóż użycie terminów *rganon* i *naj* w chrystologii nie jest nowością Dydimową, lecz jest zakorzenione w tradycji wcześniejszej. Jednego lub drugiego wyrażenia używają na przykład Eustacjusz z Antiochii i Euzebiusz z Cezarei. Użycie obu słów obok siebie jest jednak typowe dla Atanazego Wielkiego.³⁶ Dydim wydaje się być zależny właśnie od niego. Niemniej jednak między dwoma Aleksandryczykami zachodzi pewna różnica: podczas gdy u Atanazego narzędziem, którym posługuje się Słowo, jest ciało³⁷, u Dydyma jest nim dusza. A zatem obaj uważali ofiarę

³² Por. tamże 222, 8-10, PTA 8, 378: „Skoro «został doświadczony we wszystkim na [nasze] podobieństwo, z wyjątkiem grzechu», przypisujemy jej [= Jego duszy] stan poruszenia początkowego (προπάθεια). Lecz stan ten nie jest grzechem. Jeśli bowiem nie przyjmiesz tego, to [tym samym] wprowadzisz inną substancję [Jego] duszy. Jeśli nie [przyjmujemy, że] doznała poruszenia, to nie będzie już ona miała sławy i nie będzie zasługiwała na pochwały (ἐπαινος) i nagrody (στέφανος)”; tamże 282, 6-7, PTA 6, 266: „A cytuję tu słowo Apostolskie: «zamiast radości, którą Mu obiecywano, przecierpiał krzyż, nie bacząc na [jego] hańbę». Gdyby się uchylił od doświadczenia stanu poruszenia naturalnego (προπάθεια), nie byłoby [Jego] męznego czynu (ἀνδραγαθία), ani nagrody (ἄθλον)”.

³³ Por. Leipoldt, *Didymus der Blinde*, s. 140.

³⁴ Por. B. Studer, *Dio salvatore nei Padri della Chiesa. Trinità – cristologia – soteriologia*, Roma 1986, 168-172.

³⁵ Por. *Commentarius in Psalmos* 36, 25-29; 37, 12-14, ed. E. Gronewald, PTA 7, 148-150; tamże 282, 21-23, PTA 6, 268; tamże 204, 27 – 205, 5, PTA 8, 298-300; tamże 285, 10-11, PTA 6, 284; tenże, *Commentarius in Iob* 63, 30 – 64, 2, ed. A. Henrichs, PTA 1, 192.

³⁶ Por. Ch. Kannengiesser (ed.), Athanasie d’Alexandrie, *Sur l’Incarnation du Verbe*, SCh 199, 292-293, przypisy 2 i 3.

³⁷ Por. Athanasius, *De incarnatione* 8, 3; 9, 2, SCh 199, 292; 294-296.

Chrystusa za źródło zbawienia, lecz niewidomy nauczyciel dostrzegł o jeden aspekt więcej. W kontekście całej jego nauki o duszy Chrystusa element ten można ująć w następujących słowach: w dziele zbawczym (w ofierze) Chrystusa znaczenie teologiczne posiada nie tylko prawdziwe ciało, ale również Jego prawdziwa dusza. Bowiem tylko dusza ludzka, jako substancja podlegająca zmianom (zdolna do stanu poruszenia), a nie samo niezmiennie Boskie Słowo, daje możliwość zdobycia zasługi. Zatem Dydim, jako jeden z nielicznych pisarzy IV wieku, wchodząc na teren zagadnień związanych z ludzką wolą i zasługą Zbawiciela³⁸, wzbogacił chrystologię o kolejny argument w obronie Jego pełnego człowieczeństwa, argument – ośmielimy się powiedzieć – jeszcze większej wagi niż klasyczna reguła *Quod non assumptum*.

4. Problem jedności Wcielonego Słowa. Mocne zaakcentowanie ludzkiej duszy Chrystusa skłania oczywiście do pytania o jedność osoby Wcielonego Słowa. Musimy bowiem zapytać, czy w myśli Dydyma ostatecznym (metafizycznym) podmiotem tego, co Chrystus doświadcza w duszy i ciele, jest samo Boskie Słowo. Na wstępie trzeba zauważyć, że Aleksandryjczyk – podobnie jak inni pisarze tego czasu – nie posiada jeszcze terminu technicznego na oznaczenie osoby Słowa. Nie zapominajmy jednak, że prawda ta może być zarysowana również w inny sposób, na przykład poprzez wyrażenia opisowe, przykłady, zastosowanie zasady *communicatio idiomatum*.

Współcześni uczeni niemal jednogłośnie twierdzą, że Dydim w swej chrystologii uznaje jedność osobową Wcielonego Słowa. A. Gesché zwraca uwagę przede wszystkim na pewne wyrażenia używane przez Aleksandryjczyka, na przykład: „On sam złączony z obydwoh” (αὐτὸς ὁ κεκραμένος); „Nasz Zbawiciel i Pan jest jednocześnie Bogiem i człowiekiem” (ὁ Σωτὴρ καὶ Κύριος ἡμῶν Θεὸς ἅμα καὶ ἄνθρωπος ἐστίν); „Nie jest [On] tylko człowiekiem, ani tylko Bogiem” (οὐ μόνος ἄνθρωπος ἐστὶν οὐδὲ μόνος Θεός)³⁹. Natomiast sformułowania, które mogą budzić wątpliwości, jak na przykład: δύο πρόσωπα εἶχεν Ἰησοῦς oraz οὐχ εἷς ἐστὶν [ὁ Σωτὴρ], uczony francuski uważa za wyrażenia oznaczające dwie natury Chrystusa⁴⁰. M.J. Rondeau analizując metodę proso-pologiczną stosowaną przez Dydyma w komentowaniu Psalmów, twierdzi, że uznaje on w Chryście jeden podmiot mówiący – Wcielone Słowo⁴¹. M. Ghat-

³⁸ Argumentację podobnej natury spotykamy w tym czasie tylko u Grzegorza z Nyssy (por. *Contra Apollinarem*, GNO 3/1, 198) i Teodora z Mopsuestii (por. *De incarnatione* 15, 3, ed. H.B. Swete, *Theodori episcopi Mopsuesteni in Epistolas B. Pauli Commentarii* 2, Cambridge 1882, 311). E. Prinzivalli (*Magister Ecclesiae. Il dibattito su Origene fra III e IV secolo*, Roma 2002, 62-63) zwraca uwagę na fakt, że Dydim nie tylko był kontynuatorem myśli Orygenesesa, ale uwzględnił także inne tradycje, jak na przykład antiocheńską.

³⁹ Por. Gesché, *La christologie*, s. 310-316.

⁴⁰ Por. tamże, s. 316-321.

⁴¹ Por. Rondeau, *Les commentaires patristiques* 2, s. 240-251.

tas zwraca uwagę na wyrażenie καθ'ὕποκειμενον („prawdziwie”, „rzeczywiście”), którym Dydym opisuje jedność dwóch natur Chrystusa⁴². W końcu E. Prinzivalli uznaje wprawdzie, że terminologia chrystologiczna Aleksandryjczyka stanowi obszar pewnej stagnacji, a zastosowanie zasady *communicatio idiomatum* jest mniej wyraźne, niż u Orygenesesa⁴³, lecz wyjaśniając zdanie: „Jeśli zaś mówię '[Chrystus] jako człowiek', to nie oddzielaj Go od Słowa” (ἐὰν δὲ „κατὰ τὸν ἄνθρωπον” λέγω, μὴ διαίρει αὐτὸν ἀπὸ τοῦ Λόγου) twierdzi, że Dydym ewidentnie głosi jedność osoby Chrystusa⁴⁴.

Z naszej strony zgadzamy się, że formuły budzące wątpliwości, na które zwrócił uwagę A. Gesché, nie można uważać za stwierdzające dwie osoby w Chrystusie, tym bardziej że termin πρόσωπον nie jest jeszcze używany przez Dydyma w sensie „chalcedońskim”. Przyznajemy także, iż Aleksandryczyk ogólnie stara się ukazać Chrystusa jako pewną jedność. Uważamy jednak, że stwierdzenie, jakoby posiadał on jasną ideę jedności podmiotu w Słowie Wcielonym, jest nieco przesadzone. Żadne bowiem sformułowanie pochodzące z komentarzy z Tura, cytowane powyżej przez uczonych, nie wyraża jasno i jednoznacznie, że Chrystus jest jeden i ten sam w Bóstwie i w człowieczeństwie. Owe formuły mogłyby także (choć niekoniecznie) odpowiadać idei tzw. πρόσωπον *unionis*, składającego się z dwóch podmiotów⁴⁵.

Na większą uwagę w tym kontekście zasługują natomiast dwa fragmenty z innych dzieł Dydyma. W przetłumaczonym przez Hieronima *De Spiritu Sancto* znajdujemy następujące stwierdzenie:

„Nam et Dominicus Homo accepit communicationem Spiritus Sancti, sicut in Evangeliiis scribitur: «Iesus ergo plenus Spiritu Sancto reversus est a Iordane» [...] Haec autem absque ulla calumnia de Dominico Homine⁴⁶, sensu debemus pietatis accipere, non quod alter et alter sit, sed quod de uno atque eodem quasi de altero secundum naturam Dei et hominis disputetur, et quia Verbum Deus, Unigenitus Filius Dei, neque immutationem recipit nec augmentum, siquidem ipse est bonorum plenitudo”⁴⁷.

Niniejszy fragment jest poniekąd echem znanych formuł Ireneusza: εἷς καὶ ὁ αὐτός⁴⁸ i Grzegorza z Nazjanzu: ἄλλο μὲν καὶ ἄλλο [...] οὐκ ἄλλος δὲ καὶ ἄλλος⁴⁹. W tym miejscu rodzi się jednak pytanie o rzetelność przekładu. Jak

⁴² Por. Ghattas, *Die Christologie Didymus*, s. 327-341 i 346.

⁴³ Por. Prinzivalli, *Didimo il Cieco. Lezioni sui Salmi*, s. 59.

⁴⁴ Por. tamże, s. 123, przypis 69.

⁴⁵ Por. F. Ocariz – L.F. Mateo-Seco – J.A. Riestra, *Il mistero di Cristo. Manuale di Cristologia*, Roma 2000, 118-119, przypis 60; s. 131, przypis 101.

⁴⁶ W tym miejscu wydawca usunął już słowa: „qui totus Christus unus est Jesus filius Dei”. Wątpliwości co do ich autentyczności miał już uczony Vallarsi, por. PG 39, 1078D, przypis 25.

⁴⁷ Didymus, *De Spiritu Sancto* 229 n. (52), ed. L. Doutreleau, SCh 386, 350-352.

⁴⁸ Irenaeus, *Adversus haereses* III 16, 2, ed. A. Rousseau – L. Doutreleau, SCh 211, 290.

⁴⁹ Gregorius Nazianzenus, *Epistola* 101, 20, SCh 208, 44.

wykazał L. Doutreleau, Hieronim często dodaje swoje słowa, by wyjaśnić niejasne wyrażenia⁵⁰. W naszym odczuciu słowa: „non quod alter et alter sit, sed quod de uno atque eodem quasi de altero secundum naturam Dei et hominis disputetur”, wyglądają na interpolację Hieronima, który chciał złagodzić wypowiedź rozdzielającą dwie natury Chrystusa⁵¹. Jest bowiem znamienne, że nigdzie indziej u Dydyma nie spotykamy owych wyrażení. Ponadto zacytowany powyżej fragment jest spójny również bez zdania, które uważamy za interpolację. Bowiem zdanie podrzędne przyczynowe, rozpoczynające się od spójnika *quia*, uzasadnia bezpośrednio zdanie główne. Jest to typowy element polemiki z arianizmem: wszelki postęp lub uczestnictwo w Bożych darach jest odsuwany od Bóstwa Chrystusa, a przypisywany Jego człowieczeństwu. Powyższy fragment nie może być więc uznany za pewne Dydymowe świadectwo o jedności osobowej Słowa.

W *Komentarzu do Psalmów* (Ps 15, 8), przekazany przez kateny egzegetyczne, znajdujemy natomiast stwierdzenie, na które pierwsza zwróciła uwagę M.J. Rondeau⁵²:

„Lecz Jego ciało nie było pozbawione duszy, jak to niektórzy sądzili. Jakżeż ciało nie mające duszy powie, że ma Boga po swej prawicy i stawia Go sobie zawsze przed oczyma, aby nie grzeszyć? Bowiem z zachwiania się wynika grzeszne poruszenie. Jeśli zaś jest to niemożliwe [...], pozostaje [stwierdzić], iż słowa te są powiedziane przez Boga – Słowo Wcielone [...] w związku z ekonomią [zbawczą], według natury ludzkiej. Albowiem wszystko: to co odpowiednie do Bóstwa i to, co ludzkie, zostało powiedziane jakby (ὥς) przez jeden πρόσωπον”⁵³.

⁵⁰ Por. *Introduction*, SCh 386, 96-100; zob. też Leipoldt, *Didymus der Blinde*, s. 10; C. Noce, *Didimo il Cieco, lo Spirito Santo*, Roma 1998², 16-17; M. Simonetti, *Ancora sulla paternità Didimiana del De Trinitate*, „Augustinianum” 36 (1996) 382, przypis 22.

⁵¹ Już J. Leipoldt (*Didymus der Blinde*, s. 143) uważał te słowa za interpolację: „Die lateinischen Übersetzungen des Hieronymus und Epiphanius habe ich in der vorstehenden Erörterung absichtlich außer acht gelassen. Ich hege den starken Verdacht, daß sie im Sinne der abendländischen Christologie verbessert worden sind [...]. Sicher nicht ursprünglich ist De Spir. s. 52, 1077 C: [...] non quod alter et alter sit, sed quod de uno atque eodem, quasi de altero secundum naturam Dei et hominis disputetur”. Podobnie G. Bardy (*Didyme l'Aveugle*, Paris 1910, 122, przypis 1): „On ne peut avoir qu'une confiance limitée dans le vocabulaire christologique du *De Spir. S.* et de l'*Enarratio in Ep. catholicas* [...]. Il semble bien que ce vocabulaire ait subi assez fortement des influences occidentales”; por. też C. Noce (*Didimo il Cieco*, s. 28, przypis 55), który wyraża wątpliwość, czy to Dydim, czy też Hieronim stosuje tu formułę: *de uno atque eodem*. Opinię przeciwną przedstawia E. Staimer (*Die Schrift De Spiritu Sancto von Didymus dem Blinden von Alexandrien. Eine Untersuchung zur altchristlichen Literatur- und Dogmengeschichte*, Diss., München 1960, 46-47). Autor opiera się jednak na dziele Ps-Bazylego *Przeciw Eunomiuszowi IV*, które dzisiaj nie sposób już przypisywać Dydimowi.

⁵² Por. Rondeau, *Les commentaires patristiques*, 2, s. 240-246.

⁵³ *Commentarius in Psalmos* fr. 96, ed. E. Mühlenberg, *Psalmenkommentare aus der Katenerüberlieferung* 1, PTS 15, 179-180.

W tym fragmencie Boskie Słowo ukazane jest jako jedyny podmiot mówiący w Chrystusie. Nie jest to jednak to samo, co jeden podmiot cierpiący i doświadczający wszystkiego, co zachodzi w duszy i ciele Chrystusa – rzecz o wiele większej wagi w kwestii jedności osobowej Zbawiciela. Ponadto przysłówek ὅς, który może być zresztą różnie tłumaczony, osłabia tu nieco wymowę sformułowania „jeden πρόσωπον”.

Następnie sąd w naszej dyskusji nie może się opierać jedynie o używane przez autora wyrażenia, lecz trzeba wziąć pod uwagę całą jego doktrynę na temat Wcielenia, oraz przeanalizować zastosowanie zasady *communicatio idiomatum*. Jeśli chodzi o pierwszą kwestię, Dydim przejmując od Orygenesesa naukę o preegzystencji dusz, w tym także duszy Chrystusa, która istniejąc przed czasem ziemskim jako osobny podmiot, połączyła się z Boskim Słowem. Ich jedność opiera się zaś na stałości (τὸ στασιμὸν, τὸ βέβαιον) tej duszy; na tym, że nie odłącza się ona od Słowa przez żadną myśl ani uczucie⁵⁴. Taka nauka stanowi oczywiście problem dla rozumienia jedności Chrystusa. Jak bowiem wyjaśnić to, że dwa odrębne podmioty stają się jednym?

Jeśli natomiast chodzi o regułę *communicatio idiomatum*, to należy zaznaczyć, że w pismach Dydimowych generalnie brak troski o uczynienie Boskiego Słowa ostatecznym (tj. metafizycznym) podmiotem cierpień, które Chrystus doświadczył w duszy i ciele. Ten argument *ex silentio* zostaje potwierdzony przez następujący fragment z *Komentarza do Psalmów*:

„Nie będzie nie na miejscu przytoczyć tu zdanie, które pewni ludzie błędnie interpretują. W «ukrzyżowanym Panu chwały» (1Kor 2, 8) chcą oni widzieć Boga – Słowo. Ci bowiem, którzy zaprzeczają doskonałemu człowieczeństwu [Chrystusa], mówią, że «ukrzyżowany Pan chwały» to sam Bóg – Słowo. A sylogizm, który głoszą ci, którzy wpadli w ten błąd [...] pochodzi od heretyka Apolinarego [...] Tak zaś go oni rozumieją: «Chrystus jest Panem chwały; Chrystus został ukrzyżowany; a zatem ukrzyżowany został Pan chwały»”⁵⁵.

Być może Dydyma usprawiedliwia tu to, że polemizując z Apolinarem chciał uwypuklić dwie natury Chrystusa i niecierpiętlivość Słowa samego w sobie⁵⁶. W ten sposób jednak pytanie o to, kto tak właściwie został ukrzyżowany i cierpiał, zostaje bez dokładnej odpowiedzi. Warto zauważyć, że pisarze współcześni niewidomemu nauczycielowi, i nie mniej niż on zaangażowani w walkę

⁵⁴ Por. *Commentarius in Psalmos* 43, 10-11 i 17, ed. M. Gronewald, PTA 7, 174; zob. A. Grillmeier, *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa*, I/2: *Dall'età apostolica al concilio di Calcedonia* (451), Brescia 1982, 690.

⁵⁵ Por. *Commentarius in Psalmos* 73, 9-13 i 16-17, ed. M. Gronewald, PTA 4, 70. Inny fragment, który budzi obiekcje w kwestii jedności Słowa Wcielonego to *Commentarius in Psalmos* fr. 889, ed. E. Mühlberg, PTS 16, 173-174; zob. A. Le Boulluec, *Alexandrie Antique et Chrétienne. Clément et Origène*, Paris 2006, 183-184.

⁵⁶ Por. E. Prinzivalli, *Didimo il Cieco. Lezioni sui Salmi*, s. 266-267, przypis 50 i 51.

z Apolinarym, przejawiają o wiele większą świadomość tego problemu. Oto niektóre ich wypowiedzi, a nierzadko komentarze do tego samego zdania Pawłowego (1Kor 2, 8):

„Jak krew na ubraniu liczona jest na konto tego, kto je nosi, [tak] cierpienie ciała zostało policzone Bóstwu, jakkolwiek ono samo w sobie nie cierpiało”⁵⁷; „Bóg cierpiał w ciele, choć Jego Bóstwo nie poniosło żadnego cierpienia”⁵⁸; „Oczywiście znieważyli Słowo przybijając do krzyża Jego ciało. Bóg jest tym, który został znieważony, cierpienie zaś należało do Jego ciała i duszy”⁵⁹; „Stąd też to, co czytamy: «ukrzyżowali Pana chwały» nie należy rozumieć, jakoby został On ukrzyżowany w swoim majestacie, lecz że ten sam Bóg, ten sam człowiek [...] Jezus Chrystus, «Pan chwały» został ukrzyżowany, ponieważ będąc uczestnikiem jednej i drugiej natury [...] w naturze ludzkiej poniósł mękę”⁶⁰.

Świadectwa te to przykład użycia zasady *communicatio idiomatum*. Wyraża jest tu troska autorów, by cierpienia ciała, czy duszy odnieść ostatecznie do Słowa, jakkolwiek jako takie jest Ono niecierpiętlive. Troska ta jest u nich przejawem świadomości jedności podmiotu Wcielonego Słowa. Wracając do Dydyma, trzeba powiedzieć, że wnioski uczonych A. Geschégo: „...c'est à un même sujet, malgré la distinction des formalités, qu'il faut attribuer les faits divins et humains”⁶¹, oraz P. Bouteneffa: „In both text [in ZaT et PsT] the human feelings and decision-making of Christ are predicated to the Logos...”⁶², nie znajdują swego pełnego potwierdzenia w dziełach Aleksandryjczyka.

Z pewnością powyższa analiza porównawcza nie rozwiązuje zupełnie naszego problemu. Spoglądając całościowo na Dydymową chrystologię, trzeba powiedzieć, że z jednej strony mamy do czynienia z błędną nauką o jedności (dwa podmioty, które preegzystują odrębnie i w pewnym momencie łączą się w jedno), a także z niewystarczającym zastosowaniem reguły *communicatio idiomatum*; z drugiej strony trzeba uznać, iż Dydim stara się przedstawić Chrystusa jako jakąś jedność bosko – ludzką. Podsumowując można powiedzieć, że jedność (osobowa) Wcielonego Słowa nie była jednak szczególną troską nauczyciela aleksandryjskiego, albo – innymi słowy – nie był on jeszcze dostatecznie świadomy tej prawdy. Można też mówić o pewnej jego niekonsekwencji w tej kwestii. Wielki Alois Grillmeier nazywa ją jednak „szczęśliwą nielogicznością”, jako że Dydim, tak jak Orygenes, naprawia swój błąd interpretując postać Chrystusa w poprawnej perspektywie aleksandryjskiej, tzn. w świetle Boskiego Słowa: Chrystus to Wcielone Słowo⁶³.

⁵⁷ Epiphanius, *Ancoratus* 93, 7-8, ed. K. Holl, GCS 25, 114-115.

⁵⁸ Tamże 36, 6, GCS 25, 46.

⁵⁹ Ps-Athanasius, *Contra Apollinarium* II 16, PG 26, 1160A.

⁶⁰ Ambrosius, *De fide* II 7, 58, ed. O. Faller – C. Moreschini, SAEMO 15, 154.

⁶¹ Gesché, *La christologie*, s. 310.

⁶² P.C. Bouteneff, *Placing the Christology of Didymus the Blind*, StPatr 37 (2001) 391.

⁶³ Por. Grillmeier, *Gesù il Cristo*, I/2, s. 690.

5. Zstąpienie do otchłani. Podobnie jak dla innych Ojców tamtego okresu, również i dla Dydy ma argumentem za ludzką duszą Chrystusa staje się także jej zstąpienie do otchłani. Aleksandryczyk nie polemizuje jednak z koncepcją zstąpienia samego Słowa (ὁ γυνὸς Λόγος), jak to uczynił Ps-Atanazy⁶⁴, lecz podkreśla przeciw Apolinaremu, że z faktu zstąpienia do otchłani wynika, iż Chrystus musiał posiadać duszę rozumną, ponieważ dusza nierozumna (ἡ ἄλογος ψυχὴ) nie może istnieć sama przez się, w oderwaniu od ciała, a więc i dokonać zstąpienia⁶⁵. Włączając się we wcześniejszą tradycję Dydy ma podejmuje także temat wolności duszy Chrystusa w otchłani, związany z interpretacją Ps 87, 5b (LXX): „Był wolny między zmarłymi”. Otóż dusza Jezusa jako jedyna nie podlegała władzy otchłani, gdyż była ona wolna od grzechu. Pozostałe zaś dusze spętane „więzami grzechów” (por. Prz 5, 22b) w otchłani nie posiadały wolności⁶⁶. To zjawienie się duszy Zbawiciela w otchłani wzbudza strach u jej strażników⁶⁷. Również ten motyw zakorzeniony jest we wcześniejszej tradycji. Opiera się on na interpretacji Hi 38, 17b (LXX): „Ujrawszy cię przeraziły się strażnicy otchłani”, a wyrasta z tradycji syryjskiej. Pojawia się często w apokryfach, później u licznych autorów IV wieku⁶⁸. Jednak, podczas gdy w tych dziełach epifania ta przypisywana jest samemu Logosowi, a powodem trwogi strażników jest Jego Bóstwo, to według Dydy ma w otchłani zjawia się dusza Chrystusa, a przyczyną trwogi jest jej wolność związana z bezgrzesznością⁶⁹. Idea wolności Chrystusa między zmarłymi znajduje u Dydy ma ponadto dwa inne wyjaśnienia. Otóż wolność ta oznacza także, iż Chrystus nie był zmuszony do tegoż zstąpienia, lecz uczynił to dobrowolnie ze względu na innych⁷⁰; oraz, że dusza Zbawiciela zstąpiła do otchłani sama, podczas gdy dusze innych zmarłych są tam prowadzone przez aniołów (aluzja do Łk 6, 22)⁷¹. Na koniec warto jeszcze podkreślić, iż u Dydy ma opisującego zstąpienie do otchłani nie spotykamy w ogóle teorii oszukania i pokonania szatana przez Chrystusa, które to idee są częste u pisarzy pierwszych czterech wieków⁷².

⁶⁴ Por. Ps-Athanasius, *Contra Apollinarium* II 15, PG 26, 1157A.

⁶⁵ Por. Didymus, *Commentarius in Psalmos* fr. 97, ed. E. Mühlberg, PTS 15, 180; zob. tamże fr. 716a, PTS 16, 81.

⁶⁶ Por. *Commentarius in Psalmos* 238, 28-30, ed. M. Gronewald, PTA 6, 52.

⁶⁷ Por. tamże 238, 30.

⁶⁸ Por. R. Gounelle, *La descente du Christ aux enfers. Institutionnalisation d'une croyance*, Paris 2000, 278-280 (z przypisem 21); 314-318.

⁶⁹ Por. tamże, s. 310-312 (z przypisem 130).

⁷⁰ *Commentarius in Psalmos* 282, 16-17, ed. M. Gronewald, PTA 6, 268.

⁷¹ Por. tamże 238, 31-37, PTA 6, 52-54.

⁷² Por. H.R. Drobner, *Gregor von Nyssa, Die drei Tage zwischen Tod und Auferstehung unseres Herrn Jesus Christus*, Leiden 1982, 82-92; A. Grillmeier, *Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven*, Freiburg – Basel – Wien 1975, 78-100.

ANCORA SULL'ANIMA DI CRISTO IN DIDIMO IL CIECO

(Riassunto)

Il presente articolo è una breve presentazione dei nuovi elementi scoperti nella dissertazione dottorale: *Christi anima apud Didymum Caecum*, scritta interamente in latino nella Facoltà di Lettere dell'Università Pontificia Salesiana, nell'anno 2007. La novità della tesi è costituita da 4 punti fondamentali. Anzitutto la dottrina didimiana sull'anima del Salvatore è studiata alla luce di tutte le sue opere autentiche, inclusi i frammenti catenari. Poi la tesi tratta la questione della scienza umana di Cristo – argomento quasi mai finora studiato in Didimo. In terzo luogo viene criticamente discussa la tesi di R. Layton sull'ambiguità didimiana nella valutazione della *propatheia*. Infine sono approfondite alcune questioni teologiche concernenti il nostro argomento: la funzione soteriologica dell'anima di Cristo, l'unità del Verbo Incarnato, la discesa di Gesù agli inferi. La dissertazione diventa così un contributo non solo alla storia della letteratura cristiana antica, ma anche alla storia del dogma cristologico.

Beata PAWŁOWSKA-BLAHACZEK
(Rzeszów, UR)

KILKA UWAG O RZYMSKICH *ITINERARIACH* (VII WIEK)

Męczennicy rzymscy i oddawana im cześć były w siódmym stuleciu jednym z czynników, które jednoczyły kraje tworzące kiedyś *Imperium Romanum*. Zwłaszcza kult św. Piotra mocno zakorzeniony w Kościele Merowingów, Karolingów i Anglosasów, przyczyniał się w dużym stopniu do wytworzenia duchowej jedności Europy. Plemiona germańskie: Frankowie, Goci i Sasi po utworzeniu swych państw przybywali jako *peregrini* do Rzymu nawiedzać *loca sancta*. To właśnie z myślą o nich i innych pątnikach powstały rzymskie przewodniki – *Itineraria*¹. Miały one za zadanie przede wszystkim ułatwić nawiedzanie miejsc świętych w Wiecznym Mieście. Najstarsze z nich pochodzą z VII wieku, a więc z okresu, kiedy katakumby rzymskie były jeszcze odwiedzane, bezpośrednio przed praktyką już masowego przenoszenia relikwii męczenników do kościołów niemalże całej Europy². Stanowią one więc dla nas źródło informacji o kondycji rzymskich miejsc świętych u schyłku starożytności chrześcijańskiej.

¹ Por. *Notula de olea ss. Martyrum qui Romae in corpore requiescunt*, CCL 175, 284-295, R. Valentini – G. Zucchetti, *Codice topografico della Città di Roma*, II, Roma 1949, 36-47; *Cymiteria totius Romanae Urbis*, CCL 175, 298-301, Valentini – Zucchetti s. 60-66; *Notitia Ecclesiarum Urbis Romae*, CCL 175, 304-311, Valentini – Zucchetti s. 72-99; *De locis sanctis martyrum quae sunt foris civitatis Romae*, CCL 175, 314-322, Valentini – Zucchetti s. 106-131; *Itinerarium Malmesburiense (De numero portarum et sanctis Romae)*, CCL 175, 324-328, Valentini – Zucchetti s. 138-153; zob. też: C. Carletti, *Santuari di martiri romani negli Itinerari del VII secolo*, „Studi Romani” 18 (1970) 51-67; V. Flocchi Nicolai, *Sacra martyrum loca circuire: percorsi di visita dei pellegrini nei santuari martiriali del suburbio romano*, w: *Christiana loca. Lo spazio cristiano nella Roma del primo millennio*, ed. L. Pani Ermini, Roma 2000, 221-230; H. Geertman, *More veterum. Il „Liber Pontificalis” e gli edifici ecclesiastici di Roma nella tarda antichità e nell’alto medioevo*, Groningen 1975, 198-202; S. Del Lungo, *La percezione dello spazio: gli itinerari urbani*, w: *Christiana loca*, s. 231-235; W. Kubitschek, s.v. *Itinerarien*, RE IX 2308-2363; s.v. „*Itineraria*”, RACH XIX, Stuttgart 2001, 22-23. Na temat literackiego gatunku *Itinerariów*: DACL VII 1841-1922 (*Itineraria rzymskie 1902-1922*). Kwestia datacji *Itinerariów* zob. m.in.: Geertman, *More veterum*, s. 198-200 (*Notitia ecclesiarum*), s. 200-202 (*De locis sanctis*).

² Por. V. Flocchi Nicolai, „*Itinera ad sanctos*”. *Testimonianze monumentali del passaggio dei pellegrini nei santuari del suburbio romano*, w: *Akten des XII. International Kongresses für Christliche Archäologie* (Bonn 22-28 September 1991), Münster 1995, 770-774.

Były to teksty spisywane najprawdopodobniej w samym Rzymie. Wszystkie mają charakter bardzo zwięzłych wykazów i katalogów informujących, gdzie znajdują się *loca sancta*, jak do nich dotrzeć i co warto jest zobaczenia. Zaznaczone trasy dla pątników wydają się być trasami standardowymi, którymi oprowadzano przybyłych. Opis topografii Rzymu w oparciu o te *Itineraria* pozwala na zapoznanie się z miejscami złożenia doczesnych szczątków męczenników, wskazując na konkretne miejsce, w którym odbierali oni szczególną cześć od przybyłych do Wiecznego Miasta w VII stuleciu. Trzeba jednak bardzo wyraźnie zaznaczyć, że w niektórych przypadkach pojawiają się między nimi znaczne różnice w lokalizacji miejsc pochówku poszczególnych męczenników.

Zestawiając ze sobą rzymskie *Itineraria* z VII wieku jawi się naszym oczom pewnego rodzaju kanon *loca sancta*, które należało nawiedzić, z informacją o spoczywających w nich męczennikach³. O większości z nich mamy już pewne informacje w *Depositio Martyrum* i *Martyrologium Hieronymianum*; część z nich jednak „zawdzięcza” prawdopodobnie swą żywotność powstającym coraz liczniej, zwłaszcza od przełomu V i VI wieku dziełom hagiograficznym, cieszącym się niesłabnącym zainteresowaniem i powodzeniem, których twórcy często dawali upust swej wyobraźni, nie przejmując się często dbałością o historyczną prawdę.

Jednym z najstarszych przewodników dla ludzi odwiedzających Wieczne Miasto (odnalezionym w kodeksie z Salisbury) datowanym na 1 poł. VII wieku (pontyfikat papieża Honoriusza 625-649) jest *Notitia Ecclesiarum Urbis Romae*⁴. Zwiedzanie sanktuariów rzymskich zgodnie z nim rozpoczynało się od kościoła z relikwiami św. Jana i Pawła przy via Flaminia, kresem zaś zwiedzania była bazylika św. Piotra na Watykanie. W opisie, choć bardzo schematycznym, zaznaczone zostało mnóstwo szczegółów ważnych do poznania miejsc świętych tamtego okresu.

*De locis sanctis martyrum quae sunt foris civitatis Romae*⁵ to przewodnik datowany również na 1 poł. VII wieku (635-649), napisany według schematu nawiedzania poszczególnych *loca sancta*. Peregrynacja według niego rozpoczyna się od bazyliki św. Piotra i biegnie poprzez via Cornelia, Aurelia, Portuense, Ostiense, Ardeatina, Appia, Labicana, Praenestina, Tiburtina, Noementana, Salaria Nova, Salaria Vetus kończąc się przy via Flaminia (kierunek przeciwny niż w *Notitia Ecclesiarum Urbis Romae*). Dołączona do niego druga część, która być może powstała oddzielnie, zawiera opis bazylik rzymskich.

³ W przedstawieniu poszczególnych miejsc kultu męczenników będą się kierowała schematem zwiedzania zawartym w *De locis sanctis*, gdzie trasa zaczyna się od bazyliki św. Piotra i biegnie poprzez via Cornelia, Aurelia, Portuense, Ostiense, Ardeatina, Appia, Labicana, Praenestina, Tiburtina, Noementana, Salaria Nova, Salaria Vetus, kończąc się przy via Flaminia (kierunek przeciwny niż w *Notitia Ecclesiarum Urbis Romae*).

⁴ Por. CCL 175, 304-311.

⁵ Por. CCL 175, 314-322.

*Itinerarium Malmesburiense. De numero portarum et sanctis Romae*⁶ zostało spisane między 648 a 682 rokiem; jego wersja przekazana została przez historyka i bibliotekarza z Malmesbury – Wilhelma (1080-1142)⁷, człowieka odznaczającego się gruntowną znajomością starożytnej literatury, w jego *Gesta rerum Anglorum*⁸. Tekst ten przepisywano doceniając nie tyle jego wartości literackie, co wyjątkową szczegółowość i ewentualną jego przydatność dla przyszłych pątników do miejsc świętych w Rzymie⁹. Na uwagę zasługuje dokładność, z jaką wymienione są bramy i drogi rzymskiego *suburbium*, a zwłaszcza położenie niektórych cmentarzy, które już w XII wieku popadły w zapomnienie lub zmieniły swą nazwę. W XVI wieku posługiwał się tym *Itinerarium*, jako jedynym pątniczym przewodnikiem, pierwszy badacz rzymskich katakumb Antonio Bosio¹⁰.

*Notula de olea ss. Martyrum qui Romae in corpore requiescunt*¹¹ nie jest oczywiście *Itinerarium* „sensu stricto”, lecz jednym z cenniejszych katalogów zapisanych na papierze, przechowywanym w Monza¹². Zawiera on spis olejów do lamp zapalanych na grobach męczenników, dostarczonych longobardzkiej królowej Teodolindzie¹³ przez kapłana Jana w czasach papieża Grzegorza Wielkiego (590-604). Posłaniec królewski zaopatrzył ampulki olejowe papierowymi kartkami (*pittacium*), na których zanotował imiona w porządku topograficznym; na koniec spisał je w jednym zbiorze.

⁶ Por. CCL 175, 324-328, Valentini – Zucchetti s. 138-153.

⁷ Por. m. in. M. Winterbottom – R.M. Thomson, *William of Malmesbury. Saint's lives*, Oxford 2002.

⁸ Por. *Gesta rerum Anglorum* IV 351-352, PL 179, 1302-1307.

⁹ Por. tamże IV 353, PL 197, 1307A: „Haec sunt Romana sanctuaria, haec sunt in terris divina pignora; et tamen intra hoc quasi caeleste promptuarium insano furore gens ebria, tum, cum illuc peregrini venerunt, foedo ambitu omnia turbabant, et supra ipsa sanctorum corpora civilem libabant sanguinem, dum non possent satiare pecuniarum libidinem” (Valentini – Zucchetti s. 134).

¹⁰ Por. A. Bosio, *Roma sotterranea. Opera postuma*, Roma 1632.

¹¹ Wcześniej były publikowane m. in w: L.A. Muratori, *Anecdota latina*, II, Mediolani 1697, 191-192; T. Ruinart, *Acta primorum martyrum sincera*, Amstelaedami 1713, 613-614; J. Mabillon, *Praefationes*, w: *Acta SS. Ordinis SS. Benedicti*, Tridenti 1724, 648-652, A.F. Gori, *Thesaurus veterum diptychorum*, II, Florentiae 1759, 222; *Notula e pittacia*, w: G. da Marini, *Papiri diplomatici*, Roma 1805, 208-209; J.B. de Rossi, *La Roma Sotterranea Cristiana*, I, Roma 1864, 175-176; CCL 175, 284-295.

¹² Por. s.v.: *Monza*, DACL XI 2749-2784; F. Stopniak, *U źródeł chrześcijaństwa*, Warszawa 1982, 25-26.

¹³ Teodolinda pochodziła z królewskiego rodu Bajoariów; była katoliczką (nie arianką); najpierw żona króla longobardzkiego Autara, z końcem 590 r. poślubiła Agilulfę, księcia Turynu, por. Paulus Diaconus, *Historia Longobardorum* III 30, ed. B. Luiselli – A. Zanella, Milano 1991, 134-135, tłum. I. Lewandowski: *Paweł Diakon, Historia Longobardów*, Warszawa 1995, 254-255; wspomina ją też w swych listach papież Grzegorz Wielki, por. *Epistulae* IV 2, CCL 140, 218-219, tłum. J. Czuj: *Św. Grzegorz Wielki, Listy*, II, Warszawa 1954, 6-7; *Epistulae* IX 67, CCL 140A, 622-623, Czuj III 110-111.

Z kolei *Cymiteria totius Romanae Urbis*¹⁴ są bardzo krótką, schematyczną listą 17 cmentarzy rzymskich wraz z zaznaczeniem jednego lub dwóch imion świętych spoczywających w danej nekropolii; nie zawiera ona jednak pełnych danych. Odwiedził je za pontyfikatu Grzegorza Wielkiego (590-604) wspomniany powyżej kapłan Jan, który na polecenie longobardzkiej królowej Teodolindy zgromadził butelki z olejami i jako relikwie przewiózł do Pawii¹⁵.

1. Postaram się na teraz krótko zasygnalizować niektóre problemy, które nasuwają się przy dokładnym wczytywaniu się w lekturę powyższych rzymskich *Itinerariów*. Po pierwsze zauważymy, iż nie obejmują one wykazu wszystkich męczenników, którym w siódmym stuleciu oddawano cześć. Różnice między poszczególnymi przewodnikami też są istotne. Bardzo często jedno z nich wymienia imiona męczenników czczonych w określonym miejscu, o których inne milczą, a co ciekawe, nie mamy ich umieszczonych we wcześniejszych martyrologiach i kalendarzach liturgicznych. I tak przykładowo *De locis sanctis* wymienia przy Via Salaria Vetus na cmentarzu Pamfiliusa męczenników Kandyda¹⁶ i Leoparda¹⁷, przy Via Tiburtina – biskupa Januarego¹⁸ oraz męczennice Justynę¹⁹ i Symerfosę²⁰, przy Via Latina – Tertuliana²¹ oraz grupę męczenników: Olimfiusa, Symproniusa, Theodota, Superiusa, Obloterisa, Tiburtikana²², zaś przy Via Nomentana – Konstancję, córkę cesarza Konstantyna²³. W nocie marginalnej tegoż przewodnika zaznaczono też kościół świętych Stratonikosa i Kastulusa²⁴, których ciała spoczyły w galerii cmentarza usytuowanego pod kościołem przy Via Labicana – Praenestina. W przewodniku tym

¹⁴ Por. CCL 175, 298-301.

¹⁵ Por. V. Saxer, *Pilgerwesen in Italien und Rom im späten Altertum und Frühmittelalter*, w: *Acten des XII. International Kongresses* s. 41.

¹⁶ Por. *De locis sanctis* 25, 149, CCL 175, 320: „in cryptis sub terra LXXX gradibus sanctus Pamphilus et sanctus Candidus sanctusque Cyrinus cum multis martyribus iacent”.

¹⁷ Por. tamże 26, 155-156, CCL 175, 321: „et sanctus Leopardus cum multis martyribus sepulti”.

¹⁸ Por. tamże 18, 98, CCL 175, 318.

¹⁹ Por. tamże 19, 108, CCL 175, 319: „et sancta Cyriaca, sancta Simferosa et Justina cum multis martyribus sunt sepulti”.

²⁰ Por. tamże.

²¹ Por. tamże 15, 76-77, CCL 175, 318: „iuxta eandem viam Tertuliani est basilica ubi ipse cum multis martyribus iacet”; ASS Aug. I, s. 143: „sepultus in via Latina, secundo milliario [...] in crypta arenaria”.

²² Por. *De locis sanctis* 15, 81-83, CCL 175, 318: „ibi sanctus Olymphius, sanctus Sympronius, sanctus Theodotus, sanctus Superius, sanctus Obloteris, sanctus Tiburticanus martyres sunt sepulti”; ASS Aug. I, s. 142.

²³ Por. *De locis sanctis* 21, 120, CCL 175, 319: „Iuxta Viam Numentanam est sanctus Nico-medes [...]. Ibi quoque in singulari ecclesia Constantia, Constantini filia, requiescit”. W *Martyrologium Hieronymianum* (ed. H. Delehay – H. Quentin, ASS Novembris II pars posterior, Bruxelles 1931, 162-163) w dniu 26 marca wspominany jest tylko Kastulus.

²⁴ Por. *De locis sanctis* 17, 94-95, CCL 175, 318: „Iuxta via Penestrinam [...] ecclesia sancti Stratonici episcopi et martyris et sancti Castoli, quorum corpora longe sub terra sunt sepulta”.

mamy również zaznaczoną *Albana Civitas*, niedaleko *Via Appia*, gdzie cześć odbierali Senator²⁵, Perpetua²⁶ i wielka liczba świętych²⁷. Przy samej zaś *Via Appia*, z dokładnym usytuowaniem przy cmentarzu Kaliksta *Itinerarium* to wymienia męczenników: Cypriana²⁸ oraz Korneliusza²⁹. Przy kolejnej drodze – *Via Ardeatina* również napotkamy imię męczennicy Marty³⁰ – córki „duchowej” Damazego (*soror eius*).

Z podobnym zjawiskiem – choć na mniejszą skalę – spotkamy się w *Itinerarium Malmesburiense*, wymieniającym imiona męczenników, które nie znajdują potwierdzenia w pozostałych *Itinerariach*, ani wcześniejszych kalendarzach i martyrologiach. Przy *Via Appia* wspomniani są: Lucjan³¹, Adrian³², Euzebiusz³³, Maria³⁴ i Marta³⁵ (imiona obu kobiet odnajdziemy co prawda w *Martyrologium Hieronymianum* pod datą 20 I, ale z zaznaczeniem miejsca ich pochówku przy *via Cornelia*³⁶), Paulina³⁷, Kornelia³⁸ i Optacjusz³⁹.

Jeden tylko tego typu przypadek odnajdujemy w *Notula de olea*⁴⁰, gdzie męczennik (Aupi)nion pochowany przy *Via Salaria*, wspomniany jest tylko w powyższym źródle. Być może należałoby go utożsamiać z Apronianusem, fundatorem cmentarza przy *Via Latina*, na którym spoczęły – jak już wcześniej wspomniałam – szczątki św. Eugenii.

2. Drugą grupę stanowią ci męczennicy, których imiona wspomina tylko jedno z *Itinerariów*, ale natrafiamy również na nich we wcześniejszych źródłach, m. in. *Martyrologium Hieronymianum*. I tak przykładowo w *Itinerarium Malmesburiense* przy opisie *Via Nomentana* napotykamy męczennika z końca III lub początku IV wieku o imieniu Eventius⁴¹, o którym pozostałe przewodniki

²⁵ Por. tamże 13, 69, CCL 175, 317. Jako jedyny męczennik czczony w tym miejscu wspomniany w *Martyrologium Hieronymianum* (s. 526) pod datą 26 września.

²⁶ Por. *De locis sanctis* 13, 69, CCL 175, 317: „ubi et Perpetua iacet corpore et innumer sancti”.

²⁷ Por. tamże 13, 69-70, CCL 175, 317.

²⁸ Por. tamże 11, 57, CCL 175, 317.

²⁹ Por. tamże 11, 56, CCL 175, 317: „haud procul in cimeterio Calisti Cornelius et Cyprianus in ecclesia dormiunt”.

³⁰ Por. tamże 9, 43-44, CCL 175, 316: „prope eandem viam sanctus Damasus papa depositus est et soror eius Martha”.

³¹ Por. *Itinerarium Malmesburiense* 10, 79-80, CCL 175, 327.

³² Por. tamże 10, 83, CCL 175, 327.

³³ Por. tamże.

³⁴ Por. tamże.

³⁵ Por. tamże.

³⁶ Por. *Martyrologium Hieronymianum*, s. 51.

³⁷ Por. *Itinerarium Malmesburiense* 10, 83-84, CCL 175, 327.

³⁸ Por. tamże 10, 81, CCL 175, 327.

³⁹ Por. tamże 10, 80, CCL 175, 327.

⁴⁰ Por. *Notula de olea* 22, CCL 175, 288.

⁴¹ Por. *Itinerarium Malmesburiense* 6, 47, CCL 175, 326: „In septimo miliario eiusdem viae sanctus papa Alexander cum Eventio et Theodulo pausat”.

milczą. Jednak fakt oddawania mu czci potwierdza *Martyrologium Hieronymianum* pod datą 3 maja⁴². Analogiczną sytuację mamy przy Drodze Appijskiej, gdzie wymienia się: Hipolita⁴³, Anterosa⁴⁴, Stefana⁴⁵, Euticianusa⁴⁶, Marcellinusa⁴⁷, Melchiadesa⁴⁸, Polikamusa⁴⁹, Poncjana⁵⁰ i Walerię⁵¹ – męczenników wspomnianych w *Martyrologium Hieronymianum*⁵².

Przy Via Tiburtina przewodnik *De locis sanctis* wymienia całą grupę męczenników, a spośród nich, jako jedyny: Juliana⁵³, Primitiwa⁵⁴, Takteusa⁵⁵, Nemeseusa⁵⁶ i Eugeniusza⁵⁷. Dokładnie taką samą grupę odnajdziemy w *Martyrologium Hieronymianum* pod datą 27 czerwca⁵⁸. Ponadto przewodnik ten wzmiankuje biskupa Januarego, odbierającego cześć „prope murum civitatis”⁵⁹, a przy Via Portuensis wspomina trzech męczenników prawdopodobnie z czasów prześladowań Dioklecjana⁶⁰, poświadczonych także w *Martyrologium Hieronymianum* (29 VII)⁶¹. Według tradycji męczennicy ci – Symplicjusz, Faustinus i Beatrycze zostali wrzuceni do Tybru i pochowani w małym hypogeum rodzinnym blisko Lasu Arwalskiego (tzw. cmentarz Generozy)⁶². W 2. poł. IV wieku wybudowano tu małą bazylikę, jednak w przeciwieństwie do zwyczaju, nie zbudowano jej na grobach męczenników, lecz była ona połą-

⁴² Por. *Martyrologium Hieronymianum*, s. 228: „Romae via Nomentana miliario VII natale sanctorum Heventii, Alexandri, Theoduli”.

⁴³ Por. *Itinerarium Malmesburiense* 10, 83, CCL 175, 327.

⁴⁴ Por. tamże 10, 79, CCL 175, 327; zob. też: BHL 90.

⁴⁵ Por. *Itinerarium Malmesburiense* 10, 78, CCL 175, 327.

⁴⁶ Por. tamże, 10, 79, CCL 175, 327.

⁴⁷ Por. tamże 10, 78-79, CCL 175, 327.

⁴⁸ Por. tamże 10, 78, CCL 175, 327.

⁴⁹ Por. tamże 10, 81, CCL 175, 327.

⁵⁰ Por. tamże 10, 79, CCL 175, 327.

⁵¹ Por. tamże 10, 84, CCL 175, 327.

⁵² Por. *Martyrologium Hieronymianum*, s. 326-327: Hipolit (19 VI), Waleria (19 VI); s. 438: Anterus, Euticianus/Eutychianus, Stefan, Melciades (12 VIII); s. 429: Polikarp (9 VIII); s. 440-441: Poncjana (13 VIII), zob. też *Depositio Martyrum* 72.

⁵³ Por. *De locis sanctis* 19, 106, CCL 175, 319: „Ibi Hereneus, Julianus, Primitivus, Tacteus, Nemeseus, Eugenius Justinus”.

⁵⁴ Tamże.

⁵⁵ Tamże.

⁵⁶ Tamże.

⁵⁷ Tamże.

⁵⁸ Por. *Martyrologium Hieronymianum*, s. 339: „Romae, Via Tiburtina miliario VIII, natale VII germanorum Criscentis, Juliani, Nemesi, Primitivi, Justini, Stactei, Eugeni”.

⁵⁹ Por. *De locis sanctis* 18, 98, CCL 175, 318: „sancti Ianuarii episcopi et martyris”.

⁶⁰ Por. tamże 4, 21-22, CCL 175, 316: „Iuxta viam Portuensem [...] sanctus Simplicius, sanctus Faustinus, sancta Beatricis dormiunt”.

⁶¹ Por. *Martyrologium Hieronymianum*, s. 403: „Romae via Portuensi [...] Philippi, Simplicii, Faustini, Viatricis, Rufi”.

⁶² Por. ASS Julii VII, s. 45-48 (*Passio SS. Simplicii, Faustini et Beatricis martyrum*); *Epigrammata Damasiana* 6, 97-98 (SS. Faustino et Viatrici).

czona z galerią prowadzącą do czczonych grobów wejściem usytuowanym obok absydy. W niszy katedry biskupiej znajdowało się okienko do kontaktu z grobami. Relikwie męczenników zostały przeniesione, prawdopodobnie w VI wieku do kościoła św. Bibiany przy Via Tiburtina. Ten fakt mógłby tłumaczyć pominięcie ich przez pozostałe *Itineraria*. Podobnie zresztą przy Via Labicana przewodnik ten wymienia imię Kastolusa męczennika⁶³, dwukrotnie wspomnianego także w *Martyrologium Hieronymianum* pod datą 12 stycznia i 30 listopada⁶⁴; wzmiankują o nim również akta męczeńskie⁶⁵.

3. Kolejna kwestia, na którą zwracamy uwagę czytając *Itineraria*, dotyczy zastosowanej w nich terminologii i zmian semantycznych. Na pierwszy plan wysuwają się dwa terminy: *basilica* i *ecclesia*⁶⁶, używane często w cytowanych źródłach zamiennie, funkcjonując już w ogólnej świadomości jako synonimy. Świadczy to o tym, iż w VII wieku różnica między tymi dwoma typami budowli już wówczas, w odczuciu ogółu wiernych, zupełnie zanikła⁶⁷. Czytamy więc: **Via Cornelia**: „ecclesia beati Petri”⁶⁸ = „basilica beati Petri”⁶⁹; **Via Aurelia**: „in altera basilica Processus et Martinianus”⁷⁰ = „pervenies ad ecclesiam, ibi quiescunt sanctus Processus et Marti(ni)anus sub terra”⁷¹; „in quarta (basili-

⁶³ Por. *De locis sanctis* 17, 95, CCL 175, 318: „Stratonici episcopi et martyris et sancti Castoli, quorum corpora longe sub terra sepulta sunt”.

⁶⁴ Por. *Martyrologium Hieronymianum*, s. 38: „Romae via Lavicana Zoticii Castoli”; s. 628: „Romae Castuli et Eucrepitis”.

⁶⁵ Por. ASS Novembris II, s. 38; ASS Martii III, s. 611-612.

⁶⁶ Już L. Duchesne (*Les origines du culte chrétien*, Paris 1925, 423) zwrócił uwagę na różnicę między tymi dwoma nazwami (*ecclesiae*, w których zbierano się celem sprawowania liturgii eucharystycznej oraz *basilicae*, w których spoczywały relikwie świętych). Rozpoczęcie używania nazwy *ecclesia* jako miejsca kultu następowało wraz z odprawieniem w nim Mszy św.; *basilica* zawierająca święte szczątki była dedykowana. O współczesnej dyskusji na ten temat por. m.in.: B. Iwaszkiewicz-Wronikowska, *Domus – ecclesia – aedes. Powstanie świątyni chrześcijańskiej*, w: *Sympozja Kaziemskie poświęcone kulturze świata późnego antyku i wczesnego chrześcijaństwa*, red. B. Iwaszkiewicz-Wronikowska, I, Lublin 1998, 11-58; też, *Problem chrystianizacji starożytnych miast Zachodu w świetle badań archeologicznych*, w: *Miasto w starożytności*, red. L. Mrozewicz – K. Balbuza, Poznań 2004, 472 i 474.

⁶⁷ W korespondencji Grzegorza Wielkiego (z lipca 596 r. do Palladiusza, biskupa Santones w Galii) odnajdziemy wzmianki o tym, iż w jego czasach relikwie stały się już stałym elementem konsekracji nie tylko bazylik dedykowanych świętym, ale i ołtarzy w kościołach (*ecclesiae*); por. *Epistula* (ad Palladium) VI 50, CCL 140, 423, Czuj II, 222: „zbudowałeś kościół (*ecclesiam*) ku czci błogosławionych Apostołów Piotra i Pawła oraz męczenników Wawrzyńca i Pankracego i postawiłeś tam trzynaście ołtarzy, z których cztery pozostały dotychczas nie poświęcone dlatego, że chcecie za pozwoleniem Bożym umieścić tam relikwie wyżej wspomnianych świętych”.

⁶⁸ Por. *Itinerarium Malmesburiense* 2, 9, CCL 175, 325: „via Cornelia. Iuxta eam ecclesia beati Petri sita est”.

⁶⁹ Por. *Notitia Ecclesiarum* 35, 171-172, CCL 175, 310: „sic intrabis via Vaticana donec pervenies ad basilicam beati Petri”.

⁷⁰ Por. *Itinerarium Malmesburiense* 14, 101-102, CCL 175, 327.

⁷¹ Por. *Notitia Ecclesiarum* 32, 162-164, CCL 175, 309-310.

ca) sanctus Calixtus et Calepodius⁷² = „pervenians ad ecclesiam, ibi invenies sanctum Calistum papam”⁷³; **Via Ostiensis**: „basilica Pauli Apostoli”⁷⁴ = „ecclesia sancti Pauli”⁷⁵; **Via Ardeatina**: „(basilica) ubi Damasus papa depositus est”⁷⁶ = „ubi iacet Damasus papa in sua ecclesia”⁷⁷; „in alia basilica non longe Marcus et Marcellianus”⁷⁸ = „in altera ecclesia inveniens [...] martires Marcum et Marcellianum”⁷⁹; **Via Nomentana**: „basilica sanctae Agnetis”⁸⁰ = „ecclesia sanctae Agnetis”⁸¹; „ad sanctam Emere(n)tianam martirem quae pausat in ecclesia sursum”⁸² = „Emerentiana, in alia tamen basilica, dormit”⁸³; **Via Salaria**: „basilica sanctae Felicitatis”⁸⁴ = „ecclesia sanctae Felicitatis ubi ipsa iacet corpore”⁸⁵; „ad sancti Silvestri ecclesiam”⁸⁶ = „basilica sancti Silvestri ubi iacet marmoreo tumulo coopertus”⁸⁷; **Via Flaminia**: „sanctus Valentinus martir [...] in basilica magna”⁸⁸ = „ecclesia mirifice ornata sancti Valentini”⁸⁹; **Caelimontium**: „corpora Iohannis et Pauli [...] in basilica magna”⁹⁰ = „martyres Iohannes et Paulus in sua domo, quae est facta ecclesia post eorum martyrium”⁹¹.

4. Podobne „zjawisko” odnajdziemy w rzymskich *Itinerariach* w przypadku używania przymiotników: *sanctus* i *beatus* jako synonimów. I tak w *De locis sanctis* oraz *Cymiteria totius Romanae Urbis* mamy do czynienia tylko i wyłącznie z przymiotnikiem *sanctus*, zaś w dwóch pozostałych trzykrotnie przy imionach męczenników pojawia się epitet *beatus*, zaś w pozostałych przypadkach *sanctus*. Tak więc w *Itinerarium Malmesburiense* czytamy: „beatus Petrus”⁹²;

⁷² Por. *Itinerarium Malmesburiense* 14, 103, CCL 175, 327.

⁷³ Por. *Notitia Ecclesiarum* 34, 167-168, CCL 175, 309-310.

⁷⁴ Por. *De locis sanctis* 5, 24-27, CCL 175, 316.

⁷⁵ Por. *Itinerarium Malmesburiense* 12, 190, CCL 175, 327.

⁷⁶ Por. *De locis sanctis* 9, 43, CCL 175, 316.

⁷⁷ Por. *Itinerarium Malmesburiense* 11, 86-87, CCL 175, 327.

⁷⁸ Por. *De locis sanctis* 9, 44-45, CCL 175, 316.

⁷⁹ Por. *Notitia Ecclesiarum* 25, 125-126, CCL 175, 308.

⁸⁰ Por. *De locis sanctis* 21, 117, CCL 175, 319.

⁸¹ Por. *Itinerarium Malmesburiense* 6, 45, CCL 175, 326; zob. też: *Notitia Ecclesiarum* 12, 57, CCL 175, 306; „ad ecclesiam sanctae Agnae”.

⁸² Por. *Notitia Ecclesiarum* 11, 53-54, CCL 175, 306; zob. też *Itinerarium Malmesburiense* 6, 45-46, CCL 175, 326; „in altera (ecclesia) sancta Emerentiana”.

⁸³ Por. *De locis sanctis* 21, 118-119, CCL 175, 319.

⁸⁴ Por. *Itinerarium Malmesburiense* 5, 31, CCL 175, 325.

⁸⁵ Por. *De locis sanctis* 22, 124-125, CCL 175, 319; zob. też: *Notitia Ecclesiarum* 6, 30-31, CCL 175, 306; „ad sanctam Felicitatem [...] ibi illa pausat in ecclesia sursum”.

⁸⁶ Por. *Notitia Ecclesiarum* 10, 42-43, CCL 175, 306.

⁸⁷ Por. *Itinerarium Malmesburiense* 5, 38, CCL 175, 326.

⁸⁸ Por. *Notitia Ecclesiarum* 2, 9-10, CCL 175, 305.

⁸⁹ Por. *De locis sanctis* 28, 166-167, CCL 175, 321; zob. też: *Itinerarium Malmesburiense* 3, 19-20, CCL 175, 325.

⁹⁰ Por. *Notitia Ecclesiarum* 1, 3-4, CCL 175, 305.

⁹¹ Por. *Itinerarium Malmesburiense* 15, 105-107, CCL 175, 328.

⁹² Por. tamże 1, 9, CCL 175, 325.

„beata Eugenia”⁹³ oraz „beata Trifonia”⁹⁴, natomiast w *Notitia Ecclesiarum* – „beatus Petrus”⁹⁵; „beatus Georgus”⁹⁶ i „beatus Felix”⁹⁷. Takie podejście wynika przede wszystkim z faktu, iż w zasadzie oficjalnie aż do XV wieku używano tych pojęć zamiennie. Formalna beatyfikacja jest instytucją zdecydowanie późniejszą od kanonizacji i była wprowadzana przez długi czas w Kościele⁹⁸. W średniowieczu w decyzjach biskupich, synodalnych i papieskich możemy odnaleźć – obok aktów definitywnych i ostatecznych (kanonizacji), również niedefinitywne i nieostateczne, które to akty często uważa się za pierwsze beatyfikacje. Tak więc w starożytności chrześcijańskiej i wczesnym średniowieczu nie widziano zasadniczej różnicy w pojęciach: *sanctus* – *beatus*. Z czasem pojęcie *beatus* – „błogosławiony” rozumiano popularnie: odnosiło się do przekonania wiernych o chwale niebiańskiej zmarłego w opinii świętości⁹⁹. Często w aktach napotyka się na sformułowanie: „ut possit pro beato venerari”. I to właśnie powyższej formuły będą używać później papieże do wprowadzania kultu lokalnego – beatyfikacji¹⁰⁰; wówczas to tytuł *beatus* zyskał znaczenie prawne.

5. Jak się okazuje przewodniki, choć odzwierciedlają stan z VII stulecia, nie przykładały takiej samej wagi do miejsc kultu poszczególnych świętych. Stąd wynikają chociażby błędy, czy też raczej różnice fleksyjne w zapisie imion, jak możemy wywnioskować z zestawienia źródłowego, tych samych osób. Dotyczy to przykładowo imion m.in.: Audyfaks¹⁰¹, Atremiusz¹⁰², Abundiusz¹⁰³, czy

⁹³ Por. tamże 9, 69, CCL 175, 326.

⁹⁴ Por. tamże 7, 55, CCL 175, 326; zob. też *Notitia Ecclesiarum* 13, 64-65, CCL 175, 308: „sancta Triphonina”.

⁹⁵ Por. *Notitia Ecclesiarum* 35, 172, CCL 175, 310.

⁹⁶ Por. tamże 40, 204, CCL 175, 311.

⁹⁷ Por. tamże 29, 141, CCL 175, 309.

⁹⁸ Por. *De differentiis inter beatificationem et canonizationem*, w: Benedictus XIV, *De Servorum Dei beatificatione et Beatorum canonizatione* I 39, Bruxellis 1840, 33: „Istotna różnica między beatyfikacją i kanonizacją nie polega na fakcie, że przy beatyfikacji chodzi jedynie o pozwolenia na kult, a nie nawet na tym, że był on ograniczony do określonych osób, zgromadzeń czy terytorium, chociaż jest prawdą, że i z tego względu dziś kanonizację odróżnia się od beatyfikacji, ale chodziło o to, że kanonizacja była ostateczną i definitywną sentencją na temat świętości” (tłum. aut.); zob. też: G. Löw, *Beatificazione*, ECat II 1090; H. Misztal, *Prawo kanonizacyjne według ustawodawstwa Jana Pawła II*, Lublin – Sandomierz 1997, 89-91; F. Veraja, *La benedificazione: storia, problemi, prospettive*, Roma 1983.

⁹⁹ Por. Misztal, *Prawo kanonizacyjne*, s. 89-90.

¹⁰⁰ Papież Leon X w 1515 r. zastrzegł beatyfikację Stolicy Apostolskiej. Dekretem z 13 III 1625 r. i Konstytucją Apostolską *Coelestis Hierusalem cives* z 5 VII 1634 r. papież Urban VIII zakazał oddawania czci kościelnej komukolwiek, kto nie został beatyfikowany przez *Sedes Apostolica*. Nie zabronił jednak oddawania publicznej czci tym wszystkim, którzy już od niepamiętnych czasów cieszyli się tym kultem, czy na podstawie ogólnej zgody Kościoła, czy też indultu papieskiego. Sformułowanie „od niepamiętnych czasów” rozumiał on jako przynajmniej 100-letni okres kultu publicznego, por. Misztal, *Prawo kanonizacyjne*, s. 90; Veraja, *La benedificazione*, s. 18-19 i 28-33.

¹⁰¹ Por. Audafax: *De locis sanctis* 2, 10, CCL 175, 315; Audifax: *Itinerarium Malmesburiense* 2, 14, CCL 175, 325.

choćby Hipolit¹⁰⁴. Jak się wydaje, te zmiany spowodowane mogły być chociażby transformacjom językowym, jakie obserwujemy w późnej łacinie, z częstą niedbałością, naleciałościami tzw. języków barbarzyńskich i wreszcie tradycją, która często „deformowała” istniejący już stan rzeczy.

6. W *Itinerariach* napotkamy często przy wyliczaniu imion męczenników spoczywających w określonym miejscu zwroty typu: „et alii martyres”, „et multi martyres”, „cum multis martyribus”, „et aliorum multorum sanctorum”, „multitudo sanctorum”, „et alii quamplurimi”, „et alii innumerabiles” lub cyfry rzymskie: MCCXXII, CCLX (lub CCXXXXX), XXX, „multa milia”, LXII, VII virgines, CCCLXII (lub CCCCLIV), XL, DCCC martyres itp. Wydaje się, że takie ogólne sformułowania (często w źródłach dotyczących tego samego miejsca są one różne¹⁰⁵) znajdują swoje odzwierciedlenie w legendarnym już podejściu do poszczególnych miejsc kultu. Może miał tu działać czynnik psychologiczny: im więcej świętych – tym dane miejsce miało przyciągać większą ilość ludzi nawiedzających? Cyfry te mogą również wskazywać na okoliczność, że już wówczas panowało przekonanie, iż liczba męczenników czczonych nie odpowiada wielkiej liczbie męczenników „zapomnianych”. Takie ogólniki nie powinny jednak nikogo dziwić; często bowiem i we wcześniejszych źródłach je odnajdujemy; choćby w osławionym fragmencie *Annales* Tacyty, dotyczącym faktu ilości prześladowanych chrześcijan w czasach Nerona¹⁰⁶. Tak więc *multo*, *multitudine*, a więc określenia jak najbardziej ogólne, mają po prostu wskazywać na liczby kogoś lub czegoś; mogą one jednak

¹⁰² Por. Arte(m)us/Arthemius: *Pittacia* 7-8, CCL 175, 285; Ardhimius: *Notitia Ecclesiarum* 31, 158, CCL 175, 309; Arthemius: *De locis sanctis* 3, 15, CCL 175, 315; Arthemius: *Itinerarium Malmesburiense* 14, 100, CCL 175, 327.

¹⁰³ Por. Habundius: *Notitia Ecclesiarum* 14, 71, CCL 175, 307; Abundus: *De locis sanctis* 19, 106, CCL 175, 319; Abundus: *Itinerarium Malmesburiense* 7, 51, CCL 175, 326.

¹⁰⁴ Por. Yppolitus: *Pittacia* 25, CCL 175, 288; Ypolitus: *Notitia Ecclesiarum* 13, 61-62, CCL 175, 306; Hyppolitus: *De locis sanctis* 20, 110-111, CCL 175, 319; Ipolitus: *Itinerarium Malmesburiense* 7, 56, CCL 175, 326.

¹⁰⁵ Przykładowo: **Via Appia**: „DCCC martyres” (*De locis sanctis* 10, 54-55, CCL 175, 317); „LXXX martires” (*Notitia Ecclesiarum* 22, 114, CCL 175, 308); **Via Latina**: „XXVIII martyres” (*De locis sanctis* 15, 80, CCL 175, 318); „decem et novem” (*Itinerarium Malmesburiense* 9, 70-71, CCL 175, 326); **Via Labicana**: „XXX milites” (*De locis sanctis* 16, 88, CCL 175, 318); „quadraginta milites” (*Itinerarium Malmesburiense* 8, 61, CCL 175, 326); „multitudo” (*De locis sanctis* 16, 91 CCL 175, 318); „alii innumerabiles” (*Itinerarium Malmesburiense* 8, 61, CCL 175, 326); „in uno loco [...] XL martyres et in altero XXX martyres” (*Notitia Ecclesiarum* 16, 86, CCL 175, 307); **Via Salaria**: „in una sepultura CCCLXV” (*De locis sanctis* 24, 143, CCL 175, 320); „trecenti sexaginta quinque in una sepulchro” (*Itinerarium Malmesburiense* 5, 40, CCL 175, 326); „multitudo sanctorum” (*Notitia Ecclesiarum* 10, 46, CCL 175, 306); „LXII martyres” (*De locis sanctis* 23, 129, CCL 175, 320); „alii innumerabiles” (*Itinerarium Malmesburiense* 5, 34, CCL 175, 325); **Via Tiburtina**: „sanctus Hyppolitus cum familia sua tota XVIII martyres” (*De locis sanctis* 20, 110-111; CCL 175, 319); „sanctus Ipolitus cum familia sua, id est decem et octo” (*Itinerarium Malmesburiense* 7, 53-54; CCL 175, 326) i inne.

¹⁰⁶ Por. Tacitus, *Annales* XIV 44: „multitudo ingens”.

w gruncie rzeczy oznaczać „dwudziestu”, ale równie dobrze: „dwustu”. Trudno bowiem jest ustalić, choćby w przybliżeniu, dokładną liczbę męczenników, spoczywających w poszczególnych miejscach; w *Itinerarium Malmesburiense* odnajdujemy zdanie, które to potwierdza: „Et iam nullus hominum scit numerum sanctorum martyrum, qui [...] pausant”¹⁰⁷.

7. W interesujących nas *Itinerariach* napotykałyśmy też pojęcia – synonimy używane na określenie dokładnego miejsca spoczynku poszczególnych męczenników; są to m.in.: *antrum* – grotą, pieczarą, grób, i analogiczne *spelunca* – grotą, pieczarą, jaskinią; *crypta* – jaskinia, grotą; czy wreszcie *sub terra* – pod ziemią. Odnajdujemy też sformułowania na określenie dokładnego miejsca złożenia doczesnych szczątków męczennika: „longe sub terra”¹⁰⁸; „in cryptis sub terra”¹⁰⁹; „sub altare maiore”¹¹⁰; „(ecclesia sancti Iohannis martyris ubi) caput eius in alio loco sub altare ponitur, in alio corpus”¹¹¹; „non longe in occidente”¹¹²; „septuaginta gradibus in imo terrae”¹¹³; „in septimo miliario eiusdem viae”¹¹⁴; „ibi prope, in alio loco”¹¹⁵; „longe in spelunca deorsum”¹¹⁶ i inne.

Ruch peregrynacyjny w całej Europie Zachodniej od samego początku istnienia stworzył nową geografiją miejsc świętych, która wykraczała szeroko poza stare drogi antycznej pobożności. Ta splątana sieć tych jakże licznych wędrówek przyczyniła się niewątpliwie do zacieśnienia jedności świata chrześcijańskiego w czasach, kiedy Zachód dzielił się na rywalizujące ze sobą monarchie barbarzyńskie. Na tej geograficznej mapie peregrynacji zawsze uprzywilejowane miejsce zajmował Rzym, który dla Zachodu, podobnie jak Jerozolima, stał się *Urbs Sacra*. Zresztą, dla oddalonych Kościołów Europy Zachod-

¹⁰⁷ Por. *Itinerarium Malmesburiense* 2, 10-12, CCL 175, 325.

¹⁰⁸ Por. np. *De locis sanctis* 17, 95, CCL 175, 318; *Notitia Ecclesiarum* 4, 25, CCL 175, 305: „longe sub terra”; tamże 2, 11, CCL 175, 305: „in aquilone sub terra”; tamże 31, 158, CCL 175, 309: „longe sub terra”.

¹⁰⁹ Por. *De locis sanctis* 16, 90, CCL 175, 318.

¹¹⁰ Por. *De locis sanctis* 24, 143, CCL 175, 320; zob. też: *Notitia Ecclesiarum* 16, 81-82, CCL 175, 307: „in aquilone parte ecclesiae”.

¹¹¹ Por. *De locis sanctis* 27, 160-161, CCL 175, 321.

¹¹² Por. *De locis sanctis* 27, 159, CCL 175, 321; zob. też: *Itinerarium Malmesburiense* 7, 53, CCL 175, 326: „non longe”; *Notitia Ecclesiarum* 2, 8, CCL 175, 305: „per urbem ad aquilonem”; tamże 28, 135-136, CCL 175, 309: „in australi parte”.

¹¹³ Por. *Itinerarium Malmesburiense* 5, 30, CCL 175, 325; zob. też: *Notitia Ecclesiarum* 5, 28, CCL 175, 305: „XXIII gradibus sub terra”.

¹¹⁴ Por. *Itinerarium Malmesburiense* 6, 46-47, CCL 175, 326.

¹¹⁵ Por. tamże 9, 78, CCL 175, 326; 10, 74, CCL 175, 326: „paulo propius”.

¹¹⁶ Por. *Notitia Ecclesiarum* 14, 76-77, CCL 175, 307.

niej, dla Galii i rzymskiej Afryki, a już z całą pewnością dla Italii, chrześcijańska gmina stolicy odgrywała rolę metropolii, z którą nowe fundacje zachowywały więzy duchowego pokrewieństwa. Orędownicza moc męczenników, mimo upadku politycznego samego Rzymu, jak wskazują dobitnie rzymskie *Itineraria*, przyciągała nadal liczne rzesze¹¹⁷. Ogromną rolę odegrały w tym powstające coraz to nowsze *Passiones* i akta męczeńskie, które spotęgowały kult już silnie zakorzenionych w tradycji świętych, ale wykreowały też zupełnie „nowych”, o których dotychczas nie wiadano nic lub posiadano o nich bardzo skąpe informacje¹¹⁸. Opowieści o nadzwyczajnej odwadze męczenników, wyrafinowanych torturach, opisy cudów, były przyjmowane bez większych zastrzeżeń. Dodawanie nowych epizodów, cudów, tortur nikogo nie gorszyło; autorzy postępowali przeciw *ad maiorem martyris gloriam*.

A FEW REMARKS CONCERNING ROMAN *ITINERARIES*

(Summary)

Roman *Itineraries* were written to make visiting sacred places easier in the Eternal City. The oldest ones originated in the 7th century, when the Roman catacombs were still visited, just before the times of mass relocation of martyrs' relics to European churches. Therefore, they are a source of information about the condition of Roman sacred places at the close of Christian antiquity. All of them are indexes and catalogues informing where *loca sancta* can be found, how to get to them and what is worth seeing. The marked routes for pilgrims seem to be standard ones, along which the arrivals were led. The description of topography of Rome based on *Itineraries* allows us to learn about the places where martyrs' remains were buried; showing a specific place where they were worshipped by the arrivals to the Eternal City in the 7th century. It should be emphasized that in some cases they differ while describing the location of martyrs' burial grounds.

¹¹⁷ Tym bardziej, iż odbycie wówczas peregrynacji do Ziemi Świętej stawało się bardzo niebezpieczne (Jerozolima i Grób Święty w rękach „niewiernych”: 614 r. – zdobyta przez Persów; 638 r. – przez Arabów) (przyp. aut.); zob. też B. Pawłowska, *Urbs Sacra. Pielgrzymi i podróże religijne do Rzymu w starożytności chrześcijańskiej (IV-VII wiek)*, Kraków 2007, 301-302 (peregrini w Rzymie w VII wieku).

¹¹⁸ Autorzy *Pasji* i *Akt męczeńskich* przywoływali często ku pamięci budujący przykład dawany przez męczennika, zachęcając tym samym do pójścia w jego ślady, por. S. Longosz, *Niektóre aspekty teologii męczeństwa*, TST 7 (1979) 70.

Henryk PIETRAS SJ
(Kraków, WSFP „Ignatianum”)

**LISTY KONSTANTYNA DO KOŚCIOŁA ALEKSANDRII
ORAZ LIST SOBORU W NICEI DO EGIPCJAN (325)
Falsyfikaty nieznane Atanazemu?**

Po zakończeniu obrad I Soboru Nicejskiego w lipcu 325 r., zebrani biskupi zachowali dziwną powściągliwość w relacjonowaniu przebiegu jego obrad. Z lat bezpośrednio następujących po tym roku nie mamy żadnych na ten temat świadectw, pochodzących od poszczególnych uczestników tego soboru, z wyjątkiem listu Euzebiusza z Cezarei¹; jest to bardzo ważna relacja, i nie tylko dlatego, że najstarsza. Euzebiusz pisze w tym liście o dyskusjach doktrynalnych na temat wyznania wiary, ale ani jednym słowem nie wspomina w nim o potępieniu Ariusza. Można to przypisać przyjaźni, jaka łączyła go z Ariuszem – chciał zachować jego dobre imię – ale przypadek sprawił, że ten właśnie list dotarł do naszych czasów dzięki Atanazemu, który bynajmniej nie był przyjacielem Ariusza i Euzebiusza, a list ten przytoczył w całości w zakończeniu swego *De decretis Nicaenae synodi*, bynajmniej nie krytykując jego stronniczości.

Znana powszechnie relacja Atanazego pochodzi dopiero z 370 r., z listu posynodalnego w Aleksandrii (ok. 370) *Do biskupów afrykańskich*², a skromne wiadomości z *De decretis* z ok. 350 roku. Jego poprzednie wypowiedzi o soborze mówią niewiele. Tak więc list synodu aleksandryjskiego z 338/339 r.³, który odbywał się pod przewodnictwem Atanazego, mówi tylko, że ten na Soborze Nicejskim wypowiadał się przeciwko Ariuszowi⁴. Nie wiemy, przy jakiej okazji to mógł robić, gdyż nie był jeszcze biskupem, czyli pełnoprawnym uczestnikiem

¹ Przekazali go: Socrates, HE I 8 (za Atanazym *De decretis* 33); Theodoretus, HE I 12, ed. H.G. Opitz, *Athanasius Werke*, III 1, Berlin – Leipzig 934, 42-47 (Urkunde 22), tłum. A. Baron, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych, tekst grecki, łaciński i polski* [= DSP], t. 1: (325-787) *Nicea I – Konstantynopol I – Efez – Chalcedon – Konstantynopol II – Nicea II*, układ i oprac. A. Baron – H. Pietras, ŻMT 24, Kraków 2001, 55-61.

² Por. Theodoretus, HE I 8, 7-16 (*Epistula ad Afros episcopos*), w: *Acta synodalia an anno 50 ad annum 381*, oprac. A. Baron – H. Pietras, *Synodi et Collectiones Legum* [= SCL] 1, ŻMT 37, Kraków 2006, 265-275.

³ Por. *Epistula synodalis Alexandrina* (338/339), SCL 1, 93-109.

⁴ Por. tamże 6, 1, SCL 1, 97.

obrad synodalnych. Nie uznano za stosowne nadmienić, że w Nicei z poparciem cesarza miano by potępić Ariusza, choć wydawać by się mogło, że byłoby to jak najbardziej na temat. Już jednak dwa lata później odbył się synod w Rzymie, na którym papież Juliusz i zebranych 50 biskupów opowiedzieli się w obronie Atanazego, wygnanego z Aleksandrii. List posynodalny⁵, w tym, co dotyczy Ariusza, niewątpliwie odzwierciedla aktualne zdanie Atanazego. Dowiadujemy się z niego, że arian potępił „wszyscy uczestnicy wielkiego soboru w Nicei”⁶, ale było to dopiero 15 lat po soborze, bez sprecyzowania, czy jakimś specjalnym postanowieniem, czy tylko samym sformułowaniem *credo*. Pięć lat wcześniej odbył się synod w Jerozolimie (335), gdzie biskupi przeciwni Atanazemu piszą, że:

„Miły Bogu cesarz [Konstantyn] własnoręcznym pismem nakłonił nas do tego, co trzeba było zrobić, żeby mianowicie z Kościoła Bożego wykluczyć wszelką nienawiść, wypenić z niego wszelką zawiść, która dawniej dzieliła członki Boże, a szczerze i z pokojem w sercu przyjąć zwolenników Ariusza, którzy przez pewien czas skutek niegodziwej zawiści byli poza Kościołem”⁷.

Atanazy oczywiście przedstawia ich jako arian, ale to jego zdanie; z tekstu wynika, że biskupi przyjęli do jedności Kościoła zwolenników Ariusza, a nie, że sami nimi byli.

Dokumentami, które bezpośrednio informują nas o przebiegu obrad w Nicei są tylko – poza wspomnianym listem Euzebiusza do swego Kościoła – listy posynodalne: *List Soboru w Nicei do Egipcjan*⁸, *List Konstantyna do Kościołów*⁹, oraz *List Konstantyna do Kościoła Aleksandrii*¹⁰. Dokumenty te były od zawsze znane m.in. z *Historii Sokratesa*, uważny Czytelnik zauważył jednak na pewno w przypisach, że drugi z nich zachował dla potomności Euzebiusz, a pierwszy i trzeci z tych listów znany jest z kolekcji dokumentów, która, została odkryta wśród rękopisów zawierających dzieła Atanazego. Rozeszła się więc wieść, że zbiór ten jest dziełem samego Atanazego¹¹, a taką opinię ugruntował m.in. Opitz wydając te listy razem, jakoby zebrane

⁵ Por. *Epistula synodalis Romana* (340/341), SCL 1, 110-123. List przytoczony przez Atanazego w *Apologii przeciwko arianom* 21-35, PSP 21, 111-122.

⁶ Tamże 23, 1, SCL 1, 112.

⁷ *Epistula synodalis Hierosolymitana* (335) 21, 3, SCL 1, 92; tekst cytowany przez Atanazego w *De synodis* 21, 2-7.

⁸ Por. *Epistula Nicaeni Concilii ad Aegyptios* (325), DSP 1, 46-53, przytoczony (?) przez Atanazego w dodatku do *De decretis*; ed. Opitz III 47-51.

⁹ Por. *Epistula Constantini ad omnes Ecclesias*, w: Eusebius, *Vita Constantini* III 17-20; Sokrates, HE I 9; ed. Opitz III 54-57.

¹⁰ Por. *Epistula Constantini ad Ecclesiam Alexandrinam*, w: Sokrates, HE I 9 (prawdopodobnie (?) za: Atanazego *De decretis*); ed. Opitz III 52-54.

¹¹ Por. E. Schwartz, *Zur Geschichte des Athanasius. Gesammelte Schriften*, III, Berlin 1959, 73-75 (reprint z 1911 roku).

przez Atanazego¹², a za nim powtarzają tę sugestię wszystkie podręczniki. Historycy Kościoła, Sokrates, Sozomen i Teodoret, wzięli cytowane przez siebie dokumenty od Euzebiusza i prawdopodobnie z tej właśnie kolekcji.

W niniejszym artykule wychodzę od pytania: jak to możliwe, że Atanazy, uczestnik obrad soborowych, a krótko potem biskup Aleksandrii, nigdy nie zacytował na swoje poparcie ani jednego z tych listów w swych licznych dziełach poświęconych obronie własnej? A przecież lubił cytować! W samej tylko *Apologii przeciwko Arianom*¹³ przytacza pięć listów Konstantyna, na dwadzieścia w ogóle. Przyjrzyjmy się tym listom, gdyż moim zdaniem, coś w nich zgrzyta.

I. LIST KONSTANTYNA DO KOŚCIOŁA ALEKSANDRII¹⁴

„Konstantyn, August, pozdrowienia powszechnemu Kościołowi w Aleksandrii. Witajcie, umiłowani bracia. Dostaliśmy w całej pełni łaski Opatrzności Bożej, że uwolnieni od wszelkiego błędu, jedną i tę samą wyznajemy wiarę. Nic już na przyszłość nie wolno złemu duchowi poczynać przeciwko nam. Wszelkie jego dostępne knowania i zakusy zniszczone zostały u samego korzenia. Blask prawdy zgodnie z rozkazem Bożym zwyciężył niesnaski, rozłamy, owe zamieszki i, że tak powiem, śmiertelne trucizny w postaci poróżnień i niezgody. Jednego tedy [Boga] i w nazwie wszyscy uwielbiamy, i w jednego wierzymy. Aby się to stało, z natchnienia Bożego zwołałem do Nicei olbrzymią większość biskupów, razem z którymi i ja sam, jeden spośród was, niezmiernie rad z tego, że jestem waszym towarzyszem w służbie [temu samemu Bogu], również podjąłem trud zbadania prawdy”.

Konstantyn wyraża więc radość z ustalenia wspólnego wyznania wiary, czyli nicejskiego *Credo*. Zgodnie z tymi słowami, głównym celem zwołania biskupów do Nicei było właśnie ustalenie tegoż wyznania wiary. Należało do jego obowiązków jako Najwyższego Pontyfika zapisywanie ważnych formuł religijnych każdej religii uznanej za legalną w państwie¹⁵. Zauważmy, że nie ma tu mowy o innych powodach.

„Poddano tedy dyskusji i sumiennie przebadano wszystko, co tylko mogło wydawać się niejasne i w ten sposób stwarzać powód do różnicy zdań. I niech nas ustrzeże Boży majestat przed tym, jak bardzo i z jak straszną beczelnością blu-

¹² Por. H.G. Opitz, *Athanasius Werke. Urkunden zur Geschichte des arianischen Streits*, Berlin 1934; G.L. Dossetti, *Il Simbolo di Nicea e di Costantinopoli*. Edizione critica, Roma 1967, 32-35.

¹³ Por. *Apologia contra Arianos*, PG 25, 247-410, lub ed. H.G. Opitz II 1, 87-168, tłum. pol. J. Ożóg, PSP 21, Warszawa 1979, 95-166.

¹⁴ *Epistula Constantini ad Ecclesiam Alexandrinam*, w: Sokrates, HE I 9, PG 67, 84-88, tłum. S. Kazikowski: Sokrates Scholastyk, *Historia Kościoła*, Warszawa 1972, 41-43.

¹⁵ Por. H. Pietras, *List Konstantyna do Aleksandra i Ariusza a zwołanie Soboru Nicejskiego*, VoxP 26 (2006) t. 49, 536-547.

źnili niektórzy przeciw Zbawicielowi naszemu, naszej nadziei i życiu, głosząc tezy wręcz przeciwne nauce natchnionych przez Boga ksiąg Pisma Świętego i sprzeczne z wiarą świętą, a jednocześnie wyznając, że tezy owe są treścią ich wiary”.

Z wyznania wiary Soboru Nicejskiego nie wynika bezpośrednio, przeciwko jakim heretykom zostało ono sformułowane. Być może zresztą, że wcale nie miało ono być przeciwko komuś, ale po prostu zostało ułożone, bo cesarz sobie tego życzył. Warto pamiętać, że nigdy na synodach w poprzednich latach nie układano wyznań wiary. Jedyńm wyjątkiem jest synod w Antiochii, obradujący wiosną 325 r.¹⁶, ale tam został posłany przez cesarza Hozjusz z Kordoby, właśnie z taką misją. Z kolei z samych zachowanych kanonów soborowych wynika, że na pewno dyskutowano nad poglądami i zwolennikami Pawła z Samosaty¹⁷.

„Kiedy zatem więcej niż trzystu biskupów, podziwianych dla swej roztropności i bystrości umysłu, zatwierdziło jedną i tę samą formułę wyznania wiary, która wytrzymuje wszelką konfrontację z nieomylną prawdą prawa Bożego, jeden tylko Ariusz w sposób widoczny uległ działaniu mocy szatańskiej; on to najpierw u was, a później również i pośród innych rozsiał ziarna tego zła, pod wpływem myśli bezbożnej”.

W przeciwieństwie do poprzedniego akapitu, gdzie o heretykach mówi się w liczbie mnogiej, tutaj czytamy, że „jeden tylko Ariusz” się sprzeciwiał. Interesująca jest też liczba uczestników soboru: więcej niż trzystu. Euzebiusz z Cezarei w *Życiu Konstantyna* podaje, że było ich ponad 250¹⁸. W całej tej książeczce Euzebiusz ze wszystkim przesadza dla podkreślenia wielkości swego bohatera. Chętnie więc pewnie napisałby, że było ich więcej, gdyby się nie obawiał, że przecież ludzie jeszcze pamiętają. Eustacjusz z Antiochii wspomina obecność 270 biskupów¹⁹. Liczba 300 pojawia się w znanych nam źródłach po raz pierwszy w liście posynodalnym papieża Juliusza z 341 r.²⁰, przytoczonego w *Apologii przeciwko arianom* przez Atanazego. Sam list zresztą przedstawia nam wersję wydarzeń tak, jak chciał tego biskup Aleksandrii. Dziwna więc rzecz: sam Konstantyn miałby pisać o trzystu uczestnikach soboru, a Euzebiusz, jego uczestnik i piewca zasług imperatora, piszący z wyraźną tendencją do przesady, pisał o dwustu pięćdziesięciu.

¹⁶ Por. *Epistula concilii Antiochenii* (325) 8-13 (Credo), SCL 1, 86-88; ed. Opitz III 38-40.

¹⁷ Por. *Canones Concilii Nicaeni* (325) can. 19, DSP 1, 44.

¹⁸ Por. Eusebius, *Vita Constantini* III 8, ŻMT 44, 173: „Tymczasem na tym tu soborze grono biskupów przekroczyło liczbę dwustu pięćdziesięciu”.

¹⁹ Por. Eustathius Antiochenus, fragm. 32, ed. M. Spanneut; M. Simonetti, *La crisi ariana nel IV secolo*, Roma 1976, 79. Prof. Simonetti napisał ostatnio, że liczba uczestników soboru miałaby kształtować się między 150 a 200, nie podaje jednak, skąd czerpie takie dane; zob. *Letteratura patristica*, a cura di A. Di Berardino – G. Fedalto – M. Simonetti, Roma 2007, 1191.

²⁰ Por. *Epistula Iulii papae ad Antiochenos* (340/341) 23, 2 i 25, 1, SCL 1, 112 i 114.

„A więc przyjmijmy naukę, której użył nam Bóg wszechmogący. Powróćmy do umiłowanych braci naszych, od których oddzielił nas jakiś bezwstydnym sługa szatana. Z gorliwością i zapalem spieszymy do wspólnego ciała [Kościoła] i do własnych naszych członków. To bowiem przystoi waszej roztropności i wierze, a także waszej pobożności, abyście powrócili na drogę łaski Bożej, skoro udowodniony został błąd owego człowieka, o którym wiadomo, że jest wrogiem prawdy”.

Trudno zrozumieć, do czego zachęca cesarz w tym miejscu. Odnoszę wrażenie, że chodzi o jakąś grupę, która błądzi. Nie chodzi jednak o żadnych „obcych”, tylko o adresatów listu: to nie jacyś „oni” mają powrócić na drogę łaski Bożej, ale „wy” macie wrócić. O co zatem chodzi? Czy jest możliwe, by cesarz zwracał się w ten sposób do wykluczonych już w Aleksandrii w 323 r. (*circa*) zwolenników Ariusza?²¹ Na czym polega błąd, z którego adresaci listu powinni się wycofać? Nic nie wiadomo, by zwolennicy Ariusza zyskali przewagę w Kościele aleksandryjskim, bo powstała jakaś znacząca schizma i by Aleksander potrzebował takiego listu, aby zostać u siebie przyjęty. Do jakich to więc umiłowanych braci należy wrócić?

„Bo co uchwaliło tych trzystu, nie jest niczym innym jak tylko orzeczeniem danym przez Boga, zwłaszcza że w tym wypadku przebywający w myślach tak wybitnych i tak licznie zgromadzonych mężów Duch Święty jasno wyraził wolę Bożą. Dlatego niech nikt nie ma wątpliwości i nikt niech nie zwleka już dłużej, lecz wszyscy ochoczo wracajcie na drogę ze wszech miar prawdziwą: abym razem z wami, kiedy niebawem do was przybędę, mógł wyznać należytą wdzięczność wszystko widzącemu Bogu za to, że poprzez ukazanie czystej i nieskażonej wiary przywrócił wam upragnioną miłość chrześcijańską. Niech was Bóg strzeże i zachowa, umiłowani bracia!”.

Autor wraca do wyznania wiary podkreślając, że jest ono dziełem Bożym. Tak jakby cesarz uważał, że odtąd nie wolno innego *credo* układać. List napisany w tym tonie powinien skutecznie zniechęcić adresatów i wszystkich, którzy znaliby takie właśnie poglądy cesarza, do układania nowych wyznań wiary. Tak jednak nie było. Na pewno nie wiemy wszystkiego, ale pewne jest, że aż cztery nowe formuły powstały w Antiochii²², w Sardyce powstały dwie – na ile świadczą o tym dokumenty – przy czym nikt tam nie wspomniał nawet o nicejskim *credo*²³, itd. Znowu też powraca pytanie, do kogo list właściwie jest kierowany, skoro cesarz ich zachęca, by ochoczo wracali „na drogę ze wszech miar prawdziwą”.

Cały ten list jest tylko i wyłącznie antyariański i promujący nicejskie wyznanie wiary. Jest dla mnie tajemnicą, dlaczego akurat miałby go cesarz napisać tak monotematycznie. A jeśli już, to Atanazemu przez lata wygnania i kłopotów ze zwolennikami Ariusza, taki list raczej by się przydał.

²¹ Por. *Epistula Alexandrini ad omnes episcopos* (ok. 323), SCL 1, 78-82.

²² Por. *Antiochenae formulae fidei* I-IV (341), SCL 1, 129-134.

²³ Por. *Formulae fidei episcoporum occidentaliū* (Serdicae, 343), SCL 1, 144-147.

II. LIST SOBORU W NICEI DO EGIPCJAN²⁴

Drugim dokumentem posynodalnym, który przykuwa moją uwagę jest *List soboru w Nicei do Egipcjan*. List jest dość obszerny, nie przytoczę go więc tutaj w całości, jedynie we fragmentach. Biskupi mówią w nim, że zebrali się na „wielki i święty synod” (1). Nie mówią o powodach jego zwołania, ale tylko, że pierwszą diskutowaną sprawą była „bezbożność i przestępstwa Ariusza” (2). Dalej czytamy:

„(3) Postanowiliśmy jednomyślnie potępić jego bezbożną doktrynę oraz słowa i bluźniercze wyrażenia, których używał, znieważając Syna Bożego: «jest z niczego», «zanim się narodził nie był», «był kiedyś [czas], kiedy go nie było» i to, że «Syn Boży zdolny jest z własnej woli do dobra i do zła» i gdy nazywał go stworzeniem i dziełem²⁵. (4) Wszystko to święty synod potępił, aby nie słuchać dłużej nauki bezbożnej i szalonej i by nie znosić cierpliwie słów pełnych bluźnierstw. Wy zaś usłyszeliście już zapewne albo usłyszycie, jaki wyrok zapadł w jego sprawie, przeto niech się nie uważa, że znieważamy człowieka, który za swój grzech poniósł sprawiedliwą karę. (5) Jego bezbożność miała tak wielką siłę oddziaływania, że przyłączyli się do niego Teonas z Marmaryki i Sekundos z Ptolemais – obaj otrzymali ten sam wyrok [co Ariusz]. Lecz ponieważ łaska Boża Egipt uczyniła wolnym od tej błędnej i bluźnierczej doktryny i od ludzi ośmielających się wprowadzać schizmę i szerzyć herezję wśród ludu zawsze miłującego pokój, pozostaje tylko powiadomić was, umiłowani bracia, co święty sobór postanowił w sprawie lekkomyślności Melecjusza²⁶ i o tych, którzy zostali przez niego wyświęceni”.

Rzeczywiście sformułowania z punktu (3) znajdują się w anatematyzmie dołączonym do nicejskiego wyznania wiary. Tylko z tego listu jednak dowiadujemy się, że były one wymierzone wprost w Ariusza. Wprost też jest tutaj mowa o potępieniu Ariusza, jakoby specjalną sentencją. Początek zdania (4) jest powtórzeniem początku zdania (3), a na początku zdania (5) mamy informację, że przyłączyli się do niego Teonas i Secundos. To jednak nastąpiło już w Aleksandrii przed soborem²⁷, a zgodnie z ówczesną praktyką, potwierdzoną zresztą przez Sobór Nicejski²⁸, wykluczeni w jednym Kościele nie mogli być przyjęci w innym, ani też, konsekwentnie, uczestniczyć w synodach. Przypomnijmy, że synod w Sardyce rozpadł się dlatego, że chcieli w nim uczestniczyć Atanazy i Marceli, wykluczeni na Wschodzie²⁹. Jeśli więc biskupi Teonas

²⁴ Por. *Epistula Nicaeni Concilii ad Aegyptios*, w: Socrates, HE I 9, PG 67, 77-84, tłum. S. Kazikowski, s. 38-40; DSP 1, 46-53.

²⁵ Ostatnie sformułowanie tylko u Sokratesa.

²⁶ Inna wersja imienia to Melicjusz. Schizma też może być nazywana: melcjańska bądź melicjańska.

²⁷ Por. *Epistula Alexandri ad omnes episcopos* (ca. 323), SCL 1, 78-82.

²⁸ Por. *Canones Concilii Nicaeni* (325) can. 5, DSP 1, 30.

²⁹ Por. *Decretum sinodi Orientalium apud Serdicam* (343-344) VII 4-7, SCL 1, 172-174.

i Secundos nie podpisali – jak fama głosi – nicejskiego *credo*, to nie dlatego, że nie chcieli, ale że nie było im wolno. Wygląda jednak również na to, że nie zostali bynajmniej zrehabilitowani w Nicei, a wręcz przeciwnie, zostali skazani na zesłanie. W dalszym ciągu tekstu mamy płynne przejście do problemu schizmy melecjańskiej, a jeszcze dalej – daty Wielkanocy. O melecjanach czytamy:

„(6) Zdecydowano, by potraktować Melecjusza łagodnie, choć ściśle rzecz biorąc, nie zasłużył na żadną pobłażliwość. Sobór postanowił, że może on pozostać w swoim mieście, ale nie wolno mu wybierać kleru ani udzielać święceń, nie wolno mu też udawać się w tym celu na wieś czy do innego miasta, zadawając się samą godnością biskupa i tytułem. (7) Ci, którzy zostali przez niego wyświęceni, muszą otrzymać potwierdzenie święceń rękami bardziej świętymi, wtedy mogą być przyjęci do jedności kościelnej na tych warunkach, że zachowują swoją godność i prawo pełnienia służby Bożej, ale w każdej parafii i w każdym kościele są bezwzględnie podporządkowani tym duchownym, których zaaprobował i wyświęcił nasz najczciodszy brat i współsługa w biskupstwie, Aleksander. Nie wolno im też wyświęcać kogo by chcieli ani wysuwać imion kandydatów na duchownych i w ogóle nic czynić bez zgody biskupa kościoła katolickiego, podległego Aleksandrowi. (8) Zaś ci, którzy dzięki łasce Bożej i waszym modlitwom nie zostali zamieszani w żadną schizmę, lecz bez skazy trwają w kościele katolickim i apostołskim, mają władzę wybierania ludzi godnych stanu duchownego i wyświęcania ich, oraz wolno im czynić to wszystko, co jest zgodne z prawem i zwyczajem Kościoła. (9) Jeśli się zdarzy, że umrze któryś z duchownych i pozostawi swoje stanowisko w kościele, jego godność może uzyskać jeden z tych, którzy zostali ostatnio przyjęci do wspólnoty wówczas, gdy okaże się godny, zechce go lud i zgodnie wybierze, a ten wybór zatwierdzi biskup Aleksandrii. (10) Przyznano te prawa wszystkim innym, lecz nie postanowiono tego samego o osobie Melecjusza, z racji jego głęboko zakorzenionego niezdyscyplinowania, zuchwalstwa i lekkomyślnego usposobienia, aby nie dawać żadnej władzy ani autorytetu człowiekowi zdolnemu znowu wywołać podobny nieporządek”.

Zauważmy, że nasz *List* jest jedynym (sic!) źródłem poznania decyzji soborowych na temat melecjan³⁰. Tekst ten jest bardzo podobny do 8 kanonu Soboru Nicejskiego, gdzie mowa „O tych, którzy zwą się czystymi”³¹. W kanonie tym

³⁰ Por. E. Wipszycka, *La Chiesa nell'Egitto del IV secolo*, w: *taż*, *Études sur le christianisme dans l'Égypte de l'antiquité tardive*, Roma 1996, 145.

³¹ Por. *Canones Concilii Nicaeni* (325) can. 8, DSP 1, 32-34: „W sprawie tych, którzy nazywają samych siebie «katharoi», [to znaczy «czystymi»], święty i wielki sobór postanowił, że jeśli chcą powrócić do powszechnego i apostołskiego Kościoła, muszą otrzymać nałożenie rąk, a będą mogli pozostać w gronie duchownych. Konieczne jest jednak, przede wszystkim, aby oni przyobiecali na piśmie, że zgadzają się i będą posłuszni nauczaniu Kościoła powszechnego. Następnie, że pozostaną we wspólnocie z tymi, którzy dwa razy zawarli małżeństwo oraz z tymi, którzy upadli w czasie prześladowań, a którym został wyznaczony czas na odbycie pokuty i stosowna pora, aby uznali swe posłuszeństwo we wszystkim nauczaniu powszechnego i apostołskiego Kościoła. Więc jeżeli w niektórych wioskach i miastach znajdują się duchowni tylko z ich grupy, należy ich pozostawić w gronie duchowieństwa i na dotychczasowym stanowisku. Gdy zaś przybędzie któryś z «czystych»

mowa jednak o wszelkich „czystych”, czyli mogli to być montaniści, donatyści czy nowacjanie, a może nawet i melecjanie. List jakby uszczegółowił kanon 8 na użytek problemów, jakie trwały w Egipcie jeszcze długo. Atanazy w *Apologii przeciwko arianom* pisze, że na Soborze Nicejskim arianie zostali potępienie, a:

„melecjanie jakoś przyjęci do jedności. Nie ma potrzeby uzasadniać teraz, dlaczego tak się stało”³².

Ze słów tych zdaje się wynikać, że przyjęto ich, pewnie z racji polityczno-społecznych czy jakoś tam koniunkturalnych i że Atanazy z tego wcale zadowolony nie był. Nie roztrząsa jednak tego, gdyż nic na to nie może poradzić. Gdyby miał do dyspozycji analizowany przez nas list, miałby świetną broń przeciwko wszystkim, którzy zarzucali mu siłowe podporządkowywanie sobie kleru melecjańskiego: rzekłby, że realizuje tylko polecenia listu posynodolnego. Odwołanie się do tego listu byłoby ze wszech miar na miejscu również w liście biskupów zachodnich zebranych w Sardyce, w którym bronią Atanazego przed oskarżeniami melecjan³³. Nic takiego jednak nie miało miejsca. Zdanie oznaczone numerem (9) mówi, że na wypadek śmierci któregoś biskupa, może jego miejsce zająć ktoś z uprzednio odsuniętych, ale za pisemnym zatwierdzeniem przez biskupa Aleksandrii. Atanazy tak rzeczywiście postępował. Znanne są jego listy biskupów zmarłych i nowo mianowanych zamieszczone w *Listach paschalnych* na lata 339 i 347³⁴. Czy jednak Atanazy robił tak dlatego, że Sobór nakazał, czy też robił tak, a praktyka ta znalazła odzwierciedlenie w liście?

III. LIST KONSTANTYNA DO KOŚCIOŁÓW³⁵

Zobaczmy teraz drugi list Konstantyna, skierowany do wszystkich Kościołów. Sokrates cytuje go tym razem za *Życiem Konstantyna* Euzebiusza z Cezarei, dziełem bezsprzecznie panegirycznym, ale powstałym tuż po śmierci cesarza, a – oczywiście – przed śmiercią samego Euzebiusza, czyli w latach 337-339.

tam, gdzie jest już biskup Kościoła katolickiego lub prezbiter, to jest oczywiste, że biskup tego Kościoła zachowa swe biskupie stanowisko, zaś ten, którego nazwali biskupem owi nazywający siebie «czystymi», będzie miał prawo do godności prezbitera, chyba, że biskup uzna za właściwe zostawić mu jego godność. Jeśli zaś nie będzie tego chciał, niech da mu miejsce chorepiskopa albo prezbitera, aby było wiadomo, że nadal rzeczywiście należy do kleru, lecz aby nie było dwóch biskupów w jednym mieście”; zob. A. Martin, *Athanase d’Alexandrie et l’Église d’Égypte au IV^e siècle* (328-373), Rome 1996, 257.

³² *Apologia contra Arianos* 59, PG 25, 357C, PSP 21, 141.

³³ *Epistola synodi Serdicensis* (343-344) 5, SCL 1, 164.

³⁴ Por. Athanasius, *Epistulae festales*, PG 26, 1412-1414 i 1430.

³⁵ *Epistula Constantini ad omnes Ecclesias*, w: Eusebius, *Vita Constantini* III 17-20, ed. Opitz III 54-57, tłum. T. Wnętrzak, *ŻMT* 44, 177-180.

Raczej nie mógł sobie autor pozwolić na jakiegokolwiek falsyfikowanie dokumentów, gdyż musiały być one powszechnie znane. Listu tego nie będę przytaczał w całości w ramach tego artykułu, poprzestając na fragmentach, gdyż jest on ogólnie dostępny, a ponadto nie wymaga tak dokładnej analizy. Pierwsza część listu podobna jest w wymowie do pierwszego paragrafu listu do Aleksandrii: cesarz zwołał jak największą liczbę biskupów, by w Kościele zachowana była „jedna wiara i szczerza miłość”³⁶. Udało się też osiągnąć całkowitą jednomyślność. Następny duży fragment dotyczy już daty obchodzenia Wielkanocy. Znamienne jest natomiast zakończenie, gdzie cesarz pisze:

„Przyjmijcie zatem z całą gotowością to prawdziwie Boskie polecenie jako łaskę Boga. Albowiem wszystko, co jest zdecydowane na świętych zgromadzeniach biskupów, powinno być uważane za oznajmienie woli Bożej. Dlatego, gdy zakomunikowaliście o przebiegu spraw wszystkim naszym umiłowanym braciom, jesteście zobowiązani sami przyjąć i rozporządzić innym ustanowienie wspomniane wyżej i zalecić przestrzeganie tego najbardziej świętego dnia, abym mógł, gdy przybędę do Waszych Miłości, czego pragnę od dawna, obchodzić świętą uroczystość razem z wami w jednym i tym samym dniu i abym mógł radować się z wami z wszystkich powodów, widząc, że okrutna potęga Szatana została zniweczona mocą Boga przez działanie naszych wysiłków, a na całej ziemi rozkwita nasza wiara, pokój i zgoda. Bóg niech was zachowa w opiece, umiłowani bracia”³⁷.

Widzimy tu podobne sformułowania, jak te z zakończenia pierwszego listu. Również tutaj mamy zachętę, by nie powiedzieć rozkaz, dostosowania się do podjętych ustaleń, oraz wyraz nadziei, że gdy cesarz przyjedzie do adresatów, to panować będzie jedność, pokój i zgoda. Mowa też o tym, że potęga szatana została zniweczona. Zmienia się tylko problem: tutaj cesarz mówi, że był nim brak jedności w wierze – rozwiązany przez ustalenie symbolu wiary; oraz różnice w dacie sprawowania Paschy – przewyżczone przez definitywne odrzucenie kalendarza żydowskiego. W poprzednim liście problemem był arianizm. Czym wytłumaczyć te różnice?

Powszechna, podręcznikowa opinia mówi, że powodem prawdziwym zwołania soboru był arianizm³⁸, a na drugim miejscu sprawa daty Wielkanocy. Idąc w ślady starożytnych historyków, czyli Sokratesa i Sozomena, uczeni współcześni wierzą atanazjańskiej wersji wydarzeń, odrzucając zdanie Euzebiusza. Czy jednak na pewno słusznie? To prawda, że Euzebiusz lubił Ariusza, jak się

³⁶ Tamże III 7, Opitz III 55, ŻMT 44, 177.

³⁷ Tamże III 20, Opitz III 57, ŻMT 44, 180.

³⁸ Por. np. M. Banaszak, *Historia Kościoła Katolickiego*, I, Warszawa 1986, 155 lub monumentalną *Historię Kościoła* opracowaną pod kierunkiem Huberta Jedina; korzystam z wydania włoskiego: *Storia della Chiesa*, II: *L'Epoca dei Concili*, Milano 2002, 23nn. Trudno mi w to uwierzyć zważywszy, że jeszcze jesienią 324 r. Konstantyn uważał spór między Aleksandrem a Ariuszem za sprawę błahą, którą należy czym prędzej zakończyć, zob. Pietras, *List Konstantyna do Aleksandra i Ariusza*, s. 531-547.

wydaje, i marnego słowa o nim nie chciał powiedzieć. Prawdą jest jednak również to, że Atanazy nie znosił Ariusza, także więc nie był obiektywny. Ponadto, wbrew opinii biskupów wschodnich, którzy wyłuszczają powody depozycji Atanazego w tak zwanym *Dekrecie synodu w Sardyce biskupów wschodnich stronnictwa ariańskiego wysłanym do Afryki*³⁹ – a nie są to powody doktrynalne tylko dyscyplinarne – jemu samemu zależało na przedstawieniu się w szatach prześladowanego za wiarę. Euzebiuszowi, jak dotąd, nie udowodniono jeszcze fałszerstwa dokumentów, co najwyżej pomyłki i przestawienia w odniesieniu do dawniejszych czasów. O Konstantynie pisze koloryzując, ale jak cytuje, to cytuje; w końcu pisał do ludzi, którzy wydarzenia opisywane znali równie dobrze jak on. Na tej podstawie, w tym wszystkim co dotyczy wydarzeń jemu współczesnych, raczej jestem skłonny dać mu kredyt zaufania. Na razie więc poprzestanę na tym, że prawdopodobne wydają mi się powody zwołania Soboru przedstawione przez Euzebiusza w 338 r., czyli kwestia jedności wiary i ustalenie daty Wielkanocy. Nie ma powodu wątpić, że dyskutowano także sprawę Ariusza. W obradach brali udział przecież i Aleksander z Aleksandrii, który go potępił około 323 r. i Euzebiusz z Nikomedii, który go bronił i Hozjusz z Kordoby, który specjalnie jeździł z listem cesarza do Aleksandrii, z misją pogodzenia Aleksandra i Ariusza. Ciekawe jednak jest, że Atanazy, tylekroć powtarzający, że Ariusz został w Nicei potępiony, nie przedstawił żadnego soborowego tekstu na poparcie swych słów. To samo dotyczy melecjan. Jak widzieliśmy, pisał, że melecjanie zostali „jakoś tam” przyjęci do wspólnoty Kościoła, a nie przywołał listu synodalnego mówiącego *expressis verbis* o warunkach tego przyjęcia.

IV. HIPOTEZA FAŁSZERSTWA LISTÓW

Listy posoborowe kierowane do Kościoła w Aleksandrii, gdyby rzeczywiście istniały, musiałyby być znane przynajmniej Atanazemu. Bardzo też by mu się przydały: *List Konstantyna* w walce z arianami, a zwłaszcza *List soboru* w walce z melecjanami. Atanazy nigdy z nich nie korzysta, czyli do swej śmierci prawdopodobnie był nieświadom ich istnienia. Wiadomo, że mniej więcej od 350 r., czyli od przypuszczalnej daty kompozycji *De decretis Nicaenae Synodi*⁴⁰, Atanazy promuje z mocą nicejskie credo, czego wcześniej nie robił. Na sukces musiał jednak długo pracować, praktycznie aż do śmierci w 373 roku. Nie dożył już 1. kanonu Soboru Konstantynopolańskiego I z 381 roku:

³⁹ Por. *Decretum synodi Orientalium apud Serdicam episcoporum a parte arianorum, quo miserunt ad Africam*, CSEL 65, 48-67, tłum. A. Caba, SCL 1, 170-183.

⁴⁰ Opinie na temat datowania tego pisma przedstawia syntetycznie E. Cattaneo we wstępie do włoskiego tłumaczenia: Atanasio, *Il Credo di Nicea*, Città Nuova 2001, 24-29.

„Wyznania wiary świętych Ojców zebranych w Nicei w Bitynii nie wolno zmieniać, lecz należy je zachować z całą jego mocą; należy też wyłączyć każdą herezję, a szczególnie herezję eunomian czyli anomejczyków, arian lub eudoksjan i pół-arian czyli pneumatomachów, a także [herezję] sabelian, marcelian, fotynian i apolinarystów”⁴¹.

Nie biorąc pod uwagę synodów prowadzonych przez Atanazego, to po raz pierwszy, wydaje się, Credo Nicejskie próbowano zaaprobować na synodzie w Rimini w 359 r., ale nic z tego nie wyszło⁴². W rok później przyjęto je na synodzie w Paryżu, pod przewodnictwem Hilarego z Poitiers⁴³. Następne synody popierające to credo odbywały się w 363 r. w Antiochii⁴⁴, w 365 r. w Tyanie⁴⁵ i w Rzymie⁴⁶, a w rok później na Sycylii⁴⁷. Sprawa stała się zamknięta, gdy – po zamieszananiu za cesarza Walensa⁴⁸ – imperatorzy z Teodozjuszem Wielkim na czele wydali dekret o wierze nicejskiej 10 stycznia 381 roku:

„Grupy wszystkich heretyków niech się powstrzymają od zabronionych zgromadzeń. Niech wszędzie będzie celebrowane imię jednego i najwyższego Boga; niech będzie zachowywana reguła wiary nicejskiej przekazanej przez przodków i Boskiej religii potwierdzonej świadectwem i wyznaniem, która pozostanie na zawsze; niech nawet się nie słyzy o zakale zmaży fotyniańskiej, truciźnie ariańskiego świętokradztwa, zbrodni eunomiańskiej niewierności i przeklętych okropnościach sekt ze strasznymi imionami ich twórców”⁴⁹.

Nie ma powodu powątpiewać, że ten dokument stoi u podstaw 1. kanonu Soboru Konstantynopolitańskiego I, ale też po nim nie miałoby żadnego sensu fabrykowanie jakiegoś listu o podobnej treści autorstwa cesarza Konstantyna. Jeśli więc *List Konstantyna do Kościoła Aleksandrii* jest rzeczywiście falsyfikatem, mógł on powstać w latach 373-380, czyli po śmierci Atanazego, a przed tym dekretem Teodozjusza.

Trudniej jest o ustalenie daty *ante quam* w odniesieniu do *Listu soboru*. Wiadomo, że klasztory melecjańskie istniały jeszcze długo i to w konflikcie

⁴¹ *Canones Concilii Constantinopolitani* (381) can. 1, DSP 1, 71. Treść tego kanonu każe wątpić w możliwość ułożenia na tym synodzie jakiegokolwiek nowego wyznania wiary, zob. H. Pietras, *Spór o wyznanie wiary w IV wieku*, TPatr 4 (2007) 35-50.

⁴² Por. *Definitio homoousianorum. Fidei Nicaenae nihil addendum aut detrahendum* (359), SCL 1, 226-227.

⁴³ Por. *Fides catholica exposita apud Pariseam civitatem ab episcopis Gallicanis ad Orientales episcopos* (360/361), SCL 1, 246-249.

⁴⁴ Por. *Epistula ad Jovianum* (Antiochia, 363), SCL 1, 259-260.

⁴⁵ Por. *Concilium Tyanense* (365), SCL 1, 260; Sozomenus, HE VI 11-12; Mansi III 393-398.

⁴⁶ Por. *Epistula Liberii ad episcopos Macedoniarum* (Romae, 365/366), SCL 1, 261-263.

⁴⁷ Por. *Concilium Sicilianum* (366), SCL 1, 263; Socrates, HE IV 12, 38.

⁴⁸ Por. Socrates, HE IV 21-22 i 24; Sozomenus, HE VI 19-20; Theodoretus, HE IV 22, 1-37, GCS 44, 249-260.

⁴⁹ *Codex Theodosianus* XVI 5, 6, 1, Sch 497, 234, tłum. A. Caba, z wydania przygotowawanego w Wydawnictwie WAM.

z klasztorami ortodoksyjnymi⁵⁰. Jakież problemy biskup Aleksandrii mógł więc z nimi mieć. Może o tym świadczyć 12. kanon ze zbioru *Kanonów św. Atanazego*, który zaczyna się następująco:

„Niech kantorzy nie śpiewają z książek Melecjusza i pogańskich dzieł”⁵¹.

Z kolei Szenute z Atri (ok. 348-466)⁵² krytykował zwyczaj przyjmowania Komunii kilka razy dziennie przez mnichów melecjańskich⁵³. Atanazego mieli się powody bać i arianie i melecjanie, ugruntował on sobie bowiem bardzo silną pozycję w Egipcie i poza nim. Powtórzmy: udało mu się to, mimo że ani razu nie zacytował ani antyariańskiego *Listu Konstantyna*, ani antymelecjańskiego *Listu soboru*. Po jego śmierci jednak nie było tak łatwo. Wyznaczony osobiście przez Atanazego na następcę Piotr nie miał takiego autorytetu. Przeciwnicy Atanazego zbuntowali się zbrojnie, aresztowali Piotra i osadzili na tronie biskupim homiousianina Lucjusza, wcześniej wyświęconego w Antiochii, który przeciw Atanazemu nie wytrzymałby dłużej niż 48 godzin, jak to stwierdził Pierre Maraval⁵⁴. Historycy opisują gwałty i krwawe równanie domniemanych krzywd, ucieczkę Piotra z więzienia do Rzymu i prześladowania prowadzone z poparciem cesarza Walensa⁵⁵. Teodoret przytacza długi list zbiegłego biskupa Piotra, relacjonujący straszne wydarzenia⁵⁶. Píše w nim Piotr, że na nawoływania do odejścia od wiary nicejskiej odpowiadano między innymi tymi słowy:

„Nasi Ojcowie z całej ziemi [...] zebrani w Nicei, potępili bezbożną doktrynę Ariusza [...] powiedzieli, że Syn nie jest z innej istoty niż Ojciec [...] ale jest z tej samej istoty (*ousia*). Rozumiejąc to w pięknych i pobożnych terminach, po użyciu wieku boskich słów wyznali, że jest on *homoousios*”⁵⁷.

⁵⁰ Por. W.E. Crum, *Some further Meletian Documents*, „Journal of Egyptian Archaeology” 13 (1927) 19-26; Wipszycka, *Études sur le christianisme dans l'Égypte de l'antiquité tardive*, s. 319; A. Camplani, *In margine alla storia dei meliziani*, „Augustinianum” 30 (1990) 327-329.

⁵¹ Por. *Canones Athanasii Alexandrini* 12, ed. W. Riedel – W.E. Crum: *The Canons of Athanasius of Alexandria*, Oxford 1904, 24, tłum. J. Szymańczyk z wydania przygotowywanego w Wydawnictwie WAM; Wipszycka, *Études sur le Christianisme dans l'Égypte de l'antiquité tardive*, s. 249.

⁵² Por. M. Starowieyski, *Słownik Wczesnochrześcijańskiego Piśmiennictwa Wschodu*, Warszawa 1999, 222-226.

⁵³ Por. T. Orlandi, *Coptic Literature*, w: *The Root of Egyptian Christianity*, ed. B.A. Pearson – J.E. Goehring, Philadelphia 1992, 68.

⁵⁴ Por. *Histoire de christianisme*, II, ed. J.M. Mayeur – Ch. Pietri – L. Pietri – A. Vauchez – M. Venard, Paris 1995, 893.

⁵⁵ Por. Socrates, HE IV 21-22. 24; Sozomenus, HE VI, 19-20; zob. Wipszycka, *Études sur le Christianisme dans l'Égypte de l'antiquité tardive*, s. 75.

⁵⁶ Por. *Epistula Petri Alexandrini*, w: Theodoretus, HE IV 22, 1-37, GCS 44, 249-260.

⁵⁷ Tamże HE IV 22, 18, GCS 44, 255: „οἱ γοῦν ἡμέτεροι κατὰ πᾶσαν τὴν οἰκουμένην πατέρες, [...] ἐν Νικαίᾳ συνελθόντες, ἀναθεματίσαντες τὴν Ἀρείου κακοδοξίαν, [...] οὐχ ἑτεροούσιον, [...] τὸν υἱὸν εἰρήκασιν τοῦ πατρὸς, ἀλλ' ἐκ τῆς αὐτοῦ οὐσίας· ὁ καλῶς μετ' εὐσεβοῦς διανοίας νοήσαντες, ἐκ πολλῆς τῶν θεῶν ῥημάτων συλλογῆς ὁμοούσιον ὡμολόγησαν”.

Jest to ciekawa nota, gdyż odróżnia ona potępienie Ariusza od wyznania wiary, ułożonego – jak piszą – po potępieniu. Sam Atanazy w *De decretis Nicaenae Synodi* pisał, że przeciwko nim wyłożono wiarę, co wszyscy podpisali⁵⁸. Nigdy nie mówi o jakimś specjalnym dekreście czy innym akcie: samo *credo* przedstawia jako celowo antyariańskie. O takim specjalnym potępieniu mówi za to cytowany wyżej *List soboru*. Na jakiej podstawie?

Proszę zauważyć, że sformułowania te są bardzo podobne do niektórych zdań z *Listu Atanazego do biskupów afrykańskich*⁵⁹. Czytamy tam, że wiarę „przekazali ojcowie zgromadzeni w Nicei i przybyli z całego naszego cywilizowanego świata”⁶⁰, że powiedzieli, iż Syn jest z *ousii* Ojca (5), że następnie zebrali wypowiedzi z Biblii i wreszcie orzekli, że Syn jest współistotny Ojcu (6). Odnoszę wrażenie, że Piotr jako autor cytowanego listu na temat zamieszania w Aleksandrii, pamiętał bardzo dobrze list Atanazego, a może i miał go przy sobie.

Piotr, jak powiedziałem wyżej, uciekł do Rzymu do papieża Damazego. Charles Pietri tak scharakteryzował zaistniałą sytuację: Damazy otrzymał jako doradcę prostego (*rude*) osobnika, bardziej nieprzejednanego i bez wątpienia mniej wyważonego niż Atanazy, który nie był nim wcale. Ten dramatyczny epizod zmienił zupełnie sytuację równowagi w relacjach kościelnych: wraz z Aleksandrią zniknął wielki Kościół nicejski, ostatni na Wschodzie; na Rzym spadła cała odpowiedzialność za dalszą walkę⁶¹.

Lata nieszczęsnego pontyfikatu Piotra, który poza tym co wyżej, wślawił się jeszcze próbą osadzenia na stolicy konstantynopolińskiej Maksyma Cynika⁶², wydają się być tymi, w których mogły powstać oba studiowane przez nas listy. Wtedy bowiem były one bardzo potrzebne i Piotrowi, i Damazemu dla odbicia Aleksandrii z rąk homoiousian. Dopiero przy tej hipotezie falsyfikacji rozumem, do czego odnoszą się nawoływania do powrotu do zgody i jedności z braćmi z *Listu Konstantyna*, do kogo są skierowane słowa:

„To bowiem przystoi waszej roztropności i wierze, a także waszej pobożności, abyście powrócili na drogę łaski Bożej, skoro udowodniony został błąd owego człowieka, o którym wiadomo, że jest wrogiem prawdy”⁶³,

czyli chodzi tutaj o powrót aleksandryjskich wiernych na łono nicejskiego Kościoła, reprezentowanego przez Piotra.

⁵⁸ Por. *De decretis Nicaenae Synodi* 3, 2.

⁵⁹ Por. *Epistula Athanasii ad Afros episcopos* (ok. 370), SCL 1, 265-275. List w dużej mierze jest kolażem fragmentów z *De decretis* i *De synodis*.

⁶⁰ Tamże 1, SCL 1, 265.

⁶¹ Por. Ch. Pietri, *Roma Christiana*, Rome 1976, 803.

⁶² Por. *Canones Concilii Constantinopolitani* (381) can. 4, DSP 1, 72.

⁶³ *Epistula Constantini ad Ecclesiam Alexandrinam* 9, tłum. S. Kazikowski, s. 42.

Około 375 r., kiedy prawdopodobnie nie żył już nikt z uczestników obrad Soboru Nicejskiego, Sabinus z Heraklei, biskup macedoniański, a więc homoiousianin, sporządził zbiór dokumentów synodalnych⁶⁴. Kolekcja ta zaginęła, ale Sokrates kilkakrotnie wypowiada się na jej temat. Píše, że chwalił prawdomówność Euzebiusza z Cezarei, a równocześnie przedstawiał uczestników soboru, twórców *credo*, jako prostaków⁶⁵, że „z własnej woli odrzuca taką ocenę postanowień soboru”, jaką Sokrates czytał w *Liście Konstantyna do Aleksandrii*⁶⁶, i że zamieścił list synodu w Antiochii do Juliusza⁶⁷, a nie Juliusza do Antiochii⁶⁸, gdyż „ilekroć listy synodalne przemilczają czy też odrzucają dogmat o wspólnotności, skwapliwie je przytacza na obronę swojej tezy; listy zaś przeciwne świadomie pomija”⁶⁹. Przyznaje jednak, kłam sobie zadając, że właśnie od Sabinusa wziął list synodu w Antiochii, w którym zaaprobowano nicejskie *credo* wraz z *homoousios*⁷⁰ i że pisał o potwierdzeniu tego *credo* przez macedonian na Sycylii⁷¹. Zarzuca mu też, że celowo przemilcza zbrodnie towarzyszące aresztowaniu Piotra w Aleksandrii i ingresowi Lucjusza⁷²; zarzut słaby, gdyż Sabinus sporządził zbiór akt synodalnych, a nie kronikę wypadków.

Wydaje mi się, że z tych opinii można wysunąć ostrożny wniosek, że kolekcja Sabinusa nie była znów taka zła. W oczach Sokratesa miała jednak poważny defekt: nie zawierała obu analizowanych przez nas listów, autentycznych, jego zdaniem, i jednoznacznych w tym, co dotyczy potępienia Ariusza i chwalenia nicejskiego wyznania wiary. Zarzuca mu więc manipulację. Podejrzewam, że po prostu Sabinus ich nie cytował, bo ich nie znał. To mogłoby wskazywać na datę ich powstania: krótko przed powrotem Piotra do Aleksandrii w 378 roku. Historycy piszą, że Piotr wrócił z listem Damazego poświadczającym wiarę nicejską⁷³. Czy tylko z tym listem? Damazy nie z takimi problemami wszak sobie radził.

Teraz wypadłoby spróbować odtworzyć przebieg obrad soboru nicejskiego bez uwzględniania obu listów. Pozostawmy to jednak na inną okazję.

⁶⁴ Por. Simonetti, *La crisi ariana*, s. 25.

⁶⁵ Por. Socrates, HE I 8.

⁶⁶ Por. Socrates, HE I 9.

⁶⁷ Por. *Epistula synodica Antiochena ad Julium papam* (341), SCL 1, 134-142.

⁶⁸ Por. *Epistula Julii* (340/341), SCL 1, 110-123.

⁶⁹ Por. Socrates, HE II 17, PG 67, 220-221, tłum. S. Kazikowski, s. 134.

⁷⁰ Por. Socrates, HE III 25: *Epistula concilii Antiocheni ad Jovianum* (jesień 363), SCL 1, 259-260.

⁷¹ Por. Socrates, HE IV 12: *Epistula concilii Siciliae* (366), SCL 1, 263.

⁷² Por. Socrates, HE IV 22.

⁷³ Por. Socrates, HE IV 37; Sozomenus, HE VI 39.

*LETTERA DI COSTANTINO ALLA CHIESA DI ALESSANDRIA
E LETTERA DEL SINODO DI NICEA AGLI EGIZIANI (325)*

I falsi sconosciuti da Atanasio?

(Riassunto)

Nell'articolo si propone un'ipotesi che le lettere conosciute come una testimonianza diretta dei lavori del Concilio Niceno siano falsi, composti negli anni successivi al pontificato d'Atanasio. La situazione politico-ecclesiale in Alessandria negli anni 273-278 (circa) sembra essere quella descritta nelle lettere in questione ed unica – a mio parere – che corrisponde al tono ed al contenuto di esse. Per questo motivo il loro contenuto non dovrebbe essere considerato una fonte valida per la conoscenza dei temi discussi al Concilio.

Daniel PRÓCHNIAK
(Lublin, KUL)

WCZESNOCHRZEŚCIJAŃSKI ZESPÓŁ KOŚCIELNO-GROBOWY W ACHC W ARMENII Analiza architektoniczno-ikonograficzna

Ahc¹ jest niewielką wioską w północnej części Wyżyny Ararackiej. W jej pobliżu, na południowym zboczu masywu górskiego Aragac zachowały się pozostałości kompleksu sakralnego złożonego z kilku obiektów (il. 1). Najstarszą – o czym niżej – częścią założenia było mauzoleum złożone z podziemnej komory grobowej i nadbudowanej nad nią, lecz dziś już nie istniejącej, konstrukcji w kształcie schodkowej piramidy, zwieńczonej stelą lub kolumną. W którymś momencie przy północnym boku mauzoleum wzniesiono trójnawową bazylikę. Trzecim elementem zespołu jest usytuowany w pewnej odległości na południe podwójny cokół, na którym stały prawdopodobnie dwie stele².

Ani miejscowa tradycja, ani źródła pisane nie przechowały wezwania tego kościoła. W tekstach armeńskich historyków nie ma o nim w ogóle żadnej wzmianki, natomiast mauzoleum wymienione jest dwukrotnie.

Z *Buzandaran Patmutiwnk* dowiadujemy się, że Armeńczycy „odzyskali szczątki swych królów z rąk Persów [...] Wasak [Mamikonian] pogrzebał je

¹ Pisownia armeńskich imion własnych nastrocza liczne problemy i wymyka się unifikacji przy zapisie w innych alfabetach. Przykładowo – nazwa miejscowości, o której piszemy, w języku angielskim transkrybowana jest jako „Alts” (Moses Khorenats'i, *History of Armenians*, transl. and comm. R.W. Thomson, Harvard Armenian Texts and Studies 4, Cambridge Mass. – London 1980, 283); w niemieckim – „Achz” (B. Brentjes, *Drei Jahrtausende Armenien*, Leipzig 1984, 73); w rosyjskim – „Ахц” (Н. Степанян, *Искусство Армении*, Москва 1989, 19). W języku włoskim pojawiają się dwie formy: „Alc” (P. Cuneo, *Architettura armena dal quarto al diciannovesimo secolo*, Roma 1988, 210) ale także „Alc?” (F. Gandolfo, *Le basiliche armene IV-VII secolo*, Studi di Architettura Medioevale Armena 5, Roma 1982, 44). We francuskim spotykamy aż trzy zapisy: „Aghts” (M.M. Hasratian, *L'ensemble architectural d'Amarass*, REArm NS 12:1977, 253), „Aghtz” (A. Khatchatrian, *Inscriptions et histoire des églises arméniennes*, Ricerca sull'architettura armena 8, Milano 1974, 9) a nawet „Aghzi” (N. Stepanian – A. Tchakmakhtchian, *L'art decoratif de l'Arménie médiévale*, Leningrad 1971, 12, przekład L. Martirosian z: Н. Степанян – А. Чакмакчян, *Декоративное искусство средневековой Армении*, Ленинград 1971). Wybór którejś z przytoczonych wersji nie miałby należytego uzasadnienia. Dlatego nazwę zamieszczoną w tytule, jak i nazwy innych, wymienionych w artykule miejscowości, zdecydowałem się zapisywać w formach spolszczonych, a przy tym najbliższych ich wymowie w języku armeńskim.

² Por. Cuneo, *Architettura armena*, s. 210-211.

w twierdzy w wiosce zwanej Achc, w regionie Ararat, w jednym z krętych i niedostępnych wąwozów wielkiej góry Aragac”³. Tę samą informację przekazał Mojżesz z Chorenu: „Nachararowie odzyskawszy szczątki [królów] pochowali je we wsi Achc, u stóp góry Aragac”⁴.

Szcątki armeńskich monarchów padły łupem Persów podczas najazdu w 338 roku, kiedy to sprofanowali oni tradycyjne miejsca pochówków królewskich w Angel w Sofenie i w Ani-Kamach. Odzyskano je natomiast w kolejnej wojnie persko-armeńskiej, rozpoczętej w 364 roku⁵, co – zdaniem badaczy – pozwala datować mauzoleum w Achc na koniec lat 60-tych IV wieku⁶. Ze swej strony uważam, że nie jest to tak oczywiste, a kwestię tą rozważę w końcowej części artykułu.

Stan zachowania poszczególnych części zespołu jest zróżnicowany. Podziemna część mauzoleum pozostała nienaruszona do chwili obecnej. Natomiast kościół uległ prawie całkowitemu zniszczeniu (il. 2-3). *In situ* przetrwało jedynie kilka warstw kamiennych bloków ze ścian zachodniej, północnej i wschodniej. Zachowały się także bazy i dolne fragmenty trzonów narożnych filarów początkujących absydę oraz trzech pozostałości z czterech filarów międzynawowych – dwóch o przekroju „T” w rzędzie południowym i jednego krzyżowego po stronie północnej. Z powodu tak daleko posuniętej destrukcji kościół interpretowano początkowo jako budowlę jednonawową, dopiero prace archeologiczne w latach 1973-1974 ujawniły, że była to trójnawowa bazylika.

Z tej też przyczyny do lat 70-tych ubiegłego wieku uwaga autorów nielicznych prac omawiających zespół architektoniczny w Achc koncentrowała się przede wszystkim na mauzoleum. Po raz pierwszy wzmiankował je T. Toramanjan⁷. Lakoniczną notatkę zamieścili W.M. Arutunjan i S.A. Ste-

³ Buzandaran *Patmutiwnk* IV 24, tłum. D. Próchniak z: Faustus de Byzance, *Bibliothèque historique*, trad. J.B. Emine, w: *Collection des historiens anciens et modernes de l'Arménie*, ed. V. Langlois (dalej cyt.: CHAMA), I, Paris 1867, 261; por. też: *P'awstos Buzandac'i's History of the Armenians*, trad. R. Bedrosian, <http://rbedrosian.com/pb8.htm> (18.10.2008). Do niedawna autorstwo tekstu *Buzandaran Patmutiwnk* przypisywane było pisarzowi zwanemu Faustusem Bizantyńskim, zob. M. Starowieyski, *Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa Wschodu*, Warszawa 1999, 71.

⁴ *Historia Armeniae* III 27, tłum. D. Próchniak z: Moïse de Khorene, *Histoire de l'Arménie*, trad. V. Langlois, w: CHAMA II, Paris 1869, 146; por. też Thomson, s. 282-283.

⁵ Szerzej por. R. Grousset, *L'Histoire de l'Arménie des origines jusqu'à 1071*, Paris 1947, 138-143; D. Próchniak, *Od ortodoksji do Kościoła narodowego. Armenia w epoce wczesnochrześcijańskiej (301-726)*, VoxP 21 (2001) t. 40-41, 52-53.

⁶ Por. A. Khatchatrian, *Les monuments funéraires arméniens des IV^e-VII^e siècles et leurs analogies syriens*, ByF 1 (1966) 185; Hasratian, *L'ensemble architectural d'Amarass*, s. 253; Gandolfo, *Le basiliche armene IV-VII secolo*, s. 44.

⁷ Por. T. Toramanjan, *Nyut'er Hayakakan čartarapetut'yan patmut'yan* (= *Materiały do historii architektury Armenii*), Erevan t. 1, 1942, s. 40; t. 2, 1948, s. 112. Toramanjan, nestor badań nad architekturą armeńską, działał na przełomie XIX i XX wieku, lecz rezultaty jego prac doczekały się publikacji dopiero po kilkudziesięciu latach.

panjan⁸. A. Khatchatrian podał skrótowy opis budowli i jej dekoracji reliefowej⁹. Niczego nowego nie wniosła praca zbiorowa autorstwa S. Mnacakanjana, K. Oganessian i A. Sainjana, mimo że ukazała się już po przeprowadzeniu badań archeologicznych¹⁰. Wyniki wykopalisk po raz pierwszy uwzględnił M. Hasratian¹¹, zamieszczając plan kościoła jako trój nawowej bazyliki. Pełne opracowanie zespołu opublikował dopiero F. Gandolfo¹², skupiając *gros* uwagi na mauzoleum. Natomiast kościół zrekonstruował jako trój nawową i trójjprzęsłową bazylikę z ukrytą absydą, flankowaną od południa przez boczne prostokątne pomieszczenie, pełniące – jego zdaniem – funkcję martyriumu.

I. BAZYLIKA

Analiza zachowanych fragmentów pozwala stwierdzić, że bazylika powstała później, niż mauzoleum. Przy wznoszeniu jej absydy zachowano linię wyznaczoną przez wschodni kraniec mauzoleum, przy czym bloki fundamentów ściany zamykającej absydę nasunięto częściowo – dla wzmocnienia konstrukcji – na stopnie piramidalnej nadbudowy nad komorą grobową. Wschodni odcinek południowej ściany bazyliki ustawiono nad ścianą mauzoleum, co wymusiło likwidację stopni piramidy po stronie północnej.

Przy konstrukcji bazyliki konieczne okazało się rozwiązanie szeregu problemów wynikających z nierówności terenu, bardzo wyraźnie odpadającego od północy ku południowi. Jego całkowita niwelacja nie była możliwa, w związku z czym zdecydowano się na rozwiązanie nie mające analogii w innych kościołach armeńskich – wprowadzono oddzielone stopniami zróżnicowanie poziomu posadzki w poszczególnych nawach kościoła. Na zewnątrz częściowe wyrównanie terenu uzyskano przez konstrukcję podium złożonego z dwóch warstw prostopadłościennych bloków dużych rozmiarów, ułożonych na najszerszym boku i lekko występujących w stosunku do lica ścian. Również ten zabieg nie jest typowy dla architektury armeńskiej, w której do niwelacji terenu stosowano krepidomę. Wysokość podium zmniejszała się ku północy, co dobrze wi-

⁸ Por. В.М. Арутюнян – С.А. Сафарян, *Памятники армянского зодчества*, Москва 1951, 47-48.

⁹ Por. Khatchatrian, *Les monuments funéraires* s. 185. Informacje te powtórzył w późniejszej swojej pracy: *Architecture arménienne du IV^e au VI^e siècle*, Paris 1971, 29-30.

¹⁰ Por. С. Мнацаканян – К. Оганесян – А. Саинян, *Очерки по истории архитектуры древней и средневековой Армении*, Ереван, 1978, 60-61.

¹¹ Por. Hasratian, *L'ensemble architectural d'Amarass*, s. 253-254. Wprawdzie głównym tematem artykułu Hasratiana jest kościół w Amarass w historycznym Arcachu (obecnie w Górskim Karabachu), jednak dla celów porównawczych autor omówił skrótkowo również kościół w Achc.

¹² Por. Gandolfo, *Le basiliche armene IV-VII secolo*, s. 44-66.

doczne jest pod ścianą zachodnią, gdzie kolejne bloki zwięzają się sukcesywnie wraz z podnoszeniem się poziomu gruntu. Od strony północnej podium nie istniało, a ścianę kościoła posadowiono bezpośrednio na skalistym podłożu bez jakichkolwiek fundamentów. Najprawdopodobniej spowodowało to znaczne osłabienie konstrukcyjne, na co wskazuje całkowita destrukcja tej części budowli. Hipotetyczny przebieg ściany północnej odtworzyć możemy zatem jedynie w oparciu o fragmenty murów zamykających od wschodu i zachodu północną nawę boczną oraz o zachowaną *in situ* bazę pilastra zachodniego na jej wewnętrznym licu.

Przebieg pozostałych ścian nie wzbudza wątpliwości. Ze ściany południowej pozostały dwie warstwy utworzone z bloków dużych rozmiarów, bardzo dobrze obrobionych i dokładnie dopasowanych, licujących po obu stronach betonowy rdzeń (il. 4 i 5). Brak przerw w górnej warstwie bloków wyklucza istnienie wejścia z tej strony kościoła. Ściana południowa zazębiała się z murem zachodnim, którego przebieg przerwany jest pokaźną wyrwą na osi wzdłużnej budowli, będącą niewątpliwie pozostałością drzwi (il. 6). Przemawia za tym także duży kamienny blok tkwiący w prześwicie wejścia, który pełnił funkcję progu i jednocześnie niwelował pochyłość terenu. Południowy odcinek muru zachodniego musiał przekraczać linię wyznaczoną przez ścianę nawy bocznej, o czym świadczą bloki licówki, wystające z naroża południowo-zachodniego. Nie możemy wskazać krańca tego przedłużenia. Prawdopodobnie ograniczało ono portyk, zapewne drewniany, biegnący wzdłuż południowej elewacji bazyliki, ponad mauzoleum, aż do naroża południowo-wschodniego, gdzie mógł być zakończony podobnym, aczkolwiek niezachowanym występem. Na istnienie portyku wskazują też pozostałości bruku ułożonego z kamiennych płyt wzdłuż ściany południowej, na poziomie podium oraz odnaleziony w pobliżu sześcienny blok z występem w kształcie koła na jednym z boków, który Gandolfo interpretuje jako bazę drewnianej kolumny portyku¹³. Jest to bardzo prawdopodobne, gdyż portyki drewniane lub murowane, poświadczane w wielu jedno- i trójnawowych kościołach, można uznać za jedną z podstawowych cech wczesnochrześcijańskiej architektury armeńskiej¹⁴. Trzeba przy tym zauważyć, że

¹³ Por. tamże, s. 55 i 58.

¹⁴ Przebiegały one wzdłuż jednej, dwóch, a nawet trzech elewacji. Szczególną popularność zyskały w regionie Taszir, w północno-wschodniej Armenii na pograniczu gruzińskim, np. w Hobarci (VI w.) czy w kościołach zwanych *Tormak* w Gyulagarak (VI w.) i *Ciranavor Calkavank* w Odzun (VI w.), por. M.M. Hasratian, *Les églises à nef unique avec portique de Tachir et les monuments similaires du Haut Moyen âge de l'Arménie*, REArm NS 12 (1977) passim. Były też często stosowane w Gruzji, gdzie – można przypuszczać – w jakimś stopniu przyczyniły się do powstania lokalnego, bardzo interesującego typu świątyni, tzw. „bazyliki trójkościelnej”, np. *katholikon* klasztoru w Nekresi (VI-VII w.), kościoły *Cminda Giorgi Amidasturi* (VI-VII w.) w Wacznadzani, *Kvela Cminda* (pocz. VII w.) w klasztorze w Zegani w Kachetii, w Kwemo Bolnisi (VI w.) w Kartlii; A. Alpago-Novello – V. Beridze – J. Lafontaine-Dosogne, *Art and architecture in medieval Georgia*, Louvain-la-Neuve 1980, s. 300, 308, 402, 404, 406, 440 i 463.

portyk w Achc musiał być powiązany funkcjonalnie raczej z mauzoleum niż z bazyliką, z którą nie był skomunikowany¹⁵.

W wyjątkowy sposób rozwiązana została partia wschodnia bazyliki, najlepiej do dziś zachowana (il. 7). Do ukrytej, podkowiastej w planie absydy przylegał od południa wydłużony, prostokątny aneks, skomunikowany z południową nawą boczną. Istnienie tego pomieszczenia jest całkowicie pewne dzięki ocalałym fragmentom – pilastrowi po stronie zachodniej, pełniącemu jednocześnie funkcję węgara, i przedłużeniu muru wschodniego w kierunku południowym. Aneks ten z całą pewnością nie miał jednak odpowiednika po północnej stronie absydy. Świadczy o tym zachowany narożnik północno-wschodni masywu kryjącego absydę, wykluczający możliwość przedłużenia ściany wschodniej ku północy. W miejscu tym teren opada stromym uskokiem. Dla posadowienia absydy musiano w związku z tym wzniesć wysokie podmurowanie z grubo ociosanych bloków, sięgające do dolnego poziomu podium. Dobudowanie ewentualnego aneksu uznano najwidoczniej za rozwiązanie zbyt pracochłonne, i – przede wszystkim – osłabiające stabilność konstrukcyjną tej części budowli.

Wnętrze bazyliki dzieliły dwie pary filarów, którym odpowiadały pilastry na ścianach północnej i południowej oraz w łuku tęczowym absydy. Pilastry istniały zapewne także na ścianie zachodniej, za czym przemawia naruszenie wewnętrznego jej lica w miejscu, w którym powinien się znajdować pilaster opowiadający północnemu rzędowni filarów. W wypadku pilastra południowego jakiegokolwiek sugestie nie są możliwe ze względu na całkowite zatarcie pierwotnego stanu rzeczy podczas prac konserwacyjnych¹⁶.

Filary międzynawowe miały zróżnicowany przekrój – południowe w kształcie „T”, północne w kształcie krzyża. W tym drugim wypadku ramiona krzyża nie były jednakowe. Ramię północne, zwrócone w stronę nawy bocznej, znacznie zredukowano, nadając mu formę płaskiego pilastra. Mimo braku potwierdzenia w materiale archeologicznym kształt i rozmieszczenie podpór sugerują, że między pilastrami rozpięto gurty wzmacniające sklepienie kolebkowe¹⁷.

Ocalałe fragmenty pozwalają sądzić, że dekoracja kościoła była – zgodnie z armeńską tradycją – raczej skromna i ograniczała się do baz filarów i pilastrów

¹⁵ Portyki musiały pełnić jakieś funkcje pomocnicze, które jednak dotychczas nie zostały przez badaczy jednoznacznie sprecyzowane. Szerzej na ten temat por. D. Próchniak, *Kilka uwag o układzie przestrzennym, wyposażeniu i dekoracji kościołów armeńskich*, „Series Byzantina” 5 (2007) 18-26.

¹⁶ Por. Gandolfo, *Le basiliche armene IV-VII secolo*, s. 56-57.

¹⁷ Właśnie sklepienia kolebkowe, najczęściej wzmocnione gurtami, były podstawową formą przekrycia zdecydowanej większości kościołów armeńskich, czego dowodzą dziesiątki zachowanych przykładów, por. P. Cuneo, *Le basiliche paleocristiane armene*, „Corsi di cultura sull'arte ravennate e bizantina” 20 (1973) 217-239. Otwarta więźba dachowa, powszechnie stosowana na innych terenach, w Armenii nie ma potwierdzenia, może z wyjątkiem trójnawowej bazyliki w Egeruk, por. H. Токарский, *Архитектура древней Армении*, Ереван 1961, 79-80.

zachowanych *in situ* oraz ich kapiteli odnalezionych w ruinach. W opracowaniu plastycznym każdej z baz podpór zastosowano te same motywy, które jednak w poszczególnych przypadkach zestawiono w różne kombinacje. Profil baz w łuku tęczowym tworzy płaska, szeroka listwa, nad nią dobrze wyprofilowany torus, szeroka wklęska i trzy kolejne torusy. Całość wieńczy listwa podobna do dolnej, ale nieco węższa i lekko cofnięta. Na bazy filarów w rzędzie południowym składały się: szeroka listwa, dwa torusy, głęboka wklęska, kolejne dwa torusy i lekko cofnięta listwa wieńcząca. Cechą charakterystyczną w tych bazach jest brak pełnej kontynuacji w przebiegu motywów zdobniczych. Dekoracja pokrywa bowiem w sposób ciągły trzy ich ramiona z wyjątkiem środkowej części długiego boku zwróconego ku nawie bocznej. Przerywa się więc w miejscu, w którym w filarach północnych znajduje się czwarte ramię, nadające im kształt krzyża. Bazy filarów północnych ozdobione zostały szeroką listwą, trzema torusami, kolejną listwą, a następnie wklęsłą i torusem.

Mimo różnic w doborze motywów wszystkie bazy charakteryzuje podobieństwo w modelunku plastycznym. Poszczególne pasma są wyraźnie od siebie oddzielone głębokimi, ostrymi nacięciami. Cechą wspólną jest też zdecydowanie pionowy profil, utworzony przez kolejne elementy, spośród których jedynie motywy wieńczące zostały nieznacznie cofnięte.

Kapitelom podpór nadano prosty, kubiczny kształt, lekko rozszerzający się ku górze. Ich dolną krawędź podkreśla niewielki uskok. Od góry zamyka je lekko wystający abakus.

Przy datowaniu bazyliki terminem *ante quem non* jest rok 364, gdyż wtedy już istniało mauzoleum. Wobec braku źródeł pisanych ściślejsze sprecyzowanie czasu jej wzniesienia musimy oprzeć na analizie dekoracji architektonicznej¹⁸. Dobór motywów zdobniczych, ich modelunek oraz kompozycja, zwłaszcza pionowy profil baz, nasuwają skojarzenia z bazami łuku tęczowego absydy i filarów w katedrze w Eczmiadzynie z jej drugiej fazy, czyli po odbudowie

¹⁸ Ta metoda datowania nie pozwala oczywiście na ścisłe ustalenia chronologiczne. Jednak – ze względu na wyjątkową skąpość przekazów pisanych, odnoszących się do wczesnochrześcijańskich budowli armeńskich – jest powszechnie stosowana. Podstawowe kryterium przyporządkowania czasowego poszczególnych obiektów, obok poziomu rozwiązań techniczno-konstrukcyjnych, stanowi stopień odejścia w opracowaniu plastycznym od klasycznej formy motywów zaczerpniętych z repertuaru hellenistyczno-rzymskich środków zdobniczych, takich jak liście akantu, kimationy czy dentikule. Na temat datacji w architekturze Armenii por. J.M. Thierry – P. Donabédian, *Les arts arméniens*, Paris 1987, 42; Stepanian – Tchakmakhtchian, *L'art décorative de l'Arménie médiévale*, s. 19-20; D. Próchniak, *Inwestycyjna działalność biskupów i katolikosów armeńskich*, w: *Sympozja Kazimierskie*, t. 3: *Biskup i jego rola w kształtowaniu miasta późnoantycznego*, red. B. Iwaszkiewicz-Wronikowska – D. Próchniak, Lublin 2002, 142-143; tenże, *Wczesnochrześcijański kościół „Surb Połos-Petros” w Zovuni w Armenii. Problem genezy kościoła w typie sali kopułowej*, RH 51 (2003) z. 4, 216; tenże, *Techniki budowlane w architekturze Armenii w okresie późnego antyku i wczesnego średniowiecza*, w: *Toruńskie studia o sztuce Orientu*, t. 2, red. J. Malinowski – M. Wojtczak, Toruń 2005, 91.

pod koniec V wieku. Datowanie odbudowy jest pewne, ma bowiem potwierdzenie w tekście Łazarza z Farpi¹⁹. Na tej podstawie Gandolfo sugeruje, że bazylika w Achc powstała w tym samym czasie²⁰. Propozycja ta wydaje się słuszna. Przemawia za tym także wzmożony ruch budowlany w Armenii w ostatnim 15-leciu V wieku, po zwycięskiej wojnie z Persją. Łazarz z Farpi pisze o odbudowie kościołów w wielu miastach. Mógł to być więc dogodny moment także do wzniesienia kościoła w Achc, zwłaszcza, że stanął on w bezpośrednim sąsiedztwie mauzoleum, chroniącego od ponad stu lat szczątki królów armeńskich, co w ówczesnej sytuacji politycznej nadawało przedsięwzięciu dodatkową wymowę ideową.

Architektoniczny obraz bazyliki w Achc przedstawia się zatem stosunkowo jasno, z wyjątkiem dwóch kwestii, które – moim zdaniem – należy poddać dyskusji. Pierwsza dotyczy południowych filarów międzynawowych. Uważam, że nie możemy mieć pewności co do pierwotnego ich kształtu. Gandolfo i Hasratian nadają im przekrój „T”. Ich zdaniem przemawia za tym stan zachowania, potwierdzający jedynie istnienie ramion północnego, wschodniego i zachodniego. Na brak ramienia południowego wskazuje także fakt, że południowa nawa boczna była znacznie węższa od północnej, w związku z czym filary o przekroju krzyżowym w rzędzie południowym jeszcze bardziej zacieśniałyby prześwit między przęsłami. Nie są to jednak przesłanki przesądzające. Z planu Hasratiana wynika, że ramiona wszystkich filarów zostały dostawione do kwadratowego bloku, tworzącego rdzeń podpory. Sądzę, iż nie można wykluczyć identycznego rozwiązania w wypadku brakującego ramienia w południowym rzędzie filarów. Sugeruje to wspomniana wyżej przerwa w dekoracji baz, akurat w tym miejscu, w którym ramię to powinno się znajdować. Możliwe jest również wskazanie przyczyny destrukcji. Jej powodem mogło być zróżnicowanie poziomów poszczególnych naw bazyliki. Krzyżowe filary północne w całości spoczywały na jednym poziomie wyznaczonym przez posadzkę północnej nawy bocznej. Natomiast filary południowe ustawiono na krawędzi stopnia, a to spowodowało, że ich brakujące ramiona musiałyby być posadowione nieco niżej, na poziomie posadzki południowej nawy bocznej. Nie sprzyjało to niewątpliwie spoistości podpór. Osłabienie konstrukcji, a w efekcie zniszczenie ramion południowych, mogło być także konsekwencją stosowanej w Armenii techniki wznoszenia filarów i pilastrów. Dolną część tych ostatnich stanowił zazwyczaj duży blok kamienny, niezwiązany z wewnętrznym rdzeniem²¹. Poza tym, nie znając rozmiarów ewentualnych ramion, skierowanych ku południowej nawie bocznej, nie możemy stwierdzić, w jakim stopniu zawę-

¹⁹ Por. Lazarus Parpecinus, *Historia Armeniae* 73, trad. S. Ghésarian: Lazare de Pharbe, *Histoire de l'Arménie*, w: CHAMA II, s. 352.

²⁰ Por. Gandolfo, *Le basiliche armene IV-VII secolo*, s. 57.

²¹ Por. Khatchatrian, *Architecture arménienne*, s. 22; A. Sahinian, *Nouveaux matériaux concernant l'architecture arménienne du haut Moyen Age*, REArm NS 4 (1967) 197.

żałyby one jej szerokość. Przez analogię do filarów północnych, mogły mieć one postać płaskiego pilastra.

Druga kwestia wiąże się z rozwiązaniem wschodniej części bazyliki i aneksem przy absydzie, który Gandolfo interpretuje jako martyryon na wzór syryjski²². Uważa przy tym, że intencją budowniczych było wzniesienie jednego tylko pomieszczenia bocznego, właśnie od południa, gdyż po tej stronie znajdowało się wcześniejsze mauzoleum królewskie. Moim zdaniem, rezygnację z aneksu północnego tłumaczą w sposób o wiele prostszy warunki terenowe – wspomniane zdecydowane obniżenie terenu właśnie w tym miejscu, w którym mógłby być on ewentualnie wzniesiony. Już samo posadowienie absydy na wysokim podmurowaniu stanowiło problem konstrukcyjny. Dalsze przedłużenie podbudowy w kierunku północno-wschodnim niewątpliwie jeszcze bardziej osłabiłoby tę część budowli. Diametralnie inna sytuacja istniała natomiast po stronie południowej, gdzie północny mur mauzoleum stanowił dobre oparcie dla aneksu przy absydzie. Oprócz korzyści funkcjonalnych, wprowadzenie aneksu wskazane było w celu ujednolicenia wschodniej części bazyliki i powiązania jej z nadziemną partią mauzoleum. Gdyby – dla zachowania symetrii względem strony północnej – zrezygnowano z budowy południowego pomieszczenia bocznego, między masywem absydy a schodkową piramidą, wieńczącą mauzoleum, pozostałaby wydłużona wąska przerwa. Uważam też, że łączenie z aneksem funkcji martyrialnych nie ma wystarczającego potwierdzenia ani w Achc, ani w innych kościołach armeńskich²³.

II. MAUZOLEUM

Jego podziemna część składa się z prostokątnego pomieszczenia, zakończonego od wschodu głęboką absydą (il. 8 i 9). W każdej ze ścian bocznych znajduje się prostokątne arkosolium sklepione kolebkowo, zamknięte w dolnej części kamiennymi płytami, ozdobionymi reliefem. Całość wnętrza gro-

²² Por. Gandolfo, *Le basiliche armene IV-VII secolo*, s. 65.

²³ Aneksy przy absydzie istniały w wielu jedno- i trójnawowych wczesnochrześcijańskich kościołach armeńskich. Spośród obiektów jednonawowych wymienić można przykładowo *Surb Yizdibuzit* w Dwinie (poł. VI w.), *Ciranavor Calkavank* w Odzun (VI w.), kościoły w Garni (IV w., przebudowany przed poł. VI w.), Karnut (Diraklar, V w.), *Surb Stepanos* (491 r.) w klasztorze Tanahatwank, w Eghward (V w.), Hobarci (VI w.), Gyulagarak (VI w.). Wśród kościołów trójnawowych aneksy wprowadzono m.in. w bazylikach w Ereruk (I poł. VI w.), w Tekor (II faza, V/VI w.) i w katedrze w Dwinie (II faza, 461-471 r.). W poszukiwaniu funkcji tych struktur badacze wskazują na ich przeznaczenie do celów baptyzmalnych, martyrialnych i sepulkralnych. Są to jednak jedynie hipotezy nie mające wystarczającego potwierdzenia ani w źródłach pisanych, ani w materiale archeologicznym. Pisałem szerzej na ten temat w artykule: *Kilka uwag o układzie przestrzennym*, s. 18-26. Tam też znajduje się odpowiednia bibliografia.

bowca ma zatem układ krzyżowy. Do środka prowadzi niewielki westybul, poprzedzony schodami²⁴. Część nadziemną tworzyła kwadratowa, schodkowa piramida, z której istnieje jeszcze pięć dolnych stopni po stronie południowej i wschodniej. Przez analogię do innych mauzoleów armeńskich tego typu (np. w Dźrweż, Agudi, Odzun²⁵) możemy przyjąć, że pierwotnie konstrukcję tę wieńczyła stela lub kolumna.

Gandolfo przypuszcza, że w związku z budową bazyliki mauzoleum uległo przekształceniu²⁶. Zlikwidowano wówczas stopnie na boku północnym i zachodnim, dodano westybul, usunięto stelę i obniżono piramidę. W rezultacie nad mauzoleum powstała kwadratowa platforma, której poziom odpowiadał poziomowi posadowienia południowej ściany bazyliki. Przypuszczenie to wydaje się trafne.

Komentarza wymaga natomiast wspomniane wyżej datowanie mauzoleum, wyznaczone przez badaczy na 364 rok. Przytoczone fragmenty relacji historycznych mówią jedynie o zdeponowaniu wówczas w Achc odzyskanych szczątków armeńskich monarchów. W ogóle nie wspominają jednak o budowie grobowca, w przeciwieństwie do kilku innych wzmianek źródłowych odnoszących się do pochówków świętych lub prominentnych osób.

Można wśród nich wskazać na V-wieczny przekaz Agathangelosa, który szczegółowo zrelacjonował nie tylko przygotowania i przebieg prac przy budowie kaplic-martyrionów nad grobami św. Rypsymy i św. Gajany, dwóch najważniejszych armeńskich męczennic z przełomu III i IV wieku, ale także opisał bogate wyposażenie budowli²⁷. W późniejszych czasach Howhannes Draschanakertci (Jan z Draschanakertu, IX/X wiek) w swojej *Historii Armenii* przekazał informację o „świętym martyrionie [...] z ciosanych kamieni”, wzniesionym w Dwinie nad grobem świętego o imieniu Yzdbuzid, zamęczonego przez

²⁴ Układ przestrzenny komory grobowej w Achc ma analogie w innych obiektach sepulkralnych w Armenii. Identyczny plan – z absydą i dwoma arkosoliami – spotykamy w Ani, w północnym mauzoleum Igadzor (IV w.), a niemal identyczny w tamtejszym mauzoleum południowym, również IV-wiecznym, w którym pominięto jedno z arkosoliów. Grobowce w formie prostokątnej sali absydowej bez arkosoliów zachowały się pod kościołem św. Rypsymy w Eczmiadzinie (IV w.?) i w Karenis (VII w.), por. D. Próchniak, *Martyria w Armenii wczesnochrześcijańskiej*, w: *Symposium Kazimierskie*, t. 4: *Męczennicy w świecie późnego antyku*, red. B. Iwaszkiewicz-Wronikowska – D. Próchniak, Lublin 2004, 240. Wyraźne podobieństwa odnajdujemy także poza Armenią, np. w syryjskich mauzoleach w Sokhani, Mijleyya czy w Qatura, na co wskazał Khatchatrian (*Les monuments funéraires*, s. 191-192).

²⁵ Por. Н. Токарский, *Джрвеж (II). Вохджаберд* [Археологические раскопки в Армении 11], Ереван 1964, 22-32.

²⁶ Por. Gandolfo, *Le basiliche armene IV-VII secolo*, s. 48.

²⁷ Por. *Historia Armeniae* 121-126, zob. Агапангелос, *Мученичество Святой Рипсимэ и её подруг*, перевод с древнеармянского, предисловие и примечания К. Тер-Давтян, Ереван 1996, 34-37; por. też: Agatangelos, *Мученичество святей Рипсимы*, tłum. i przypisy T. Tiszchenko-Świętorzecka, wstęp S. Longosz, VoxP 21 (2001) t. 40-41, 459-477; Próchniak, *Martyria w Armenii*, s. 224-225.

Persów w 552/553 roku”²⁸. Natomiast Kirakos Gandzakeci (z Gandzaku, XIII wiek) w *Historii Armenii* wspomniał o „wspaniałym kościele” wzniesionym nad miejscem pochówku katolikosy Masztoca z Eghward (898-899)²⁹.

Z powyższych przykładów nie należy oczywiście czynić reguły. Brak informacji o budowie mauzoleum w Achc zarówno u Mojżesza z Chorenu, jak i w *Buzandaran Patmutiwnk* nie oznacza, że nie mogło być ono wówczas wzniesione, ale nie wyklucza również jego powstania we wcześniejszym czasie. Dlatego też rok 364 wydaje mi się być dla tej budowli terminem *post quem non*.

Ostatnim problemem związanym z mauzoleum jest jego stosunkowo bogata i ciekawa pod względem ikonograficznym dekoracja reliefowa, niestety bardzo słabo zachowana, a przez to mało czytelna i trudna do interpretacji. Lewy węgar wejścia ozdobiono przedstawieniami jelenia, dwóch gołębi i dwóch zwierząt, jedno nad drugim, które Khatchatrian określa jako byki³⁰. Na prawym węgarze przedstawiono krzyż w medalionie, lwa atakującego jelenia i łanię. Bardzo zniszczoną scenę w tympanonie można odczytać jedynie jako dwie postacie walczące z dwoma zwierzętami. Reliefami pokryto również przegrody zamykające wnęki arkosoliów. Przegroda północna składała się z dwóch kamiennych płyt, na których ukazano Daniela w lwiej jamie i pędy winnej latorośli. Przegrodę południową tworzyły trzy płyty (il. 10). Na jednej widnieje przedstawienie równoramiennego krzyża w kole, wzbogaconego motywami roślinnymi, a także dwiema rozetami pod i dwoma ptakami nad poziomym ramieniem (il.11)³¹. Drugą płytę pokrywają splecione pędy winnej latorośli, w które wkomponowano wyobrażenia byka i ptaka³². Najbardziej interesująca pod względem ikonograficznym jest trzecia płyta (il. 12). Ukazana na niej walka człowieka z dzikiem, atakowanym przez dwa psy, zinterpretowana została w różny sposób. B. Brentjes uznał ją za zwykłą scenę myśliwską³³.

²⁸ Por. *Historia Armeniae* XVI 38, zob. Иованнес Драсханакертци, *История Армении*, перевод с древнеармянского, вступительная статья и комментарий М.О. Дарбинян-Меликян, Ереван 1986, 78.

²⁹ Por. *Historia Armeniae* I 81, Киракос Гандзакети, *История Армении*, перевод с древнеармянского, вступительная статья и комментарий М.О. Дарбинян-Меликян, Ереван 1976, 78.

³⁰ Por. Khatchatrian, *Les monuments funéraires*, s. 185.

³¹ Przedstawienie krzyża wpisanego w koło było jednym z najbardziej rozpowszechnionych motywów dekoracyjnych we wczesnochrześcijańskiej architekturze armeńskiej, umieszczanym głównie na nadprożach portali i kapitelach podpór, np. w bazylikach w Ereruk (V-VI w.) i w Kazach (V w.), por. P. Paboudjian – A. Alpagu-Novello, *La basilica di Ereruk*, Documenti di architettura armena 9, Milano 1977, 6; Khatchatrian, *Architecture arménienne*, s. 59. Równie często pojawiającym motywem były pędy winnej latorośli, np. w katedrze w Zwartnoc (641-661), zob. С.Х. Мнацаканян, *Звартноц. Памятник армянского зодчества VII века*, Москва 1971, 51-53.

³² Por. Л.А. Дурново, *Очерки изобразительного искусства средневековой Армении*, Москва 1979, 25.

³³ Por. Brentjes, *Drei Jahrtausende Armenien*, s. 73.

L.A. Durnovo dostrzegła w przedstawieniu kontekst mitologiczno-symboliczny – pojedynek Ary Pięknego, legendarnego herosa armeńskiego, z gigantem Torkiem, a jednocześnie zmagania dobra ze złem³⁴. Natomiast B.N. Arakeljan odczytał je w kategoriach mityczno-astralnych: postać z włócznią to Haik, protoplasta Armeńczyków, walczący z nieprzyjaciółmi (dzikiem) o zjednoczenie kraju. Według legendy po śmierci Haik miał przeistoczyć się w Oriona, a jego psy w gwiazdozbiór Małego Psa³⁵.

Ze swej strony chciałbym zaproponować jeszcze inną interpretację, nawiązującą do wydarzeń historycznych z początków IV stulecia. Zarówno w wyobrażeniu dzika, jak i w postaci myśliwego/Ary Pięknego/Haika widziałbym tę samą osobę – Tyrydatesa III, w dwóch etapach życia: przed i po przyjęciu chrześcijaństwa. Dzieje tego władcy barwnie opisał Agatangelos³⁶. Początkowo monarcha zasłynął jako zagorzały wróg chrześcijan, sprawca męczeńskiej śmierci wspomnianych wyżej Rypsimy i Gajany. Karą za te przewinienia był obłąd likantropii – wydawało mu się, że został zamieniony w dzika. Jedynym sposobem uzdrowienia było przyjęcie wiary chrześcijańskiej, co uczyniwszy król przemienił się w gorliwego wyznawcę nowej religii i równie gorliwego prześladowcę pogaństwa. A zatem na płycie w Achc ukazany został, być może, Tyrydates-chrześcijanin walczący ze swym wcześniejszym, pogańskim wcieleniem.

Dla wzmocnienia tej hipotezy wskazać możemy na kilka zabytków, powiązanych bezpośrednio lub pośrednio z postacią Tyrydatesa. Nie przesadzają one, rzecz jasna, o bezspornej trafności zaproponowanej interpretacji, wydają mi się jednak warte rozważenia.

Są to kamienne, kwadratowe w przekroju stele, dwie na cmentarzu w miejscowości Talin i jedna w Odzun, będąca elementem okazałego monumetu nagrobnego przy tamtejszej katedrze. Brak podstaw źródłowych utrudnia precyzyjne datowanie, wszystkie jednak – sądząc z kształtu i opracowania plastycznego – powstały przed końcem VIII wieku³⁷. Boki stel pokryto czworokątnymi kwaterami z oddanymi w płaskim reliefie scenami biblijnymi, hagiograficznymi oraz przedstawieniami nawiązującymi do chrześcijańskich dziejów Armenii. Na stelach w Talin odnajdujemy między innymi postać z głową dzika,

³⁴ Por. Дурново, *Очерки изобразительного искусства*, s. 25.

³⁵ Por. B.N. Arakeljan, *Armeńskie reliefy narracyjne IV-VII wieku*, Erewan 1949, s. 78-83 (w j. armeńskim). Niestety, nie udało mi się dotrzeć do tej publikacji. Powyższe informacje podają za: Степанян, *Искусство Армении*, s. 19-20 oraz Stepanian – Tchakmaktchian, *L'art decoratif de l'Arménie médiévale*, s. 12-13.

³⁶ Por. Agathangelos, *Historia Armeniae*, trad. V. Langlois: Agathange, *Histoire du regne de Tiridate et de la prédication de Saint Gregoire l'Illuminateur*, w: CHAMA, t. 1, s. 98-194.

³⁷ Szersze omówienie tego rodzaju zabytków, D. Próchniak, *Kolumny i stele kommemoratywne w Armenii wczesnochrześcijańskiej*, w: *Sympozja Kazimierskie*, t. 7: *Pamięć i upamiętnienie w epoce późnego antyku* (w druku).

ubraną w długą szatę (płaszcz królewski?). Bez wątpienia jest to dotknięty likantropią Tyrydates³⁸. Tegoż władcę rozpoznał Khatchatrian na steli w Odzun w postaci podobnie odzianej, trzymającej krzyż na długim drzewcu³⁹. Niestety, z powodu zniszczenia kwatera ta jest tak słabo czytelna, że w widniejącym w jej górnej części kształcie możemy jedynie domyślać się zarysu głowy dzika. Niemniej, jeśli zaakceptujemy identyfikację Khatchatriana, byłby to Tyrydates po nawróceniu (krzyż), ale jeszcze przed pokutą i uzdrowieniem (głowa dzika). Zarówno w Talin, jak i w Odzun króla ukazano zatem w tym samym typie ikonograficznym, nadając mu antropologiczno-zoomorphiczną postać. Scenę w Achc oddano w konwencji narracyjnej i realistycznej – władca ma głowę ludzką, a dzik, z którym się zмага, zwierzęce kształty.

Jeszcze innym przykładem – przemawiającym, moim zdaniem, za proponowaną interpretacją – jest wspomniane wyżej wyobrażenie Daniela w lwiej jamie, umieszczone na przegrodzie zamykającej przeciwległe, północne arkosolium w mauzoleum w Achc. Przedstawienie to, znane z licznych przykładów w całym *Orbis Christianus*, w Armenii występowało w dodatkowym kontekście. Biblijny Daniel był tam bowiem archetypem św. Grzegorza Oświeciciela. Święty ten, więziony przez kilkanaście lat w lochu właśnie przez Tyrydatesa, wówczas jeszcze poganina, został po uwolnieniu ewangelizatorem kraju i zwierzchnikiem tamtejszego Kościoła. On również, jak informuje Agathangelos (89-93), wskazał skruszonemu królowi drogę pokuty i poprawy i za jego modlitewnym wstawiennictwem Tyrydates odzyskał ludzki wygląd. Grzegorz stał się też duchowym przewodnikiem nawróconego władcy w dziele chrystianizacji Armenii⁴⁰. A zatem możemy założyć, że obie sceny w mauzoleum w Achc mają wspólne odniesienie – postać walcząca z dzikiem to parafraza aktu konwersji Tyrydatesa, a Daniel/św. Grzegorz to jej dobrze umocowany źródłowo *pendant*.

³⁸ Por. fot. na stronach internetowych: <http://www.virtualarmenia.am/aragatsotn/talin/early-christian-stelas/vaghkristoneakankotoghner4.htm>; <http://www.virtualarmenia.am/aragatsotn/talin/earlychristianstelas/-vaghkristoneakankotoghner2.htm>.

³⁹ Por. *Les monuments funéraires*, s. 188, fig. 7.

⁴⁰ Szerzej na temat chrystianizacji Armenii i św. Grzegorza Oświeciciela por. D. Próchniak, *Początki Kościoła armeńskiego*, ZNUJ 1237 = „Studia Religiosa” 32 (1999) 43-46; tenże, *Martyria w Armenii*, s. 224.

EARLY CHRISTIAN TEMPLE-SEPULCHRAL COMPLEX
IN AKHTS (ARMENIA)

An architectural-iconographic analysis

(Summary)

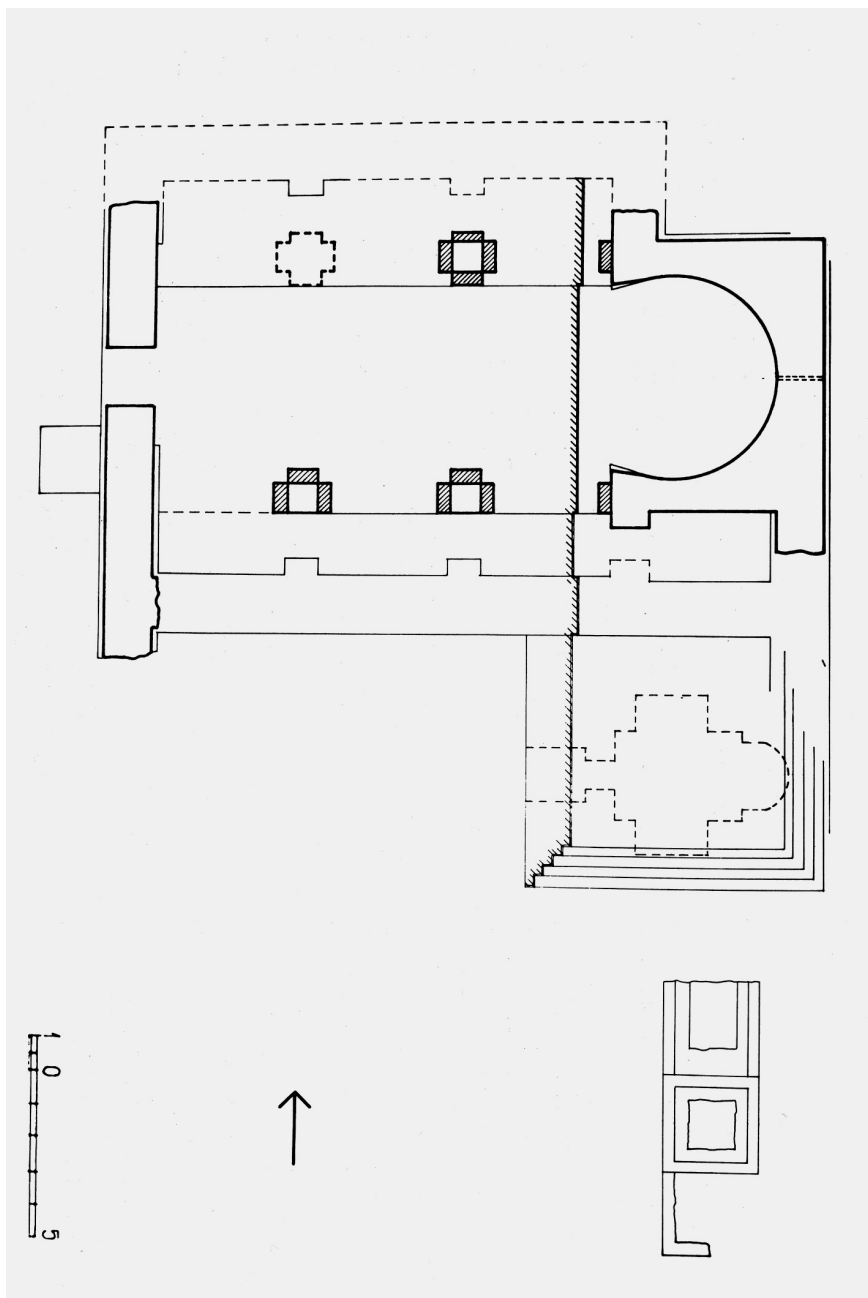
The small village of Akhts at the southern slopes of Mount Aragats in Armenia preserves the ruins of an extremely interesting temple-sepulchral complex. Its oldest part is the mausoleum of Armenian rulers, mentioned in several historical texts, e.g. in *Buzandaran Patmutiwnk* (IV 24), or by Moses Khorenats'i (III 27). The complex was erected no later than by the sixth decade of the 4th century; after the year 364, a three-aisled basilica was added to the mausoleum. Both the architecture and the relief decoration have been analysed on numerous occasions (e.g. A. Khatchatrian, or F. Gandolfo, among others).

The aspect which still requires a closer analysis, however, is the interpretation of one of the scenes carved on the stone slab closing the southern arcosolium of the mausoleum (Fig. 10 and 12). The figure of a man fighting a wild boar has been traditionally interpreted as a representation of a hunter or, in the astral-mythic context, as one of the legendary ancestors of the Armenians, Ara the Beautiful (L.A. Durnovo) or Haik-Orion (B.N. Arakeljan).

The scene, however, can be also interpreted as a symbolic allusion to the Christianising of Armenia at the beginning of the 4th century. Both the representation of the wild boar, and the figure of the hunter/Ara/Haik can be seen as the same person, king Tiridates III, in two stages of his life: before and after Christianisation. The king's story has been vividly recounted by Agathangelos. Initially, the ruler was a zealous persecutor of Christians. As a punishment, he was afflicted with lycantrophy: he believed he had been turned into a wild boar. The only way to recover was to adopt Christianity, which the king did, turning this time into an equally zealous persecutor of pagans. Therefore, the stone slab in Akhts may represent Tiridates-the Christian fighting his earlier, pagan avatar.

Translated Barbara Klonowska

ILUSTRACJE



Il. 1. Achc. Zespół kościelno-grobowy. Plan, według: M.M. Hasratian, *L'Ensemble architectural d'Amarass*, REArm NS 12 (1977) il. 5.



Il. 2. Achc. Widok od południowego zachodu, na pierwszym planie mauzoleum, fot. D. Próchniak.



Il. 3. Pozostałości bazyliki. Widok ku absydzie, fot. D. Próchniak.



Il. 4. Bazylika. Pozostałości elewacji południowej, fot. D. Próchniak.



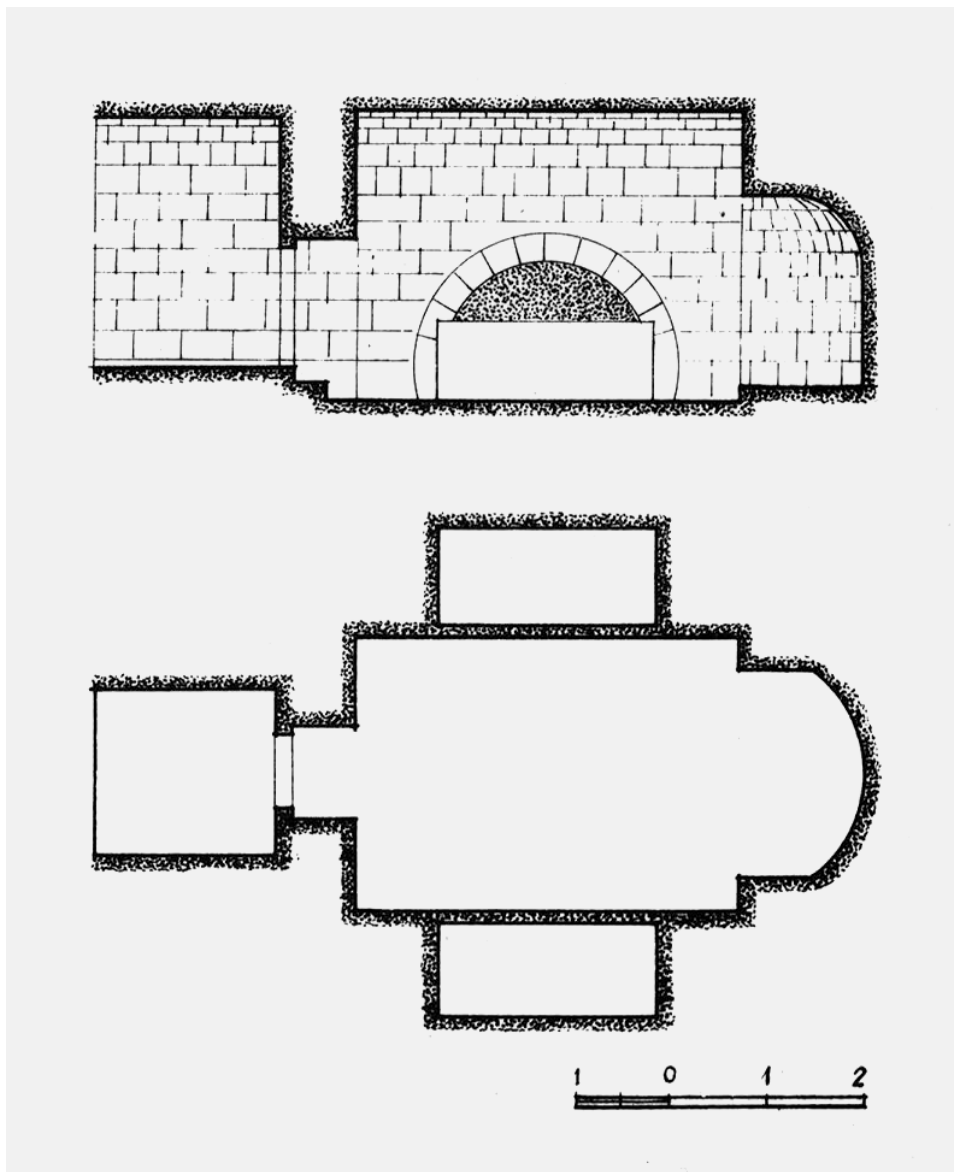
Il. 5. Bazylika. Pozostałości południowej nawy bocznej, fot. D. Próchniak.



Il. 6. Bazylika. Pozostałości elewacji zachodniej, fot. D. Próchniak.



Il. 7. Bazylika. Pozostałości elewacji wschodniej, fot. D. Próchniak.



Ил. 8. Маузолеум. План, według: В.М. Арутюнян, *Каменная летопись армянского народа*, Ереван 1985, tab. 17.



Il. 9. Mauzoleum. Widok od zachodu, fot. D. Próchniak



Il. 10. Mauzoleum. Arkosolium południowe, według: Н. Степанян, *Искусство Армении*, Москва 1989, il. 10.



Il. 11. Mauzoleum. Przedstawienie krzyża w kole, według: B. Brentjes, *Drei Jahrtausende Armenien*, Leipzig 1984, il. 23.



Il. 12. Mauzoleum. Przedstawienie walki z dzikiem, według:
N. Stepanian – A. Tchakmakthian, *L'art décorative de l'Arménie médiévale*,
Leningrad 1971, il. 9.

Ks. Jarosław PRZEŹDZIECKI
(Drohiczyn, WSD)

„ANAPAUISIS” W PISMACH PSEUDO-MAKAREGO

H. Holze, analizując w jednej ze swych publikacji apoftegmaty Ojców Pustyni i korespondencję Ammonasa, wykazał wpływ idei gnostycznych na niektóre pierwotne środowiska monastyczne w Egipcie. Głównym dowodem na to stał się grecki termin ἀνάπαυσις (dosł. odpoczynek), który w tych dziełach jest używany w sposób zbliżony do tego, jak to czynili gnostycy, a więc jako dobro duchowe, możliwe do osiągnięcia już w życiu doczesnym¹. Z drugiej strony autor zauważył, że w tekstach powiązanych ze środowiskiem hierarchii kościelnej i pochodzących z 2. poł. IV (*Vita Antonii*, *Historia monachorum*) i z początków V wieku (*Historia Lausiaca*), widać wielką ostrożność w używaniu tego pojęcia w sensie duchowym: jeśli już było ono w nich używane w tym znaczeniu, odnosiło się to wyłącznie do życia przyszłego². Według niego taka ewolucja była rezultatem świadomego działania Kościoła, bardzo ostrożnego na wszystko, co mogło być owocem oddziaływania doktryn gnostycznych. Potwierdzało to jeszcze bardziej jego tezę o wpływie gnostycyzmu na wczesny anachoretyzm i monastycyzm egipski.

Jak się okazało, pojęcie *anapausis* w znaczeniu podobnym do tego z apoftegmatów, można odnaleźć także w pismach innego autora, związanego ze środowiskiem monastycznym IV wieku. Chodzi o homilie i mowy przypisywane św. Makaremu Egipskiemu, powstałe jednak prawdopodobnie w okolicach Antiochii Syryjskiej. W jednej z nich czytamy:

¹ Por. *Apophthegmata Patrum*, Józef z Panefo 2, Alonios 1, Teodor z Ferme, 16, Apollos 2, tłum. M. Borkowska, ŻM 4, 276, 174, 237, 177-178; Ammonas, *Epistulae* 2, 1; 5, 3 i 6, ed. F. Nau, PO 11, 435, 448 i 449; por. H. Holze, *Anapausis im anachoretischen Mönchtum und in der Gnosis. Überlegungen zur Geschichte des frühen Christentums Ägyptens*, ZKG 106 (1995) 1-17. Gdy chodzi o historię kształtowania się i używania terminu *anapausis* w literaturze chrześcijańskiej i poza nią, por. C. Schneider, *Anapausis*, RACH I 414-416; G.W.H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, London 1961, 115-116; P. Miquel, *Lexique du desert. Etude de quelques mot-clés du vocabulaire monastique grec ancien*, Spiritualité Orientale 44, Bellefontaine 1986, 73-86.

² Por. *Historia monachorum* I 30, 56 i 61; VIII 17; XIV 20; Athanasius, *Vita Antonii* 87; Palladius, *Historia Lausiaca* 14, 5-6; 19, 1; 35, 14; 61, 7; 64, 1.

„Jeśli ktoś opuścił swoją własność, usunął się z tego świata, porzucił jego rozkosze, zostawił dobra, ojca i matkę z powodu Pana, nadto ukrzyżował siebie samego, stając się obcym, biednym i potrzebującym, ale w miejsce odpoczynku świata (ἀναπαύσεως τοῦ κόσμου) nie znalazł w sobie spoczynku Bożego (ἀνάπαυσιν θεϊκήν), [...] ten jest solą bez smaku, najbiedniejszym ze wszystkich ludzi, pozbawionym dóbr tej ziemi i nie może się cieszyć z Bożych darów”³.

Anapausis jawi się więc jako bardzo ważne dobro, bez którego nie można mówić o szczęściu chrześcijanina, o zrealizowaniu jego powołania, ani o jego doskonałości. Czym jest ów spoczynek w Panu? Jak rozumie nasz autor pojęcie, przy pomocy którego próbuje opisać doskonałość chrześcijanina? Czy, w końcu, możemy mówić o wpływie idei gnostycznych na jego środowisko, podobnie jak w przypadku środowisk *Apophthegmata Patrum* i Ammonasa? By odpowiedzieć na te pytania, trzeba zanalizować szczegółowiej użycie terminu *anapausis* w pismach Pseudo-Makarego⁴.

Pierwszym niezaprzeczalnym faktem, jaki wyłania się z analizy *corpus macarianum*, jest używanie terminu *anapausis* w różnych znaczeniach i kontekstach. I tak w niektórych porównaniach do życia codziennego oraz w opisach zgodnego i harmonijnego życia we wspólnocie monastycznej, Pseudo-Makary używa go dla oznaczenia odpoczynku fizycznego i zgody⁵. W czterech miejscach *anapausis* ma wydźwięk pejoratywny charakteryzując duszę leniwą, oziębłą i obojętną na sprawy Boże⁶. Wielowarstwowe znaczenie pojęcia *anapausis* widać także w tym, że autor wiąże je nie tylko z postawą duszy ludzkiej, ale też, podobnie jak inni pisarze starożytni, odnosi go nieraz do Boga⁷. Pseudo-Ma-

³ *Homilia* 49, 1, ed. H. Dörries – E. Klostermann – M. Kroeger: *Die 50 Geistlichen Homilien des Makarios*, PTS 4, Berlin 1964; 315-316; por. także *Sermo* 52, 2, 3, ed. H. Berthold: *Makarios/Symeon, Reden und Briefe. Die Sammlung I des Vaticanus Graecus 694(B)*, GCS 17/2, Berlin 1973, 138.

⁴ Należy zauważyć, że Pseudo-Makary określa odpocznienie duszy również za pomocą pojęcia κατάπαυσις. Występuje ono znacznie rzadziej niż ἀνάπαυσις i często związane jest z cytowaniem Hbr 4,3. Nie da się jednak uchwycić istotnej różnicy znaczeniowej pomiędzy oboma pojęciami. Przykładem zamiennego stosowania *anapausis* i *katapausis* jest zwłaszcza mowa 33 (*Sermo* 33, 3, 2, GCS 17/2, 30): „Zwycięzcy [...] już teraz biorą w dziedzictwo ziemię obiecaną, wchodzą do portu odpocznienia (ἀναπαύσεως), do miasta świętego i «do odpocznienia» (Hbr 4, 3) (κατάπαυσιν)”. Innym przykładem zamiennego używania obydwu pojęć jest homilia 43 (*Homilia* 43, 4, PTS 4, 287), gdzie w wyrażeniu „port odpocznienia” jest użyty termin *katapausis*, zaś w wersji tej samej homilii w kolekcji B (14, 7, GCS 17/1, 163), widzimy termin *anapausis*.

⁵ Por. *Sermo* 6, 3, 7, GCS 17/1, 86; *Homiliae III collectionis*, ed. V. Desprez, Sch 275, 192; *Epistola magna* 7, 1; 10, 1 i 6; 11, 2, 4 i 7, ed. R. Staats: *Makarios-Symeon: Epistola magna. Eine messalianische Mönchsregel und ihre Umschrift in Gregors von Nyssa „De instituto christiano”*, Göttingen 1984, 132, 162 i 164, 167 i 169.

⁶ Por. *Homilia* 12, 5, PTS 4, 110 (= *Sermo* 7, 17, 5, GCS 17/1, 113); *Homilia* 15, 52, PTS 4, 156 (= *Sermo* 4, 29, 21, GCS 17/1, 69); *Homilia* 45, 3, PTS 4, 298; *Epistola magna* 13, 8, ed. Staats, s. 177.

⁷ Por. *Homilia* 1, 3, PTS 4, 3 (= *Sermo* 9, 1, 4, GCS 17/1, 126); *Homilia* 47, 10, PTS 4, 308 (= *Sermo* 11, 2, 8, GCS 17/1, 145); *Homilia* 5, 2, 7, PTS 4, 48; *Homiliae III collectionis* 16, 4, 2-4, Sch 275, 192-196; tamże 16, 5, 4, Sch 275, 200; tamże 16, 6, 1, Sch 275, 200-202. Temat odpoczynku

kary powołuje się tutaj na nadzwyczajne pokrewieństwo Boga i duszy ludzkiej (συγγένεια), które sprawia, że choć Bogu poddany jest cały świat, w nikim innym nie znajdzie On spoczynku jak tylko w duszy ludzkiej, a konkretnie w takich jej władzach jak: *nous*, wola, zdolność kochania oraz myśli. Podobnie dusza ludzka, mimo, że wchodzi w relację z innymi stworzeniami, nigdzie nie znajdzie odpocznienia oprócz samego Boga⁸. Poza tym, w niektórych miejscach *corpus macarianum*, *anapausis* rozumiane jest jako dobro eschatologiczne. Pseudo-Makary łączy je często z motywem Świętego Miasta, Świątyni Boga, Królestwa niebieskiego oraz zmartwychwstania ciała⁹.

Najczęściej jednak pojęcie *anapausis* oznacza w homiliach i mowach makariańskich, podobnie jak w apoftegmatach i w pismach gnostyckich, dobro duchowe, które człowiek może osiągnąć i o które powinien ubiegać się jeszcze za życia ziemskiego. Jest ono ogólnie rozumiane jako stan pokoju i odpocznienia duszy. Pseudo-Makary używa je zwłaszcza w kontekście dążenia chrześcijanina do doskonałości, jako jedno z jej najważniejszych znamion¹⁰. W sposób szczególny, charakteryzuje on przy jego pomocy duszę wyzwoloną spod panowania zła i zamieszkałą przez Zbawiciela. Choć Autor uznaje owoce chrztu św. co do oczyszczenia człowieka z grzechów, to jednak podkreśla, że zło nadal

Boga wiązał się ściśle z alegoryczną egzegezą Rdz 2, 2. Według Filona z Aleksandrii pełne odpocznienie jest wyłącznie cechą Boga, który z kolei udziela tego daru człowiekowi; spoczynek ten nie polega jednak na bezczynności, lecz na aktywności, dokonującej się w pokoju ducha, zob. Philo, *De somniis* I 128 i 174; *Quod Deus sit immutabilis* 12; *De Cherubim* 87 i 90. Utożsamienie doskonałego odpocznienia z Bogiem odnajdujemy także w greckiej wersji *Dziejów Tomasza* (52 i 119) oraz w gnostyckiej *Ewangelii Prawdy* (23, 29; 24, 20).

⁸ Por. *Homilia* 45, 5, PTS 4, 299-300: „Wszystkie stworzenia są mu [Bogu] poddane, a przecież w żadnym z nich nie założył on swego tronu, ani z żadnym nie stworzył wspólnoty (κοινωνίαν), lecz tylko w jednym człowieku znalazł upodobanie: wszedł z nim we wspólnotę (κοινωνίῃσας) i znalazł spoczynek (ἐπιαναπαύσμενος). Zobacz więc pokrewieństwo (συγγένειαν) Boga względem człowieka i człowieka względem Boga. Rozumna i roztropna dusza, przemierzwszy wszelkie stworzenia, nie znalazła odpoczynku (ἀνπαύσιν), jak tylko w samym Bogu”; zob. także *Homilia* 15, 22 (= *Sermo* 32, 8, 8, GCS 17/2, 23); *Homilia* 49, 4, PTS 4, 317-318. Dwojake ujęcie *anapausis* jako odpocznienia duszy kontemplującej Boga i Boga, który spoczywa w duszy kontemplującej odnajdujemy też u Klemensa Aleksandryjskiego, por. *Stromata* V 36, 3; VI 108, 1; 140, 1; VII 82, 4.

⁹ Por. *Sermo* 58, 3, 4, GCS 17/2, 186: „W nadchodzącym dniu zmartwychwstania nasze ciała będą godne, aby uczestniczyć w chwale razem z duszą, która już teraz doświadcza chwały dzięki oświeceniu Ducha i będziemy panować razem z Chrystusem na wieki, w niewypowiedzianym i niekończącym się pokoju (ἐν ἀναπαύσει), odziani w szaty niebiańskie”; zob. także: *Homilia* 25, 7, PTS 4, 203; *Sermones* 6, 3, 7; 18, 6, 3; 27, 1, 5; 31, 2, 3, GCS 17/1, 86, 203 i 251; GCS 17/2, 9; *Epistola magna* 12, 2; 13, 2, ed. Staats, s. 172 i 174. Takie znaczenie pojęcia *anapausis* koresponduje z powszechną chrześcijańską tradycją duchową, por. Clemens Alexandrinus, *Stromata* V 122, 3; VI 137, 4; 138, 1; 141, 3; VII 68, 5; *Paedagogus* I 36, 1; 45, 1; Origenes, *De principiis* II 10, 1; *In Jeremiam hom.* 8, 6; 14, 14; 15, 1; *Contra Celsum* VI 61.

¹⁰ *Anapausis* jako znamię doskonałości chrześcijańskiej jest widoczne przede wszystkim w doktrynie duchowej Klemensa Aleksandryjskiego, gdzie wyróżnia ono gnostyka, a także w opisie męczeństwa Blandyny (Eusebius, HE V 1, 19) oraz w *Apoftegmatich Ojców Pustyni* (Józef z Panefo 2).

„zamieszkuje” w człowieku, prowadząc go do popełniania kolejnych grzechów. Tylko osobiste doświadczenie pełni darów Ducha Świętego prowadzi człowieka do wyzwolenia się spod panowania zła, sprawiając, że jego dusza może doświadczać prawdziwego odpocznienia:

„nie znajdzie ona bowiem odpocznienia (οὐκ ἀναπαυέσθω), dopóki wpierw nie pokona tego, co ją zniewala”¹¹.

Ponieważ w doktrynie duchowej Pseudo-Makarego szczególny wpływ złego ducha na duszę dokonuje się poprzez złe myśli (λογισμοί) oraz namiętności (παθή), dar spoczynku duchowego wiąże się ściśle z wyzwoleniem się spod panowania tych sił:

„dusza, która uznana została za godną prawdziwego szabat, jest niewzruszona i odpoczywa (ἀναπαύεται) od myśli brudnych i haniebnych”¹².

W innym zaś miejscu czytamy:

„odpoczynkiem (κατάπαυσις) prawdziwych chrześcijan jest wyzwolenie z grzesznych namiętności oraz napełnienie Duchem Świętym i Jego czynna obecność w czystym sercu”¹³.

Autor nasz nawiązuje tutaj do przepisu szabat, podkreślając, że był on jedynie niedoskonałą figurą prawdziwego odpocznienia: tam bowiem odpoczywało ciało, a dusza była więziona przez nieprawość i zło, teraz zaś, wyzwolona od złych myśli, może ona doświadczyć odpocznienia. Według *corpus macarianum*, na tym polega prawdziwe *anapausis*¹⁴.

¹¹ *Sermo* 3, 4, 5, GCS 17/1, 36; por. także: *Homilia* 47, 14, PTS 4, 310 (= *Sermo* 11, 3, 5, GCS 17/1, 148); *Sermo* 3, 5, 8, GCS 17/1, 39; *Sermo* 61, 1, 10, GCS 17/2, 201. Gdy chodzi o znaczenie chrztu w duchowym rozwoju człowieka, por. *Homilia* 15, 14, PTS 4, 135 (= *Sermo* 32, 3, 2); *Sermo* 25, 2, 2-3 i 5, GCS 17/1, 242-243; *Sermo* 43, 1-6, GCS 17/2, 74-75; por. V. Desprez, *Le baptême chez le Pseudo-Macaire*, „Ecclesia Orans” 2 (1988) 121-155.

¹² *Homilia* 35, 1, PTS 4, 262-263; por. tamże 2-3, PTS 4, 263.

¹³ *Epistola magna* 13, 14, Ed. Staats, s. 180; por. *Sermo* 20, 1, 5, GCS 17/1, 213; *Homilia* 29, 7, PTS 4, 239. Powiązanie odpocznienia i czystości serca spotykamy także u Orygenesza (*In Numeros hom.* 6, 3), który widzi w czystym sercu miejsce odpocznienia Ducha Świętego.

¹⁴ Temat szabat jako obrazu prawdziwego odpocznienia duszy był szeroko obecny w literaturze chrześcijańskiej. Klemens Aleksandryjski nawiązując do egzegezy alegorycznej Rdz 2, 2, obecnej w Hbr i u Filona (*Quod Deus sit immutabilis* 12), wzorował odpocznienie duszy na odpoczynku Boga po stworzeniu świata, a jego symbolem była liczba 7. Wg niego, odpocznienie jeszcze doskonalsze jest symbolizowane przez liczbę 8, która oznacza dzień ponownego podjęcia pracy. W ten sposób autor podkreśla, iż *anapausis* nie jest beczynnością, ale polega na kontemplacji Boga (θεωρία), por. Clemens Alexandrinus, *Stromata* IV 109, 2-3; V 36, 3; VI 108, 1; 140, 1; zob. też Schneider, *Anapausis*, RCh I 416-417. Dla pism makariańskich natomiast charakterystyczne jest to, że odwołując się do przepisu szabat i do Hbr 4, 1-9, nie uciekają się one ani do symboliki liczb, ani do żadnych spekulacji, lecz akcentują jedynie wiarę i posłuszeństwo Słowu Bożemu, które prowadzi do odpocznienia duszy.

W tym kontekście bardzo ciekawe są słowa Pseudo-Makarego, w których zachęca duszę, by modliła się o swe oczyszczenie słowami Psalmu 19 („Oczyść mnie od błędów, które są skryte przede mną”). I dalej kontynuuje:

„Wtedy odkryje ona, że wszystko jest jej podporządkowane, zespoli się z przykazaniami, zdziwi się, będzie królowała i odpocznie (ἀναπαύεται)”¹⁵.

Tekst ten nawiązuje ewidentnie do *Ewangelii Hebrajczyków* i do *Ewangelii Tomasza*, zwłaszcza w formie podanej przez papirus z Oksyrhynchos (654, 5-9), w których występuje łańcuch pojęć: szukać – znaleźć – zadrzeć – zdziwić się – odpocząć (ἐναναπαυήσεται)¹⁶. Z jednej strony ta zbieżność eksponuje *anapausis* jako zwieńczenie ludzkich dążeń, z drugiej zaś jest znakiem, że autor *corpus macarianum* korzystał z pism, przenikniętych nauką gnostyków. Z podobnym przykładem mamy do czynienia w mowie 3, gdzie autor parafrazuje słowa Mt 8, 20. Czyni to jednak zgodnie z wersją podaną przez *Ewangelię Tomasza*, dodając do stwierdzenia: „nie ma miejsca gdzie, by głowę miał złożyć” słowa „i odpocząć (καὶ ἀναπαυθῆναι)”¹⁷. Jest to więc dowód tego, że nasz autor znał *Ewangelię Tomasza* i nią się posługiwał oraz tego, że jego środowisko było poddane oddziaływaniu idei gnostycznych¹⁸.

Pseudo-Makary charakteryzuje także za pomocą terminu *anapausis* duszę, w której zamieszkuje Bóg:

„Jeśli więc stałeś się tronem Boga i w tobie zasiadł woźnica niebiański, [...] pamiętaj, że już od teraz żyjesz życiem wiecznym i twoja dusza odpoczywa w Panu (ἀναπαυομένης τῆς ψυχῆς)”¹⁹.

¹⁵ *Sermo* 3, 5, 10, GCS 17/1, 40.

¹⁶ Por. Clemens Alexandrinus, *Stromata* V 96, 3-4; *Evangelium Thomae* 2. W tekście koptyjskim *Ewangelii Tomasza*, w środku tego łańcucha występuje czasownik „zadrzeć”, a na końcu nie ma czasownika „odpocząć”. Zawiera on jednak wersję tej *Ewangelii* wtórną do tekstu greckich papirusów z Oksyrhynchos, zob. W. Myszor, *Ewangelia Tomasza*, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, I/1, red. M. Starowiejski, Kraków 2003, 180.

¹⁷ *Sermo* 3, 3, 3, GCS 17/1, 32; por. *Evangelium Thomae* 86.

¹⁸ Choć, według E. Haenchen (*Die Botschaft des Thomas-Evangeliums*, Berlin 1961, 41-42 i 65), analizując ten logion, wyizolowany od reszty tekstu, nie można mówić jednoznacznie o występowaniu motywu gnostycznego, to jednak w połączeniu z całością *Ewangelii Tomasza* mamy do czynienia z wyraźnym zaakcentowaniem idei bliskich gnostykowi o jego wyobcowaniu i nieprzyjaźni wobec świata. O związku *corpus macarianum* z *Ewangelią Tomasza* świadczą także inne cytaty biblijne i motywy, które nasz autor z niej czerpał, por. *Sermo* 64, 8, GCS 17/2, 218 (*Evangelium Thomae* 89 – Łk 11, 39-40); *Homilia* 28, 6, PTS 4, 234 (*Evangelium Thomae* 46 – Łk 7, 28); *Homilia* 45, 1, PTS 4, 296 (*Evangelium Thomae* 49 i 75); zob. też. G. Quispel, *Makarius, das Thomasevangelium und das Lied von der Perle*, Supplementum NT 15, Leiden 1967, 18-38; A. Baker, *Pseudo-Macarius and the Gospel of Thomas*, VigCh 18 (1964) 217-220.

¹⁹ *Homilia* 1, 12, PTS 4, 12 (= *Sermo* 9, 3, 8, GCS 17/1, 133); por. także *Homilia* 13, 2, PTS 4, 119; *Sermo* 3, 3, 8, GCS 17/1, 33; *Sermo* 10, 3, 5 i 4, 8, GCS 17/1, 138 i 140. Chociaż Pseudo-Makary z finalnym etapem rozwoju duchowego wiąże przeważnie obraz Chrystusa zamieszkującego w duszy, ukazuje on także *anapausis* jako konsekwencję zamieszkania w niej Ducha Świętego,

Opisując tę szczególną więź z Bogiem, wyrażającą się w darze odpocznienia, nasz autor odwołuje się chętnie do mistyki małżeńskiej. Dusza, do której przychodzi Jezus i znajduje w niej mieszkanie, staje się jego oblubienicą:

„Kiedy dusza właściwie odpowiada na łaskę, Chrystus wypisuje w niej prawo wolności, doskonałości oraz odpocznienia (τῆς καταπαύσεως) i czyni ją czystą oblubienicą, powołując do wspólnoty nieprzemijającego życia ze sobą”²⁰.

Motyw oblubienica i oblubienicy wskazuje w myśli makariańskiej głównie na relację miłości i wyłączności między Bogiem i człowiekiem. W ten sposób podkreśla on, że ci, którzy są całkowicie oddani Chrystusowi, doświadczają prawdziwego odpocznienia duszy.

Istotne dla rozumienia znaczenia pojęcia *anapausis* w *corpus macarianum* jest także to, że jego autor traktuje odpocznienie duszy jako szczególny dar od Boga. W wielu homiliach i mowach wskazuje on, że Bóg, bądź konkretnie Chrystus czy Duch Święty, udzielają *anapausis* duszy, w której zamieszkują²¹. Ta prawda staje się szczególnie widoczna w zachętach Pseudo-Makarego, by dążyć do *anapausis*. Najważniejszym środkiem staje się tutaj modlitwa:

„Prośmy Boga, aby [...] udzielił nam łaski niebieskiej, daru Ducha [Świętego], aby sam Duch kierował nami i prowadził nas do całkowitego wypełnienia woli Bożej oraz udzielił nam odpocznienia (ἀναπαύση) w swoich różnorodnych formach”²².

Modlitwa pokazuje, że odpocznienie duszy jest darem nadprzyrodzonym, którego człowiek nie jest w stanie osiągnąć o własnych siłach²³. Mamy tu więc do czynienia z szczególnym doświadczeniem działania Ducha Świętego, do które-

któremu przypisuje decydującą rolę w duchowym oczyszczeniu człowieka, zob. *Homilia* 19, 9, PTS 4, 187 (= *Sermo* 56, 2, 7, GCS 17/2, 141); *Homilia* 27, 19, PTS 4, 228 (= *Sermo* 7, 16, 4, GCS 17/1, 109); *Sermo* 52, 2, 5, GCS 17/2, 141; *Epistola magna*, 13, 14, ed. Staats, s. 180; por. C. Stewart, „Working the Earth of the Heart”. *The Messalian Controversy in History, Texts, and Language to AD 431*, Oxford 1991, 208.

²⁰ *Sermo* 54, 3, 9, GCS 17/2, 155; por. także: *Homilia* 4, 14, PTS 4, 37 (= *Sermo* 49, 3, 2, GCS 17/2, 114); *Homilia* 49, 4, PTS 4, 317-319. Powiązanie idei odpocznienia duszy z mistyką małżeńską znajdujemy także u Grzegorza z Nyssy (*In Canticum canticorum* 2 [Pnp 1, 5-8]) i u Metodiego z Olimpu (*Symposium* 9, 5).

²¹ Por. *Homiliae* 2, 4; 4, 11-13, PTS 4, 17 i 35-37 (= *Sermo* 49, 2, 12, 14 i 16, GCS 17/2, 113-114); *Homiliae* 15, 15 i 26, 26, PTS 4, 136 i 218 (= *Sermones* 32, 4 i 6, 2, 1, GCS 17/2, 20 i GCS 17/1, 82). Według Pseudo-Makarego, obecność *anapausis* jest kryterium odróżniającym działanie łaski od pokus złego ducha, który nigdy nie pozostawia po sobie odpocznienia, zob. *Sermo* 2, 10, 4, GCS 17/1, 20.

²² *Homilia* 18, 11, PTS 4, 182 (= *Sermo* 13, 2, 5, GCS 17/1, 160); por. także: *Homiliae* 29, 7 i 33, 2, PTS 4, 239 i 258 (= *Sermo* 29, 2, 2, GCS 17/1, 263).

²³ Wg *corpus macarianum*, modlitwa jest najważniejszym sposobem starania się o dobra nadprzyrodzone, które są darem Boga; por. H. Dörries, *Die Theologie des Makarios/Symeon*, Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Philologisch-Historische Klasse, III Folge 103, Göttingen 1978, 179.

go nie ma innej drogi jak pokorna i ufna prośba. Z drugiej strony definiowanie *anapautis* jako daru Bożego jest potwierdzeniem jednej z najważniejszych tez makariańskich o tym, że sama asceza cielesna nie może przynieść doskonałości mnichowi, ale dopiero dar Ducha Świętego, który napełnia jego duszę odpoczynieniem, może doprowadzić człowieka do doskonałości²⁴.

Jakkolwiek *corpus macarianum* ukazuje *anapautis* jako dar Boży, o który trzeba się modlić, nie umniejsza on w niczym roli ascezy i praktykowania cnoty w dążeniu do niego. Pseudo-Makary rozwija tutaj przede wszystkim tę myśl, że dusza ludzka nie znajdzie odpoczynienia w żadnym stworzeniu, lecz tylko w Bogu. W konsekwencji, powinna ona w swych myślach i pragnieniach oddalać się od świata widzialnego i od wszelkich stworzeń. To odejście od świata jest koniecznym warunkiem znalezienia przez duszę prawdziwego odpoczynienia. Nasz autor motywuje tę konieczność, posługując się różnymi obrazami i pojęciami. Jednym z nich jest obraz naturalnego środowiska stworzeń. Wychodzi on tutaj z założenia, że każde stworzenie znajduje odpoczynek w tym środowisku, w którym zostało zrodzone, a więc tam, gdzie jest naturalnie przyporządkowane. I tak według niego, takim środowiskiem dla ptaków jest powietrze jako przestrzeń naturalna, gdzie czują się bezpiecznie i gdzie nie grozi im niebezpieczeństwo ze strony człowieka, czy zwierząt lądowych. Takim środowiskiem naturalnym dla ryb jest woda; pozbawione jej szybko umierają. Dla duszy ludzkiej natomiast, takim środowiskiem naturalnym jest Słowo Boże. To ono bowiem zrodziło ją do życia wiecznego i w konsekwencji tylko w nim człowiek odnajduje pełny pokój. Jeśli dusza, zamiast do Słowa Bożego, zwraca się do ludzi, oczekując odpoczynienia i pokrzepienia w ich słowach, prowadzi to ją do unicestwienia:

„Każdy żyje i doświadcza odpoczynienia (ἀναπαύεται) w swoim świecie oraz zgodnie ze swoją naturą i substancją. Tak więc Słowo pochodzące od Boga, rozgrzewa, daje spoczynek (ἀναπαύει) i karmi dzieci Ducha Świętego, podczas gdy słowo świata dusi je, unicestwia i zabija”²⁵.

Człowiek więc, jeśli stara się o dar spoczynku duchowego, powinien odwracać swoje pragnienia od stworzeń, a zwracać się przede wszystkim ku Bogu i ku Jego słowu²⁶. Odpoczynienie duszy wymaga zatem radykalnego zostawienia

²⁴ Por. Dörries, *Die Theologie des Makarios/Symeon*, s. 287.

²⁵ *Homiliae III collectionis* 27, 1, 4, SCh 275, 316; por. tamże 27, 1, 2-4 I 27, 2, 1, SCh 275, 314-318 (= *Homilia* 46, 1, PTS 4, 301); *Sermo* 14, 22, GCS 17/1, 168. Znaczenie słuchania i przyjęcia Słowa Bożego dla otrzymania daru odpoczynienia duszy podkreślali także Orygenes (*In Exodum hom.* 3, 3; *Contra Celsum* III 630) i Ojcowie Pustyni (por. *Apophthegmata Patrum*: Moyses 18).

²⁶ Także w innych porównaniach *corpus macarianum* ukazuje tę prawdę. Jednym z nich jest obraz malarza, który malując czyjś portret ma swój wzrok nieustannie utkwiony w przedmiocie. Tak samo według naszego autora dzieje się z nami, jeśli pragniemy w swoich sercach nosić obraz Chrystusa: powinniśmy unikać rozproszeń i, jak malarz, kontemplować tylko naszego Pana. Wtedy zamieszka w nas Jego obraz i będziemy cieszyli się pokojem na wieki (ἀναπαύομεν); por. *Homilia* 30, 4, PTS 4, 242; *Sermo* 10, 3, 4, GCS 17/1, 138. Inną metaforą podkreślającą potrzebę zostawienia tego, co

świata i jego spraw. Jest ono przedstawiane jako obumarcie dla świata. Chodzi najpierw o porzucenie wcześniejszego sposobu życia opartego na grzechu oraz na niewoli namiętności i złych myśli²⁷. Dalej, chodzi także o odwrócenie się od wszystkiego, co mogłoby być przeszkodą w zjednoczeniu z Bogiem. Pseudo-Makary czyni tutaj aluzję do życia monastycznego, wskazując na potrzebę porzucenia swych bliskich i swej rodziny, analogicznie do oblubienicy, która zostawia wszelkie wcześniejsze związki oraz odchodzi od swego ojca i matki, by ofiarować się w pełni swemu mężowi. Tylko taka postawa, według naszego autora, zapewnia doskonały spoczynek duchowy²⁸.

Konieczność wysiłku ze strony człowieka, by osiągnąć odpocznienie duszy, jest uwidocznione także poprzez metaforę „portu odpoczynku” (ὁ λιμὴν τῆς ἀναπαύσεως [καταπαύσεως]) lub „świętego miasta odpoczynku” (ἡ πόλις ἁγίων ἔχουσα ἀνάπαυσιν), które kilkakrotnie występują w *corpus macarianum*²⁹. Mamy tutaj ważny przykład, jak Pseudo-Makary, wykorzystując pewne motywy charakterystyczne dla literatury gnostycznej, używa ich w znaczeniu całkowicie innym³⁰. Nie mamy więc tutaj do czynienia z żadnym pojęciem spekulatywnym, ale jedynie z metaforą, która podkreśla, że osiągnięcie odpocznienia duszy jest możliwe nie inaczej, jak tylko po przebyciu długiej drogi, związanej z trudem, cierpieniem, uciskiem i wyrzeczeniami: dopóki bowiem

ziemskie, by osiągnąć stan duchowego odpocznienia, jest obraz duszy obdarzonej skrzydłami. Autor wykorzystuje tutaj platońską ideę duszy, która emigruje ze świata ziemskiego, by przebywać w świecie idei, kontemplując misteria niebiańskie. Według Pseudo-Makarego, dusza taka, na wzór ptaka, otrzymuje skrzydła po to, by mogła wznosić się coraz wyżej do nieba, gdzie nie ma już niewoli grzechu, ziemskich trosk, zmartwień oraz lęków i gdzie znajduje ona prawdziwe odpocznienie. Chodzi więc o duchowy stan człowieka, w którym jego dusza trwa ustawicznie ze swymi pragnieniami i myślami przy Bogu, zob. *Homilia* 2, 3, PTS 4, 15; *Sermo* 14, 22, GCS 17/1, 168; *Homiliae III collectionis* 16, 2, 4, SCh 275, 184; *Homilia* 16, 12, PTS 4, 159 (= *Sermo* 4, 27, 8, GCS 17/1, 64); por. także Plato, *Phaedrus* 246a-256e; Clemens Alexandrinus, *Protrepticus* 93, 3; *Stromata* I 4, 3; IV 172, 2; V 14, 2; Origenes, *Contra Celsum* IV 40; *De principiis* I 7, 5; Gregorius Nyssenus, *Orationes de beatitudinibus*, GNO VII/2, 139; *In Canticum canticorum* 15, GNO VI, 448; *Vita Moysis*, GNO VII/1, 118.

²⁷ Por. *Homilia* 1, 8, PTS 4, 9 (= *Sermo* 9, 2, 9, GCS 17/1, 130).

²⁸ Por. *Homilia* 4, 15, PTS 4, 38 (= *Sermo* 49, 3, 3, GCS 17/2, 115); *Homilia* 45, 1, PTS 4, 296. Podkreślenie konieczności „odwrócenia się od świata”, by dusza mogła doświadczyć *anapausis*, znajdujemy także w pismach Klemensa, Orygenesza oraz u Ojców Pustyni, zob. Clemens Alexandrinus, *Stromata* II 108, 1-4; Origenes, *In Numeros hom.* 6, 3; *Apophthegmata Patrum*: Alonios 1. ²⁹ Por. *Homilia* 43, 4, PTS 4, 287-288 (= *Sermo* 14, 7, GCS 17/1, 163); *Homilia* 44, 6, PTS 4, 294. Mimo, że *Homilia* 44, 6 podkreśla przede wszystkim konieczność Ducha Świętego, by człowiek dotarł do portu odpoczynku, zakłada ona także potrzebę ciągłego zaangażowania ze strony człowieka.

³⁰ Gnostycy identyfikowali odpocznienie duszy z pełnią (*Pleroma*) oraz ze specjalnym miejscem, znajdującym się w wyższej sferze symbolizowanej przez liczbę 8, por. Clemens Alexandrinus, *Excerpta ex Theodoto* 63, 1 – 65, 2; *Evangelium veritatis* 36, 39; 40, 31-32; 41, 13-14; *Sophia Iesu Christi* 123, 2 – 124, 9; zob. *La sagesse de Jésus Christ*, ed. C. Barry, Québec 1993, 111; por. także: *Acta Thomae* 27; P. Vielhauer, *ΑΝΑΠΑΥΣΙΣ. Zum gnostischen Hintergrund des Thomasevangeliums*, w: *Apophoreta. Festschrift. E. Haenchen*, hrsg. W. Eltester, Berlin 1964, 293-294; Holze, *Anapausis im anachoretischen Mönchtum*, s. 7-10.

człowiek jest na morzu lub w drodze, zawsze czeka go trud podążania do upragnionej przystani³¹. *Anapausis* więc jest postrzegane jako nagroda, udzielana przez Boga ludziom, którzy nie szczędząc siebie, okazali się wytrwali w walce ze złem. Podobne treści odnajdujemy także w mowie 20. Autor oznajmia tam, że dusza ludzka staje się godna „wejścia do odpoczynku (κατάπαυσιν) pełni łaski”, wtedy gdy całkowicie zawierzy Bogu oraz przykładowie i bez zarzutu będzie podążać drogą sprawiedliwości. Dodaje on jednak, że „najpierw musi ona przejść przez wiele pokus i ucisków”³². Także w *Wielkim Liście* autor wskazuje, że chrześcijanie dochodzą do obiecanego odpoczynku (κατάπαυσιν – Hbr 4, 11) wtedy, gdy są gorliwi ze względu na doskonałość słów Pana, nie szczędzą wysiłków oraz walczą w wierze i w nadziei³³. *Corpus macarianum* opisuje tę drogę poprzez odwoływanie się do biblijnych obrazów wędrówki Izraelitów przez pustynię oraz przechodzenia wąską drogą (Mt 7, 14). Autor zapewnia, że wskutek trudności i cierpienie na drodze do duchowego odpocznienia, człowiek będzie bardziej szanował ów dar, gdyż im więcej trudu włoży w osiągnięcie celu, tym bardziej będzie go cenił³⁴. Widzimy więc, że Pseudo-Makary jest tutaj wierny szerokiej tradycji anachoretyzmu pierwszych wieków, która utrzymywała, że człowiek osiąga stan duchowego odpocznienia nie inaczej, jak tylko poprzez wiele trudów i łez³⁵. Co więcej, odpoczynek duszy już w jakimś stopniu zaczyna się i jest możliwy wśród cierpień i różnych przeszkód, ponieważ „w tej skrusze jest radość, a w tym ucisku i trudzie pocieszenie, które daje pokój (παράκλησις ἀναπαύουσα)”³⁶. Dotykamy tu więc pewnego rodzaju paradoksu, który wskazuje, że odpocznienie duszy nie tylko nie jest ucieczką od wysiłków, trudów i wyrzeczeń, ale tak naprawdę w jakimś sensie ich potrzebuje.

Dotychczasowe rozważania, ukazując odpocznienie duszy jako dobro, którym człowiek może się cieszyć i o które powinien się ubiegać jeszcze za życia ziemskiego, wskazywały na związek pism makarijskich z doktryną gnostyczną. Niemniej jednak niektóre ujęcia terminu *anapausis* pokazują wyraźnie, że nasz autor traktował dar odpocznienia duszy zupełnie inaczej niż gnostycy. Przede

³¹ *Corpus macarianum* jest w tym względzie podobny do *Ewangelii Tomasza*, która używając metafory «miejsca odpoczynku», wskazuje przede wszystkim na potrzebę odpowiedniego postępowania człowieka, por. *Evangelium Thomae* 60; tamże 24 i 64.

³² Por. *Sermo* 20, 1, 5, GCS 17/1, 213; zob. tamże 6, 2, 1, GCS 17/1, 82 (= *Homilia* 26, 26, PTS 4, 218).

³³ Por. *Epistola magna* 13, 2, Ed. Staats, s. 174.

³⁴ Por. *Homilia* 25, 7, PTS 4, 203; *Sermones* 6, 3, 7 i 7, 1, 3, GCS 17/1, 86 i 91. Oprócz zmagania się z trudnościami i przeszkodami, droga człowieka do odpocznienia polega na zdobywaniu cnót, pełnieniu dobrych czynów, zachowywaniu Bożych przykazań oraz praktykowaniu miłości bliźniego, zob. *Sermo* 20, 1, 5, GCS 17/1, 213; *Sermones* 33, 3, 2 i 34, 1, GCS 17/2, 30 i 35; *Homiliae III collectionis* 16, 5, 4 i 6, 1, Sch 275, 200 i 200-202; *Epistola magna* 13, 14, ed. Staats, s. 180.

³⁵ Por. *Apophthegmata Patrum*: Pojmen 44; Mojżesz 18; Matos 10; Elias 6; Synkletyka 5; Jan Kolobos 13; Teodor z Ferme 2.

³⁶ *Sermo* 5, 2, 3, GCS 17/1, 76.

wszystkim w jego pismach znajdujemy ciągle podkreślanie prawdy, że człowiekowi stale zagraża grzech i póki żyje na tym świecie, nigdy nie będzie wolny od niebezpieczeństwa pobłędzenia i utraty łaski. Dotyczy to także tych, którzy otrzymali łaskę odpocznienia duszy.

Pseudo-Makary opiera się tutaj przede wszystkim na swej tezie o współzamieszkiwaniu łaski i zła w ludzkiej duszy. Istotnie według naszego autora, nawet jeśli ktoś zostanie ochrzczony i w jego duszy zamieszkuje łaska, to nie znaczy, że jest całkowicie wolny od zła; dalej bowiem współistnieje (σύνεστιν) w nim zło:

„są więc tacy, w których działa i odpoczywa (ἀναπαύουσα) łaska, a wewnątrz współistnieje (σύνεστιν) także zło i dwie rzeczywistości: światło i ciemność działają w jednym sercu”³⁷.

W ten sposób Pseudo-Makary nie zamierza jednak negować owoców sakramentu chrztu świętego, lecz jedynie zwrócić uwagę i podkreślić fakt, że nawet po sakramencie chrztu i otrzymaniu innych darów duchowych, chrześcijanin nadal popełnia grzechy³⁸. Mimo, że ta swoista koegzystencja dotyczy tych, którzy są jeszcze na drodze ku doskonałości, *corpus macarianum* wskazuje, że chodzi także o osoby, które już otrzymały różne dary duchowe, w tym łaskę odpocznienia duszy:

„nawet jeśli ktoś odpoczywa (ἀναπαύεται) w łasce i dostępuje udziału w misteriach, objawieniach i w wielkiej słodyczy łaski, to mimo tego współistnieje (σύνεστιν) w nim także grzech”³⁹.

³⁷ *Homilia* 17, 4, PTS 4, 169 (= *Sermo* 16, 1, 8, GCS 17/1, 179); por. także *Sermo* 6, 2, 5, GCS 17/1, 83-84 (= *Homilia* 26, 25, PTS 4, 217-218); *Sermo* 14, 5-6, GCS 17/1, 163 (= *Homilia* 43, 3, PTS 4, 286-287); *Sermo* 16, 1, 9-10, GCS 17/1, 180 (= *Homilia* 17, 5, PTS 4, 169); *Sermo* 34, 14, GCS 17/2, 39-40.

³⁸ Makariańską naukę o koegzystencji zła i łaski w duszy należy po pierwsze rozumieć w kontekście polemiki autora z tzw. «entuzjastami», którzy powołując się na osobiste doświadczenie Ducha Świętego, uważali się za wolnych od niebezpieczeństwa grzechu. Autor otwarcie sprzeciwiał się takim gnostyckim poglądom, próbując wyjaśnić swoje stwierdzenia w oparciu o tezę o współistnieniu łaski i grzechu w duszy chrześcijanina, które sprawia, że człowiek może zawsze powrócić do grzechu, por. *Sermo* 4, 5, 1-2, GCS 17/1, 45 (= *Homilia* 40, 7-8, PTS 4, 278-279); *Sermo* 8, 2, 2-3, GCS 17/1, 120; *Sermo* 14, 7, GCS 17/1, 163; *Sermo* 18, 4, 10, GCS 17/1, 198; *Sermo* 32, 8, 15, GCS 17/2, 24-25 (= *Homilia* 15, 28, PTS 4, 143); *Sermo* 34, 5 i 14, GCS 17/2, 36 i 39-40; *Homiliae III collectionis* 10, 2, 1, SCh 275, 156. Jednocześnie autor znajdował narzędzie do skonstruowania swojej teorii w stoickiej, a więc materialnej wizji rzeczywistości. W konsekwencji, nawet dusza, łaska i grzech były uważane za byty posiadające ciała, z tym że ciała „delikatne” (λεπτοί), a więc niewidzialne dla oczu fizycznych, zob. *Sermo* 49, 2, 7-12, GCS 17/2, 112-113 (= *Homilia* 4, 9-11, PTS 4, 33-36); *Sermo* 2, 4, 2, GCS 17/1, 15; por. *Stoicorum Veterum Fragmenta*, ed. H. Von Arnim, Lipsiae 1903-1924, II 780 i 785. Dzięki temu autor odwoływał się chętnie do obrazu zamieszkania łaski i grzechu w duszy ludzkiej i nie widział sprzeczności w ich obopólnej obecności. Idea współistnienia łaski i grzechu w duszy człowieka była przedmiotem krytyki ze strony domniemyanych kontestatorów dzieł Pseudo-Makarego, głównie Diadocha z Fotyki, który choć uznawał obecność zła po chrzcie w zmysłach człowieka, to jednak kategorycznie twierdził, że jego *nous*, poprzez sakrament chrztu, zostaje uwolniony od zła, zob. Diadochus, *De perfectione spirituali* 75-89.

³⁹ *Homilia* 8, 5, PTS 4, 82, (= *Sermo* 4, 9, 4, GCS 17/1, 51-52).

W konsekwencji człowiek nadal jest narażony na niebezpieczeństwo grzechu. Można więc wywnioskować, że stan odpocznienia duchowego nie wyklucza możliwości utraty go i upadku duszy. Potwierdzają to także słowa autora, który oznajmia, że jeśli dusza nie idzie drogą Chrystusa i nie wykorzenia namiętności, nawet jeśli cieszy się odpocznieniem, może go utracić⁴⁰.

Inną podstawę do tego, by uwrażliwiać swych uczniów na możliwość utraty daru odpocznienia duszy, Pseudo-Makary znajdował w prawdzie o wolności Boga. Bardzo mocno podkreślał on w swych pismach, że Bóg kierując się swą nieprzeniknioną mądrością, udziela swych łask: jakich chce, komu chce i kiedy chce. Dlatego też, według naszego autora, Bóg ze względu na dobro człowieka może mu udzielić daru odpocznienia duszy, ale następnie, ze względu na to samo dobro, może go jego pozbawić, aby człowiek ćwiczył się w przeciwnościach i mógł osiągnąć doskonałość. W konsekwencji, człowiek raz doświadcza *anapausis*, innym razem cierpi ucisk:

„Kto nie osiągnął jeszcze miary [„pełni boskości”], doświadcza w sobie wojny: raz doznaje odpocznienia (ἀναπαύεται) na modlitwie, innym razem doznaje ucisku i wojny. Taka bowiem jest wola Pana: jak długo człowiek jest dzieckiem, ćwiczy go w wojnie i objawia w jego wnętrzu dwa oblicza: światło i ciemność, odpocznienie (ἡ ἀνάπαυσις) i ucisk. Modlą się w odpocznieniu (ἐν ἀναπαύσει), ale innym razem znajdują się w niepokoju”⁴¹.

Ponownie taka zmienność dotyczy według Pseudo-Makarego ludzi, którzy jeszcze postępują na drodze doskonałości. Muszą oni nieustannie liczyć się i być przygotowanymi, że odpocznienie duszy, którym dane im jest już się cieszyć, nie jest doświadczeniem trwałym i w każdej chwili może ustąpić miejsca niepokojowi związanemu pokusami złego ducha i niebezpieczeństwem grzechu. Także i tutaj nasz autor odwołuje się do metafory „portu odpoczynku”, podkreślając, że jak długo człowiek znajduje się na morzu, choćby w niewielkiej odległości od upragnionej przystani, zawsze powinien uważać, gdyż stale zagraża mu niebezpieczeństwo ze strony morza. W związku z tym, Pseudo-Makary zachęca swych uczniów do pokory i nieustannego opłakiwania swego stanu, związanego ze słabą i skłoną do grzechu naturą. Co więcej, po raz kolejny wskazuje on, że to właśnie taka pokora i takie łzy stwarzają dogodne warunki do tego, by doświadczyć duchowego odpocznienia:

„łzy są dla nich chlebem, a skrucha słodyczą i odpocznieniem (ἀνάπαυσις)”⁴².

Corpus macarianum oddziela się jeszcze mocniej od nauki gnostycznej, podkreślając, że także „doskonali” lub ci, którzy posiadają Ducha Świętego

⁴⁰ Por. *Sermo* 34, 13, GCS 17/2, 39.

⁴¹ *Homilia* 26, 15, PTS 4, 212 (= *Sermo* 7, 7, 2, GCS 17/1, 98-99); por. *Homilia* 29, 5, PTS 4, 237-238 (= *Sermo* 31, 2, 1, GCS 17/2, 8).

⁴² *Homilia* 15, 36, PTS 4, 149 (= *Sermo* 33, 2, 1, GCS 17/2, 29).

ἐν πάσῃ αἰσθήσει καὶ πληροφορίᾳ, mogą zgrzeszyć i utracić dar odpocznienia duszy. Prawda ta jest wyjaśniana za pomocą porównania rozróżniającego zło, które jest wewnątrz człowieka od zła, które jest na zewnątrz. Doświadczenie Ducha Świętego ἐν πάσῃ αἰσθήσει καὶ πληροφορίᾳ sprawia, że zło już nie mieszka w człowieku; może go jednak kusić z zewnątrz. Z jednej strony, taki rodzaj kuszenia według naszego autora nie burzy wewnętrznego pokoju człowieka, sprawiając, że może on doświadczać *anapausis*:

„Jak bowiem Pan przywdział ciało, zostawiwszy wszelkie zwierchności i siły, tak chrześcijanie przyoblekają się w Ducha Świętego i doświadczenia odpocznienia (ἐν ἀναπαύσει εἶσιν). Jeśli nawet przychodzi wojna, szatan puka z zewnątrz (ἐξωθεν), a oni znajdują się wewnątrz (ἔσωθεν), bezpieczni dzięki potędze Pana i nie martwią się szatanem. Kiedy diabeł kusił Pana na pustyni 40 dni, w czym Mu zaszkodził, zbliżając się od zewnątrz (ἐξωθεν) do jego ciała? Wewnątrz (ἔσωθεν) przecież przebywał Bóg. Tak również chrześcijanie, jeśli są kuszeni od zewnątrz (ἐξωθεν), a wewnątrz (ἔσωθεν) są napełnieni bóstwem nic im nie zaszkodzi”⁴³.

Co więcej, Pseudo-Makary łączy w tym wypadku *anapausis* z brakiem jakichkolwiek trosk i niepokoїв (ἐμεριμνία), poprzez który starożytni mnisi opisywali stan człowieka doskonałego:

„Chrześcijanie doskonali są całkowicie wolni od trosk (ἀμεριμνοί) i nie są zespoleni ze złem, ani mu podporządkowani, lecz ich nous, odrzuciwszy wszelkie zło na zawsze, jest zwrócony do portu odpoczynku (εἰς λιμένα ἀναπαύσεως). Tam zawsze jest ich cel i pragnienie, chociaż zło, które jest na zewnątrz, nie zostawia ich w spokoju, ani nie znika, lecz, od czasu do czasu, przemienia się i przybliża z wieloma demonami, walcząc przeciw nim”⁴⁴.

W tekście tym, sytuacja duszy jest porównana do doświadczenia podróznego, który przemierza długą drogę, by dojść do schroniska. Chociaż podczas drogi spotyka on i podziwia wiele interesujących kwiatów, gór, zwierząt, rzek i ptaków, żadne z nich nie jest jednak w stanie na tyle przykuć jego uwagi, by się zatrzymał lub zboczył ze swej trasy. Z drugiej strony, autor nasz podkreśla w ten sposób prawdę, że zarówno obecność doskonałego *anapausis* jak i *amerimnia* nie oznaczają tego, że zło całkowicie znika z życia człowieka. Może ono nadal wzbudzać pokusy i choć jego wpływ jest ograniczony tylko do oddziaływania zewnętrznego, człowiek pozostając wolnym stworzeniem, może w każdej chwili, jeśli zechce powrócić do grzechu i stracić stan odpocznienia duszy⁴⁵. Każdy więc, bez wyjątku, musi się liczyć się z niebezpieczeństwem utraty tej łaski.

⁴³ Homilia 26, 15, PTS 4, 212 (= Sermo 7, 7, 2, GCS 17/1, 98). Widzimy więc, że o ile Diadoch z Fotyki posługiwał się rozróżnieniem zła wewnętrznego i zewnętrznego dla ukazania skutków chrztu, Pseudo-Makary odwołuje się do tej myśli, ukazując skutki pełni darów Ducha Świętego i wyjaśniając pojęcie doskonałości chrześcijan.

⁴⁴ Sermo 18, 5, 3, GCS 17/1, 201; por. Homiliae III collectionis 16, 2, 4, SCh 275, 184.

⁴⁵ Por. Homilia 27, 9-11, PTS 4, 223-224 (= Sermo 6, 4, 1-5, 1, GCS 17/1, 87-88); Homilia 27, 23, PTS 4, 230 (= Sermo 6, 7, GCS 17/1, 84); Homilia 15, 36, PTS 4, 148 (= Sermo 33, 1, 8-9, GCS

Gdy chodzi o stosunek *corpus macarianum* do dzieł autorów gnostyckich, warto zwrócić uwagę na jeszcze jedno znaczenie, jakie *anapausis* posiada u Pseudo-Makarego. Tak jak było powiedziane, *corpus macarianum*, podobnie jak dzieła gnostyków i *Apophthegmata Patrum*, należy do tej tradycji monastycznej, która wiązała *anapausis* z życiem doczesnym, ukazując odpocznienie duszy jako cel drogi chrześcijanina, możliwy do realizacji w życiu na ziemi. Z drugiej strony, nasz autor mocno podkreśla, że nawet pełnia darów duchowych i doświadczenie odpoczynku ἐν πάσῃ αἰσθήσει oraz ἐν πληροφορίᾳ nie oznacza braku pokus, a co za tym idzie nie usuwa z życia chrześcijanina zagrożenia grzechu i nie zwalnia go z konieczności czuwania aż do końca życia⁴⁶. Tak więc *anapausis* osiągnąć w tym życiu zawsze nosi w sobie znamię kruchości i nietrwałości, gdyż w każdej chwili może być przerwany. W związku z tym *corpus macarianum* ukazuje, że tak naprawdę, owym „portem odpoczynku”, gdzie człowiek może cieszyć się pokojem stabilnym i gdzie nic mu już nie zagraża, jest dopiero królestwo niebieskie. *Anapausis* jest owszem darem, którego człowiek może doświadczać już w tym życiu, ale tak naprawdę jest on tylko zapowiedzią odpoczynienia niczym niezmaconego i nieskończonego, którym człowiek może się cieszyć dopiero po śmierci. W jednej z homilii makarianskich czytamy:

„Czas obecny jest czasem skruchy i łez, świat zaś, który nadchodzi będzie światem śmiechu i radości; czas obecny to czas krzyża i śmierci, tamten – wyzwolenia i niewypowiedzianych rozkoszy; czas obecny to czas drogi ciasnej i wąskiej, tamten – odpocznienia (ἀναπαύσεως) i pokoju. Jak człowiek może doświadczać pociech i pierwocin Ducha Świętego już w tym świecie, pośród utrapień, tak doskonałe odpocznienie (ἡ τελεία ἀνάπαυσις) i odpłatę znajdzie on świecie przyszłym”⁴⁷.

To więc, czego człowiek doświadcza w tym życiu jako daru od Boga, jest obrazem i zapowiedzią tych dóbr, którymi, w sposób doskonały, będzie się on cieszył w świecie przyszłym. Taka wizja duchowego odpocznienia odpowia-

17/2, 28); *Homilia* 17, 7-8, PTS 4, 170-171 (= *Sermo* 16, 2, 1-3, GCS 17/1, 181); *Sermo* 5, 2, 12, GCS 17/1, 79. Innym obrazem, który podkreśla możliwość utraty *anapausis* przez człowieka posiadającego pełnię darów Ducha Świętego, jest opis procesu sądowego, gdzie oskarżony jest przyjacielem króla. Może on być całkowicie spokojny, bo jego oskarżyciel nic nie osiągnie przeciw niemu, niezależnie od argumentów, jakich by używał. Autor w ten sposób wyjaśnia sytuację tego, który osobiście w pełni doświadczył Ducha Świętego. Szatan wnosi przeciwko niemu oskarżenia, próbuje z nim walczyć, ale jak długo trzyma się blisko Chrystusa, nic mu nie grozi i może być spokojny. Jednocześnie w tym tekście jest widoczny warunek ograniczający odpocznienie duszy do sytuacji, w której człowiek trwa blisko Boga, suponując tym samym, że może on go utracić z własnej woli, zob. *Homilia* 26, 14, PTS 4, 211 (= *Sermo* 7, 7, 1, GCS 17/1, 98).

⁴⁶ Por. *Homilia* 8, 5, PTS 4, 82 (= *Sermo* 4, 9, 4, GCS 17/1, 51-52); *Epistola magna* 5, 3, ed. Staats, s. 122.

⁴⁷ *Homiliae III collectionis* 10, 3, 3, SCh 275, 160-162; por. *Sermo* 52, 2, 8, GCS 17/2, 142; *Epistola magna* 13, 14, ed. Staats, s. 180.

da wizji doskonałości chrześcijańskiej obecnej w *corpus macarianum*. Jak bowiem, z jednej strony, autor nasz wzywa swych uczniów do dążenia do doskonałości chrześcijańskiej ukazując, na czym ona polega, tak z drugiej, wyraźnie stwierdza, że przypisywanie doskonałości sobie lub komukolwiek innemu w sposób trwały już tu na ziemi, jest aktem wielkiej pychy i ignorancji. Stan bowiem doskonałości pełnej i trwałej możliwy jest tylko w życiu przyszłym.

Analiza *corpus macarianum* pokazuje więc, że pojęcie *anapausis* odgrywa ważną rolę w opisie drogi człowieka ku doskonałości. Pseudo-Makary uważa *anapausis* jako jedną z cech doskonałości chrześcijańskiej, chociaż nie ogranicza odpocznienia duszy wyłącznie do tych, którzy w pełni otrzymali dary Ducha Świętego. *Anapausis* jako dobro, którego człowiek może doświadczyć jeszcze za życia ziemskiego łączy niewątpliwie pisma makarianskie z literaturą gnostyczną. Swoisty związek jest widoczny z *Ewangelią Tomasza*, którą nasz autor znał i cytował także tam, gdzie kładzie ona szczególny akcent na doświadczenie *anapausis*. Jak jednak można się przekonać, Pseudo-Makary odcina się wyraźnie od nauki gnostyków. Nawet, jeśli korzysta z ich pism, używając pojęć i charakterystycznych dla nich metafor, nadaje im sens chrześcijański, zgodny z wiarą starożytnego Kościoła. *Anapausis* oznacza więc dar, o który człowiek nieustannie winien się troszczyć i który nie usuwa z jego życia niebezpieczeństwa grzechu. Poza tym każde *anapausis*, którego człowiek doświadcza tu na ziemi nosi znamię nietrwałości i jest tylko zapowiedzią *anapausis* trwałego, które możliwe będzie do osiągnięcia jedynie w niebie.

„ANAPPAUSIS” NEGLI SCRITTI DELLO PSEUDO-MACARIO

(Sommario)

L'*anapausis*, cioè il riposo spirituale, aveva una grande importanza nella dottrina degli gnostici, indicando un bene che l'anima dell'uomo può possedere già nella vita presente. Nella letteratura cristiana, oltre agli scritti appartenenti alla tradizione del monachesimo egiziano primitivo (*Apophthegmata Patrum*, *Epistulae* di Ammonas) sono anche quelli attribuiti a Macario Egiziano che soprattutto mostrano l'*anapausis* nella prospettiva della vita presente, mettendo in rilievo il suo ruolo nella perfezione dell'uomo. Si tratta di un influsso degli scritti gnostici, esemplificato particolarmente da un evidente legame col Vangelo di Tomaso. Nonostante ciò, l'autore del *corpus macarianum* respinge chiaramente le idee gnostiche, mostrando che l'uomo finché vive sulla terra è minacciato dal peccato e dalla perdita dell'*anapausis*. Quest'*anapausis* non è mai stabile per sempre. Perciò l'*anapausis* di quaggiù è un'immagine dell'*anapausis* del cielo.

Jacek PUDLISZEWSKI
(Gdańsk, UG)

M. GONGIUS PATERNUS NESTORIANUS – PRZEDSTAWICIEL *ORDO EQUESTER* W EPOCE SEWERÓW Kilka nowych uwag na temat jego kariery

M. Gongius Nestorianus¹ był znany do tej pory, jako prokurator cesarski² oraz dowódca floty wojennej stacjonującej w Rawennie³. Dzięki trzem nowym inskrypcjom⁴ opublikowanym ostatnio w „L'Année Épigraphique” możemy

¹ Na temat tej osoby zob. m.in.: PIR IV, G 191; O. Fiebiger, *De classium Italicarum historia et institutis*, „Leipziger Studien zur classischen Philologie” 15 (1894) 409, nr 14; H.G. Pflaum, *Les carriers procuratoriennes équestres sous le Haut-Empire romain*, Paris 1960, 769-770, nr 296; A. Dobo, *Die Verwaltung der römischen Provinz Pannonien von August bis Diocletianus*, Budapest 1968, 182 i 192; M. Żyromski, *Praefectus Classis: the Commanders of Roman Imperial Navy during the Principate*, Poznań 2001, 61 i 96.

² Napis dedykował w latach 209-211 Jowiszowi zapewne jego podwładny spełniając chętnie wcześniejsze ślubowanie. Być może dziękując za odzyskane zdrowie (*pro salute*) przez prokuratora lub z okazji jego dalszego awansu („za pomyślność”) w strukturach administracji cesarskiej: „I(ovi) O(ptimo) M(aximo) pro salute Gongi Nestoriani procuratoris Auggg(ustorum) nnn(ostrorum). Ianuarius eorundem [s]er(vus) (contra)s(criptor) v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)” [CIL III 4024: Pannonia Superior].

³ Jest to odpis dyplomu wojskowego, jakie otrzymywali żołnierze w latach 213-217 zwalniani ze służby czynnej: „[Imp(erator) Caes(ar), divi Sept]imi Severi Pii Arab(ici) Adiab(enici) Part(hici) [max(imi) Brit(annici) max(imi), f(ilus) di]vi M(arci) Antonini Pii Germ(anici) Sarm(atici), [nep(os) divi Antonin]i Pii, pronep(os) divi Hadriani, ab[nep(os) divi Traian]i Parth(ici) et divi Nervae adnep(os). [M(arcus) Aurelius An]toninus Pius Felix Aug(ustus) Par[Th(icus) max(imus) Bri(tannicus)] max(imus) Germ(anicus) max(imus) ponti(fex) max(imus) [tr(ibunicia) pot(estate) ... im]p(erator) III co(n)s(ul) IIII p(ater) p(atriciae) proco(n)s(ul) [iis, qui militav(erunt)] in classe pretor(ia) Antoniniana Ravennate [quae est s]ub Gongio Nestoriano [pr(aefecto)], octonis et viceni[s st]ipendis emeritis dimissis honesta missione, q[uo]rum nomina subscripta sunt, [ipsos filisque eorum, quos] susceperint ex mulierib(us), [quasi serum contessa consue]titudine vixisse proba[verint, civitatem Romanam] dedit et conubium cum [isdem, quas tunc secum] habuissent, cum e[st] civitas is data, au[t, siqu]i tunc non habuissent, cum is.] quas postea uxor[es duxissent] dumtaxat singuli singu[las —]” [CIL X 8325 = CIL XVI 138: Sardinia]. Z tego też okresu pochodzi zapewne również napis umieszczony na ołowianej rurze stanowiącej element rzymskiej sieci wodociągowej: „M(arci) Gongi Nestoriani p(raefecti)” [CIL XV 7465: Roma].

⁴ Są to trzy ołtarze wotywnie o wymiarach: 1). 96x45x27 cm, 2). 117x42x44 cm, 3). 96x45x27cm. Według komentatorów w „L'Année Epigraphique” wszystkie zostały wystawione, wraz z odpowiednim napisem, w okresie 197-199. Na obecnym etapie naszej wiedzy jest to datacja właściwa, ale

uzupełnić nasze informacje na temat jego pochodzenia oraz wcześniejszej działalności publicznej. A oto ich pełny tekst:

- 1). „I(ovi) O(ptimo) M(aximo) / pro sal(ute) Severi / Imp(eratoris) ala I T(h)ra(cum) / cui p(rae)est M. / Gongius Pater/nus Nestoria/nus dom(o) Sufi/bus ex Africa pr(a)ef(ectus) eq(uitum) / [- - -]”⁵.
- 2). „I(ovi) O(ptimo) M(aximo) / pro sal(ute) Impe(ratorum) [[C/C(aesarum) Augg(ustorum)]] a(la) I T(hracum) v(eterana) / cui pr(a)eest M. Gongius / Pater-nus Nes/torianus / pr(a)ef(ectus) eq(uitum)”⁶.
- 3). „Dis deabusq(ue) / Camp(estribus) pro sal(ute) / [I]mpp(eratorum) Claudius Clau/dianus co(n)s(ularis) / [c]ur(ante) Gongio / Nestorian[o] / praef(ecto) eq(uitum)”⁷.

Jak wynika z posiadanego materiału źródłowego M. Gongius Paternus⁸ Nestorianus pochodził z miejscowości Sufes położonej w Afryce Prokonsularnej⁹. Początki jego działalności publicznej przypadają zapewne na okres dojścia do władzy Septymiusza Sewera. Wtedy też zapewne wstąpił do wojska. Wiadomo, że w latach 197-199 dowodził jako prefekt oddziałem jazdy wojsk pomocniczych (*praefectus alae I Thracum veteranae sagittariae*) stacjonującej wówczas na terenie Panonii Dolnej. Była to prawdopodobnie jego trzecia, ekwicka funkcja oficerska¹⁰. Z tego też okresu pochodzą wspomniane wyżej ołtarze wotywno. Dwa pierwsze ufundowali żołnierze dowodzonej przez niego jednostki głównemu bogu Imperium, jakim był Jowisz z przydomkami Optimus Maximus z prośbą o pomyślność dla panującego cesarza¹¹.

w odniesieniu do dwóch ostatnich napisów (AE 2003, 1433-1434). Natomiast pierwszy napis (AE 2003, 1432) można datować bardziej dokładnie na rok 197, z tego względu, że uhonorowano tylko cesarza Septymiusza Sewera, a jego syn Karakalla został współrządcą od 198 r. i wtedy otrzymał tytuł „Augustus”. W sprawie datacji w oparciu o tytułaturę cesarską por. m.in.: D. Kienast, *Römische Kaisertabelle. Grundzüge einer römischen Kaiserchronologie*, Darmstadt 1996, 156-159 i 162-165.

⁵ „L'Année Épigraphique” [= AE] 2003 [Pannonia Inferior] nr 1432.

⁶ Tamże, nr 1433.

⁷ Tamże, nr 1434.

⁸ Jego *cognomen* Paternus pojawia się w źródłach po raz pierwszy.

⁹ Jest więc kolejnym przedstawicielem stanu ekwickiego, który wywodzi się z tego regionu Imperium Romanum. Szerzej na ten temat por. m.in. R. Duncan-Jones, *Equestrian Rank in the Cities of the African Provinces under Principate: an Epigraphic Survey*, „Papers of the British School at Rome” 35 (1967) 147-188; M.G. Jarrett, *An Album of the Equestrians from North Africa in the Emperor's Service*, „Epigraphische Studien” 9 (1972) 146-232; H. Devijver, *Equestrian Officers from North Africa*, „L'Africa Romana” 8 (1991) 127-201.

¹⁰ Z reguły dowództwo nad oddziałem jazdy powierzano już doświadczonym oficerom, którzy wcześniej sprawowali, na przykład, stanowisko prefekta kohorty i trybuna w legionie.

¹¹ W pierwszej z wymienionych wyżej inskrypcji (nr 1432) wskazano tylko cesarza Septymiusza Sewera, a w drugiej (nr 1433) obok niego pojawia się również jego syn Karakalla. Być może te fundacje religijne mają jakiś związek z działaniami militarnymi prowadzonymi przeciwko Partom.

Natomiast trzeci ołtarz wystawił Ti. Claudius Claudianus – ówczesny namiestnik tejże prowincji¹².

Być może od razu po zakończeniu służby wojskowej, a także dzięki pomocy i wsparciu swojego dawnego zwierzchnika¹³, rozpoczął on karierę w administracji cesarskiej. Nie mamy niestety dowodów na to, że M. Gongius Nestorianus pełnił wcześniej inne, niższe stanowiska prokuratorskie. Pojawia się on dopiero w okresie między 209-211 n.e. jako „procurator publici portorii vectigalis Illyrici per Raetiam et Noricum et Dalmatami utraque Pannoniam et Moesiam Superiorem”¹⁴, z pensją 100 tys. sesterców rocznie¹⁵, zajmował się sprawami po-

¹² Jest to z kolei dedykacja „Dis deabusq(ue) Camp(estribus)”, ale także za pomyślność panujących cesarzy. Jak wynika z tekstu, sprawami związanymi z zakupem kamienia, wykonaniem ołtarza i wykuciem napisu zajmował się M. Gongius Nestorianus, co potwierdza umieszczony w inskrypcji zwrot „curante”. Z kolei z okresu późniejszego (222-235) mamy również inną dedykację „Diis Campestribus”, którą wystawił M. Celerinus Augendus – „vir egregius, a militiis, praefectus alae Pannoniorum Severianae” („Libica” 3:1955, 156; CIL XIII 1847 = ILS 2389). Na temat tego kultu zob. M.P. Speidel, *The Shrine of the Dii Campestris at Gemellae*, „Antiquités Africaines” 27 (1991) 111-118.

¹³ Należy podkreślić, że Ti. Claudius Claudianus pochodził z Afryki Prokonsularnej i wywodził się również ze stanu ekwického; prawdopodobnie krótko po proklamacji cesarskiej Septymiusza Sewera został przyjęty do stanu senatorskiego (*adlectus inter tribunicios*). W okresie toczącej się wojny domowej, dowodził kolejno dwoma legionami nad dolnym Dunajem najpierw jako „legatus legionis XIII Geminae et Macedonicae V Piae”, a później wydzielonymi jednostkami wojskowymi na terenie prowincji dackich jako „praepositus vexillationum Daciscarum”. W interesującym nas momencie czasu [między 197-199 r.] sprawował namiestnictwo w prowincji Pannonia Inferior, a w 199-200 r. osiągnął konsulat uzupełniający (*consul suffectus*). Na temat jego kariery por. m.in.: PIR II, C 834; I. Piso, *La carrière de Ti. Claudius Claudianus*, w: *Epigraphica, Travaux dédiés au VII Congrès d'épigraphie grecque et latine* (Constantza, 9-15 septembre 1977), București 1977, 167-176; Ch. Saulnier, *Laurens Lavinus. Quelques remarques à propos d'un sacerdote équestre à Rome*, „Latomus” 43 (1984) 527, nr 13; H. Devijver, *Prosopographia militarium equestrium quae fuerunt ab Augusto ad Gallienum*, IV, Louvain 1987, 1500-1502, nr C 133bis; L. Mrozewicz, *Laurentes Lavinates a prowincja Dacja. Przyczynek do dziejów romanizacji*, „Symbole Philologorum Posnaniensium” 10 (1994) 96; M. Żyromski, *The Question of Specialization in the Roman Administrative System – the Case of Pannonia*, „Eos” 83 (1995) 341. Należy również zwrócić uwagę na fakt, iż siostra Ti. Claudiusa Claudianusa była żoną innego ekwity pochodzenia afrykańskiego. Był nim Q. Asturnius Lappianus (*equo publico exornatus*), który sprawował liczne urzędy municypalne (*II vir IIII coloniarum; praefectus IIII coloniarum*) oraz był *ducenarius bis* (CIL VIII 7978 = ILAlg. II, I, 29 = ILS 1147). Czy ten ostatni zwrot oznacza, że pełnił także liczne funkcje prokuratorskie, w tym dwukrotnie prokuratury z uposażeniem 200000 sesterców rocznie, zob. rozważania na ten temat: M. Christol, *Vir centenarius*, „Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik” 158 (2006) 243-250. Z kolei o roli patronatu w okresie wczesnego Cesarstwa Rzymskiego por. m.in. R.P. Saller, *Promotion and Patronage in Equestrian Careers*, JRS 70 (1980) 44-63; idem, *Personal Patronage in the Early Empire*, Cambridge 1982, passim; E. Birley, *Promotions and transfers in the Roman Army: senatorial and equestrian officers*, w: *The Roman Army Papers 1929-1986. Mavors Roman Army Researches*, IV, Amsterdam 1988, 93-114; P.M.M. Leunissen, *Conventions of Patronage in Senatorial Carriers under the Principate*, „Chiron” 23 (1993) 101-120.

¹⁴ Z epoki panowania dynastii Sewerów znamy jeszcze kilku innych prokuratorów finansowych działających na obszarze wschodniej części Illyricum. Byli nimi: Aurelius S[—] w okresie

datków wpływających do skarbu cesarskiego z ceł publicznych ze wschodniej części regionu naddunajskiego. Siedziba jego urzędu znajdowała się prawdopodobnie w miejscowości Poetovio¹⁶. Ze swoich obowiązków musiał wywiązać się należycie, skoro kilka lat później¹⁷, między 213-217 r., objął dowództwo rzymskiej floty wojennej stacjonującej w Rawennie¹⁸. Na tym stanowisku zarabiał już 200 tys. sesterców rocznie. Dalsze jego losy są nam nieznane¹⁹. Nie zmienia to

między 211-212 r. (AE 1983, 769 = AE 1978, 643), M. Attonius Rufinus w okresie między 212-217 r. (CIL III 4031), Antonius Silvanus w 227 r. (AE 1903, 286 = ILS 9023). Z kolei w zachodniej części Illyricum (*per Moesiam Inferiorem et Dacias tres*) sprawy podatkowe nadzorowali następujący prokuratorzy: M. Aurelius Heraclitus w 201 r. (CIL III 781 = ILS 423 = IGR I 598), C. Iulius Paternus w okresie między 212-217 r. (CIL III 1565). Podział portorium Illyrici na dwie części nastąpił około 180 r. i wynikał zapewne z przyczyn organizacyjno-kontrolnych, por. J. Fitz, *Notes*, „Alba Regia” 23 (1987) 275-276. Być może jednak w wyjątkowych sytuacjach kontrolę nad opłatami z ceł publicznych powierzano tylko jednemu prokuratorowi (*procurator publici portori vectigalis Illyrici*) z pensją 200 tys. sesterców rocznie. W tym czasie byli nimi: Aurelius Ianuarius w okresie między 207-208 r. (CIL II 4135 = ILS 1365), Aelius Faventinus po 195 r. (AE 1956, 230), NN w okresie między 195-235 r. (CIL V 2826). Zapewne dzięki dalszym badaniom prozopograficznym i nowym źródłom uda się ustalić jeszcze bardziej dokładny czas pełnienia przez te osoby wyżej wymienionych stanowisk prokuratorów.

¹⁵ Natomiast J. Fitz (*Les procuratores vectigalis Illyrici*, w: *Studia in honorem Borisi Gerov*, Sofia 1990, 64-69) twierdzi, że od czasów panowania cesarza Kommodusa (180-192) wspomniani prokuratorzy finansowi otrzymywali pensję w wysokości 200 tys. sesterców rocznie, a w wyjątkowych przypadkach wynosiła ona 100 tys. sesterców; jest to jednak kwestia dyskusyjna; por. też przypis 14.

¹⁶ Na temat działalności aparatu finansowo-podatkowego na tym obszarze Imperium zob. m.in.: S.J. De Laet, *Portorium. Étude sur l'organisation douanière chez les Romains surtout à l'époque du Haut-Empire*, Brugge 1949, passim; F. Vittinghoff, *Portorium, Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, XXII/1, Stuttgart 1953, 346-399; A. Dobo, *Contribution à l'histoire de la douane en Dacie*, „Acta Classica Universitatis Scientiarum Debrecensis” 10-11 (1974-1975) 145-150; I. Piso, *Un bureau du publicum portorium Illyrici à Apulum*, „Acta Musei Napocensis” 35 (1998) 105-108.

¹⁷ H.G. Pflaum (*Les carriers procuratoriennes*, s. 770) sądzi, że w tym czasie pełnił on jeszcze dwa inne stanowiska prokuratorów z pensją 200 tys. sesterców rocznie. Natomiast J. Fitz (*Prosopographia Pannonia I*, „Alba Regia” 20:1987, 262), uważa, że jest to jego pierwsze stanowisko na poziomie *ducenarii*. Możliwe jest również inne hipotetyczne rozwiązanie. A mianowicie, że po zakończeniu sprawowania stanowiska prokuratora finansowego w prowincjach nad środkowym i dolnym Dunajem powrócił on do Rzymu i tam objął funkcję prokuratora czuwającego nad instalacjami wodociągowymi i zaopatrzeniem stolicy w wodę (*procurator aquarum*) z pensją 100 tys. sesterców rocznie, a to znaczy, że niewłaściwie odczytywano skrót z napisu pochodzącego z ołowianej rury wodociągowej z Rzymu: „M(arci) Gongi Nestoriani p(raefecti sc. classis)” (CIL XV 7465) lecz „M(arci) Gongi Nestoriani p(rocuratori sc.aquarum)!”. Oznaczałoby to również zmianę datacji tego napisu bardziej na okres między 211-213 r. (por. przypis 2). Dopiero potem nasz prokurator cesarski wyjechał do Rawenny objąć tam stanowisko dowódcy rzymskiej floty.

¹⁸ Na temat działalności floty wojennej w tym regionie i ogólnie por. m.in. Th. Kienast, *Untersuchungen zu den Kriegsflotten der römischen Kaiserzeit*, Bonn 1966; G. Sussini, *Un catalogo clasiario ravennate*, „Studi Romanae” 19 (1968) 291-307; M. Reddé, *Mare nostrum. Les infrastructures, le dispositif et l'histoire de la marine militaire sous l'Empire Romain*, Rome 1986.

¹⁹ Być może jako zwolennik zamordowanego w 217 r. cesarza Karakalli, po jego śmierci został zdymisjonowany, a nawet skazany na śmierć przez kolejnego władcę.

fattu, że jest on kolejnym świetnym przykładem awansu członków stanu ekwicznego w epoce panowania dynastii Sewerów.

W podsumowaniu naszych rozważań można więc stwierdzić, że przypuszczalny przebieg kariery wojskowej i administracyjnej M. Gongiusa Paternusa Nestorianusa przebiegał następująco:

- *militia prima* – ? [193-195 r.]
- *militia secunda* – ? [195-197 r.]
- *militia tertia* – *praefectus alae I Thracum veteranae sagittariae* [Pannonia Inferior]: w okresie 197-199 roku.
- [] – ? [199-209]
- *procurator publici portorii vectigalis Illyrici per Raetiam et Noricum et Dalmatiam utraque Pannoniam et Moesiam Superiorem* (C): między 209-211 rokiem.
- *p[rocurator aquarum]* (C) [Roma] : między 211-213 (?) rokiem.
- *praefectus classis praetoriae Ravennatis* (CC): między październikiem 213 i kwietniem 217 roku.

M. GONGIUS PATERNUS NESTORIANUS – RAPPRESENTANTE *ORDO EQUESTER* NELL' EPOCA DEI SEVERI
 Alcune nuove considerazioni sulla sua carriera

(Riassunto)

M. Gongius Nestorianus era conosciuto, fino ad oggi, come procuratore imperiale e come comandante della flota in Italia. Grazie alle tre nuove epigrafi (AE 2003, 1432-1434) possiamo completare le nostre informazioni sulle sue origini e sulla sua precedente attività pubblica. In base alla nuova fonte, egli proviene da *Sufes*, località situata nell' Africa proconsolare. Ha iniziato la propria carriera prestando servizio nella *militia equestris*. Si sa che nel periodo tra il 197 ed il 199 d.C. ha ricoperto la funzione di *praefectus alae I Thracum veteranae sagittariae* [Pannonia Inferior]. Questa era la *militia tertia* di M. Gongius Nestorianus. Poi Ti. Claudius Claudianus gli ha facilitato certamente la sua promozione. Dopo aver finito il servizio militare ha occupato posti nell' amministrazione imperiale. Nel periodo tra il 209 ed il 211 d.C. è stato procuratore *publici portorii vectigalis Illyrici per Raetiam et Noricum et Dalmatiam utraque Pannoniam et Moesiam Superiorem*, e alcuni anni più tardi è stato nominato *praefectus classis Ravennatis* (tra il 213 ed il 217 d.C.). Le sue sorti ci sono sconosciute. Egli è un eccellente esempio della promozione di un rappresentante sociale *ordo equester* durante il regno della dinastia dei Severi.

Ks. Marian RUSECKI
(Lublin, KUL)

OBJAWIENIE W TEOLOGII PATRYSTYCZNEJ

Już od początku swojego istnienia teologia patrystyczna, w tym zwłaszcza apologetyka, z której później wyrosła teologia fundamentalna, miała świadomość, iż Kościół i chrześcijaństwo posiada nadprzyrodzone pochodzenie i posłannictwo, które wykraczały poza ramy świata oraz historii. Kościół – na co zwracali uwagę pisarze wczesnochrześcijańscy – kontynuował objawieniowe i zbawcze dzieło Chrystusa oraz aktualizował je w historii. Wskazywali przy tym, że dzięki obecności i działaniu zmartwychwstałego Chrystusa, Kościół dynamicznie się rozprzestrzeniał mimo prześladowań i zwalczania chrześcijaństwa na bazie doktrynalnej¹. W takiej sytuacji apologetyci wykazywali bezpodstawność i bezprawność prześladowań², a więc posądzeń o niemoralne życie chrześcijan, wskazywali na świętość ich życia³ i heroizm męczenników⁴.

W tym kontekście odnosili się oni do Objawienia, a także wskazywali na przytoczone fakty jako owoc nauki objawionej. Konfrontując ją z różnymi systemami religijnymi i filozoficznymi, wykazywali zbawczy charakter Objawienia Chrystusowego i jego wyższość nad wszelką filozofią i mądrością ludzką⁵. Potwierdzali, że Objawienie, pochodzące z Bożej ekonomii, wyrażało się i realizowało w historii, osiągać swą pełnię w Jezusie Chrystusie.

¹ Por. H. Weinel, *Die Wirkungen des Geistes und der Geister im nachapostolischen Zeitalter bis auf Irenäus*, Freiburg 1899; L. Laguer, *La méthode apologetique des Pères dans les trois premiers siècles*, Paris 1905; B. Braun, *Das Wunder. Das theologische Wunderverständnis im Horizont des neuzeitlichen Natur- und Geschichtsbegriffs*, Göttingen 1975.

² Por. P. de Labriolle, *La réaction païenne. Etude sur polémique antichrétienne du I^{er} au VI^e siècle*, Paris 1934, 111-169, 223-465.

³ Por. Aristides, *Apologia* 15; Justinus, *Apologia* I 16, 29, 61 i 66; J. Riviere, *Saint Justin et les apologistes du second siècle*, Paris 1907, 71-86.

⁴ Por. Justinus, *Dialogus cum Iudaeo Tryphone* 53; *Epistola ad Diognetum* 5-8; Tertullianus, *Ad nationes* I 4; 14-15; *Apologeticum* 9, 19, 28-33, 39; Minucius Felix, *Octavius* 9, 5.

⁵ Por. Minucius Felix, *Octavius*; Tertullianus, *Ad nationes* I 10. Piszą również na ten temat: Justyn, Tacjan, Meliton z Sardes, Apolinary – biskup Hierapolis, Ireneusz, Klemens Aleksandryjski, Orygenes i inni, zob. Riviere, *Saint Justin et les apologistes*, s. 87-107.

W niniejszym studium zwróci się uwagę na rozumienie i przekaz Objawienia w teologii patrystycznej. Za podjęciem takiego zagadnienia przemawia przede wszystkim fakt, że jest to problem mało znany i mało spopularyzowany, tak w teologii polskiej, jak i obcojęzycznej⁶. Z drugiej strony jest to temat znaczący tak dla teologii fundamentalnej, jak i dla teologii Objawienia, gdyż ukazuje świadomość troski pisarzy wczesnochrześcijańskich o wierny przekaz zrealizowanego w dziejach Objawienia. Już wstępnie można powiedzieć, że te kwestie w pewnym zakresie są przedmiotem badań Jubilata – ks. prof. dra hab. Stanisława Longosza. Jego wielką zasługą jest m.in. redagowanie periodyku „Vox Patrum”, poświęconego starożytnemu chrześcijaństwu, który cieszy się znaczną sławą nie tylko w Polsce, ale i za granicą.

Naczelne idee pisarzy starochrześcijańskich, które specyfikują ich twórczość i w zasadniczy sposób wpływają na rozumienie Objawienia, to: tajemnica (μυστήριον, *sacramentum*), pedagogia (παιδαγωγία) i przede wszystkim zbawienie (σωτηρία); są one zresztą wewnątrznie powiązane z rzeczywistością Objawienia oraz wzajemnie się warunkują.

W myśli starochrześcijańskiej μυστήριον to przede wszystkim ujawnienie w historii zbawczej ekonomii Bożej. Bóg objawia się albo osobiście w teofaniach, albo przez swoje czyny i dzieła dokonane w celach zbawczych, które ujawniają Jego wielkość, mądrość, dobroć oraz miłosierdzie, albo przez swoich wysłanników (aniołów, a zwłaszcza proroków jako mężów Bożych), obdarzając ich poznaniem swojej ekonomii i zlecając im obwieszczenie jej ludowi. Punktem centralnym zbawczego planu Boga było przyjście na świat Syna Bożego, który miał zbawić lud od grzechu i niewoli szatana oraz doprowadzić go do domu Ojca⁷.

Z woli Bożej prorocy oraz inni legaci Boży przygotowywali naród wybrany na przyjście Mesjasza. Stopniowo ujawniali zbawczą wolę Boga według Jego planu i pedagogii; zachęcali oraz wzywali do wierności Mu. Historyczne doświadczenia tegoż narodu interpretowali w świetle wiary, w aspekcie zarówno wychowawczym, jak i zbawczym. Stawały się one również figurą czy typem zbawienia eschatologicznego, mającego nadejść wraz z pojawieniem się w dziejach Pomazańca Bożego. Na Niego więc był zorientowany cały plan zbawienia, Boża pedagogia, całe dzieje oraz byt narodu wybranego, tak jak i poszczególne wydarzenia dokonujące się przez interwencje Boga w ramach jego historycznej egzystencji⁸. Tworzyły one historię świętą, historię zbawienia.

⁶ Por. Na gruncie polskojęzycznej literatury teologicznofundamentalnej powstała moja praca *Traktat o Objawieniu* (Kraków 2007), której ten artykuł stanowi małą część, aczkolwiek znacząco przepracowaną. W *Traktacie* poruszane tu zagadnienie zostało osadzone w szerokim kontekście historyczno-teologicznym.

⁷ Tę myśl rozwija szerzej J. Daniélou w dziele: *Message évangélique et culture hellénistique aux II^e et III^e siècles*, Paris 1961; zob. także: B. Neunheuser, *Mysterium*, II: *In der christlichen Tradition*, LThK² VII 729-731.

Ideą centralną objawionej religii, według przekonania niemal powszechnie panującego wśród piszących na ten temat, jest zbawienie, będące jej sensem. Rozwijala się ona stopniowo i przechodziła pewną ewolucję w świadomości narodu wybranego: od pojmowania jej jako wybawienia od wszelkich nieszczęść, klęsk, cierpień oraz zagrożeń indywidualnego czy społecznego bytu do zbawienia cielesno-duchowego w Jezusie Chrystusie, co łączyło się z Bożą pedagogią. Bóg progresywnie odsłaniał tę ideę w historii Starego Testamentu i stopniowo doprowadzał swój lud do zbawienia. Następowало to poprzez słowa i potężne czyny mocy Boga. One zapowiadały oraz przybliżały zbawienie eschatologiczne, które zrealizowało się już we wcieleniu Syna Bożego, a dopełniło przez Jego mękę, śmierć i zmartwychwstanie. On zbawiał swoim Bożym słowem, a przede wszystkim poprzez swoje wielkie czyny-dzieła. Był zarazem objawicielem Boga oraz zbawicielem ludu⁹.

Warto jeszcze zwrócić uwagę na terminologię, za pomocą której Ojcowie Kościoła określają i wyrażają Objawienie. Jest ona bogata, podobnie jak bogate i zróżnicowane jest nazewnictwo odnoszące się do pojęcia Objawienia Bożego w Nowym Testamencie. Pokróćce więc przyjrzymy się mu.

W Nowym Testamencie występuje wiele terminów dla oddania ekonomii i historii Objawienia. Najczęściej spośród czasowników występują: ἀποκαλύπτω (= objawiać, wyjawiać – Mt 10, 26; 11, 25; 16, 17; Łk 2, 35; 10, 21; 12, 2; J 12, 38; Rz 1, 17; 1Kor 2, 10; Ga 1, 16), ἐπιφαίνω (= ukazywać się, pokazywać się, objawiać się – Łk 1, 79; Dz 27, 20), εὐαγγελίζω (= nieść dobrą nowinę, zwiastować dobrą nowinę, nieść radosną wieść, głosić jako dobrą nowinę – Łk 4, 18; 8, 1; 20, 1; Dz 5, 42; 11, 20; 13, 32; Ef 2, 17), φανερόω (= czynić jawnym, objawiać, ukazywać coś komuś – J 1, 31; 7, 4; 21, 1), φωτίζω (= świecić, napełniać światłem, oświeślać, dawać światło – Ap 22, 5), κηρύσσω (= głosić, przepowiadać – Mk 1, 39; Mt 4, 23; Łk 20, 1), διδάσκω (= uczyć, nauczać – Mt 4, 23; 9, 35; 11, 1; 21, 23; Mk 1, 21; 4, 1; Łk 4, 15; J 6, 59; 7, 14), μαρτυρέω (= dawać świadectwo, świadczyć, potwierdzać – J 5, 7; 8, 18b; Dz 15, 8; Hbr 11, 4b), λέγω (= mówić coś – Mt 10, 27a); rzeczownikowo Objawienie wyrażają: ἀποκάλυψις (= objawienie, ujawnienie – Łk 2, 32; Rz 16, 25; Ef 1, 17), ἐπιφάνεια (= ukazanie się, objawienie się – 2Tes 2, 28; 1Tm 6, 14; 2Tm 1, 10;), φανερόω (= otwarcie,

⁸ Por. Origenes, *Contra Celsum* II, 68; Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 5, 5-7 i *Oratio* 6, 14; Gregorius Nyssenus, *Catechesis magna* 8, tłum. W. Kania: Św. Grzegorz z Nyssy, *Wybór pism*, Warszawa 1974, 144-146; Clemens Alexandrinus, *Paedagogus*, PG 8, 247-684; Arnobius, *Adversus nationes*, passim; zob. E. Fascher, *Kritik am Wunder. Eine geschichtliche Skizze*, Berlin 1960, 17; P. Grelot, *Sens chrétien de l'Ancien Testament*, Paris 1962, 249-250, 264-270; R.C. Dentan, *The Idea of History in the Ancient Near East*, London 1955; J. Maritain, *Pour une philosophie de l'histoire*, New York 1957.

⁹ Por. Ignatius Antiochenus, *Epistula ad Trallianos* 9; *Epistula ad Magnesios* 11; Clemens Romanus, *Epistula ad Corinthios* 42; Tertullianus, *Apologeticum* 22; Origenes, *Contra Celsum* II 55, 70; Gregorius Nazianzenus, *Sermo* 45.

jawienie – Mk 1, 45; J 7, 10; Dz 10, 3), κήρυγμα, εὐαγγέλιον (= dobra wiadomość, dobra, szczęśliwa nowina – Mk 1, 15; 8, 35; 10, 29; Rz 11, 28; 1Kor 4, 15; 2Kor 8, 18; Ga 1, 6; 1Tes 2, 4; 2Tm 1, 10), μαρτυρία (= świadectwo, świadczenie, dawanie świadectwa – Mk 14, 55; Łk 22, 71; J 19, 35), μαρτύριον (= świadectwo – Mt 8, 4; 10, 18; 24, 14), διδάσκαλος (= nauczyciel – Mt 8, 19; 9, 11; 12, 38; 17, 24; 19, 16; 22, 16), διδασχὴ (= nauczanie, nauka – Mk 4, 2; 12, 38; 1Kor 14, 6), ἐπιστατής (= stojący na czele – Łk 5, 5; 8, 24; 17, 13).

Mając to na uwadze, nie należy się dziwić bogactwu słów, oddających termin „Objawienie”, które były użyte w teologii patrystycznej. I tak na określenie wyrażenia „Objawienie” Ojcowie Kościoła stosowali m.in. takie zwroty jak: nauka, prawda, słowo, czyn, dzieło, Ewangelia, Dobra Nowina, świadectwo, świadek, kerygma, ale także: Jezus Chrystus, depozyt, nauka objawiona, sens, treść, najwyższe znaczenie. Wskazywało to na fakt, iż Objawienie wyraża się także w nich i przez nie, choć aspektowo.

Jeśli chodzi o ekspozycję niniejszego studium, zastosuje się w nim uszczegółowiony podział na Ojców Apostolskich i apologetów wczesnochrześcijańskich (punkt 1) oraz Ojców greckich (punkt 2) i łacińskich (punkt 3). O ile podział na Ojców Apostolskich jest jasny i nie wymaga uzasadnienia (podobnie jest z apologetami wczesnochrześcijańskimi), o tyle rozróżnienie na Ojców greckich i łacińskich domaga się podania osobnych argumentów. Zasadniczo w patrystyce stosuje się potrójne kryterium podziału Ojców na greckich i łacińskich (geograficzne, czyli kryterium zamieszkiwania – Ojcowie greccy żyli we wschodnich rejonach Cesarstwa Rzymskiego, Ojcowie łacińscy – w zachodnich; językowe – Ojcowie greccy pozostawali w strefie języka greckiego, a zachodnia i centralna część *Imperium Romanum* pozostawała pod dominującym wpływem języka łacińskiego; kryterium tekstu Pisma Świętego. – Ojcowie greccy posługiwali się zwykle tekstem Septuaginty, a łacińscy pierwszymi tłumaczeniami na łacinę). Wydaje się, że w odniesieniu do teologii Objawienia Ojcowie Kościoła zastosowane kryteria nie są wystarczające, gdyż w niewielkim tylko stopniu oddają specyfikę ich myśli. Dlatego też dokonując wspomnianego podziału, ma się na uwadze to, iż teologiczna refleksja nad Objawieniem na Wschodzie bardziej podkreślała jego aspekt apofatyczny, misteryjny, przenikający całe ludzkie doświadczenie, odwołując się przy tym do filozofii platońskiej i neoplatońskiej, zaś Zachód Objawienie rozumiał bardziej konkretnie, podkreślając jego znaki, na których budował zręby teologii, oraz zwracał szczególną uwagę na jego historyczność i społeczno-prawne znaczenie. Poza tym w mniejszym stopniu eksponował filozofię platońską czy neoplatońską do wykładni prawd wiary. W trakcie wywodu zwróci się szczególną uwagę na kontekst, jaki towarzyszył rodzeniu się pogłębionych badań nad rzeczywistością Objawienia.

I. OJCOWIE APOSTOLSCY I APOLOGECI WCZESNOCHRZEŚCIJAŃSCY

Idee odnoszące się do zrealizowanego w Jezusie Chrystusie Objawienia wyraźnie są obecne już w *Didache*. Stwierdza się tam, że aby iść za „przykazaniami Pana”, należy „trzymać się Ewangelii” i uzgadniać z nią swe postępowanie. Termin „Ewangelia” jest tam synonimem Objawienia¹⁰.

Podobnie przenikają one nauczanie Klemensa Rzymskiego († ok. 101), który świadczy o otrzymanej wierze. Jego myśl zostaje przy tym poszerzona o kilka nowych wątków. Głosi on wierność dziedzictwu apostołskiemu, by przekazywać je w całości i integralności. Chrystus jest przez niego przedstawiany jako Mistrz, którego nauczanie prowadzi wierzących do zbawienia¹¹. O autentyczny i wierny przekaz nauki Chrystusa zabiegają apostołowie i ich następcy, głoszący pochodzącą od Niego Ewangelię. Przedmiotem wiary czyni Klemens właśnie Dobrą Nowinę, czyli znajdujące się w niej Objawienie. Podkreśla także aspekt pneumatologiczny Objawienia, bowiem Duch Święty umożliwia głoszenie bliskości królestwa Bożego.

Idee zbawienia oraz pedagogii, choć nie tylko te, szczególnie wyraźnie występują u Ignacego Antiocheńskiego († ok. 107). Przepojony nauką Nowego Testamentu, zwłaszcza Ewangelią Jana, w Chrystusie widzi Prawdę, Życie, Pośrednika Objawienia i zbawienia. Podkreśla, że Chrystus jest Synem, którego posłał Ojciec, aby świadczyć, że Bóg w pełni w Nim się Objawił. „Słowo – pisze Ignacy – wychodzi z ciszy”¹². Chrystusa – dodaje – uzdalnia Bóg, aby mówił prawdę bez przymieszki kłamstwa¹³. Ponadto w Nim Słowo manifestowało się już w stworzeniu świata¹⁴, potem przez cały Stary Testament, zwłaszcza przez proroków, będących Jego uczniami przez Ducha¹⁵. Te manifestacje zmierzały do ostatecznej pełni we wcieleniu¹⁶. Znać Boga, to znać Jezusa Chrystusa¹⁷, w którym On też dał się poznać. W tym świetle w listach Ignacego znajdują się ostrzeżenia przed przewrotną nauką i herezją¹⁸. Trzeba więc – zauważa Ignacy – mocno przylgnąć do nauczania Pana i apostołów, których następcy prowadzą powierzony im lud Boży do Chrystusa¹⁹.

¹⁰ Por. *Didache* 4, 12 ; 15, 3-4, SCh 248, 164 i 194, tłum. A. Świderkówna, BOK 10, 35 i 39; R. Latourelle, *Théologie de la Révélation*, Montreal 1963, 85.

¹¹ Por. *Epistula ad Corinthios* 36, 1, SCh 167, 158, BOK 10, 67.

¹² Por. *Epistula ad Magnesios* 8, 2, SCh 10, 100, BOK 10, 121-122.

¹³ Por. tamże.

¹⁴ Por. *Epistula ad Ephesios* 15, 1.

¹⁵ Por. *Epistula ad Magnesios* 9, 1-2.

¹⁶ Por. *Epistula ad Ephesios* 19, 3.

¹⁷ Por. tamże 17, 2.

¹⁸ Por. *Epistula ad Philadelphios* 2-3; *Epistula ad Smyrnaenos* 4, 1.

¹⁹ Por. *Epistula ad Smyrnaenos* 8, 1; zob. P.Th. Camelot, *L'enseignement de Saint Ignace d'Antioche*, SCh 10, 20-59.

Polikarp († 155) nawołuje, aby iść drogą wytyczoną przez Pana, czyli Objawieniem, i być posłusznym Słowu sprawiedliwości. Zwraca uwagę na konieczność trzymania się nauki Pana i porzucenie próżnej doktryny²⁰.

Ogólnie można powiedzieć, że początkowe pisma chrześcijańskie oraz pierwsi Ojcowie Kościoła wskazują na biblijny, historiozbawczy i misteryjny aspekt Objawienia. Ten sposób jego ukazywania kontynuują apologety i Ojcowie II wieku. Podkreślają, że Chrystus przyniósł nie tylko Objawienie i jest jego pełnią oraz punktem kulminacyjnym historii zbawienia, ale także i jej wielkim „argumentem”, przemawiającym za jego prawdziwością. Uszczegółowiając ów „argument” w apologiach dla Żydów, zwracają uwagę na proroctwa i obietnice mesjańskie Starego Testamentu oraz ich wypełnienie w tajemnicy Chrystusa, a w apologiach dla pogan – na Boskie pochodzenie nauki chrześcijańskiej, która w ich rozumieniu jest nie tylko systemem doktrynalnym, ale także Bożym Objawieniem, wyeksponowaniem objawienia mądrości Chrystusa. Tego typu podejście i budowanie apologetycznego argumentu wiarygodności Objawienia z proroctw uwidacznia się m.in. u Justyna, Atenagorasa, Tacjana i Teofila Antiocheńskiego. W apologiach tego czasu akcent pada również na zbawcze wydarzenia Chrystusa, zwłaszcza Jego wcielenie, dobrowolną śmierć i zmartwychwstanie²¹. Poza tym apologety wczesnochrześcijańscy mówią o tym, że Objawienie jest konieczne do poznania Bożej transcendencji. Warto dodać, że apologety – z wyjątkiem Justyna – częściej niż o Chrystusie mówią o Logosie²². Według apologetów Logos jest Mistrzem *par excellence*. Chrześcijanie w ich nauczaniu przynależą do Niego i Jego chwały. Ta nauka jest zbawiennym darem Ojca, prowadzi do życia wiecznego tych, którzy przyjmują ją w wierze.

A zatem liczni adwersarze myślicieli chrześcijańskich pierwszych wieków, Żydzi i poganie, wyznaczyli dwa główne nurty kształtującej się myśli o Objawieniu. Należy pamiętać, że często ci sami apologety występowali zarówno przeciw Żydom, jak i przeciw poganom. Przykładów jest wiele, ograniczmy się do najbardziej reprezentatywnego – Justyna męczennika. Przeciwno Żydom wystąpił Justyn w apologii *Dialog z żydem Tryfonem*, natomiast w dwóch kolejnych *Apologiach* zmierzał do ukazania zrozumiałości chrześcijaństwa dla pogan. Jego zdaniem, u źródeł mądrości filozofii stoi wieczny Logos, który w Jezusie Chrystusie stał się człowiekiem. Uważał, że ci, którzy żyją według rozumu, są w pewnym sensie chrześcijanami²³, ale posiadają tylko częściową wiedzę (nie znają Słowa Wcielonego), dlatego popadają

²⁰ Por. Polycarpus, *Epistola ad Philippenses* 5, 2; 4, 1; 9, 1, SCh 10, 158, 162; zob. Camelot, SCh 10, 195-200 (Le contenu de la Lettre de Polycarpe).

²¹ Por. Justinus, *Apologia* I 63; *Dialogus cum Iudaeo Tryphone* 51, 100; Tertullianus, *Adversus Praxean* 22.

²² Por. Latourelle, *Théologie de la Révélation*, s. 85-87.

²³ Por. Justinus, *Apologia* I 46.

w sprzeczności²⁴. Z drugiej strony podkreślał, iż Objawienie Chrystusa zaczęło się manifestować w dziejach już w stworzeniu świata, było kontynuowane wobec patriarchów i proroków, by pełnię znaleźć we Wcieleniu. Ono zaś – jak zauważa Justyn – jest Objawieniem misterium Ojca i Syna w Duchu Świętym²⁵.

Należy tu także dodać trzeci nurt, równie znaczący i twórczo stymulujący refleksję nad Objawieniem, mianowicie apologię skierowaną do zwolenników poglądów heretyckich. Był on zdecydowanie najsilniejszym bodźcem do kształtowania nauki o Objawieniu. Mimo iż większość herezji rodziła się w czasach późniejszych, jednakże w celu zachowania spójnego obrazu wczesnochrześcijańskiej teologii Objawienia oraz jej zakwestionowań omówi się je w tym miejscu. Skutkiem odpowiedzi na błędy herezji, formułowanych zresztą na podstawie Pisma Świętego i Tradycji Kościoła, było formowanie się katolickiej doktryny o Objawieniu.

Do ważniejszych herezji tego czasu należał gnostycyzm (II w.), który Objawienie rozumiał na swój sposób. Wychodził on od doktryny o duchowym pierwiastku w człowieku (πνεῦμα), będącym jedną z części Boskiej substancji. Pierwiastek ten uwikłał się w materię i jedynie poprzez poznanie swojej prawdziwej, transcendentnej natury może odnaleźć zbawienie. Gnostycyzm swoje zadanie widział w uwolnieniu człowieka duchowego – pneumatyka – od emanacyjnego determinizmu. Tutaj ukazywała się rola Chrystusa, który jako eon ery chrześcijańskiej przybył na ziemię, by uwolnić pneumatyków od tego zniewolenia. Był On uważany za nauczyciela, mającego oznajmić zbawczą doktrynę (gr. γνῶσις – poznanie) tym, którzy posiadają element duchowej substancji, umożliwiającą integrację z Boską esencją. Zdaniem gnostyków ta zbawcza doktryna pochodzi nie tyle z Pisma Świętego, co z tradycji ezoterycznej. Gnostycy odrzucali Stary Testament, jednocześnie uważając, że apostołowie nie wyjawili wszystkiego, co wiedzieli od Chrystusa, i zachowali w tajemnicy najważniejszą część tego Objawienia. Przekraczając granice Objawienia Bożego, gnostycyzm dążył również do odkrywania Boga na drodze poznania ezoterycznego, czyli tzw. oglądu wewnętrznego²⁶.

Urząd Nauczycielski Kościoła wyraził wobec gnostyckiej interpretacji Pisma Świętego zdecydowany sprzeciw, który stał się istotnym elementem ukształtowania się dogmatyki. Apokryficzne pisma zostały odrzucone dzięki ustaleniu kanonu ksiąg świętych oraz zabezpieczeniu Tradycji apostoelskiej przez zasadę sukcesji. Poprzez te działania zabezpieczono depozyt Objawienia oraz jego wierny przekaz.

²⁴ Por. Justinus, *Apologia* II 8, 10.

²⁵ Tę myśl rozwija szerzej A.L. Feder w dziele: *Justins des Märtyrers Lehre von Jesus Christus*, Freiburg 1906.

²⁶ Por. A.A. Napiórkowski, *Herezje, Leksykon teologii fundamentalnej* (= LTF), red. M. Rusecki, Lublin – Kraków 2002, 458-459.

Pokrewna i bliska poglądom gnostyckim herezja Marcjona († po 160) lansowała dualistyczną kosmologię, według której starotestamentalny Stworzyciel był tylko demiurgiem, zaś ciało Chrystusa było nierealne, pozorne. Marcjon odrzucił całe Objawienie starotestamentalne, a także część ksiąg, które weszły w skład Nowego Testamentu. Montaniści z kolei (Montan i jego uczniowie) powoływali się na fanatyczne ekstazy, a zbiór swoich ekspresji kładli ponad nauczanie biskupów. Pełnia Ducha była, ich zdaniem, przekazana nie przez Chrystusa i Jego apostołów, ale przez Montana oraz jego uczniów. W nim ostateczne czasy Ducha Świętego zmierzają do wypełnienia.

Herezja arianizmu, której nazwa pochodzi od imienia aleksandryjskiego kapłana Ariusza (256-336), kwestionowała współistotność Słowa – drugiej osoby Trójcy Świętej – z Bogiem Ojcem. Według Ariusza, Chrystus to ktoś mniejszy od Ojca, Jemu przyporządkowany. Był czas – twierdził Ariusz – kiedy Słowa nie było, a zatem Syn Boży jest stworzeniem. Arianizm zakwestionował Objawienie Trójcy Świętej, prowadząc ostatecznie do tryteizmu (wiary w trzech bogów)²⁷. *Magisterium Ecclesiae* na Soborze Nicejskim (325 r.) potępiło poglądy Ariusza. Odnosząc się do jego zakwestionowania Objawienia Trójcy Świętej, sformułowano dogmat wiary, w myśl którego Chrystus jest współistotny (ὁμοούσιος) Ojcu, czyli jest prawdziwym Bogiem. Dogmat ten był w oczywisty sposób związany z Objawieniem, stanowił jego bardziej precyzyjne odczytanie oraz uściślenie.

Od Nestoriusza († 451), syryjskiego mnicha, a później patriarchy Konstantynopola, wywodzi się herezja nestorianizmu. Zgodnie z nią w Jezusie Chrystusie miały istnieć dwie odrębne natury, z którymi wiązała się odrębność dwóch osób (Boskiej i ludzkiej). Godziło to w Objawienie, zwłaszcza we Wcielenie, gdyż Nestoriusz nie przyjmował narodzenia Słowa razem z ciałem Jezusa z łona Maryi. Twierdził natomiast, że Słowo jedynie „zamieszkało” w Synu Maryi, w którym dokonało się złączenie dwóch natur, ale nie nastąpiła jedność osób (nie dokonała się unia hipostatyczna). Według zwolenników nestorianizmu, w Jezusie Chrystusie istniały dwie natury i dwie różne osoby połączone w jednym ciele²⁸. Sobór Efeski w 431 r., był reakcją Kościoła na błędy nestorianizmu. Herezja ta została w całości odrzucona. Dodano wyjaśnienie, że między Bóstwo i człowieczeństwo w Jezusie Chrystusie są zjednoczone osobowo (czyli w „unii hipostatycznej”) i że Maryi należy się tytuł Matki Boga. Ujęto to w następujących słowach:

„Te rzeczy potwierdza wszędzie nauka prawdziwej wiary, przekonaliśmy się również, że tak samo myśleli święci Ojcowie. Przeto nie wahali się nazwać Świętej Dziewicy Bogarodzicą (Θεοτόκος, *Dei Genitrix*), nie dlatego, że natura Słowa czy Jego Boskość wzięły początek istnienia ze świętej Dziewicy, lecz ponieważ z Niej

²⁷ Por. tamże, s. 459-460.

²⁸ Por. tamże, s. 460.

zrodziło się święte ciało ożywione duszą rozumną. Z tym ciałem zjednoczyło się hipostatycznie Słowo i, jak się mówi, narodziło się według ciała”²⁹.

Sobór ten miał ogromne znaczenie dla rozwoju chrześcijańskiej refleksji nad Objawieniem. Sformułowany na nim dogmat o unii hipostatycznej wskazywał na jedność dwóch natur w Jezusie Chrystusie, a przez to pośrednio podkreślał realność dokonanego w Nim Objawienia.

Skrajni odmiennie od nestorianizmu stanowisko prezentował monofizytyzm. W jego założeniach Jezus Chrystus był jedną osobą i miał tylko jedną, Bosko-ludzką naturę. Jako pogląd niezgodny z Objawieniem został on odrzucony przez Sobór w Chalcedonie (451), który ogłosił, że:

„Chrystusa Pana, Syna Jednorodzonego należy wyznawać w dwóch naturach: bez zmieszania, bez zmiany, bez podzielenia i bez rozłączania. Nigdy nie zanikła różnica natur przez ich zjednoczenie, ale zostały zachowane cechy właściwe obu natur, które się spotkały, aby utworzyć jedną osobę i jedną hipostazę”³⁰.

Tym samym *Magisterium Ecclesiae* po raz kolejny odniosło się do treści Objawienia, prostując jego błędne interpretacje. Warto zwrócić uwagę, że nauczanie to zostało powtórzone na II i III Soborze Konstantynopolitańskim (w 553 i 681 r.) oraz na II Soborze Watykańskim w *Konstytucji dogmatycznej o Kościele*³¹.

Niewłaściwe odczytanie objawionej nauki wystąpiło także w herezji Pelagiusza (360-422), który wypaczył naukę Kościoła na temat zbawienia człowieka. Pelagianizm bowiem negował istnienie grzechu pierworodnego, pomniejszał rolę łaski, powiększał znaczenie wolnej woli człowieka i jego możliwości samozbawienia (autosoteriologia). Według niej wystarczy przestrzegać Bożych przykazań, aby uzyskać życie wieczne (autoperfekcjonizm). Pelagianizm został potępiony na Soborze Efeskim (431) oraz na synodach w Kartaginie (418) i Orange (529).

Ekspansja herezji i rozwój literatury błędnowierczej, które niewłaściwie odczytywały Boże Objawienie, zawsze powodowały reakcję ze strony Kościoła. Niejednokrotnie odpowiedzialni za poszczególne Kościoły biskupi wyłączali ze wspólnoty kościelnej herezjarchów i ich zwolenników, a zawsze kierowali się tym, by depozyt Objawienia nie został zniekształcony i narażony na błędne rozumienie. Działania zapobiegające były niekiedy podejmowane w skali Kościoła powszechnego, czego przykład stanowią wzmiankowane sobory, na których w nieomylny sposób wytyczano drogi interpretacji Objawienia.

²⁹ Por. Cyrillus Alexandrinus, *Epistula altera ad Nestorium* 7, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych* (= DSP), red. A. Baron – H. Pietras, I, Kraków 2001, 117-118.

³⁰ Concilium Chalcedonense, *Definitio fidei* 11, w: DSP I 223.

³¹ Por. *Constitutio „Lumen gentium”* 52 i 53.

wienia. Ogłoszone na nich dogmaty pozostawały w ścisłym związku z Objawieniem i z niego wypływały, stanowiąc jego twórcze odczytanie i zastosowanie do chrześcijańskiej teologii. Działania *Magisterium Ecclesiae* były wspierane przez Ojców Kościoła i pisarzy kościelnych, którzy podawali ortodoksyjną wykładnię Objawienia.

II. OJCOWIE GRECCY

Chrześcijański Wschód u początków naszej ery był przeniknięty retoryczną kulturą, ideami filozoficznymi, panowała na nim ogólna atmosfera hellenizmu z jego skłonnością do zagadnień o charakterze transcendentnym³². Dlatego też w tym rejonie podchodzono do Objawienia w sposób dla niego właściwy, w refleksji zwracając się zwłaszcza ku aspektom mistycznym oraz stosując apofatyczną metodę.

Klemens Aleksandryjski († ok. 215) nawiązując do Justyna i Ireneusza wskazuje na trzy Testamenty: pogańska filozofia, Prawo żydowskie i Ewangelia. Wszystkie one pochodzą od tego samego Logosu. Prawo przygotowywało Żydów do przyjęcia nauczania Chrystusa, natomiast filozofia usposobiła Greków do lepszego przyjęcia Ewangelii. Według Klemensa, także wśród pogan Bóg powołał proroków. Jednak Klemens podkreślał wyższość chrześcijan nad Grekami i Żydami, wskazując, że mają oni za swojego nauczyciela Słowo Wcielone, które oświecla dusze wierzących³³.

Za centrum doktryny o Objawieniu Orygenes (ok. 185-254) przyjął boski Logos, który rozumiał jako jedynego możliwego objawiciela Ojca. Orygenes mocno podkreślał przygotowawczą rolę filozofii w stosunku do poznania chrześcijańskiego Objawienia, a więc teologii. Uważał, że w Starym Testamencie prawda dotycząca Chrystusa była przekazana w sposób ukryty, była osłonięta zasłoną, która wraz z Jego przyjściem została zdjęta. Ewangelia ma być odczytywana w Duchu Świętym. Twierdził też, że przez duchowe oczyszczenie osiągamy pełną i doskonałą wiedzę, która będzie dana jako wieczna Ewangelia, czyli pełne Objawienie, gdy Chrystus przyjdzie w chwale. Orygenes dialektyka Prawa i Ewangelii, historii i Ducha Świętego była inspiracją dla wielu średniowiecznych i współczesnych teologów do poszukiwania w Piśmie św. żywych kanałów Objawienia³⁴.

³² Por. Y. Congar, *Wiara i teologia*, w: *Tajemnica Boga*, Poznań – Warszawa – Lublin 1967, 165-176 (Okres patrystyczny).

³³ Tę myśl rozwija szerzej E. Molland w dziele: *The Conception of the Gospel in the Alexandrian Theology*, Oslo 1938; zob. także: Latourelle, *Théologie de la Révélation*, s. 107-114.

³⁴ Por. M. Serenità, *Gesù Cristo ieri, oggi e sempre*, Torino 1982, 178-181. Szerzej o tej problematyce traktują: M. Harl, *Origène et la fonction révélatrice du Verbe incarné*, Paris 1958 oraz H. Crouzel, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, Paris 1956.

Jak zostało powiedziane, niezwykle inspirujący rozwój pojęcia Objawienia następował z powodu herezji. W 2. poł. IV wieku do owego postępu w pojmowaniu pojęcia Objawienia przyczynia się radykalny neoarianista – Eunomiusz († 394), zwolennik radykalnego intelektualizmu. W odpowiedzi na jego naukę Ojcowie Kapadocy, zwłaszcza Bazyli Wielki i Grzegorz z Nysy, nauczali, że jest możliwe dla człowieka – po odpowiednim ascetycznym oczyszczeniu – odkrycie wewnątrz siebie obrazu Bożego nieosiągalnego piękna. Równocześnie koncentrowali się oni na trynitologii oraz chrystologii, przy czym skupiając się na filozofii neoplatońskiej, głównie Filona, próbowali podkreślać życie wewnątrztrynitarne, a w Chrystusie jedność natur. Zaznaczali też, że Bóg dla rozumu ludzkiego jest niepoznawalny, kładąc zdecydowanie większy nacisk na Jego misterium i Jego niewyraźność w świecie zewnętrznym. Twierdzili, że do poznania Boga potrzebne jest oświecenie. Człowiek wobec tajemnicy Boga i Chrystusa winien właściwie milczeć, dążyć do uchwycenia Go w kontemplacji i doświadczeniach mistycznych. Rozwijali oni tzw. teologię apofatyczną, czyli twierdzili, że Boga i Jego Objawienie lepiej można scharakteryzować przez negację, tzn. więcej można powiedzieć, na ten temat, kim (czym) nie jest, niż kim (czym) jest.

W myśli Jana Chryzostoma (350-407) elementy teologii Objawienia można odnaleźć w homiliach, w których mówi o Bogu – niewidzialnym, niewypowiedzianym i niepojętym: owa niepojętość jest radykalna, jej zaś aspekty przejawiały się w historii Abrahama, Mojżesza, Izajasza, a także w psalmach. Z drugiej strony Bóg jest niedostępny, a ta Jego cecha manifestuje się szczególnie w stosunku Boga do świata, która to relacja jest misteryjna i transcendentna. Na tej podstawie Jan Chryzostom głosił, że doskonałe poznanie Boga jest wyłącznym przywilejem Syna i Ducha³⁵. Uczył też o świętym lęku człowieka w akcie zbliżania się do Boga. Jego poglądy stanowią pewną antycypację późniejszej fenomenologii Rudolfa Otto. Wskazywał również na uniżenie się Boga w swym Objawieniu wobec stworzenia, do czego później nawiązał Sobór Watykański II³⁶.

Ojcowie greccy byli bardzo twórczy, jeśli chodzi o podstawowe kwestie dotyczące Bożego Objawienia (jego realizowania się w Starym i Nowym Testamencie, jego pełni w Jezusie Chrystusie i obecności poza chrześcijaństwem). Zasadniczo podkreślali jego niepoznawalność, co pozostaje w zgodzie z przyjętym przez nich apofatycznym modelem teologii. Inne aspekty Objawienia podkreślała teologia Ojców łacińskich.

³⁵ Por. *In Joannem hom.* 15, 1.

³⁶ Myśli Jana Chryzostoma poświęcone są m.in. prace: E. Boularand, *La venue de l'homme à la foi d'après S. Jean Chrysostome*, Rome 1939; C. Baur, *Der heilige Joannes Chrysostomus und seine Zeit*, Bd. 1-2, München 1929-1930.

3. OJCOWIE ŁACIŃSCY

Łaciński Zachód był w teologii Objawienia o wiele mniej spekulatywny niż Wschód, a jednocześnie bardziej zainteresowany społecznymi i jurydycznymi aspektami Kościoła. Będący pionierami w tym względzie, Ireneusz, Tertulian i Cyprian dali jej solidne podstawy. U Hilarego z Poitiers i Ambrożego teologia Objawienia była bardziej kontemplatywna i mistyczna, a ich myśl stanowiła wstęp do nauki Augustyna, który połączył energiczny spekulatywny intelekt i głęboką introspektywną pobożność. Poniżej krótko scharakteryzuję najważniejsze linie rozwojowe ich teologicznej nauki o Objawieniu.

Jedności Starego i Nowego Testamentu bronił Ireneusz z Lyonu (ok. 140 – ok. 202), który występował także przeciwko heretykom, głównie gnostykom. W *Adversus haereses* wysuwał argumenty m.in. przeciw Marcjonowi i Ptolemeuszowi, twierdzącym, że Chrystus objawił Boga nieznanego w Starym Testamencie. Chrystus – twierdzili – miał objawić Boga obcego Bogu Prawa i Proroków. Ireneusz uzasadniał, że Bóg jest jeden i jedna jest też ekonomia zbawienia, ponieważ jedno i to samo Słowo przemawia w Objawieniu Starego i Nowego Testamentu. Tym samym myśliciel zarysował dynamiczną historię zbawienia, wskazując także na pedagogię Bożą w przygotowaniu ludzkości do przyjęcia Objawienia chrześcijańskiego. Wyliczył szereg przymierzy – z Adamem, Noem, Mojżeszem. W czwartym przymierzu Boskie Słowo samo stało się widzialne, rekapitulując w sobie religijną historię ludzkości. Po wniebowstąpieniu Jezusa Chrystusa jego widzialność jest przedłużona w Kościele, który rozprzestrzenia się na cały świat, wierzy jednym sercem i jedną duszą Objawieniu przekazanemu przez Apostołów³⁷. Należy podkreślić, iż u Ireneusza Objawienie łączyło się z obszernym tematem działania słowa Bożego w dziele zbawienia. Słowo działające od zarania ludzkości kieruje nią aż do jej pełnego rozwoju u kresu czasów. Komentując fragment Mt 11, 25-27 Ireneusz pisze o dziele Objawienia Boga i trynitarnym zakorzenieniu tego dzieła³⁸. Tworzy także trafne i znaczące sformułowania m.in. na temat Tradycji jako przekazu Objawienia³⁹.

Problematyką Objawienia w kontekście prawdy, a także wczesnochrześcijańskich błędów zajął się też Tertulian († po 220). Zasadniczą cechą jego teologii jest myślenie kategoriami prawniczymi, w których ujmuje całość Objawienia. Ono jest zależne od Bożego ustanowienia, a Ewangelia jest jego najwyższym wyrazem oraz najważniejszym prawem dla chrześcijan. Dla Tertuliana to chrześcijanie mają prawo odwoływać się do Pisma Świętego, a więc Objawienia, a nie heretycy. Objawienie, dzięki którego przyjęciu ludzie stają

³⁷ Por. Serentha, *Gesù Cristo ieri, oggi e sempre*, s. 170-172. Myśli św. Ireneusza poświęcone są m.in. prace: A. Benoit, *Saint Irénée. Introduction à l'étude de sa théologie*, Paris 1960; A. Houssiau, *La christologie de S. Irénée*, Louvain 1955.

³⁸ Por. Latourelle, *Théologie de la Révélation*, s. 96-106.

³⁹ Por. Congar, *Wiara i teologia*, s. 166.

się chrześcijanami, winno być interpretowane w łączności z całością chrześcijańskiej Tradycji. Z jej spadkobierców wyłącza Tertulian heretyków, którzy – jego zdaniem – sprzeciwili się depozytowi Objawienia. Wykazuje przy tym, że Objawienie Jezusa Chrystusa, który przyszedł na ziemię jako Zbawiciel, zostało przepowiedziane przez proroków, dlatego też – co podkreśla – Stary Testament jest w zupełności zgodny z Nowym⁴⁰. Jezus Chrystus zaś rzeczywiście narodził się z Maryi Dziewicy⁴¹ i cierpiał w ciele⁴².

Dla określenia przekazu Objawienia Cyprian († 258) zaadoptował termin „tradycja”. U źródeł chrześcijaństwa znajduje się, według niego, tradycja Boga, Jezusa Chrystusa oraz Apostołów⁴³. Przybiera ona eklezyjalny kształt, bez którego niemożliwe staje się jej właściwe odczytanie, stając się wówczas wypaczeniem przekazu o zrealizowanym Objawieniu. Cyprian podjął także głębszą refleksję nad Kościołem wskazując, że jest on włączony w Objawienie – w Kościele ono trwa i jest w nim żywe i skuteczne. Ta myśl jest godna uwagi, gdyż bezpośrednio prowadzi do wniosku o aktualizacji Objawienia w Kościele. Na straży Objawienia stoją – według niego – biskupi, którzy kolegiąlnie czuwają nad jego ortodoksją. Można się tu chyba doszukiwać nauki – choć nie wyrażonej bezpośrednio – o Urzędzie Nauczycielskim Kościoła, co zostanie podjęte oraz rozwinięte przez teologię w późniejszych okresach.

Jedność Starego i Nowego Testamentu uznaje i podkreśla Augustyn (354-430), jej zaś zwornikiem jest Jezus Chrystus. Biskup Hippony zgodnie ze stosowaną przez siebie platońską teorią poznania, twierdził, iż w oparciu o badanie danych Objawienia można zasadnie poznawać rzeczy. W tym też widział przydatność nauki dla teologii. Pierwszą i podstawową rzeczywistością staje się tu zatem Objawienie, wobec którego wszystko inne jest wtórne⁴⁴.

W historii Objawienia wyróżnił Augustyn trzy podstawowe okresy: od Adama do Mojżesza (Nowe Przymierze było ukryte w Starym), od Mojżesza do Chrystusa (Stare Przymierze zostało zmanifestowane i zawierało w sobie Nowe), a z przyjściem Chrystusa Nowe Przymierze zostało ostatecznie objawione. W tym znaczeniu myśliciel ten uczył, że Objawienie nie jest abstrakcyjne, lecz polega na komunikacji między Bogiem a człowiekiem w historii. Podkreślał również, iż Jezus Chrystus proklamował Ewangelię tak przez słowa, jak i przez czyny. „Każdy czyn Słowa – stwierdza – jest dla nas słowem”⁴⁵. Słowo Chrystusa nie jest jednak słowem ludzkim, gdyż zawsze towarzyszy mu łaska, związana z objawioną nauką⁴⁶: jest ono darem. Polega też m.in. na przyciąganiu człowieka

⁴⁰ Por. *Adversus Marcionem* I 21; Latourelle, *Théologie de la Révélation*, s. 136-140.

⁴¹ Por. np. *De carne Christi* 17.

⁴² Por. np. *Adversus Praxean* 29.

⁴³ Por. *Epistola* 67, 5; Latourelle, *Théologie de la Révélation*, s. 141.

⁴⁴ Por. Congar, *Wiara i teologia*, s. 145.

⁴⁵ *In Joannis Evangelium tractatus* 24, 2, CCL 36, 244.

⁴⁶ Por. Latourelle, *Théologie de la Révélation*, s. 142-143.

przez Ojca do Chrystusa (J 6, 45), który dla Augustyna jest Prorokiem, Mistrzem, Drogą, Prawdą, Światłem, Życiem. Wśród tytułów chrystologicznych na uwagę zasługuje Światło, będące elementem Augustynowej nauki o iluminacji. Chrystus jest Światłem, o którym świadczą prorocy oraz apostołowie. Mimo że nie widzieli oni przyszłej chwały Syna Bożego, to ją zapowiadali.

Augustyn używa również terminu „objawienie” na określenie niezwyklej manifestacji, jak wizje i ekstazy (mogą być zmysłowe, a więc niedoskonałe, oraz intelektualne – doskonałe). W szerokim rozumieniu termin „objawienie” był dla Augustyna desygnatem boskiego oświecenia umysłu ludzkiego w klimacie modlitewnym i kontemplacyjnym. Poza tym teologia Objawienia Augustyna nosi znamiona jego doktryny o iluminacji (w centrum jest Bóg – Światło Prawdy), dlatego pojęcie Objawienia odnosi się nie tyle do zewnętrznej komunikacji Ewangelii, co raczej do wewnętrznego światła, które uzdalnia człowieka do wierzenia w nią⁴⁷.

Nauczanie Augustyna zdominowało resztę patrystyki na Zachodzie. Grzegorz I Wielki († 604) rozwinął jego doktrynę w aspekcie pastoralnym, zwłaszcza w odniesieniu do teologii przepowiadania i modlitwy⁴⁸.

Podsumowując okres patrystyczny, warto skorzystać z wniosków, do jakich doszedł R. Latourelle, który gruntownie przebadął problematykę Objawienia pierwszych wieków chrześcijaństwa.

1) Idąc za tym badaczem, trzeba stwierdzić, że temat Objawienia w tym okresie jest wszechobecny i pozostawia swoje głębokie piętno w świadomości oraz twórczości pierwszych autorów chrześcijańskich. Ojcowie określają nawet chrześcijan jako tych, którzy uwierzyli objawiającemu się Bogu. To właśnie niepoznawalny Bóg w swojej tajemnicy wyszedł naprzeciw ludziom i im się objawił: najpierw ludowi wybranemu przez Prawo i proroków, a następnie całej ludzkości przez Chrystusa. Przyszedł On w osobie Wcielonego Słowa, aby oznajmić o misteriach Ojca. Szczególne zainteresowanie tematem Objawienia w tym okresie było uwarunkowane kilkoma czynnikami.

Pierwsze pokolenia chrześcijan były jeszcze pod wielkim wrażeniem epifanii Boga w Chrystusie. Jej świadkowie, czyli uczniowie Jezusa, choć początkowo byli zaskoczeni tym wydarzeniem, to jednak proklamowali Ewangelię zbawienia oraz przekazali swój mandat następcom. Tak jak apostołowie, tak i ich uczniowie przejęci tą troską zwrócili się do pogan, ażeby Dobra Nowina docierała nie tylko do Żydów, ale i do nich.

Ponadto myśliciele chrześcijańscy zaczęli szukać obszarów, na których może dojść do zbliżenia się chrześcijaństwa i myśli współczesnej. To właśnie

⁴⁷ Por. tamże, s. 144-147.

⁴⁸ Por. M. Seybold, *Le theme de la révélation dans la basse patristique et au début de la scolastique*, w: M. Seybold – P.R. Cren – U. Horst – A. Sand – P. Stockmeier, *La Révélation dans l'Écriture, la patristique, la scolastique*, Paris 1974, 163-203.

dlatego apologety zajęli się ideą Logosu wspólnego dla wszystkich religii w Cesarstwie Rzymskim i dla systemów filozoficznych II wieku, aby przedstawić teologię prawdziwego Logosu, Jego życia w łonie Trójcy Świętej i manifestacji przez stworzenia oraz porównywania prawa i Ewangelii. W ten sposób apologety mogli docierać do kręgów wykształconych, aby prowadzić je do Chrystusa. Ci myśliciele stawali się w pewnym sensie nowymi apostołami.

Trzecim uwarunkowaniem większego zainteresowania się Objawieniem były herezje z nim związane – zwłaszcza Trójjedynym Bogiem i wcielonym Synem Bożym. Gnostycy – jak już o tym mówiono – powoływali się na ideę Objawienia, lecz w tym samym czasie ją deformowali: dla nich zbawienie redukowało się do gnozy. W odpowiedzi pisarze chrześcijańscy wskazywali, że posiada ono prawdziwą gnozę, ale odnosili ją nie do samego poznania, lecz wiązali nierozzerwalnie z życiem religijno-moralnym. Marcjoniści, którzy Chrystusa uważali za objawiciela Boga absolutnie nowego, nieznanego światu żydowskiemu, stawiali – jak pamiętamy – radykalną różnicę między Bogiem Starego i Nowego Testamentu. Było to okazją dla Ojców, aby podkreślać jedność i harmonię oraz rozwój Objawienia, dzieła tego samego Boga, dokonanego przez Logos. W IV wieku wreszcie herezja Eunomiusza doprowadziła Ojców Kapadockich i św. Jana Chryzostoma do sprecyzowania tradycyjnej myśli o poznaniu Boga.

W myśli patrystycznej kładziono nacisk na poznanie naturalne i nadprzyrodzone Objawienia. Wspólne twierdzenie wszystkich Ojców Kościoła głosiło, że Boga nie można całkowicie określić i zrozumieć: jest On niewypowiedzialny i nie do pojęcia ludzkimi siłami. Tym samym wyprowadzają oni wniosek o niepoznawalności Boga ludzkim rozumem oraz podkreślają konieczność Objawienia. Poznawalność Boga w Jego intymnej naturze otrzymuje się wyłącznie przez łaskę; tylko Bóg może nas pouczyć o sobie samym.

2) Z drugiej strony Ojcowie Kościoła utrzymują, że Bóg jest poznawalny w pewien sposób, nawet poza Objawieniem – za pomocą rozumu można bowiem ze stworzeń poznać Jego istnienie oraz niektóre przymioty, jak: wszechmoc, mądrość, dobroć, opatrność⁴⁹. Inny sposób poznania Boga – to droga poznania w duszy i przez duszę. Ojcowie podkreślają jednak słabość i niedoskonałość poznania naturalnego wobec poznania przez Objawienie. Podkreślają także, że między tymi dwoma rodzajami poznania nie ma sprzeczności, ponieważ to ten sam Logos manifestuje się w jednym i drugim poznaniu.

3) Jednym z większych problemów, istniejących od początku chrześcijaństwa, był stosunek między Starym a Nowym Testamentem. Judaizanci chcieli dać priorytet Objawieniu prorockiemu, podczas gdy marcjoniści przeciwstawiali radykalnie oba Testamenty. Ojcowie byli niejako zobligowani do sprecy-

⁴⁹ Współcześnie w teologii fundamentalnej stworzenie uważa się za jedną z form Objawienia, por. Rusecki. *Traktat o Objawieniu*, s. 147-170.

zowania relacji między Prawem a Ewangelią. Z jednej strony podkreślali głęboką jedność dwóch Testamentów, gdyż jeden i ten sam Bóg jest Autorem Objawienia przez swoje Słowo, czyli przez Logos: stworzenie, teofanie, prawo, prorocy, wcielenie są etapami tej jedynej manifestacji i ukazują Boga poprzez świat historii. Z drugiej strony podkreślają ciągłość rozwoju od starej ekonomii do nowej ekonomii Objawienia. Rozwój ten jest jednak różnie przez nich postrzegany. Według Justyna, w Starym Testamencie ta manifestacja była częściowa i niejasna; w Nowym osiąga ona swoją pełnię. Dla Ireneusza w Starym Testamencie widać przygotowanie i edukację ludzkości oraz obietnicę wcielenia, a w Nowym – wypełnienie i obecność. Według Klemensa Aleksandryjskiego, zagadki i tajemnice Starego Testamentu są eksplikowane w Nowym. Z kolei dla Orygenesza znajomość misterii w Starym Testamencie znajduje swoją realizację i wypełnienie w Nowym Testamencie: istnieje według niego przejście od cieni i obrazów do prawdy, od litery i historii do Ducha.

4) Ojcowie zajmują się również zagadnieniami ściśle związanymi z Objawieniem, a mianowicie ekonomią i pedagogią Bożą. Przede wszystkim Justyn, Ireneusz, Klemens, Orygenes, Bazyli, Grzegorz z Nyssy oraz Augustyn wypuklają ekonomijny charakter Objawienia. Samą zaś ekonomię przedstawia się jako plan zbawienia nieskończenie mądry, który Bóg powziął w wieczności i wypełnia doskonale według dróg przewidzianych przez Niego. Wyrazem przygotowania ludzkości było jej stopniowe dojrzewanie, zamierzone zresztą przez Boga, oraz ujawnianie przez Niego Jego planu zbawienia. Nawiasem mówiąc, wątki te podejmie nauczanie Kościoła. Ojcowie z upodobaniem ukazują działanie Boga w historii, podejmowane przez Niego po to, aby przyzwyczaić ludzkość do swojej obecności, by wreszcie obdarzyć ludzką naturę łaską. Wpisuje się w to przyjście Chrystusa. *List do Diogneta* utrzymuje, że ludzie powinni doświadczać swojej niemocy przed poznaniem pełni zbawienia. Należy zaznaczyć, że Ireneusz i Orygenes rozwijają ideę Bożej pedagogii. Zgodnie z nią Bóg edukuje ludzkość i przygotowuje ją do przyjęcia pełni Boskich darów we wcieleniu. Dla Augustyna i Orygenesza problem ten jawi się wyraźnie, ponieważ Kościół jest koekstensywny wobec ludzkości, która zaczęła się wraz z patriarchami. Myśliciele ci podkreślają, iż prawda Chrystusa była już znana prorokom Starego Testamentu.

5) Ojcowie przywołują często wielkie etapy Objawienia i akcentują w ten sposób jego głęboko historyczny charakter. W tej perspektywie mówią z jednej strony o Prawie i prorokach, a z drugiej – o Apostołach i Kościele: centrum i szczytem tego jest Jezus Chrystus. W tym schemacie (przygotowanie na przyjście Chrystusa, wydarzenia Słowa Wcielonego, misja apostołów, rozciągnięcie zbawienia na świat i na czasy poprzez Kościół) różne warianty są przedstawiane przez poszczególnych autorów. Apologety przyznają uprzywilejowane miejsce prorokom. Ignacy Antiocheński, Ireneusz, Tertulian, Cyryl Aleksandryjski podkreślają mocno rolę apostołów. Ireneusz, Tertulian, Orygenes i Augustyn

ściśle wiązą Kościół z Objawieniem. Klemens Aleksandryjski traktuje filozofię grecką jako testament specjalny, ekwiwalentny do Prawa u Żydów. Dla wszystkich pisarzy wczesnochrześcijańskich Objawienie ma swą kulminację w Chrystusie, Synu Ojca, doskonałym Rewelatorze, wcielonym Słowie Ojca.

6) Ogólnie Ojcowie przez Objawienie podkreślają, że Chrystus Słowo Boga, Obraz Ojca, dał Go poznać i Jego plan zbawienia, używając – dla komunikowania człowiekowi tej wiedzy – wszystkich dróg wynikłych z Wcielenia, czyli przez słowo i działanie. Najczęściej jest to słowo ludzkie Chrystusa, któremu przypisują rolę główną. Daje ono właściwy realizm poznawczy, który był zapowiadany już w Starym Testamencie przez Izajasza; Ireneusz zaś widzi Chrystusa jako realizację tej obietnicy. Jezus Chrystus stanowi ponadto egzystencjalną epifanię Boga. W Synu Bóg staje się widzialny i wypowiedziany. W Synu ukazuje się Ojciec.

W opozycji sytuuje się teologia grecka, mniej wrażliwa na rolę ciała. Stanowisko reprezentowane przez Justyna oraz Klemensa Aleksandryjskiego widzi w Chrystusie Mistrza, Nauczyciela, źródło wszelkiej prawdy, komunikacji prawdy absolutnej – w ten sposób Objawienie staje się prawdziwą filozofią. Myśl tych dwóch teologów łączy Orygenes. Według niego, Chrystus objawia się poprzez ludzką naturę. Przez nią my go rozumiemy, pojmujemy oraz tworzymy ideę Słowa, a poprzez Słowo – obraz i pojęcie samego Ojca.

7) W myśli patrystycznej dużo miejsca poświęcono pośrednikom Objawienia. Według Ojców, pierwszymi jego pośrednikami byli prorocy. Są oni nazywani narzędziami Boga, świadkami Boga, świadkami Chrystusa, świadkami prawdy, świadkami światła, uczniami w duchu Chrystusa, anuncjatorami Chrystusa, nauczycielami ludzi. Oni zwiastują tajemnicę zbawienia, anuncjują prawdę, nauczanie woli Bożej itp. Najważniejszym Objawicielem Boga jest Chrystus, który jest Nauczycielem uniwersalnym. On jest Słowem Boga, Słowem Wcielonym, który przyszedł nauczać ludzi drogi zbawienia. On jest Drogą, Przewodnikiem, Pasterzem, Dobrą Nowiną, będącą życiem dla ludzi.

Chrystus oznajmia Boży plan zbawienia (Justyn), tajemnice Boga (Orygenes), manifestuje Boga (Ignacy Antiocheński, Atanazy), manifestuje Ojca (Ireneusz), objawia tajemnice Boga (Ignacy Antiocheński) i tajemnice Ojca (Augustyn). On mówi (Orygenes, Grzegorz z Nyssy, Jan Chryzostom, Augustyn), On pozwala zrozumieć Ojca (Orygenes), On świadczy (Atanazy, Grzegorz z Nyssy), przepowiada (Tertulian), przekazuje prawdę Ewangelii (Tertulian, Cyprian), zwłaszcza naucza (Klemens Rzymski, Justyn, *List do Diogneta*, Ireneusz, Tertulian, Atanazy, Grzegorz z Nyssy, Augustyn) i oświeca (Justyn, Klemens Aleksandryjski, Cyryl Aleksandryjski, Bazyli, Augustyn).

Aleksandryjczycy widzą w Objawieniu iluminację (oświecenie). Dla nich Chrystus jest Tym, który przynosi światło zanurzonej w ciemnościach inteligencji ludzkiej. Widać tu platońską nostalgię za światłem dla rozumu, a jednocześnie nostalgię za kontemplacją przez ten sam rozum nadprzyrodzonego światła.

Wśród pośredników Objawienia Ojcowie Kościoła poświęcają też trochę uwagi apostołom, którzy zostali zwiastunami Dobrej Nowiny. Oni są jej głosicielami (Polikarp, *List do Diogneta*, Ireneusz, Tertulian, Cyryl Aleksandryjski, Orygenes, Augustyn), równocześnie przekazują Objawienie (Ireneusz), głoszą prawdę (Cyprian, Tertulian), świadczą (Augustyn), nauczają (Ignacy Antiocheński, Atanazy, Cyryl Aleksandryjski, Tertulian), oświecają (Cyryl Aleksandryjski).

Ostatnim pośrednikiem Objawienia jest Kościół, który strzeże go wiernie, zachowuje, naucza bez błędów i braków oraz je przekazuje. Idea Tradycji poprzedza u Ojców spisane w Piśmie św. Objawienie.

8) Ojcowie Kościoła nadają zrealizowanemu Objawieniu – jak wspomniano pokrótce we wstępie – różne nazwy, które warto przytoczyć, bowiem oddają one jego niezgłębione bogactwo. Są to: prawdziwa mądrość (Klemens Aleksandryjski), słowo Ojca (Klemens Rzymski, Tertulian), Boskie Objawienie (Tertulian), słowo sprawiedliwości (Polikarp), słowo Chrystusa (Cyryl Aleksandryjski), słowo krzyża (Jan Chryzostom), Dobra Nowina albo Ewangelia (Klemens Rzymski, Ignacy Antiocheński), przepowiadanie ewangelijne albo apostołskie (Cyryl Aleksandryjski), tajemnica (Tertulian, Grzegorz z Nyssy), zobowiązania, zasady, przykazania, woła, rozporządzenia Boże albo Chrystusa, pouczenia, instrukcje, doktryny, doktryna, doktryna wiary, doktryna zbawienia, doktryna Ewangelii, pouczenia apostołów (Ignacy Antiocheński), wiara chrześcijańska (Ignacy Antiocheński, Ireneusz), reguła wiary, reguła prawdy (Tertulian), reguła Ewangelii (Didache), reguła katolicka (Augustyn), Tradycja (Ireneusz, Tertulian, Cyprian), depozyt (Tertulian, Cyryl Aleksandryjski).

9) Większość Ojców Kościoła podkreśla podwójny wymiar Objawienia. Zaznaczają, że słowo Objawienia nie jest tylko słowem ludzkim, lecz Boskim. Temu towarzyszy łaska. Działaniu zewnętrznemu Chrystusa, który mówi, komunikuje doktrynę zbawienia, odpowiada wewnętrzne działanie. Ojcowie, idąc za Pismem św., określają Objawienie jako przyciągające, słuchanie wewnętrzne, oświecenie, namaszczenie, świadectwo. W tym samym czasie, kiedy Kościół proklamuje Dobrą Nowinę zbawienia, Duch Święty działa od wewnątrz, by nadać mu skuteczność i uzdolnić człowieka do przyjęcia go jako słowa Bożego. Orygenes, Augustyn, Cyryl Aleksandryjski zwracają uwagę na ten drugi wymiar Objawienia. Temu działaniu łaski wiary trzeba przypisywać przylgnięcie do orędzia Ewangelii.

10) Apologeci byli szczególnie wrażliwi na komunikowanie orędzia prawdy ludziom. Aleksandryjczycy i Kapadocjanie są bardziej wrażliwi na subiektywną apriopriację prawdy oraz jej owocowanie w duszy ludzkiej przez wiarę i w darach Ducha Świętego. Wiara jest punktem wyjścia, przenikania prawdy otrzymanej, której badanie przez rozum jest coraz bardziej intensywne i gorące. Gnoza chrześcijańska czasami nie jest czystym poznaniem, jak to było u Gre-

ków, lecz mądrością i życiem. Ona jest rozumieniem misteriów, zorientowanych na doskonałość duchową pod wpływem Ducha i Jego darów. To Duch oświeca wierzącego, przemienia, przyciąga do Chrystusa i uzdalnia do zrodzenia doskonałych owoców poznania.

Patrystyczna teologia Objawienia nie zakończyła się wraz ze zmierzchem starożytności, lecz przez postacie Kasjodora (477-570), Izydora z Sewilli (560-636), Bedy Czcigodnego (674-735) oraz teologów z państwa Karolingów dotrwała do początków X wieku. Wówczas jednak jej rola zaczęła się zmniejszać na rzecz bardziej spekulatywnych rozważań nad Objawieniem, w teologii zaczęto coraz częściej stosować – filozofię neoplatońską, a w późniejszym okresie przybierała na znaczeniu filozofia perypatetycka.

* * *

Współczesna nauka Kościoła oraz teologowie często odwołują się do patrystycznej teologii Objawienia. Ukazane tu całe bogactwo myśli i terminologii obrazuje głębię Objawienia i jego wieloaspektowość, czego nie można oddać jednym tylko terminem, jak to nastąpiło w nowożytnej teologii. Najwcześniejsze pisma chrześcijańskie oraz pierwsi Ojcowie Kościoła wyrażali rzeczywistość Objawienia w kontekście takich terminów, jak: tajemnica, zbawienie, pedagogia, czyniąc je nieodłącznym jego korelatem. Objawienie, pochodzące z Bożej ekonomii, wyrażało ją i realizowało w historii, co dokonywało się stopniowo, nie znosząc nigdy misterium Trójcy. Z czasem zaczęto podkreślać jedność owej Bożej ekonomii oraz historii zbawienia, co wskazywało na jedność samego Objawienia oraz jego nieustanny rozwój. Już na najwcześniejszym etapie refleksji nad Objawieniem zaczęto tworzyć zręby argumentów, ukazujących wiarygodność Objawienia.

Do znacznego rozwoju teologii Objawienia przyczyniło się kilka czynników – wystąpienia Żydów przeciwko Chrystusowemu Objawieniu, brak zrozumienia ze strony pogan, a także pierwsze herezje. Te czynniki silnie zdynamizowały patrystyczne badania nad Objawieniem, które – jak na owe czasy – ujmowały w miarę całościowo manifestowanie się Boga w Jezusie Chrystusie. Wyrazem tego było silnie już obecne uzasadnianie wiarygodności Objawienia z proroctw, a także coraz dojrzalsze argumenty z cudu i Zmartwychwstania, wyraźnie obecne w poglądach św. Augustyna.

Na zakończenie tych rozważań trzeba jeszcze wspomnieć, że pisarze wczesnochrześcijańscy i Ojcowie Kościoła nie uprawiali teologii Objawienia w sposób systematyczny, a wiele rozważań związanych z Objawieniem podejmowali w różnych kontekstach kulturowych, doktrynalnych i mentalnościowych. Mimo tego ukazywała ona dynamizm i aktualność Objawienia, co w późniejszej teologii będzie traciło na znaczeniu, a Objawienie stopniowo zacznie się ukazywać statycznie jako depozyt prawd wiary.

THE DIVINE REVELATION IN THE PATRISTIC THEOLOGY

(Summary)

The issue of his article is the reflection of the Divine Revelation that had been started from the beginning of Patristic. The earliest Christians documents and the first Fathers of the Church both expressed the Revelation by words like: mystery, salvation, pedagogics. The Revelation comes from the Divine economy and expresses in history, what happens step by step. The Fathers of the Church started to expose the unity of the Divine economy. It showed the unity of the Divine Revelation and his constantly progress. The Fathers of the Church started to point to the arguments of credibility of Christianity like the argument from prophetic, but not only. Some of the factors had influenced to the meaning of Revelation. There were for example: Jewish and heretics.

Translated by Paweł Sokołowski

Robert SAWA
(Lublin, KUL)

INSKRYPCJA FILADELFIJSKA STAROŻYTNYM ŚWIADECTWEM STOSUNKU DO ŻYCIA POCZĘTEGO

Na początku XX wieku na terenie ruin starożytnego małaazjatyckiego miasta Filadelfia (obecnie tureckie Alaşehir) w pobliżu Sardes odnaleziono stelę z niebieskiego marmuru z częściowo zachowanym napisem w języku greckim, nazwanym od miejsca odkrycia *Inskrypcją filadelfijską*¹. Filadelfia, założona przez króla Pergamonu Filadelfosa (159-38 prz. Chr.) i nosząca jego imię, leżała na styku dwóch światów – greckiego i orientalnego – lidyjskiego, gdzie ścierały się wpływy wschodnich kultów misteryjnych i religii greckiej, zabarwionej filozoficznymi wątkami orfickimi, neopitagorejskimi i stoickimi. Treść inskrypcji, datowanej na podstawie kryteriów wewnętrznych na okres między 2. poł. II a I wiekiem prz. Chr., jest swego rodzaju „regulaminem” miejscowego sanktuarium, zwanego w dokumencie „domostwem” (gr. οἶκος), będącego równocześnie siedzibą stowarzyszenia o charakterze religijno-filozoficznym, na którego czele stał niejaki Dionizjos. Jak wynika z treści, znajdowały się w nim liczne ołtarze bóstw należących do panteonu greckiego – Zeusa, Hery i Nike, jak również personifikowanych pojęć etycznych (m.in. Dobry Los, Szczęście, Pamięć).

W zachowanym tekście inskrypcji można wyróżnić określone części: wstępną – zawierającą informację o nadnaturalnym pochodzeniu zawartych w niej poleceń (epifania bóstwa i wskazówki udzielone we śnie wymienionemu z imienia fundatorowi stowarzyszenia), przypisanie inskrypcji konkretnemu sanktuarium z wymienieniem czczonych w nim bogów, uregulowania dotyczące kategorii osób mających wstęp do sanktuarium, wskazanie osoby nadzorującej przestrzeganie sankcji zawartych w inskrypcji, a wreszcie, zachowane

¹ Tekst inskrypcji z bibliografią we wstępach zob. F. Sokołowski, *Lois sacrées de l'Asie Mineure*, Paris 1955, 53-58 (tekst grecki s. 53-55, komentarz s. 55-58); E. Nardi, *Antiche prescrizioni greche di purità culturale in tema d'aborto VI*, w: *Eranion. In honorem Georgii S. Maridakis*, Athenis 1963, 65-71 (tekst grecki s. 66-67, przekład włoski z komentarzem s. 67-71); K. Kapparis, *Abortion in the Ancient World. Appendix 2*, London 2002, 214-218 (wstęp i przekład angielski s. 214-215, komentarz s. 215-218).

fragmentarycznie, wezwanie do naczelnego bóstwa (Zeusa) z prośbą o życzliwość i wsparcie dla fundatora.

W części normatywnej nie ma, jak można by się tego spodziewać, przepisów czysto rytualnych, występują natomiast zalecenia o charakterze etycznym, odnoszące się do życia społecznego. Sanktuarium było dostępne dla szerokich kręgów społeczeństwa, zarówno mężczyzn, jak i kobiet oraz niewolników, co nie było normą w ówczesnym świecie greckim, gdyż wiele stowarzyszeń kultowych miało charakter elitarny, eliminujący spośród swych członków niektóre kategorie ludności. Warunkiem wstępnym, określonym w omawianej inskrypcji, było prawe zachowywanie się wobec drugiego człowieka. Wykluczono w niej m.in. osoby, które dopuściły się cudzołóstwa i homoseksualizmu, podawania środków związanych z magią miłosną lub antykoncepcją. Znamienny jest zapis odnoszący się do tych, którzy bądź to osobiście dokonali zabicia dziecka nienarodzonego poprzez podanie matce środków poronnych, lub też pośrednio byli moralnymi współsprawcami takiego czynu: część spośród zastosowanych tu sformułowań żywo przypomina tekst *Przysięgi Hipokratesa*², stanowiąc jeden z najwcześniejszych znanych nam dowodów jej znajomości w świecie greckim. Autor inskrypcji idzie nawet dalej: posługując się określeniem „dzieciobójstwo” (παῖδοφόνον), wskazuje wprost z jednej strony, że istota w łonie matki jest dzieckiem, a więc człowiekiem, z drugiej zaś, że aborcja jest aktem zabójstwa (φόνος), stanowiącym przestępstwo również o charakterze religijnym, zakłócające ówczesnie akceptowane relacje między wiernymi a bóstwem. Jest to duże *novum* również z prawnego i społecznego punktu widzenia: w oczach ówczesnych starożytnych, znajdujących się zwłaszcza pod wpływem stoicyzmu, płód był rzeczą martwą, pozbawioną własnej podmiotowości, własnością ojca rodziny³. Utożsamienie dokonania aborcji z zabójstwem dziecka pozostaje praktycznie bez analogii w starożytności pogańskiej i pojawia się dopiero w piśmiennictwie wczesnochrześcijańskim⁴.

² Por. H. Wójtowicz, *Hipokrates i jego przysięga*, VoxP 10 (1990) t. 19, 893-898 (+ bibliografia); jej przekład z języka greckiego (ed. W.H.S. Jones, *Hippocrates. Oath*, I, Cambridge – London 1957, 298 i 300): „[...] Nikomu nie będę podawał leku śmiertelnego, choćby mnie o to prosił, ani też nie będę udzielał rady w tym względzie; podobnie nie będę nigdy podawał kobiecie środka na spędzenie płodu. W czystości i pobożności będę pielęgnował swoje życie i swoją sztukę”; zob. też J. Gula, *Przysięga Hipokratesa* (Nota od tłumacza, tekst grecki, przekład, bibliografia), w: *W imieniu dziecka poczętego*, red. J.W. Gałkowski – J. Gula, wyd. 2, Rzym–Lublin 1991, 193-197; tenże, *Hipokrates a przerywanie ciąży*, tamże, s. 198-210.

³ Por. S. Longosz, *Ojcowie Kościoła a przerywanie ciąży. Okres przedchrześcijański*, VoxP 5 (1985) z. 8-9, 231-272, spec. 246-257 (w prawie grecko-rzymskim); tenże, *Prawo rzymskie wobec aborcji*, w: *Contra leges et bonos mores*, red. H. Kowalski – M. Kuryłowicz, Lublin 2005, 209-220; E. Nardi, *Procurato aborto nel mondo Greco-romano*, Milano 1971.

⁴ Por. M. Starowieyski, *Aborcja w opinii wczesnochrześcijańskich pisarzy*, „Studia Paradyksie” 3 (1993) 107-128; M.J. Gormaan, *Abortion in the Early Church*, New York 1982.

PRZEKŁAD*

Dobrego losu!

Polecenia przekazane we śnie Dionizjosowi, dotyczące [wstępu] do jego świątyni męż[czyn i kobiet], wolnych i niewolników, zapisane dla wspólnego dobra, pomyślności i najwyższej chwały. W świątyni tej są zbudowane ołtarze Zeusa Życzliwego [Εὐμενής], jego towarzyszkii Hestii [Ἑστία] oraz innych bogów-zbawców [Σωτήροι], Pomyślności [Εὐδαμονία], Bogactwa [Πλούτος], Cnoty [Ἀρετή], Zdrowia [Ἑγεία], Dobrego Losu [Τύχη Ἀγαθή], Dobrego Ducha [Ἀγαθὸς Δαίμων], Pamięci [Μνήμη], Charyt [Χαρίται] i Zwycięstwa [Νίκη]. Zeus przekazał Dionizjosowi swoje polecenia w sprawie dokonywania uzdrowień [ἄγνισμοι], oczyszczeń [καθαρμοὶ] i misteriów [μυστήρια] zgodnie z tradycyjnymi obyczajami, tak jak to jest teraz zapisane.

Mężczyźni i kobiety, wolni i niewolnicy, wchodząc do świątyni, muszą przysiąc na wszystkich bogów, że nie żywią podstępного zamysłu ani wobec mężczyzn, ani kobiety; że nie znają ani nie stosują żadnego szkodliwego specyfiku, który mógłby zostać użyty na szkodę ludzi, ani też nie znają i nie stosują szkodliwych zaklęć [ἐπωιδαί], napoju miłosnego [φίλτρον], substancji wywołującej poronienie [φθορεῖον], utoradka antykoncepcyjnego [ἀτοκεῖον], ani adnego innego, który mógłby spowodować zabicie dziecka [παιδοφόνον]; że nie doradzają innym ich stosowania ani nie przekazują nikomu informacji o tego rodzaju rzeczach oraz są życzliwi dla tej świątyni, niczego jej nie pozbawiając. A jeśli którykolwiek stosują w praktyce lub planują stosowanie jakiegokolwiek z wyżej opisanych działań, [muszą przysiąc], że nie pozwolą na to i tego nie zatają, lecz ujawnią i przeciwstawiają się temu. Mężczyzna niech złoży przysięgę, że oprócz swojej żony nie zadaje się ani nie doradza nikomu zadawania się z chłopcem lub dziewczyną, która jest już z innym mężczyzną, czy to wolną, czy też niewolnicą. A jeżeli ktoś powiadomi go, [że ktoś dopuścił się któregoś z tych czynów], winien przysiąc, że takiego mężczyznę lub kobietę ujawni i nie będzie ich ukrywał ani osłaniał. Mężczyzna zaś lub kobieta, którzy dopuszczają się któregoś z wymienionych czynów, niechaj nie wchodzi do świątyni. Mieszkają w niej bowiem wielcy bogowie, którzy zwracają uwagę na tego rodzaju występki i nie dopuszczają tych, którzy te nakazy łamią. Kobieta wolna niech [przysięgnie, że] jest cnotliwa i nie zna łoża ani obcowania z innym mężczyzną poza swoim mężem. A jeżeli zna, będzie uważana za skalaną, pełną wewnętrznego splamienia i niegodną okazywania szacunku bogu, ku którego czci ta świątynia została wzniesiona, składania ofiary ani uczestniczenia w uzdrawianiu lub oczyszczaniu czy też obserwowaniu misteriów. Jeśli zaś dopuści się jakiegoś czynu zabronionego w poleceniach [przedstawionych w] tej inskrypcji, wów-

* Przekładu dokonano z tekstu greckiego w: F. Sokolowski, *Lois sacrées de l'Asie Mineure*, Paris 1955, 53-55.

czas za sprawą bogów spadną na nią wielkie klątwy za ich łamanie. Bóg bowiem nie chce, ani sobie nie życzy, aby do czegoś takiego dochodziło, lecz pragnie wiedzieć, że jego nakazy są przestrzegane. Bogowie będą sprzyjać tylko tym, którzy ich przestrzegają oraz ofiarowywać im zawsze wszelkie dobra, jakimi obdarzają tych, których kochają. Jeżeli jednak jacyś ludzie byliby im nieposłuszni, będą ich nienawidzić i nałożą na nich wielkie kary.

Polecenia te zostały przekazane Aggdistis⁵, najpobożniejszej strażniczce i opiekunce [οἰκοδέσποινα] tego sanktuarium [οἶκον], która niech natchnie zbożnymi myślami mężczyzn i kobiety, wolnych i niewolników, aby przestrzegali spisanych tutaj poleceń, aby podczas comiesięcznego i corocznego składania ofiar mężczyźni i kobiety, którzy mają wiarę, dotykali [ἄπτειν]⁶ tej inskrypcji, gdzie zostały w ten oto sposób spisane polecenia boga, aby stało się jasne, kto ich przestrzega, a kto nie.

Zeusie Zbawco [Σωτήρ], przyjmij życzliwie i łaskawie dotyk Dionizjosa, nagroź go łaskawie i jego rodzinę dobrami, zdrowiem, powodzeniem, pokojem, oraz bezpieczeństwem na ziemi i mo[rzu] ... i w równej mierze... [*tu tekst się urywa*].

THE PHILADELPHIAN INSCRIPTION – A TESTIMONY OF ANCIENT ATTITUDE TO THE PRENATAL LIFE

(Summary)

The article above contains a Polish translation and some notes on an ancient text known as Philadelphian inscription. Found at the beginning of the 20th century among ruins of the ancient Lydian Philadelphia (now Turkish Alaşehir), carved on a blue marble stele, with no doubt originally placed in front of an ancient chapel, serving also as a meeting place of a small religious and philosophical community headed by a man called Dionysios. The inscription gives some principles of purity to be followed by the guests of the chapel, with ethical and social issues involved, e.g. chastity of marriage, related both to man and woman, free and slave, as far as condemn of application of any poisonous or abortive substances. The most interesting fact about the text of the inscription is an approval of a fetus as a child, a human being whose life should be protected, and abortion must be actually treated as a kind of homicide. It is known also as the first written evidence of the Hippocratic oath's influence in the ancient world.

⁵ Agdistis, Aggistis, w mitologii frygijskiej pierwotnie przydomek bogini Kybele, później imię stworzonego przez Zeusa bóstwa o cechach androgynicznych; tu – kapłanka zarządzająca świątynią.

⁶ Dotknięcie (gr. ἀφή) było formalnym potwierdzeniem zapoznania się z treścią inskrypcji i akceptacji zasad w niej zawartych, por. Kapparis, *Abortion in the Ancient World*, s. 58.

Tomasz SKIBIŃSKI SAC
(Warszawa, UKSW)

LISTY KATOLICKIE W STAROŻYTNOŚCI CHRZEŚCJAŃSKIEJ

Siedem ksiąg nowotestamentalnych, określanych mianem „Listów katolickich”, należy do najkrótszych Pism Nowego Testamentu i generalnie całego Pisma Świętego. W całości obejmują zaledwie 21 rozdziałów (Jk, 1P, 1J – liczą po 5 rozdziałów; 2P – 3 rozdziały; 2J, 3J, Jud – po jednym rozdziale). To jednak wokół tych pism toczyła się duża część dyskusji dotyczących kanonu Nowego Testamentu, a ich droga do powszechnego przyjęcia w Kościele jako ksiąg kanonicznych była długa i złożona. Pięć spośród tych ksiąg należy też do tzw. ksiąg deuterokanonicznych Nowego Testamentu, a są to Jk, 2P, 2-3J i Jud¹. Nie stanowią one również jednolitej całości myśli i teologii, jak *corpus paulinum*, gdyż były pisane przez różnych autorów. Ponieważ zaś celem tych listów było nie tyle przedstawienie nowych treści dogmatycznych, ile umocnienie wiary chrześcijańskiej, dlatego nie cieszyły się tak wielką popularnością w pierwszych wiekach chrześcijaństwa, jak listy św. Pawła. Chociaż już Kasjodor stwierdził, że istniały do nich nieliczne komentarze², to jednak z pewnością nie były one nieobecne, a nawet mimo ich charakteru i krótkości ceniono je oraz cytowano w literaturze i historii pierwotnego Kościoła³.

Celem niniejszego artykułu jest krótkie przedstawienie miejsca i recepcji listów katolickich w Kościele pierwszych wieków (kanoniczność listów katolickich, ich kolejność i miejsce w kanonie biblijnym, nazwa „listy katolickie”) oraz prezentacja najważniejszych starożytnych komentarzy do tych ksiąg.

¹ Pozostałe dwie księgi deuterokanoniczne Nowego Testamentu to List do Hebrajczyków i Apokalipsa św. Jana. Samo określenie „księgi deuterokanoniczne” zostało użyte po raz pierwszy przez Sykstusa ze Sieny (1528-1569) na określenie ksiąg biblijnych, których przynależność do kanonu biblijnego była negowana w niektórych środowiskach i okresach historycznych. Nie jest więc w żadnej mierze wyznacznikiem rangi księgi, lecz właśnie jej historii i drogi do miejsca w kanonie.

² Por. *Institutiones divinae litterarum* 8, 4-11, PL 70, 120, lub FCh 39/1, 160-164: „Dictae sunt igitur annotationes epistularum a nonnullis breviter comprehensae”.

³ Por. A. Genovese, *Introduzione a Giacomo, 1-2 Pietro, 1-3 Giovanni, Giuda*, Roma 2005, 15.

I. KANONICZNOŚĆ LISTÓW KATOLICKICH

Historia kształtowania się kanonu Nowego Testamentu⁴, w tym także grupy Listów katolickich, rozciąga się na przestrzeni kilku wieków. W tym okresie poszczególne Kościoły lokalne korzystały z różnych ksiąg świętych, uznając ich autorytet i powagę. Niektóre z nich pozostawiły także spisy, określające autorytatywnie, które księgi należy przyjąć, a które odrzucić; podobne spisy przekazali także niektórzy Ojcowie Kościoła i pisarze wczesnochrześcijańscy. Są to jednak dokumenty nieliczne i zasadniczo, by poznać opinię poszczególnych autorów na temat autorytetu określonych ksiąg, trzeba dokładnie analizować ich dzieła⁵.

W Kościele katolickim kanon biblijny został ostatecznie w sposób dogmatyczny zdefiniowany dopiero 8 IV 1546 r. przez Sobór Trydencki w dokumencie *Decretum de libris sacris et de traditionibus recipiendis*⁶. Dekret ten jest zasadniczo tylko powtórzeniem listy ksiąg kanonicznych, zamieszczonej w *Decretum pro Iacobitis* (4 II 1441) poprzedniego Soboru Florenckiego⁷. Niemniej jednak pierwsze decyzje synodalne dotyczące kanonu biblijnego są dużo starsze. Pierwsze listy przedstawiające kanon Nowego Testamentu już w ostatecznej formie pojawiają się na przełomie IV i V wieku. Na Zachodzie taki spis zawiera *Dekret Damazego I* z 382 r.⁸ oraz akta synodów afrykańskich, mających miejsce na przełomie IV i V wieku: w Hipponie (393) i w Kartaginie (397 i 419), w których brał udział Augustyn, a które przytaczają identyczny kanon biblijny, jaki ustalił później wspomniany Sobór Trydencki. Akta synodu w Hipponie

⁴ Na ten temat por. np. B.M. Metzger, *The Canon of the New Testament. Its origin, development and significance*, Oxford 1987; L.M. McDonald, *The formation of the Christian Biblical Canon*, Nashville 1988.

⁵ W tego typu poszukiwaniach nieocenioną pomocą jest *Biblia Patristica. Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique*, wydawana w Paryżu, począwszy od 1975 roku – dotychczas ukazało się już 7 tomów obejmujących dzieła Ojców Kościoła oraz suplement ukazujący wykorzystanie Starego Testamentu przez Filona Aleksandryjskiego.

⁶ Por. *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, ed. H. Denzinger – A. Schönmetzer, wyd. 37, Bologna 1995 (= DS), § 1501-1505.

⁷ Por. DS § 1335.

⁸ Por. *Decretum Damasianum de libris recipiendis seu de explanatione fidei in concilio Romano sub Damaso papa statutum*, PL 19, 792C-793A, DS § 179-180. Fragment dotyczący Listów katolickich, umieszczonych na końcu kanonu biblijnego, po Apokalipsie i Dziejach Apostolskich brzmi następująco: „Item epistulae canonicae [can. ep.] numero 7: Petri apostoli epistulae 2, Iacobi apostoli ep. 1, Iohannis apostoli ep. 1, alterius Iohannis presbyteri ep. 2, Iudae zelotis apostoli ep. 1” (DS 179, tłum. polskie w: *Breviarium Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła III 1*, oprac. J.M. Szymusiak – S. Głowa, Poznań 1989², 107). W tekście zwraca uwagę rozróżnienie między Janem Apostołem a Janem Prezbiterem. W ten sam sposób przedstawia tę kwestię również Hieronim, który był obecny na tym synodzie, por. *De viris illustribus* 9 i 18, PL 23, 623-624 i 637-638. Później jednak, w wersji tekstu podanej przez *Decretum Gelasianum* (DS § 350), wszystkie trzy listy przypisano Janowi Apostołowi, por. DS, przypis do § 180.

zagięły, ale zgodnie z tradycją, interesujący nas kanon 36 tegoż synodu, odpowiada, z wyjątkiem pewnych drobnych zmian, 47 kanonowi synodu w Kartaginie z 397 r.⁹, który w odniesieniu do Nowego Testamentu brzmi następująco:

„Novi autem Testamenti: Evangeliorum libri quatuor, Actus Apostolorum liber unus, Pauli Apostoli epistolae tredecim, eiusdem ad Hebraeos una, Petri duae, Ioanni tres, Iacobi una, Iudae una, Apocalypsis Ioannis. [Additur in quodam cod.] [...] ut de confirmando isto canone transmarina Ecclesia consulatur”¹⁰.

Na Wschodzie ostateczną listę ksiąg kanonicznych jako pierwszy przekazuje Atanazy Wielki w 39 liście wielkanocnym z 367 roku¹¹. Wylicza on w następujący sposób interesujące nas księgi Nowego Testamentu:

„καὶ ἐπιστολαὶ καθολικαὶ καλούμεναι τῶν ἀποστόλων ἑπτὰ: οὗτος μὲν Ἰακώβου α', Πέτρου δὲ β', εἴτα Ἰωάννου γ', καὶ μετὰ ταύτας Ἰούδα α”¹².

O ile na Zachodzie, wspomniane wyżej listy oznaczają zasadniczo początek powszechnej zgody Kościołów co do kanonu nowotestamentalnego, o tyle na Wschodzie droga do jedności była jeszcze długa i dopiero w VII wieku można mówić o jednomyślności¹³. Oczywistą rzeczą jest, że zanim doszło do tej jednomyślności i ostatecznej definicji kanonu, pojawiały się także inne katalogi ksiąg kanonicznych, bardziej lub mniej różniące się między sobą.

Przedstawienie tego zagadnienia w oparciu o przykłady warto rozpocząć od najstarszego dokumentu zawierającego kanon ksiąg Nowego Testamentu, czyli od tzw. *Kanonu Muratoriego*¹⁴. Zawiera on listę sporządzoną na Zacho-

⁹ Por. *Breviarium Hipponense* 36, CCL 149, 43. Został też powtórzony, prawie w niezmienionej formie, w kanonie 24 (lub 29) synodu kartagińskiego z 419 r., por. DS, wstęp do § 186.

¹⁰ *Canones Concilii Carthaginensis (419) in causa Apiarii* 24, CCL 149, 108, DS § 186. Kanon podany na synodzie w 419 r. ma następującą konkluzję: „Hoc etiam fratri et consacerdoti nostro sancto Bonifatio, urbis Romae episcopo, vel aliis earum partium episcopis pro confirmando isto canone innotescat, quia et a Patribus ita accepimus in Ecclesia legenda”, por. DS, przypis do § 186. Analogiczna lista ksiąg zawarta jest także w liście papieża Innocentego I z 20 II 405 r. do Ektuperiusza, biskupa Tuluzy, por. *Epistula* 6 (Consulenti tibi), 7, 13, PL 20, 502, DS § 213, gdzie odnośnie ksiąg Nowego Testamentu czytamy następująco: „Item Novi Testamenti: Evangeliorum IV, Apostoli Pauli epistulae XIII [XIV], epistulae Iohannis III, epistulae Petri II, [epistula Iudae I], epistula Iacobi I, Actus Apostolorum, Apocalypsis Iohannis”.

¹¹ Por. H. Drobner, *Patrologia*, Casale Monferrato 1998, 62.

¹² *Epistula* 39, PG 26, 1438.

¹³ Dokumentem, który ostatecznie przyjął taki kanon Nowego Testamentu, składający się z 27 ksiąg, było orzeczenie Synodu Trullańskiego II (692 r.), aprobujące listę zawartą we wcześniejszych *Kanonach Apostolskich*, por. *Concilium II in Trullo*, can. 2, w: *I Canoni dei Concili della Chiesa Antica*, t. 1: *I Concili Greci*, ed. C. Noce – C. Dell'Oso – D. Ceccarelli Morolli, SEA 95, Roma 2006, 104.

¹⁴ Jego tekst oryginalny wraz z tłum. polskim, por. E. Dąbrowski, *Prolegomena do Nowego Testamentu*, Warszawa 1960³, 55-58. Dokument ten został odkryty w 1740 r. w Bibliotece Am-

dzie, prawdopodobnie w Rzymie, pod koniec II wieku¹⁵, zawierającą 22 z 27 ksiąg, które ostatecznie znalazły się w kanonie Nowego Testamentu. W tekście brakuje początku, w którym zawarta była, co w sposób dość oczywisty wynika z kontekstu, informacja o ewangelii wg św. Mateusza i wg św. Marka. Ponadto tekst zalicza do ksiąg kanonicznych *Apokalipsę Piotra*, natomiast *Pasterza Hermasa* uznaje za dzieło użyteczne do lektury, ale nie pozwala go czytać publicznie w Kościele. Odrzuca też pisma autorów gnostyckich. Interesujący nas fragment dotyczący listów katolickich przedstawia się następująco:

„Cóż więc dziwnego, że Jan tak stanowczo poszczególne rzeczy także w listach swoich podaje, mówiąc o sobie: «Cośmy widzieli na oczy i cośmy słyszeli uszyszma i czego ręce nasze dotykały, tośmy wam napisali». Tak więc nie tylko jako ten, co widział i słyszał, lecz także jako ten, co napisał o wszystkich sprawach cudownych Pana według porządku opowiada [...]. List zaś Judy i dwa wyżej wspomnianego Jana są przyjęte w Kościele katolickim”¹⁶.

Choć generalnie lista ksiąg przytoczona w *Kanonie Muratoriego* jest bardzo zbliżona do ostatecznej wersji kanonu Nowego Testamentu, natychmiast rzuca się w oczy, że nie dzieje się tak w odniesieniu do Listów katolickich, ponieważ przytacza ich tylko 3. Zwraca tu szczególną uwagę brak akceptacji dla 1P, który zasadniczo był już powszechnie przyjmowany przez Ojców tego okresu: Ireneusza, Tertuliana, Klemensa i Hipolita.

Przyjrzyjmy się kilku najstarszym Ojcom Kościoła. Gwoli wprowadzenia w poniższą krótką prezentację, należy zauważyć, że przy braku innych przesłanek, nieobecność cytatów danej księgi w dziełach konkretnego autora, nie musi oznaczać jej odrzucenia, lecz także brak okazji do cytowania, wynikający niejednokrotnie z jej krótkości lub małego znaczenia doktrynalnego. Ponadto, przy braku jasnego określenia źródła cytowanego tekstu, co u pierwszych autorów jest powszechne, oraz wobec dość swobodnego parafrazowania tekstów biblijnych, niektóre aluzje biblijne niekoniecznie będą jednoznacznie rozpoznawalne. Jest to tym bardziej trudne w miejscach, w których interesujące nas listy nawiązują do ksiąg biblijnych Starego Testamentu.

Nie wchodząc w tym miejscu w szczegóły dotyczące uznawania autorytetu czy też kanoniczności listów katolickich przez pierwszych Ojców, ani nawet nie analizując ich wykorzystania, możemy podać kilka przykładów i sformułować kilka uwag ogólnych. Otóż pisma Ojców Apostolskich są świadectwem znajo-

brozjańskiej w Mediolanie przez Ludwika Antoniego Muratoriego (1672-1750), w kodeksie z VIII wieku.

¹⁵ Na temat daty i miejsca powstania tekstu por. Ph. Henne, *La datation du canon de Muratori*, RB 100 (1993) 54-75.

¹⁶ *Fragmentum Muratorianum*, w: Dąbrowski, *Prolegomena*, s. 57-58.

mości prawie wszystkich ksiąg Nowego Testamentu. Jedyną księgą, która nie jest wykorzystana przez żadnego z autorów tej grupy to trzeci List św. Jana¹⁷. Justyn nawiązuje do Jk, 1P, 1J, nie wykluczając nigdzie pozostałych ksiąg (2P, 2J, 3J, Jud)¹⁸. Ireneusz zaś nie przytacza w swoich dziełach listy ksiąg biblijnych uznawanych przez niego za kanoniczne. Nie wyklucza też z kanonu żadnego z listów katolickich, ale przy tym nie korzysta w żadnym miejscu z 3J oraz Jud¹⁹. Podobnie Tertulian nie cytuje dwóch z grupy Listów katolickich – II i III Listu św. Jana²⁰. Cyprian natomiast korzysta z Jk 1P, 2P, 1J, jednak nie znajdujemy w jego dziełach odniesień do 2J, 3J oraz Jud²¹.

Nieco więcej jesteśmy w stanie powiedzieć o Klemensie Aleksandryjskim. Jak inni, cytuje lub nawiązuje on do wielu ksiąg Nowego Testamentu: czterech Ewangelii, Dziejów Apostolskich, czternastu listów Pawła (Hbr uznawał też za dzieło Pawłowe), oraz wszystkich Listów katolickich z wyjątkiem 3J. Jego postać i odniesienie do Pisma Świętego są opisane przez Euzebiusza w *Historii Kościelnej*²², w której czytamy, że Klemens Aleksandryjski podał w *Zarysach* (*Hypoteposeis*) krótkie wyjaśnienia całego Pisma Świętego Nowego Testamentu, nie opuszczając pism kontrowersyjnych, czyli *Listu* Judy i innych listów katolickich²³.

W odniesieniu do Orygenesza, *Biblia Patristica*²⁴ podaje odnośniki do wszystkich ksiąg kanonicznych, jednak Aleksandryczyk z całą pewnością nie traktował wszystkich ksiąg jednakowo. Naszym pierwszym źródłem starożytnym jest tu ponownie Euzebiusz. We wspomnianej już *Historii Kościelnej*²⁵ informuje, że spośród Listów katolickich Orygenes przyjmował bez żadnych zastrzeżeń tylko 1P i 1J, wśród dyskusyjnych wylicza natomiast 2P, 2J, 3J i Jk. Wzmianki te jednak (podobnie jak analogiczne opisy dotyczące Klemensa) należy traktować z rezerwą, jako pochodzące z drugiej ręki i mogące być dziełem, lub przynajmniej punktem widzenia, nie tyle samego Orygenesza, ile Euzebiusza, a zatem wychodzące się najprawdopodobniej z IV wieku. Ujmując najbardziej skrótkowo tę kwestię, można stwierdzić na podstawie współczesnych

¹⁷ Por. *Biblia Patristica*, t. 1: *Des origines à Clément d'Alexandrie et Tertullien*, Paris 1975, 524-537. Jak to zostało zaznaczone wyżej, fakt ten nie musi oznaczać i prawdopodobnie nie oznacza, odrzucenia tej księgi i może być wyjaśniony krótkością *Listu* (13 wierszy) oraz jego szczególną treścią.

¹⁸ Por. tamże.

¹⁹ Por. tamże.

²⁰ Por. tamże.

²¹ Por. *Biblia Patristica*, t. 2: *Le troisième siècle*, Paris 1977.

²² Por. Eusebius, HE VI 13, 1 – 14, 9, SCh 41, 104-108, tłum. A. Lisiecki, POK 3, 266-269; spec. VI 13, 6 – 14, 1, SCh 41, 105-106, POK 3, 266-267.

²³ Por. tamże VI 14, 1-3, SCh 41, 106. W tekście tym można dostrzec, że stosowane dziś określenie „listy katolickie”, staje się wyróżnikiem całej omawianej grupy listów.

²⁴ Por. *Biblia Patristica*, t. 3: *Origène*, Paris 1980.

²⁵ Por. Eusebius, HE VI 25, 3-14, SCh 41, 126-128, POK 3, 280-283.

badani, że spośród listów katolickich Orygenes akceptował 1P, 1J, Jud, wątpliwości miał natomiast co do Jk, 2P, 2J i 3J²⁶.

Chcąc poznać sytuację omawianej kwestii Listów katolickich na początku IV wieku, najlepiej przywołać słowa Euzebiusza z *Historii Kościelnej*. Otóż, w III księdze przytacza on opinie najważniejszych Ojców i przedstawia ogólnie sytuację dotyczącą kanonu. Potwierdza zatem, że na początku IV wieku brak było dokładnego kanonu biblijnego, tym bardziej więc nie była jasno sprecyzowana sytuacja Listów katolickich, należących do najbardziej kontrowersyjnych ksiąg. Różni autorzy wykorzystywali wszystkie 27 ksiąg biblijnych, ale także wiele innych pism spośród dzieł Ojców Apostolskich czy apokryfów. Euzebiusz, podsumowując obraz sytuacji, przyjmuje orygenesowski podział na pisma „co do których jest powszechna zgoda”, księgi „dyskusyjne” i hereetyckie. *Listy katolickie* znajdują się w pierwszych dwóch grupach. W *Historii Kościelnej* czytamy:

„Opowiadanie nasze tak daleko postąpiło, że można już w jedną całość zebrać pisma Nowego Testamentu, o których się wspomniało. Na pierwszym miejscu położyć należy świętą Ewangelię tetradę, po której następuje księga *Dziejów apostoelskich*. Po niej trzeba w spisie umieścić *Listy Pawłowe*, następnie tak zwany *Pierwszy List Jana* i tak samo *Pierwszy List Piotra*, dołączyć jeszcze można, o ile się komu słusznem wydaje, *Apokalipsę Janową*; czasu sposobnego wyłożymy jakie o niej istnieją opinie. To są księgi powszechnie uznawane. Do wątpliwych zaś, chociaż przez wielu uznawanych, należą: tak zwany *List Jakóba*, *Judy*, *Drugi Piotrowy*, oraz *Drugi i Trzeci List*, przypisywany Janowi, czy to ewangelicie, czy też jakimś innemu jego współimiennikowi”²⁷.

Począwszy od końca IV wieku możemy mówić o względnej jednomyślności Kościoła co do kanonu Nowego Testamentu, lecz nie można zapominać także o wątpliwościach i różnicach, jakie istniały w tym zwłaszcza zakresie w Kościele syryjskim, a które dotyczyły w dużej mierze niektórych zwłaszcza Listów ka-

²⁶ Por. Metzger, *The Canon of the New Testament*, s. 141; zob. także szerszą analizę problemu, tamże, s. 135-141. Charakterystycznym elementem jest to, że Orygenes nie cytuje 2P, 2J i 3J w żadnym z dzieł zachowanych w j. greckim.

²⁷ HE III 25, 1-4, Sch 31, 133-135, POK 3, 123-124. W innym miejscu (HE III 3, 1, Sch 31, 98, POK 3, 123-124) Euzebiusz pisze także, że z *Listów Piotra* za autentyczny jest uznawany tylko *Pierwszy*, *Drugi* zaś, nie należy do Nowego Testamentu, ale jest przez wielu określany jako użyteczny, dlatego też jest brany pod uwagę wraz z innymi pismami nowotestamentalnymi. Mówiąc natomiast o pismach Jana stwierdza (HE III 24, 17, Sch 31, 133, POK 3, 123), że obok Ewangelii, zarówno dawni, jak i współcześni Euzebiuszowi autorzy, uznają także za autentyczny jego *Pierwszy List*. Pozostałe zaś dwa są – jak mówi – kontrowersyjne (przedstawiając w drugiej księdze HE dzieje Jakuba informuje także, że temu Apostołowi przypisywany jest „pierwszy z tak zwanych *Listów katolickich*”. Przytacza też opinię, że to pismo, podobnie jak i *List Judy*, należący również do siedmiu listów zwanych „katolickimi”, nie jest autentyczny, i motywuje to tym faktem, że spośród dawnych autorów, wspominają je tylko nieliczni. Informuje także (HE II 23, 25, Sch 31, 8, 90, POK 3, 86-87), że oba Listy są czytane publicznie wraz z innymi w wielu Kościołach.

tolickich, a mianowicie: 2P, 2J, 3J i Jud. Listy te przyjęto tam bowiem dopiero w V-VI wieku.

II. KOLEJNOŚĆ LISTÓW W PIŚMIE ŚWIĘTYM I ICH MIEJSCE W KANONIE

Kolejność, w jakiej występują listy, nie jest wszędzie i zawsze jednakowa. Przyjmowany dzisiaj porządek (Jk, 1P, 2P, 1J, 2J, 3J i Jud) jest poświadczony przez większość dokumentów starożytnych. Znajdujemy ją w takich tekstach, jak chociażby: *List Wielkanocny* Atanazego Aleksandryjskiego²⁸ i *Katechezy* Cyryla Jerozolimskiego²⁹; również Euzebiusz wspomniał, że Jakub napisał „pierwszy z Listów katolickich”³⁰.

Inna kolejność to: 1P, 2P, 1J, 2J, 3J, Jk i Jud – poświadczą ją III Synod w Kartaginie (397)³¹; natomiast Filastriusz z Brescii († 391) przyjmuje taki układ: „Piotr, Jan, Juda, Jakub”³²; synod w Laodycei (ok. 363) – „Jakub, Piotr, Jan, Juda”³³; *Kanony Apostolskie* – „Jakub, Jan, Juda, Piotr”³⁴. Z kolei Augustyn raz wylicza „dwa listy Piotra, trzy Jana, jeden Judy i jeden Jakuba”³⁵, by na innym miejscu powiedzieć: „listy Piotra, Jana, Jakuba, Judy”³⁶. Rufin zaś ustala je w takiej kolejności: 1P, 2P, Jk, Jud, 1J, 2J i 3J³⁷, a *Dekret Gelazego*: „Jakub, Piotr, Jan, Juda”³⁸, natomiast Juniliusz Afrykańczyk na podstawie kryterium akceptacji w poszczególnych Kościołach ustalił kanon Listów katolickich następująco: 1P, 1J, Jk, 2P, Jud, 2J i 3J³⁹.

²⁸ Por. *Epistula* 39, ed. L.Th. Lefort, CSCO 150, 19 i 151, 37. Tekst zachował się w języku koptyjskim, jego oryginalny tekst wraz z francuskim przekładem zob. S. Athanase, *Lettres festales et pastorales en copte*, CSCO 150, 15-22; 151, 31-40, Louvain 1955.

²⁹ Por. *Catechesis* 4, 36, PG 33, 499.

³⁰ HE II 23, 24, Sch 31, 90.

³¹ Por. DS § 186; zob. wyżej przypisy 9-10.

³² *Diversarum hereseon liber* 88, CCL 9, 255.

³³ Por. *Concilium Laodicenum* can. 60, Joannou I/2, s. 1055: „Listów katolickich siedem: Jakuba jeden, Piotra dwa, Jana trzy, Judy jeden”; zob. A. Znosko, *Kanony Kościoła Prawosławnego*, t. 1, Warszawa 1978, 175.

³⁴ Por. *Canones Apostolorum* can. 85, w: *I canoni dei concili della Chiesa antica*, s. 393; Joannou I/2, s. 55: „czternaście listów Pawła, jeden Jakuba, trzy Jana, jeden Judy, dwa Piotra”; zob. ŻMT 42, 293; Znosko, *Kanony Kościoła Prawosławnego*, t. 1, s. 33.

³⁵ *De doctrina christiana* II 8, 13, NBA 8, 74.

³⁶ *De fide et operibus* 14, 21, CSEL 41, 62.

³⁷ *Expositio Symboli* 35, CCL 20, 171.

³⁸ *Decretum Gelasianum de libris recipiendis et non recipiendis*, PL 59, 159.

³⁹ *Instituta regularia divinae legis* 1, 6, PL 68, 19, tłun. B. Czyżewski, ŻMT 48, 37-38: „Należą do gatunku pouczającego: [...] jeden św. Piotra do pogan i pierwszy św. Jana [...]. Wielu dodaje pięć innych, które są wymieniane jako kanoniczne Apostołów: to znaczy, jeden list Jakuba, drugi Piotra, jeden Judy, dwa Jana”; zob. B. Czyżewski, *Księgi Pisma Świętego w ujęciu isagogi Juniliusza Afrykańczyka*, Poznań 2003, 100-103.

Wielość zatem przykładów, nie przywiązywanie do tego faktu większego znaczenia przez poszczególnych autorów, a nawet zmiana porządku w dziełach tego samego autora, świadczą o pewnej względności tej kolejności. Dowodzi tego też fakt, że nawet kodeksy przekazujące teksty tego samego autora, podają różne sekwencje. Choć kolejność listów z pewnością nie należy do szczególnie istotnych, można zauważyć, że dość powszechnie umieszczano na początku listy św. Piotra, zapewne ze względu na jego szczególne miejsce w gronie Dwunastu⁴⁰.

Podobnie względne i różne jest miejsce, jakie listy katolickie zajmują w kanonie Pisma Świętego. Zazwyczaj umieszczano je pomiędzy Dziejami Apostolskimi a Listami św. Pawła, jak to np. czyni cytowany wyżej synod w Laodycei (ok. 363), czy też listy Cyryla Jerozolimskiego, Atanazego, Kasjodora i Jana Damasceńskiego. Ale już synod w Kartaginie (397) i Rufin, sytuuje je między Listami Pawłowymi (wraz z Hbr) a Apokalipsą. Podobny układ zachowuje Filastriusz i Juniliusz Afrykańczyk, a także Epifaniusz, u którego poprzedzają one Apokalipsę. W *Kanonach Apostolskich* są one natomiast umieszczone między 14 listami Pawła, a *Listami* Klemensa Rzymskiego; u Augustyna, Innocentego i Izydora z Sewilli – między listami Pawła a *Dziejami Apostolskimi*; u Hieronima – pomiędzy *Dziejami Apostolskimi* a Apokalipsą; u papieża Gelazego – po Apokalipsie, na końcu ksiąg Nowego Testamentu; u Jana Chryzostoma zaś znajdują się po *Dziejach Apostolskich*, jako ostatnie na liście.

Reasumując ten krótki przegląd możemy stwierdzić, że podobnie, jak to zauważyliśmy przy analizie kolejności listów, także ich miejsce w kanonie Pisma Świętego, nie jest dla starożytnych ani oczywiste, ani szczególnie istotne. Zazwyczaj są one łączone z listami św. Pawła, zmienna jest jednak kolejność, w jakiej następują po sobie *corpus paulinum* i Listy katolickie.

III. NAZWA „LISTY KATOLICKIE”

Sama nazwa określająca tę grupę pism była z pewnością znana już pod koniec II wieku, choć trudno jednoznacznie wskazać jej znaczenie lub podać uzasadnienie dla jej stosowania. Z jednej strony używa się ją w przyjętym dzisiaj znaczeniu, czyli powszechny: tak pojmują ją Euzebiusz⁴¹, Hieronim⁴² i Epifaniusz⁴³. Z drugiej zaś terminem tym określa się także inne pisma: tak np. czyni to Klemens Aleksandryjski⁴⁴ i Orygenes⁴⁵. Są też autorzy, którzy używają

⁴⁰ Por. Genovese, *Introduzione a Giacomo, 1-2 Pietro, 1-3 Giovanni, Giuda*, s. 14-15.

⁴¹ Por. HE 2, 23.

⁴² Por. *De viris illustribus* 2 i 4.

⁴³ Por. *Panarion* 51, 3.

⁴⁴ Por. *Stromata* IV 15. Klemens określa tym terminem list przekazany przez Dz 15.

⁴⁵ Por. *Contra Celsum* I 63. Aleksandryczyk określa tak *List Barnaby*.

tęgo określenia w stosunku do twórczości heretyckiej, tak jak np. Euzebiusz, który przytaczając tekst Apoloniusza z Efezu informujący o liście napisanym przez Temisona, ucznia Montana, nazywa go „jakimś listem katolickim”⁴⁶. Ten tekst zasługuje też na szczególną uwagę, ponieważ wydaje się, że jest to pierwszy przykład użycia terminu *Listy katolickie*.

Mimo niejednoznaczności i częstotliwości użycia tego terminu, wydaje się, że nigdy nie był on stosowany w odniesieniu do jakiegokolwiek innej księgi Nowego Testamentu (zwłaszcza listów), ale tylko na określenie siedmiu omawianych listów. Nieskuteczne jednak i nieprzekonywujące są próby wyjaśnienia znaczenia i uzasadnienia tego terminu, jak np. ta, zaproponowana przez Ps-Ekumeniusza w *Prologu Komentarza do Listu Jakuba*⁴⁷, który uważa, że listy te były nazywane katolickimi, ponieważ nie były adresowane do konkretnego narodu lub miasta, jak listy Pawłowe, lecz do wszystkich wierzących całego świata. Podobnie nie przekonuje też inna, nowsza hipoteza, która traktuje termin *katolickie* jako synonim *kanonicznych*, widząc w tej nazwie proste stwierdzenie, że były one przyjęte przez Kościół⁴⁸. W konsekwencji trzeba stwierdzić, że współczesna nauka, stoi nadal przed niewiadomą: przyjmując starożytność nazwy „listów katolickich”, nie jest jednak w stanie ostatecznie wyjaśnić jej genezy i znaczenia⁴⁹.

IV. PODSTAWOWE STAROŻYTNE KOMENTARZE⁵⁰ DO LISTÓW KATOLICKICH

W pierwszych dwóch wiekach chrześcijaństwa listy są zasadniczo jedynie krótko wspomniane. Odniesienia do tych ksiąg, zawarte w dziełach Justyna, Ireneusza, czy Tertuliana, są jedynie znakiem obecności listów wśród ksiąg świętych. Dzielą one zresztą w tym względzie los innych ksiąg biblijnych. Podobnie, w późniejszym okresie, pojawiają się komentarze pisane, czy to do poszczególnych ksiąg, czy też do całej grupy. Wydaje się, że istniała, przynajmniej w Kościele Wschodnim, praktyka traktowania Listów katolickich jako pewnej jedności. Podobnie można uznać za prawdopodobne, że początkowo odróżniano listy „katolickie”, czyli te, które cieszyły się autorytetem apostołskim, oraz „kanoniczne”, czyli te, które zostały uznane przez Kościół jako

⁴⁶ HE V 18, 5, SCh 41, 56, POK 3, 231.

⁴⁷ Por. *Commentarii in Epistolam catholicam Jacobi Apostoli. Argumentum*, CPG 7475, PG 119, 453A.

⁴⁸ Por. Genovese, *Introduzione a Giacomo, 1-2 Pietro, 1-3 Giovanni, Giuda*, s. 13-14.

⁴⁹ Por. tamże, s. 14.

⁵⁰ Słowo „komentarz” rozumiem tutaj w sensie szerokim, a więc jako różnego rodzaju próby wyjaśnienia księgi.

autentyczne⁵¹. Współcześnie zachowały się następujące komentarze lub ich fragmenty:

1. Klemens Aleksandryjski (ok. 150-215) – jest autorem *Hypotyposes*, pierwszego znanego nam komentarza do Listów katolickich, który zachował się tylko w nielicznych fragmentach greckich i w dłuższym fragmencie w tłumaczeniu łacińskim⁵². Całe dzieło nosiło tytuł *Hypotyposes*, czyli *Szkice* i zawierało osiem ksiąg. Od Euzebiusza dowiadujemy się, że Klemens krótko skomentował w nim całą Biblię, nie pomijając pism dyskusyjnych, wśród których znajdowały się m.in. *List Judy i inne listy katolickie*⁵³.

Zachowany tekst łaciński pochodzi z tłumaczenia, sporządzonego przez Kasjodora w VI wieku⁵⁴. Nosi zaś tytuł: *Adumbrationes Clementis Alexandrini in Epistulas canonicas*⁵⁵ i zawiera objaśnienia do 1P, Jud, i 1J i 2J. Z zachowanych passusów wynika, że dzieło Klemensa nie stanowiło uporządkowanego komentarza do całości Pisma Świętego, lecz raczej interpretację alegoryczną wybranych fragmentów. Focjusz posiadał jeszcze kompletny egzemplarz tego dzieła i wydał o nim krytyczną opinię⁵⁶. Biorąc pod uwagę niejasną strukturę dzieła, trudno stwierdzić, czy brak komentarzy do 2 P, 3J i Jk oznacza świadomy wybór autora i odrzucenie tych ksiąg, czy też jedynie to, że nie znalazł on w nich tekstów wymagających wyjaśnienia.

2. Dydyń Aleksandryjski – to kolejny komentator pochodzący z Aleksandrii (ok. 313-398). Skomentował wszystkie siedem listów⁵⁷, ale miał trudności z zaakceptowaniem 2P jako autentycznego. Komentarz Dydyńa dotarł w tłumaczeniu łacińskim, sporządzonym, jak informuje Kasjodor, przez Epifaniasza Scholastyka⁵⁸. Z oryginału greckiego zachowały się tylko nieliczne

⁵¹ Por. Genovese, *Introduzione a Giacomo, 1-2 Pietro, 1-3 Giovanni, Giuda*, s. 25.

⁵² Por. *Hypotyposes* (CPG 1380), ed. O. Stählin – L. Früchtel – U. Treu, GCS 17, Berlin 1970, 195-202, lub PG 9, 729-740 i 743-749. Wydanie nowych fragmentów zob. U. Riedinger, *Neue Hypotyposen-Fragmente bei Pseudo-Caesarius und Isidor von Pelusium*, ZNW 51 (1960) 154-196; S. Krawczyński – U. Riedinger, *Zur Überlieferungsgeschichte des Flavius Josephus und Klemens von Alexandria im 4.-6. Jahrhundert*, ByZ 57 (1964) 6-25. Listę fragmentów por. R. Riedinger, *Pseudo-Kaisarios*, München 1969, 291-293.

⁵³ Por. Eusebius, HE VI 14, 1, Sch 41, POK 3, 267.

⁵⁴ O przekładzie wspomina sam Kasjodor, por. *Institutiones divinae litterarum* I 8, 4, ed. R.A.B. Mynors, Oxford 1937, 29.

⁵⁵ Por. Cassiodorus, *Complexiones in Epistulas Apostolorum* (CPL 903), ed. O. Stählin – L. Früchtel – U. Treu, GCS 17, 203-215, lub PG 9, 729-740.

⁵⁶ Por. Photius, *Bibliotheca* II 109, ed. R. Henry, Paris 1960, 79-81, tłum. O. Jurewicz: Focjusz, *Biblioteka*, t. 1, Warszawa 1986, 183-184.

⁵⁷ Por. *In epistulas catholicas brevis enarratio* (CPG 2562), PG 39, 1749-1818, lub F. Zoepel, *Didimi Alexandrini in epistulas canonicas brevis enarratio*, Münster 1914.

⁵⁸ Por. Cassiodorus, *Institutiones divinae litterarum* I 8, 6, ed. Mynors, s. 29-30, FCh 39/1, s. 162.

fragmenty⁵⁹. Ten komentarz stał się później jednym z podstawowych źródeł greckich *Katen*.

3. *Kateny*⁶⁰.

a. *Komentarz pierwotny*⁶¹ – jest to edycja Listów katolickich wraz z odnalezionymi scholiami. Komentarz zachował się w kilku kodeksach i jest oparty na komentarzu Dydyma, który stanowi też najprawdopodobniej główne źródło *Kateny Andrzeja*.

b. *Katena Andrzeja*⁶² – jest przypisywana mnichowi Andrzejowi z VII wieku. W rzeczywistości jednak może być nieco późniejsza (VII-VIII wiek), dlatego też nie uznaje się już jego autorstwa. Noty wskazujące autorstwo poszczególnych fragmentów należy więc traktować z dużą rezerwą, gdyż także autor *kateny* nie zawsze był w stanie ustalić pochodzenia poszczególnych tekstów.

c. *Katena Ps-Ekumeniusza* – jest niesłusznie przypisywana Ekumeniuszowi⁶³, mówcy z VI wieku. Nie może być bowiem dziełem Ekumeniusza, przynajmniej w obecnej formie. Istnieje jednak możliwość, że wspomniany Ekumeniusz miał udział w jej tworzeniu i przekazaniu. Datuje się ją zazwyczaj na VIII-IX wiek lub nawet później.

d. *Katena Teofilakta* – przypisuje się ją Teofilaktowi z Ochrydy, bułgarskiemu arcybiskupowi bizantyjskiemu (1088-1126)⁶⁴. W swej obecnej formie może być istotnie dziełem Teofilakta, ale – podobnie jak poprzednie – zależy ona bardzo mocno od pierwszych kompilatorów.

e. *Katena arabska*⁶⁵ – pergaminowy XII-XIII-wieczny kodeks 576 w języku arabskim z patriarchalnej biblioteki koptyjskiej w Kairze, zawierający komentarz do Dziejów Apostolskich, Listów katolickich i Listów św. Pawła. Przy komentowaniu przytacza najpierw cały rozdział danego pisma biblijnego

⁵⁹ Por. I.A. Cramer, *Catenae Graecorum Patrum in Novum Testamentum*, VIII, Oxford 1844 (reprint Hildesheim 1967), 2, 8; 30, 16; 52, 28; 65, 10; 63, 22.

⁶⁰ Na temat *katen* greckich, szczególnie do Listów katolickich por. K. Staab, *Die griechischen Katenenkommentare zu den katholischen Briefen*, „Biblica” 5 (1924) 296-353; R. Devreesse, *Chaines exégétiques grecques*, w: *Dictionnaire de la Bible. Supplément*, ed. L. Pirot, I, Paris 1928, 1084-1234, spec. 1224-1228 (Listy katolickie).

⁶¹ Por. *Commentarius primigenius* (CPG C175 – wszystkie oznaczenia *katen* pochodzą z *Clavis Patrum Graecorum*, IV, ed. M. Geerard, Turnhout 1980), ed. C.F. Matthaei: *SS. Apostolorum septem epistolae catholicae ... Scholia ad septem epistolas catholicas nunc primum edita e codicibus D et H*, Rigae 1784, 181-245; zob. też Devreesse, *Chaines exégétiques grecques*, s. 1225.

⁶² Por. *Catena Andreae* (CPG C176), ed. Cramer: *Catenae Graecorum Patrum*, VIII, s. 1-170.

⁶³ Por. *Ps-Oecumenii commentarii in epistulas catholicas* (CPG 7475 i CPG C177), PG 119, 451-722; zob. też K. Staab, *Die Pauluskatenen nach den handschriftlichen Quellen untersucht*, Roma 1926, 93-99. Na temat Ekumeniusza zob. M. Simonetti, *Ecumenio*, DPAC I 1063-1064.

⁶⁴ Por. *Theophylacti commentarii in epistulas catholicas* (CPG C178), PG 125, 1132-1288 i 126, 9-104. Na temat Teofilakta zob. też G. Podskalsky, *Théophylacte d'Achrida*, DSP XV 542-546.

⁶⁵ Por. *Catena arabica* (CPG C179); zob. też Staab, *Die Pauluskatenen*, s. 182-183.

a następnie objaśnia poszczególne jego słowa na wzór Ps-Ekumeniusza. Same objaśnienia są przeważnie anonimowe, niekiedy tylko wskazywane są imiona ich autorów, jak np. Jana Chryzostoma, Atanazego, abby Bazylego, czy Kyriakosa. Prologi przed poszczególnymi listami pokrywają się w zasadzie ze wstępami Euthaliusza.

f. *Katena armenńska*⁶⁶ – jest to armenńska wersja *Kateny Andrzeja*⁶⁷. Jej tłumacz korzystał jednak z innego kodeksu niż ten, który posłużył do wydania katen Ojców greckich⁶⁸, nie ma w niej jednak żadnych dodatków w stosunku do tekstu greckiego.

4. Augustyn – biskup Hippony często nawiązuje do Listów katolickich. Dziełem wprost dedykowanym tej grupie ksiąg biblijnych jest dziesięć homilii do Pierwszego listu św. Jana⁶⁹. Z pism Augustyna wynika, że napisał też komentarz do Listu św. Jakuba, który powstał na podstawie notatek jego słuchaczy⁷⁰.

5. Kasjodor – jest autorem *Complexiones in Epistulas Apostolorum*, które jest częścią dłuższego dzieła, zawierającego zwięzłe komentarze także do innych ksiąg nowotestamentalnych: Listów Pawła, Dziejów i Apokalipsy⁷¹.

6. Komentarz do listów katolickich⁷² – to anonimowy komentarz łaciński do Listów katolickich, pochodzący najprawdopodobniej z 2.poł. VII wieku z Irlandii. Korzystał z niego Ps-Hilary w redakcji *Expositio in VII epistulas canonicas*⁷³.

7. Ps-Hilary z Arles – autor *Expositio in VII epistulas canonicas*⁷⁴, które zachowało się wśród pism Hilarego z Arles (*spuria*). W rzeczywistości, podob-

⁶⁶ Por. *Catena armeniaca* (CPG Supplementum C180), ed. Ch. Renoux: *La chaîne sur l'Épître de Jacques*, PO 43, fasc. 1, Turnhout 1985; *La chaîne sur les Épîtres de Pierre*, PO 44, fasc. 2, Turnhout 1987; *La chaîne sur la Première Épître de Jean*, PO 46, fasc. 1 i 2, Turnhout 1994; *La chaîne sur 2-3 Jean et Jude*, PO 47, fasc. 2, Turnhout 1996.

⁶⁷ Por. CPG C176; zob. też przypis 62.

⁶⁸ Por. Cramer, *Catena Graecorum Patrum*, VIII, s. 1-170

⁶⁹ Por. *In epistulam Iohannis ad Parthos tractatus* (CPL 279), ed. P. Agasse, SCh 75, Paris 1961, tłum. W. Kania – W. Szoldrski, PSP 15/2, 381-504.

⁷⁰ Por. *Retractationes* II 32, CCL 57, 115; zob. także Cassiodorus, *Institutiones divinarum litterarum* I 8, 5, ed. Mynors, s. 29.

⁷¹ Por. *Complexiones in Epistulas Apostolorum, Actuum Apostolorum et Apocalypsis Ioannis* (CPL 903), PL 70, 1319-1418.

⁷² Por. *Commentarius in epistolas catholicas* (CPL 1123a), ed. R.E. McNally, CCL 108B, 1-50; więcej na temat komentarza zob. *Preface*, w: tamże, s. VII-X.

⁷³ Por. poniżej przypis 74.

⁷⁴ Por. *Ps-Hilarii Arelatensis Expositio in VII epistulas canonicas* (CPL 508), CCL 108B, 51-124, lub PLS 3, 58-131.

nie jak poprzednie, pochodzi najprawdopodobniej z Irlandii, gdzie zostało zredagowane na przełomie VII/VIII wieku⁷⁵.

8. Grzegorz Wielki – nie napisał on komentarza do Listów katolickich, ale fragmenty jego tekstów zostały zebrane przez jego sekretarza Pateriusza i krążyły wśród wiernych w formie kateny⁷⁶. Dzieło to zostało jeszcze przepracowane i poszerzone w XII wieku przez francuskiego mnicha Alulfa⁷⁷. Razem stanowią one świadectwo popularności, jaką Grzegorz cieszył się w średniowieczu.

9. Beda Wielebny⁷⁸ – jest autorem dzieła *Super epistulas catholicas expositio* – najobszerniejszego komentarza łacińskiego do Listów katolickich. Beda posiadał dużą wiedzę z zakresu historii, geografii i etymologii, którą wykorzystał w tym dziele. Nie ograniczył się tu tylko do wyjaśnienia trudnych tekstów, lecz przekroczył granice prostego komentarza tworząc rodzaj podręcznika pastoralnego, Listy katolickie zaś posłużyły mu jako baza i punkt wyjścia.

10. Iszodad z Merw – poza kręgiem Kościoła greckiego i łacińskiego, wykorzystanie Listów katolickich było ograniczone ze względu na wątpliwości, co do ich kanoniczności. Komentarz nestorianina Iszodada z Merw z IX wieku⁷⁹ ukazuje w sposób oczywisty, że jego autor, chociaż zmuszony był do nawiązania do trzech ksiąg centralnych grupy, uznawanych przez nestorian za kanoniczne, nie uznawał jednak za kanoniczny żaden z tych listów, co wyjaśnia też jego trudności w ich komentowaniu.

Reasumując wnioski nasuwające się z powyższego przedstawienia, należy stwierdzić, że grupa ksiąg Nowego Testamentu określana jako Listy katolickie dość szybko stała się rozpoznawalna i była ujmowana jako całość, analogicznie do *corpus paulinum*. Sama zaś nazwa „Listy katolickie” jest starożytna, jednak jej pochodzenie i znaczenie nie są w okresie patrystycznym jasne i jednoznaczne. Przyjmowana dziś kolejność listów jest tylko jedną z wielu, poświadczonych

⁷⁵ Por. tamże, McNally, *Praeface*, s. X-XVII.

⁷⁶ Por. *Liber testimoniorum Veteris Testamenti quem Paterius ex opusculis S. Gregorii excerptis curavit* (CPL 1718), PL 79, 683-1136, spec. 1095-1108 (De testimoniis in Epistolas Catholicas).

⁷⁷ Por. Alulfus, *Expositio Novi Testamenti*, PL 79, 1137-1424, spec. 1381-1398 (Listy katolickie, oprócz Listu Judy).

⁷⁸ Por. *Super epistolas catholicas expositio* (CPL 1362), ed. D. Hurst, CCL 121, 181-342, lub PL 93, 9-130.

⁷⁹ Por. M. Starowieyski, *Iszodenah z Basra*, w: *Słownik Wczesnochrześcijańskiego Piśmiennictwa Wschodu*, Warszawa 1999, 96; Ortiz de Urbina, *Patrologia Syriaca*, s. 217-218.

przez źródła. Dość często, prawdopodobnie ze względu na autorytet św. Piotra, na czoło grupy wysuwają się jego listy, jednak ich miejsce w kanonie Nowego Testamentu jest dosyć zróżnicowane.

Trzeba też zaznaczyć, że omawiane księgi przeszły długą drogę do uznania ich kanoniczności i to właśnie one stwarzały najczęściej problemów starożytnym w zakwalifikowaniu ich do kanonu Nowego Testamentu. Wśród autorów greckich ich objaśnianiem zajmował się Klemens Aleksandryjski i Dydim, komentarz zaś tego ostatniego stanowi podstawowe źródło katen greckich. Nieco później tymi księgami zajęli się też autorzy łacińscy. Chociaż jednak na tym gruncie pojawiło się zdecydowanie więcej komentarzy, to jednak były one bardziej zależne od siebie. Generalnie można stwierdzić, że same księgi, choć krótkie, przyciągały uwagę starożytnych, jednocześnie jednak ich recepcja w Kościele starożytnym wciąż pozostawia nawet dziś wiele pytań bez odpowiedzi.

LE LETTERE CATTOLICHE NELL'ANTICHITÀ CRISTIANA

(Riassunto)

L'articolo presenta brevemente alcuni problemi fondamentali legati alle lettere cattoliche nell'antichità cristiana. In primo luogo dà un breve sguardo sulla presenza delle lettere negli antichi elenchi dei libri canonici e nelle opere dei primi autori del periodo patristico. Osserva che proprio le lettere cattoliche appartengono ai libri più discussi sotto questo aspetto (cinque libri di questo gruppo appartengono ai libri deuterocanonici del Nuovo Testamento). In seguito si va vedere l'ordine delle lettere nel gruppo e il posto che esse occupano negli antichi elenchi dei libri canonici come anche cerca di spiegare l'origine e il significato della denominazione „lettere cattoliche”.

La seconda e principale parte del articolo raccoglie principali commenti antichi alle lettere: *Hypotyposes* di Clemente Alessandrino, *Enarratio* di Didimo, *Catene*, *In epistulam Iohannis* di Agostino, *Complexiones* di Cassiodoro, anonimo *Commentarius in epistolas catholicas*, *Expositio* di Ilario di Arles, frammenti delle opere di Gregorio Magno raccolte da Peterio, *Expositio* di Beda, e infine *Commentario* di Isho'dad di Merv. Alla fine vengono offerte alcune conclusioni generali.

Ks. Jan SŁOMKA
(Łódź, UŚ)

METODOLOGIA WYKŁADU PATROLOGII-PATRYSTYKI W POLSCE PO „INSTRUKCJI” Z 1989 ROKU

10 listopada 1989 r. została podpisana przez Kard. W. Bauma, Prefekta Kongregacji ds. Wychowania Katolickiego, *Instrukcja o studium Ojców Kościoła w formacji kapłańskiej*¹. Dokument ten jest z założenia podstawowym punktem odniesienia dla wszystkich wykładowców patrologii. Jest on rozwinięciem i uszczegółowieniem w odniesieniu do patrologii treści dotyczących nauczania teologii, zawartych w wydanej 10 lat wcześniej, 15 kwietnia 1979 r., przez Jana Pawła II *Konstytucji Apostolskiej „Sapientia christiana”*² oraz wydanego przez tę samą Kongregację, również pod przewodnictwem Kard. W. Bauma, 19 marca 1985 r., dokumentu *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis*³.

Naszym zamiarem będzie prześledzenie, jak treści wspomnianej „Instrukcji” wpłynęły na wydawane w Polsce po jej opublikowaniu podręczniki patrologii. Przebadamy zarówno podręczniki napisane w Polsce, jak i publikowane w tym okresie tłumaczenia, albowiem można przyjąć, że jedno, jak i drugie, stały się podstawą do prowadzenia wykładów z patrologii. Omówione zostaną również wznowienia dawniejszych podręczników, o tyle, o ile nie są one tylko powtórzeniami, ale wydaniem ponownie przepracowanymi, albo przynajmniej posiadają wstępy specjalnie napisane do kolejnych wydań. Interesujące więc będzie sprawdzenie, w jakim stopniu ponowne przepracowanie tych podręczników uwzględniło postulat „Instrukcji”.

Najpierw zostanie przedstawione, czy i w jaki sposób autorzy omawianych podręczników odwoływali się do tekstu „Instrukcji”. Takie odwołania są pierwszym sposobem sprawdzenia znajomości „Instrukcji” przez piszących podręcz-

¹ Por. Congregatio de Institutione Catholica, *Instructio de Patrum Ecclesiae studio in sacerdotali institutione*, AAS 82 (1990) 607-636, tłum. pol. OsRomPol 11 (1990) nr 1, 7-11, lub VoxP 10 (1990) z. 18, 7-39, lub. Sz. Pieszczocho, *Patrologia*, t. 2: *Ojcowie mówią*, Gniezno 1994, 165-186.

² Por. Ioannes Paulus II, *Constitutio Apostolica „Sapientia christiana”*, AAS 71 (1979) 469-499, tłum. pol. w: Jan Paweł II, *Dzieła zebrane*, IV: *Konstytucje Apostolskie, listy motu proprio i bulle, orędzia na światowe dni*, Kraków 2007, 15-31.

³ Por. AAS 62 (1970) 321-384.

niki. Pokazuje także ich deklaratywną chęć wypełnienia postulatów „Instrukcji”. Następnie podręczniki zostaną omówione pod kątem wypełnienia metodologicznych postulatów dotyczących wykładu patrologii zawartych w „Instrukcji”. W związku z tym nasze studium zaczniemy od przypomnienia wybranych treści, a zwłaszcza podstawowych postulatów metodologicznych zawartych w „Instrukcji”.

1. Dokumenty „fundamentalne” dla „Instrukcji”. Ponieważ, jak wspomnieliśmy, „Instrukcja” jest rozwinięciem Konstytucji „Sapientia Christiana”, przypomnijmy najpierw, co ta ostatnia mówi o patrologii i jej studium. Dokument ten wymienia patrologię jako odrębną dziedzinę teologiczną⁴. Konsekwentnie też, patrologia została wymieniona w nim pośród dyscyplin teologicznych w artykule, który wylicza przedmioty obowiązkowe w pierwszym cyklu nauczania⁵.

Natomiast samo wyodrębnienie patrologii jako osobnej dziedziny teologicznej jest niejako wypełnieniem postulatu, jaki można odczytać z dokumentów Soboru Watykańskiego II. Wielokrotnie wspominają one bowiem „Ojców Kościoła”⁶, wskazują na konieczność studium Ojców w seminariach⁷ i zalecają to także prezbiterom⁸. Studium Ojców Kościoła jest więc uznane przez dokumenty soborowe za istotne dla poznawania teologii i całej formacji chrześcijańskiej. Konstytucja „Dei Verbum” wprost wymienia „Ojców świętych”, jako tych, których „wypowiedzi świadczą o obecności tej życiodajnej Tradycji, której bogactwa przelewają się w działalność i życie wierzącego i modlącego się Kościoła. Dzięki tej samej Tradycji Kościół rozpoznaje cały kanon Ksiąg świętych, a i samo Pismo Święte w jej obrębie głębiej jest rozumiane i nieustannie w czyn wprowadzane”⁹.

2. „Instrukcja” o metodzie wykładu patrologii. „Instrukcja” poświęca problemowi „natury, celu i metody studium patrologii” cały trzeci rozdział. Dwa wcześniejsze rozdziały to ocena pewnych aspektów współczesnej sytuacji w odniesieniu do studium Ojców w ramach całego studium teologii. Ta ocena jest raczej krytyczna – pokazuje, że jest widoczna tendencja do marginalizacji tego studium na rzecz innych przedmiotów uważanych za „bardziej przydatne

⁴ Por. *Constitutio Apostolica* „Sapientia christiana” 50.

⁵ Por. tamże 51.

⁶ Por. np. *Constitutio dogmatica de Ecclesia* „Lumen gentium” 43, 56 i 67; *Decretum de oecumenismo* „Unitatis redintegratio” 15, *Constitutio dogmatica de Divina Revelatione* „Dei Verbum” 8, 23 i 92.

⁷ Por. *Decretum de institutione sacerdotali* „Optatam totius” 16.

⁸ Por. tamże 19.

⁹ *Constitutio dogmatica de Divina Revelatione* „Dei Verbum” 8, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje. Tekst łacińsko-polski*, ed. Pallottinum, Poznań 1968, 543.

i aktualne” (art. 11). Drugi rozdział odpowiada na pytanie, dlaczego należy studiować Ojców. Odpowiedź na to pytanie została przedstawiona w następujących artykułach „Instrukcji”: są to uprzywilejowani świadkowie tradycji, a więc od nich trzeba uczyć się poprawnego rozumienia Tradycji; następnie, są oni szczególnymi świadkami wypracowywania metody teologicznej, która uwzględniała zarówno oryginalność chrześcijaństwa, jak i potrzebę inkultracji, wymogi obrony wiary oraz zrozumienia postępu dogmatycznego, a przede wszystkim zachowywała poczucie misterium i była bardzo wrażliwa na doznanie Boga. W ten sposób metoda teologiczna Ojców uwzględniała całe bogactwo, kulturowe, duchowe i apostołskie ówczesnego chrześcijaństwa.

Trzeba wyraźnie odnotować istotne stwierdzenie. Otóż „Instrukcja” stanowczo sprzeciwia się potraktowaniu okresu patrystycznego jako jednego z równorzędnych okresów w historii Kościoła (art. 10).

Przejdźmy teraz do tego, co jest głównym tematem niniejszego opracowania, a mianowicie do postulatów „Instrukcji” odnośnie do metod, jakie należy uwzględnić przy studium Ojców. „Instrukcja” wyraźnie podkreśla, że patrologia-patrystyka¹⁰ jest „samoistną dziedziną dysponującą własną metodologią, wśród dyscyplin stanowiących przedmiot nauczania teologicznego”. Winno się w niej stosować ściśle zasady metody historyczno-krytycznej (art. 50). Ten temat powraca jeszcze raz, pod koniec tekstu. Czytamy tam, że studia patrystyczne stanowią jeden z głównych komponentów oraz czynników pobudzających studia teologiczne. Wobec tego patrologia powinna być traktowana jako przedmiot główny, wykładany osobno, ze swoją własną metodą i przedmiotem (art. 61).

„Instrukcja” wskazując, że patrologia winna być wykładana we współpracy z dogmatyką, podkreśla zasadniczy wymóg, aby obie dziedziny zachowały autonomię i pozostały wierne swoim metodom (art. 52). Jednak „Instrukcja”, choć pisze o autonomii tych dziedzin, wskazuje na zależność: zaleca, by dogmatyka, podobnie jak kilka innych dziedzin teologicznych: teologia moralna, duchowości, liturgika, a w sposób szczególny biblistyka, ubogacały się i odnawiały czerpiąc ze źródeł patrystycznych. Natomiast fundament dla nauczania patrologii stanowi historia Kościoła (art. 60).

Przejdźmy teraz do omówienia zaleceń „Instrukcji” odnośnie do metody wykładu patrologii. Pierwsze i najważniejsze zalecenie dotyczy tekstów Ojców: metoda powinna koncentrować się wokół bezpośredniego kontaktu z tekstami Ojców, którego nie mogą zastąpić żadne opracowania, ze swej strony niezbędne jako pomoce (art. 53). W trakcie takiego studium tekstów patrystycznych należy unikać dwóch skrajności: materialnego wiązania się z pismami Ojców oraz instrumentalnego posługiwania się tekstami historycznymi (art. 55).

¹⁰ Art. 49 podejmuje i opisuje tradycyjne rozróżnienie na patrologię i patrystykę, ale przeważnie obie te dziedziny są traktowane łącznie, jako jeden przedmiot nauczania i, jak widzimy to w art. 50, jako jedna dziedzina teologiczna.

Dla nas najważniejsze są postulaty, jakie stawia „Instrukcja” odnośnie do wykładu samego przedmiotu. Dlatego ten fragment „Instrukcji” zacytujemy w całości:

3. Wykład przedmiotu

57. a) Materia, czyli przedmiot kursu patrologii-patrystyki, została skodyfikowana przez praktykę nauczania i zawarta jest w klasycznych podręcznikach: obejmuje życie, pisma, naukę Ojców i pisarzy kościelnych starożytności chrześcijańskiej albo innymi słowy, profil biograficzny Ojców i wykład literacki, historyczny i doktrynalny ich pism. Obszerność materiału stwarza tu jednak konieczność ograniczenia go przez dokonanie pewnych wyborów.

58. b) Wykładowca powinien przede wszystkim przekazać studentom miłość do Ojców, a nie tylko samą ich znajomość. Aby ta uzyskać, potrzebne są nie tyle wiadomości bio-bibliograficzne, ile kontakt ze źródłami. W związku z tym należy dokonać pewnego wyboru pomiędzy różnymi metodami przedstawiania materii, która zasadniczo sprowadzają się do czterech podstawowych:

1. metoda analityczna, która polega na studium poszczególnych Ojców: jest to prawie niemożliwe ze względu na ich liczbę oraz na konieczność ograniczenia czasu nauczania;

2. metoda panoramiczna, która stawia sobie za cel przekazanie ogólnego spojrzenia na epokę patrystyczną i na jej reprezentantów; jest to metoda pożyteczna jako wprowadzenie, ale nie zapewnia kontaktu ze źródłami ani ich głębszego poznania;

3. metoda monograficzna, która kładzie nacisk na jednego spośród najbardziej reprezentatywnych Ojców, szczególnie nadającego się, aby nauczyć konkretnej metody poznania ich i studiowania ich myśli;

4. na koniec metoda tematyczna, która zajmuje się jednym głównym tematem i śledzi jego rozwój w dziełach patrystycznych.

59. c) Podjąwszy decyzję o wyborze metody, należy dokonać kolejnego wyboru – tekstów do czytania, studiowania, objaśniania [...].

Postulaty wymienione w art. 57-58 będą stanowiły podstawowe narzędzie, jakim posłużymy się celem przebadania podręczników patrologii. Natomiast nie zajmiemy się problemem, jaki został podjęty w art. 59 (dlatego też z niego zacytowaliśmy tylko początek). Kwestia oceny istniejących antologii tekstów patrystycznych pod kątem kryteriów przedstawionych w „Instrukcji” jest osobnym tematem.

3. Wydane po „Instrukcji” podręczniki. Przedstawmy, w porządku chronologicznym, opublikowane w j. polskim podręczniki do patrologii. Nie włączamy do tych analiz publikacji poświęconych historii teologii w starożytności chrześcijańskiej¹¹, jakie zostały w ostatnich latach przetłumaczone na j. polski. Są one

¹¹ Por. np. J.I. Saranyana – J.L. Illianes, *Historia teologii*, tłum. P. Rak, Kraków 1997; *Historia teologii. Epoka patrystyczna*, red. A. di Berardino – B. Studer, Kraków 2003; R.E. Olson, *Historia teologii chrześcijańskiej. Dwadzieścia wieków tradycji i reform*, tłum. K. Wazowski, Warszawa 2005.

z założenia częściami większych całości – właśnie historii teologii – i to determinuje ich założenia metodyczne. Z tego samego powodu nie włączamy do artykułu analiz opublikowanych w tym okresie historii literatur chrześcijańskich¹².

W 1990 r. ukazało się polskie tłumaczenie *Patrologii* B. Altanera¹³; odnotowujemy je tutaj wyłącznie dla kompletności prezentacji. Oryginalne bowiem wydanie podręcznika, które było podstawą tłumaczenia, zostało opublikowane wiele lat przed „Instrukcją”¹⁴ i w swojej strukturze przynależy do innej epoki. Również sama decyzja o tłumaczeniu i przygotowywanie do wydania poprzedziły napisanie „Instrukcji”. Można nawet stwierdzić, że właśnie do układu treści w podręczniku Altanera nawiązuje art. 57 „Instrukcji” wspominający „klasyczne podręczniki, obejmujące życie, pisma, naukę Ojców i pisarzy kościelnych starożytności chrześcijańskiej”.

A oto opublikowane podręczniki:

- Ks. Henryk Pietras SJ, *By nie milczeć o Bogu. Zarys teologii Ojców Kościoła*, Kraków 1991, WAM, ss. 220.
- Ks. Antoni Żurek, *Wprowadzenie do Ojców Kościoła*, Kraków 1993, ss.160; wyd. 4: seria: Academica 38, Tarnów 2005, Biblos, ss. 262 (wyd. 4 jest identyczne w treści z pierwszym, choć opublikowane w innym wydawnictwie i w innym formacie – stąd różna ilość stron; nie zostały nawet napisane osobne wstępy do kolejnych wydań).
- Ks. Szczepan Pieszczoł, *Patrologia*, t. 1: *Działalność Ojców*, t. 2: *Ojcowie mówią*, Gnieźno 1994, Gaudentinum, ss. 284 + 262.
- Luigi Padovese, *Wprowadzenie do teologii patrystycznej*, tłum. A. Baron, Kraków 1994, WAM, ss. 202 (oryg. *Introduzione alla teologia patristica*, Casale 1992).
- Ks. Wojciech Kania, *Świadkowie Tradycji. Rys patrystyczny*, seria: á-teologia dla wszystkich 9, Tarnów 1982, Biblos, ss. 180 (wyd. 4 z własną przedmową – 1998).
- Ks. Franciszek Drączkowski, *Patrologia*, Pelplin – Lublin 1999, Bernardinum, ss. 448, wyd. 2 – druk z materiałów wydania 1 (imprimatur i data napisania przedmowy – 1998).
- Ks. Henryk Pietras SJ, *Początki teologii Kościoła*, seria: Myśl teologiczna 28, Kraków 2000, ss. 404.

4. Werbalne odwołania do „Instrukcji”.

H. Pietras w *By nie milczeć o Bogu* nie wspomina o „Instrukcji”, ani o żadnym innym dokumencie Kościoła na temat Ojców lub studium patrologii.

¹² Por. A.M. Malingrey, *Chrześcijańska literatura grecka*, tłum. i oprac. M. Starowieyski, Tarnów 1995; J. Fontaine, *Chrześcijańska literatura łacińska. Rys historyczny*, tłum. J. Słomka, Tarnów 1997.

¹³ Por. B. Altaner – A. Stuiber, *Patrologia. Życie, pisma i nauka Ojców Kościoła*, tłum. P. Pachciarek, Warszawa 1990.

¹⁴ Por. *Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter*, Freiburg – Basel – Wien 1978⁸.

A. Żurek na początku swego podręcznika, jako motto, umieszcza cytát z Listu Apostolskiego Jana Pawła II – „Patres Ecclesiae”¹⁵, podkreślając znaczenie studium Ojców. Natomiast w rozdziale „Znaczenie i cel studiowania Ojców Kościoła” obszernie przedstawia treść „Instrukcji”¹⁶ koncentrując się na przedstawieniu metody teologicznej, jaką wypracowali Ojcowie (art. 23-29) oraz znaczeniu, jakie Ojcowie mają dla Kościoła (art. 40-47), nie nawiązuje natomiast do zaleceń odnośnie do sposobu wykładu Ojców.

Sz. Pieszczoł w przedmowie wspomina, że jest to przepracowanie publikacji sprzed ponad ćwierć wieku i wspomina, że owe 25 lat, to był „w Polsce okres intensyfikacji studiów nad antykiem chrześcijańskim, który zawdzięczamy kilku ośrodkom naukowym i kilkunastu badaczom i popularyzatorom”¹⁷. Następnie, jako istotne wydarzenie, wspomina polskie tłumaczenie podręcznika Altanera. Jak się wydaje, to właśnie Altaner spowodował, że „Prolegomena patrystyczne” z pierwszego wydania „Patrologii” Pieszczoła, według jego własnych słów, „zostały przeredagowane i skrócone. Odpadły bowiem wszelkie dywagacje na temat tradycji. Patrologia pozostając historią literackiej spuścizny antyku chrześcijańskiego winna pojmować swe zadania przede wszystkim jako nauka pomocnicza historii starożytnego Kościoła”¹⁸. Dalej Pieszczoł pisze, że „kompleksowe przedstawienie opinii i postaw autorów antyku niewątpliwie przyczynia się do nakreślenia bardziej wyraźnego obrazu ich życia i poglądów. Dzięki temu liczne zalecenia Urzędu Nauczycielskiego do odwoływania się w studiach teologicznych do Ojców Kościoła odniosą pełniejszy skutek”¹⁹.

Jako jedyny spośród autorów podręczników Pieszczoł umieszcza w swojej publikacji cały tekst „Instrukcji”²⁰. Zaraz po „Instrukcji” w podręczniku została umieszczona²¹, publikowana już wcześniej²², duża część artykułu autorstwa samego Pieszczoła z częściowo uzupełnionymi przypisami pt.: „Nowe zadania i perspektywy poznawcze teologii patrystycznej”. Sam artykuł ukazał się na długo przed „Instrukcją”, ale także w uzupełnionych przypisach nie znalazł się żaden odnośnik do „Instrukcji”. Tak więc, mimo widocznego zainteresowania problemami metody wykładu patrologii, a nawet umieszczenia tekstu „Instrukcji”, nie sposób nie odnieść wrażenia, że Autor nie zapoznał

¹⁵ Por. *Epistula Apostolica „Patres Ecclesiae”* (2 I 1980) 1, AAS 72 (1980) 5, tłum. OsRomPol 1 (1980) nr 3, 14, lub Vox P 2 (1982) z. 3, 247-248.

¹⁶ Por. *Wprowadzenie do Ojców Kościoła*, Tarnów 2005, 17-19.

¹⁷ Sz. Pieszczoł, *Patrologia*, t. 1: *Działalność Ojców*, Gniezno 1994, 5.

¹⁸ Tamże.

¹⁹ Tamże.

²⁰ Por. tamże, s. 165-186.

²¹ Por. tamże, s. 187-197.

²² Por. Sz. Pieszczoł, *Nowe zadania i perspektywy badawcze teologii patrystycznej*, SG 1 (1975) 111-136.

się dokładnie z jej treścią. Przede wszystkim, definiuje patrologię, niezgodnie z „Instrukcją”, jako naukę pomocniczą historii Kościoła, a po wtóre – wskazując na potrzebę studium patrologii pisze ogólnie o „licznych zaleceniach Urzędu Nauczycielskiego”²³.

Polska edycja podręcznika **L. Padovese** nie zawiera osobnego wstępu do tego opracowania, dlatego zajmiemy się wyłącznie tym, co napisał sam autor. We wprowadzeniu, pośród wielu odwołań do autorów starożytnych i nowożytnych, polecających studium Ojców, znajdujemy także spory *passus* poświęcony „Instrukcji”²⁴. Autor zestawia datę jej publikacji ze zburzeniem Muru Berlińskiego, stwierdzając, że „ostatnie wydarzenia potwierdzają w pewnym sensie obowiązek posiadania wiedzy historycznej”²⁵. Omawiając „Instrukcję” autor koncentruje się na tych jej fragmentach, które podkreślają wagę studiowania Ojców (m.in. art. 18 i 55).

Natomiast w obszernym rozdziale „Ojcowie Kościoła dziś. Sens korzystania”²⁶ znajdujemy jedno krótkie odniesienie do „Instrukcji” (art. 50): jest to stwierdzenie, że dokument ten potwierdził autonomię patrologii-patrystyki jako samoistnej dziedziny, która jest poświęcona metodzie wykładu Ojców i wobec tego posiada własną metodę. Jednakże Padovese nie uznaje tego rozstrzygnięcia za ostateczne; pokazuje zaś dwa możliwe rozwiązania: albo uznanie patrologii za naukę historyczną, niebędącą częścią teologii (tu wskazuje na tekst H. Crouzela²⁷), albo uznanie patrologii za naukę teologiczną (tu wskazuje na tekst C. Corsato²⁸). A więc widzimy, że, mimo iż „Instrukcja” została opublikowana kilkanaście lat później po wspomnianych wyżej dwóch tekstach, i mimo, iż L. Padovese zna jej rozstrzygnięcia co do statusu patrologii, nie tylko nie uznaje ich za wiążące, ale nadal uważa za istotne opinie powstałe na długo przed opublikowaniem „Instrukcji”.

Jeżeli chodzi o podręcznik autorstwa **W. Kani**, to nasze zainteresowanie dotyczy wyłącznie autorskiej przedmowy do czwartego wydania *Świadków Tradycji*, gdyż tylko ten tekst mieści się w wyznaczonych ramach czasowych. Otóż Autor pisze tam m.in.: „Niech w dalszym ciągu służy ta książeczka studiowaniu i rozpowszechnianiu nauki Ojców aby „i przez nas kontynuowali oni w Kościele swe pokorne a zarazem świetlane magisterium o Chrystusie i miłości”²⁹. Ostatnia część zdania jest cytatem z przemówienia Jana Pawła II do

²³ Pieszczoch, *Patrologia*, t. 1, s. 5.

²⁴ Por. L. Padovese, *Wprowadzenie do teologii patrystycznej*, tłum. A. Baron, Kraków 1994, 8-9.

²⁵ Tamże, s. 9.

²⁶ Por. tamże, ss. 33-40.

²⁷ Por. *La patrologia e il rinnovamento degli studi patristici*, w: *Bilancio della teologia del XX secolo*, red. R. Vander Gucht – H. Vorgrimler, III, Roma 1970, 566.

²⁸ Por. *L'insegnamento dei Padri della Chiesa nell'ambito delle discipline teologiche: una memoria feconda di futuro*, „Seminarium” 3 (1990) 484-485.

²⁹ W. Kania, *Świadkowie Tradycji. Rys patrystyczny*, Tarnów 1982, 13.

profesorów i alumnów Instytutu Patrystycznego „Augustinianum” z dnia 8 maja 1982 roku³⁰. A więc w krótkiej przedmowie mamy odwołanie do tekstu papieskiego, jednak, choć ta przedmowa powstała prawie dziesięć lat po „Instrukcji”, sama „Instrukcja” nie jest wspomniana.

F. Drączkowski w przedmowie do swojego podręcznika nie nawiązuje do żadnego dokumentu Urzędu Nauczycielskiego Kościoła. Również w bibliografii nie umieszcza działu poświęconego dokumentom Kościoła na temat Ojców Kościoła i patrologii, mimo iż wiele z nich, w osobnym dziale, publikuje „Vox Patrum”.

H. Pietras wspomina we wstępie swoją wcześniejszą publikację *By nie milczeć o Bogu. Zarys teologii patrystycznej* z 1991 roku. Jak sam przyznaje, tamta pozycja pełniła również funkcję podręcznika, obecna zaś jest całkowicie nowym opracowaniem³¹. Już w pierwszym akapicie Autor stwierdza, że publikacja ta została napisana jako podręcznik³². Dalej wskazuje na wagę studiowania Ojców dzisiaj, ale jako argumenty za takim stwierdzeniem przywołuje opinie najwybitniejszych teologów współczesnego Kościoła³³. W żaden sposób jednak nie nawiązuje do dokumentów Kościoła.

A więc, werbalne odwołania do „Instrukcji” w omawianych podręcznikach są bardzo zróżnicowane, od zupełnego milczenia aż do przytoczenia całej „Instrukcji”. Podobnie rzecz ma się z porównaniem odwołań do „Instrukcji” i do innych dokumentów Kościoła. Kilkakrotnie „Instrukcja” jest potraktowana, jako jeden z wielu dokumentów Kościoła wskazujących na konieczność studium Ojców, ale nie jako ten dokument, który dla wykładu patrologii jest podstawowy.

Natomiast najważniejsze spostrzeżenie dotyczy treści „Instrukcji”. Łatwo zauważyć, że odwołania do omawianego dokumentu koncentrują się na tych fragmentach, które podkreślają wagę Ojców, ewentualnie metodę teologiczną Ojców. Natomiast ani razu autorzy podręczników nie odwołali się do treści traktujących o statusie naukowym i metodzie wykładu patrologii. Nawet, jeżeli jest zacytowana cała „Instrukcja”, jej stwierdzenia i postulaty metodologiczne nie są uwzględnione. Jest to o tyle godne zauważenia, że w większości podręczników pewną ilość miejsca poświęcono na kwestie metodologiczne. A więc autorzy podręczników zauważają potrzebę refleksji nad metodą wykładu patrologii, ale nie pokazują, przez odwołania, że inspiracji, pomocy czy wskazówek w tej materii szukali w tekście „Instrukcji”. Co nie znaczy, że „Instrukcja” nie oddziaływała i że jej wskazania metodyczne nie zostały w jakiś sposób uwzględnione w podręcznikach. Temu problemowi – przedstawieniu faktycznie

³⁰ Por. *Discorso durante la visita all'Istituto di Patrologia „Augustinianum”* (Roma, 8 V 1982) 4, AAS 75 (1982) 800, tłum. S. Longosz, VoxP 3 (1983) z. 4, 28.

³¹ Por. H. Pietras, *Początki teologii Kościoła*, Kraków 2000, 5.

³² Por. tamże.

³³ Por. tamże, s. 7.

zastosowanej metody i porównaniu jej z zaleceniami „Instrukcji” – zostanie poświęcona kolejna część artykułu.

5. Omówienie układu treści po kątem zastosowania i preferencji poszczególnych metod wymienionych w „Instrukcji”. Jak już wspomnieliśmy, podręcznik Altanera można uznać za modelowy przykład podręcznika klasycznego. Jeżeli zestawić go ze wskazówkami metodycznymi „Instrukcji”, to otrzymamy niejako wzór zastosowania metody analitycznej. Warto o tym wspomnieć, gdyż ciągle ten podręcznik jest bardzo istotnym punktem odniesienia dla wykładowców patrologii, a zwłaszcza dla twórców kolejnych podręczników, np. Drączkowski wprost odwołuje się do niego³⁴.

Pierwszy z wydanych po „Instrukcji” podręczników – *By nie milczeć o Bogu* H. Pietrasa, proponuje podejście zupełnie inne, niż to znane z Altanera. Wskazuje na to już sam tytuł pracy. Autor pisze, że „pragnął dać czytelnikowi możliwość zapoznania się z ogólną perspektywą teologii omawianej epoki”³⁵. A więc, choć nie ma tu odwołania do „Instrukcji”, w założeniach metodologicznych jest niemal dosłownie wskazana metoda panoramiczna (art. 2). W praktyce ta panorama została zrealizowana w ujęciu chronologicznym i ubogacona przez liczne, jak na tak krótkie opracowanie, fragmenty tekstów źródłowych. A więc, dla celów przedstawienia tej panoramy myśli patrystycznej, Pietras omówił wybranych, reprezentatywnych przedstawicieli spośród Ojców i pisarzy kościelnych. W ich omawianiu zupełnie jednak odszedł od znanego z Altanera schematu życie – pisma – myśl, ale wybrał te informacje, które uznał za istotne, nie usiłując w żaden sposób stwarzać wrażenia kompletności podanej informacji.

A zatem, choć w omawianej pozycji nie znaleźliśmy żadnego odwołania do „Instrukcji”, w praktyce okazało się, że Autor ułożył swój podręcznik w duchu jej wskazówek metodycznych. W ramach syntetycznej perspektywy umieścił także teksty Ojców i niektóre, reprezentatywnie dobrane, informacje o Ojcach.

A. Żurek swój podręcznik ułożył według metody analitycznej. Najważniejsi Ojcowie i pisarze kościelni są omawiani według porządku chronologicznego, analogicznego do tego, jaki znamy z Altanera. Ze względu na krótkość opracowania, prezentacja poszczególnych Ojców koncentruje się na ich życiu i myśli. Prawie zupełnie zostało pominięte omówienie poszczególnych dzieł Ojców. Autor nie podejmuje rozważań metodycznych i nie wyjaśnia metodycznych założeń swojego podręcznika. Natomiast w swoim zwięzłym opracowaniu, problematyce celu i znaczenia studium Ojców umieścił kilka stron³⁶. Znamienne jest, że w niejako bliźniaczej publikacji poświęconej historii Koś-

³⁴ Por. F. Drączkowski, *Patrologia*, Pelplin – Lublin 1999, 5.

³⁵ H. Pietras, *By nie milczeć o Bogu. Zarys teologii Ojców Kościoła*, Kraków 1991, 5.

³⁶ Por. *Wprowadzenie do Ojców Kościoła*, s. 17-19.

ciola³⁷, Żurek nie wyjaśnia, jakie znaczenie ma studium tej historii. To pokazuje pewną różnicę w statusie obu nauk teologicznych: historia Kościoła jest od dawna uznaną nauką, na tyle utrwaloną w świadomości badaczy, wykładowców i studiujących, że nie odczuwa się potrzeby, aby w krótkim studium powstałym dla potrzeb dydaktyki temat statusu i metody był w jakikolwiek sposób poruszany. Najwyraźniej, według A. Żurka, patrologia nie jest tak mocno ugruntowana jako nauka teologiczna, stąd potrzeba obszernego uzasadnienia, jak ważne jest studium Ojców.

Jeżeli zaś chcielibyśmy zestawić omawiany podręcznik ze wskazaniem „Instrukcji”, to widzimy tutaj raczej kontynuację wcześniejszych podręczników, jedynie ze względu na szczupłość miejsca, sprowadzoną do pewnego wyboru – Ojców i informacji o nich tradycyjnie uznanych za najważniejsze.

Sz. Pieszczoch pierwszą część swego podręcznika zatytułował „Działalność Ojców”. Trzeba tu jeszcze raz nadmienić, że wyjątkowo dużo miejsca poświęca problematyce metodologicznej. Na te zagadnienia zostało przeznaczonych aż 35 stron³⁸. Ich zawartość została omówiona powyżej. Dodajmy, że nie znajdujemy na tych stronach bezpośredniego omówienia założeń metodycznych samego podręcznika. Natomiast materia patrystyczna została ułożona chronologicznie, z tym, że jako tytuły rozdziałów podane są nie imiona Ojców, lecz nazwy poszczególnych obszarów czasowo geograficznych okresu patrystycznego (np. „Teologia okresu wielkiego przełomu”, „Teologia Wschodu w IV wieku”). W tych rozdziałach są podane krótkie informacje o wybranych Ojcach oraz pisarzach kościelnych i ich niektórych dziełach. Przy większości jest dany odnośnik do drugiego tomu – wyboru tekstów. Dość trudno jest zorientować się, jakimi zasadami kierował się Autor dobierając kolejność pisarzy starożytnych, omawianych w ramach poszczególnych rozdziałów i podrozdziałów, nie jest to bowiem ani porządek ściśle chronologiczny, ani według znaczenia danego pisarza, ani też alfabetyczny, np. w rozdziale: „Teologia Zachodu w IV wieku, B: teologia pozytywna”, pisarze są przedstawieni w następującej kolejności: komentarze Ambrojastra, Grzegorz z Elwiry, Tykoniusz, Pelagiusz, Rufin z Akwilei, dzieła Ambrożego, łacińskie dzieła poetyckie, Prudentiusz, dzieła Hieronima. Również ilość miejsca poświęconego poszczególnym autorom wydaje się nie odzwierciedlać ich wagi dla całości myśli patrystycznej.

Zestawiając omawiany podręcznik z „Instrukcją” można stwierdzić, że jest on próbą przedstawienia patrologii według metody panoramicznej. Istotnym ubogaceniem, wprost uwzględniającym zastrzeżenie z „Instrukcji”, jest tom drugi, zawierający antologię tekstów źródłowych.

Podobnie jak u Sz. Pieszczo

L. Padovese wyjątkowo dużo miejsca poświęca problematyce metodolo-

³⁷ Por. A. Żurek, *Pierwsze wieki Kościoła. I-VII wiek*, Tarnów 2003.

³⁸ Por. Pieszczo

gicznej³⁹. Jednak są to wszystko refleksje na poziomie ogólnym, a nie wyjaśnienie założeń metodologicznych samego podręcznika. W praktyce Padovese przyjął układ monograficzny. Jako główne tematy podał: doktrynę, życie i przepowiadanie, czyli jakby odpowiedniki teologii dogmatycznej, moralnej i pastoralnej. Również w ramach tych głównych działów podziały następują według później powstałych podziałów na traktaty teologiczne, a więc w doktrynie-dogmatyce: chrystologia, doktryna trynitarna, pneumatologia, eschatologia, eklezjologia, mariologia; następnie problemy teologii moralnej: moralność i duchowość. Ostatnia część, jak się wydaje, najlepiej uchwyciła specyficzne problemy przepowiadania w starożytności chrześcijańskiej, a mianowicie: inkulturację, problem języków i pierwotną misję chrześcijańską. Podsumowując: podręcznik L. Padovese proponuje metodę panoramiczną, ale nie według poszczególnych Ojców, tylko według tematów (art. 2 i 4 w „Instrukcji”).

F. Drączkowski z kolei wyjaśnia założenia metodyczne swojego podręcznika. Deklaruje na samym początku „Przedmowy”, że pragnie podążyć drogą pośrednią między wyczerpującymi opracowaniami takimi, jak Altaner, a opracowaniami syntetycznymi o charakterze wprowadzającym do studium Ojców Kościoła, traktującym wybiórczo bogaty materiał treściowy, o zbyt zredukowanej faktografii, jak np. opracowanie autorstwa A. Żurka⁴⁰. Zamierza więc podać podstawowy materiał z zakresu patrologii i patrystyki. Natomiast jako istotne *novum* zamieszcza szkic ogólny całości materiału, ukazujący poszczególne okresy rozwoju patrologii oraz istotne informacje o rozwoju patrologii jako nauki. W praktyce ten wstęp ogólny obejmuje 12 stron⁴¹ i w większości składa się z informacji bibliograficznych.

Na uwagę zasługuje krótki akapit dotyczący klasyfikacji patrologii jako nauki⁴². Autor relacjonuje tutaj poglądy wcześniejszych autorów, którzy zaliczają patrologię do nauk historycznych lub do nauk teologicznych i ostatecznie sam zalicza ją do nauk teologicznych. Ale niestety i tutaj nie odwołuje się do rozstrzygnięcia, jakie zostało podane w „Instrukcji”.

Natomiast zasadnicza część podręcznika została ułożona prawie dokładnie tak, jak w podręczniku Altanera. Spis treści to w dużej mierze wykaz chronologiczny autorów starożytnych, a ich omówienie, przynajmniej tych najważniejszych, jest prowadzone według schematu: życie – pisma – nauka. Pisma i nauka również są podzielone według znanego z Altanera schematu: pisma dogmatyczno-polemiczne, egzegetyczne itp. A więc, odwołując się do klasyfikacji metod w „Instrukcji” należy uznać, że podręcznik Drączkowskiego jest klasycznym przykładem kontynuacji wielkiej tradycji klasycznych

³⁹ Por. Padovese, *Wprowadzenie*, s. 7-11 i 33-40.

⁴⁰ Por. Drączkowski, *Patrologia*, s. 5.

⁴¹ Por. tamże, s. 7-19.

⁴² Por. tamże, s. 10.

podręczników patrologii i zastosowania metody analitycznej w prezentacji materii patrystycznej.

H. Pietras po dziewięciu latach ponownie wydał podręcznik do patrologii – *Początki teologii Kościoła*. Choć wspomina poprzedni podręcznik, to podkreśla jednak, że jest to całkiem nowe opracowanie, nie tylko znacząco obszerniejsze, ale także napisane według innych założeń metodycznych⁴³. Już tytuł pracy wskazuje na „klucz”, według którego Pietras chce prowadzić wykład teologii patrystycznej – jest to Kościół. Następnie we wstępie wyjaśnia: „piszę o teologii Kościoła, a nie chrześcijaństwa, czy «Ojców»”⁴⁴. Dalej uzasadnia taki punkt wyjścia: otóż właśnie doświadczenie Kościoła, przynależności do jednego Kościoła, było najbardziej podstawowe dla starożytnego chrześcijaństwa. A więc ten punkt wyjścia do konstruowania podręcznika nie jest arbitralny, lecz próbuje odtworzyć wewnętrzną dynamikę myśli teologicznej tamtego czasu. Faktycznie, cała struktura podręcznika jest podporządkowana tej linii przewodniej. Ten fakt, że pisząc o teologii patrystycznej, Autor nie przejął współczesnego podziału na traktaty teologiczne, ale spróbował wejść w wewnętrzną strukturę ówczesnej refleksji teologicznej, zasługuje na szczególną uwagę⁴⁵. Podobnie, jak w pierwszym podręczniku, Autor podaje obfity wybór tekstów źródłowych. W efekcie powstał obszerny podręcznik, realizujący postulat czwarty z „Instrukcji”, a mianowicie ujmujący główne tematy myśli patrystycznej i śledzący ich rozwój.

Przegląd podręczników patrologii wydanych w Polsce po opublikowaniu „Instrukcji” pokazuje na współistnienie dwóch tendencji. Przede wszystkim nadal jest kontynuowana tradycja podręczników wzorowanych na Altanerze. Różnice między poszczególnymi pozycjami w tym nurcie wynikają przede wszystkim z objętości: od ilości stron zależy stopień redukcji materiału. Równolegle, i to jest druga tendencja, zaczynają się pojawiać podręczniki, które, choć tego nie deklarują, na różne sposoby wychodzą naprzeciw postulatom metodologicznym „Instrukcji”. Starają się przekazać na różne sposoby główne idee teologii patrystycznej. Są one inspirujące i bardzo ubogacają nauczanie patrologii w Polsce. Jednak ich przegląd skłania do sformułowania wniosku, że nie jest możliwe w jednym podręczniku uwzględnienie wszystkich czterech metod przekazu treści patrystycznych, jakie podaje „Instrukcja”. Ta niemożność jest zresztą już niejako przewidziana w samej „Instrukcji”. A więc powyższy przegląd podręczników uprawnia nas do postawienia tezy, że w przyszłości nie jest możliwe stworzenie podręcznika uniwersalnego do patrologii.

⁴³ Por. Pietras, *Początki teologii Kościoła*, 5-7.

⁴⁴ Por. tamże, s. 6.

⁴⁵ Szersze omówienie książki H. Pietrasa (*Początki teologii Kościoła*, Kraków 2000) zob. w mojej recenzji – ŚSHT 37 (2004) z. 1, 191-194.

Można przewidywać, że nadal będą w użyciu podręczniki o układzie klasycznym. Na ciągle zapotrzebowanie tego typu pozycji, wskazuje m.in. sukces wydawniczy podręcznika autorstwa A. Żurka. Najprawdopodobniej takie podręczniki staną się stopniowo po prostu skryptami, podającymi podstawowe informacje w prostym chronologicznym układzie. Ich jedynym celem będzie pomoc przy wykładzie patrologii i odciążenie wykładowcy od obowiązku żmudnego podawania podstawowych informacji o datach, imionach, tytułach itd.⁴⁶ Na pewno nie będą do takiego skryptu sięgać teologowie innych specjalności w poszukiwaniu wiedzy patrystycznej, tak, jak do tej pory sięgają do podręcznika Altanera. Służy on bowiem z powodzeniem jako podręczny leksykon patrystyczny⁴⁷. Jednocześnie można się spodziewać, że coraz liczniej będą powstawać kolejne, różnorodne syntezy myśli patrystycznej, stanowiące pomoc dla wykładowców patrologii i dla teologów innych specjalności, tym razem nie dla ustalenia podstawowych danych biobibliograficznych, ale w zakresie zrozumienia specyfiki tematów, formy wyrazu i własnych treści myśli patrystycznej.

Tak więc, najwyraźniej, ostatecznie zostały rozdzielone na różne typy publikacji trzy funkcje, jakie przez kilkadziesiąt lat spełniał, całkiem skutecznie, podręcznik Altanera: podręcznika – skryptu uniwersyteckiego, leksykonu i całościowej panoramy teologii patrystycznej.

METHODOLOGY OF THE LECTURES ON PATROLOGY AFTER PUBLICATION OF THE *INSTRUCTION ON THE STUDY OF THE FATHERS OF THE CHURCH IN THE FORMATION OF PRIESTS*

(Summary)

In 1989, the *Instruction on the Study of the Fathers of the Church in the Formation of Priests* was published. A document of the Congregation for Catholic Education, it provides a basic reference point for all lecturers on patrology. In its last third part,

⁴⁶ W tym miejscu nie sposób nie wspomnieć pewnej opinii dość szeroko rozpowszechnionej w seminariach duchownych w minionych dziesięcioleciach. Otóż patrologia bywała nazywana „książką telefoniczną”. Powodów powstania takiej nazwy nie trzeba wyjaśniać, tak samo jak nie trzeba szeroko się rozwodzić nad tym, jak bardzo takie określenie świadczyło o miłości do patrologii jako przedmiotu. Można mieć nadzieję, że przedstawione tu wspomnienie jest już tylko echem dochodzącym z czasu przeszłego zamkniętego.

⁴⁷ Jednak coraz bardziej nagłać staje się potrzeba bardziej aktualnego narzędzia tego typu. Miejmy nadzieję, że ukaże się wkrótce polskie tłumaczenie nowoczesnego leksykonu patrystycznego. Mam tu na myśli *Lexikon der antiken christlichen Literatur*, hrsg. S. Dopp – W. Geerlings, Freiburg – Basel – Wien 1998 (wyd. 3, zmienione i uzupełnione – 2002).

the Instruction offers a set of specific guidelines relating to the ways patrology ought to be taught. The article aims to examine the impact of the Instruction on the textbooks that have appeared in Poland since it was published. There have been six such textbooks, including one translation, by such authors as H. Pietras (two textbooks), A. Żurek, Sz. Pieszczoń, L. Padovese and F. Drączkowski.

Despite the fact that some authors quoted the Instruction in the introduction, none of them pointed towards it as a source of methodological inspiration. As for the actual method applied, the textbooks can be divided into two groups: one of them follows the classical method, represented by, e.g., the textbook by B. Altaner, limiting the presented material for practical reasons. The other group includes textbooks compiled according to entirely different methods, taking account of the guidelines presented in the Instruction. A methodological analysis of the above mentioned textbooks leads to the conclusion that there is no possibility to create a textbook that would play a universal role, similar to the work by B. Altaner and A. Stuiber. In the future, we may expect a continuation of the two trends in the method in which textbooks of patrology are written.

Ks. Jerzy SMOLEŃ
(Lublin, KUL)

HOMO COMMUNICANS

Środki społecznego komunikowania się, których rozwoju jesteśmy świadkami, wpływają bezpośrednio „nie tylko na jakość naszego życia jako jednostek, ale i kształtując społeczne otoczenie, w którym spędzamy większość swojego czasu”¹. Herbert Marshall McLuhan uznał wynalazek druku za początek nowej ery² w świecie ludzkiej komunikacji. I istotnie komunikowanie jest nierozzerwalnie związane z rozwojem człowieka, z jego dziejami, historią, ze zmaganiem z samym sobą i z innymi. Człowiek, który stanowi to społeczeństwo, bywa zaś określany jako „homo communicans”³.

Wiek współczesny, dzięki tym najnowszym osiągnięciom techniki, cechuje wszechobecność procesów komunikacyjnych. Na ich rolę i znaczenie zwracają uwagę specjaliści różnych dyscyplin świata nauki, jak chociażby psychologowie, socjologowie, teologowie, czy także przedstawiciele nauk zarządzania, którym zależy na skuteczności, tzn. maksymalnej efektywności w zarządzaniu współczesnymi organizacjami. Każde komunikowanie, choć nie jest takie samo, bo składają się na to różne czynniki, to jednak posiada tę samą strukturę, a mianowicie⁴:

- 1. Kto z kim się komunikuje:** źródła, nadawcy, odbiorcy;
- 2. Powód komunikatu:** intencje, funkcje;
- 3. Przebieg komunikatu:** kanały, języki, kody;
- 4. Zawartość komunikatu:** treść, rodzaje informacji;

¹ J. Gładys-Jakóbk, *Psychologiczno-społeczne uwarunkowania procesów komunikowania*, w: B. Jung (red.), *Media komunikacja biznes elektroniczny*, Warszawa 2001, 41; zob. M. Płopa, *Rozwój i znaczenie bliskich więzi w życiu człowieka*, w: *Osobowość a procesy psychiczne i zachowanie*, red. B. Wojciszke – M. Płopa, Kraków 2003, 49-79; E. Martynowicz, *Osoba jako autor działania*, w: tamże, s. 115-133.

² Por. M. McLuhan, *Galaktyka Gutenberga*, New York 1962.

³ Por. A. Joos, *Messaggio cristiano e comunicazione oggi*, Verona 1990, 249; M. Filipiak, *Homo communicans. Wprowadzenie do teorii masowego komunikowania*, Lublin 2003.

⁴ Por. T. Goban-Klas, *Proces komunikowania masowego*, w: *Dziennikarstwo i świat mediów*, red. Z. Bauer – E. Chudziński, Kraków 1996, 239.

5. Konsekwencje komunikatu: *zamierzone (per se), niezamierzone (per accidens)*.

Ta sama struktura właściwa jest także i komunikacji masowej⁵.

W indywidualnym rozwoju człowieka, od najwcześniejszych lat jego życia, towarzyszy mu język, stanowiąc oparcie dla ćwiczenia jego myśli, kształtowania emocji i postaw. Z upływem czasu to on utrwala jego życiowe doświadczenia i pozwala je przekazywać innym. „Użycie języka stworzyło współczesnego człowieka. Kompetencja czysto językowa dzięki regułom składni i związanej z nią dwuklasowości reprezentacji umysłowych wzbogaciła człowieka o nowe możliwości poznawcze. Jednakże dopiero dzięki włączeniu się kompetencji komunikacyjnej jesteśmy zdolni gromadzić wyniki tego poznania. Istota posiadająca język, ale bez zdolności komunikacyjnych, nie mogłaby zrobić żadnego użytku z tej własności. Cała wynalazczość ludzka możliwa jest tylko dzięki przekazowi wiedzy z pokolenia na pokolenie; nowe formy komunikacji (jak ongiś pismo) rewolucjonizują stare, a zmiany zachodzą w coraz szybszym tempie. Kompetencja komunikacyjna pozwala na rewolucję kulturową, która podlega zupełnie innym prawidłowościom niż ewolucja biologiczna”⁶.

Za pomocą języka „wypowiada się” cały świat i wszelkie dziedziny ludzkiego życia. Łącząc nas z innymi i służąc wzajemnej komunikacji z otoczeniem tworzy ludzką wspólnotę, kształtuje ją i podtrzymuje. „Należąc do sfery swobodnego porządku kulturowego tworzonego przez wspólnotę ludzką, jest klasyfikatorem świata”⁷. Język więc, a ściślej mówiąc mowa, stanowi ten pierwotny środek komunikacji. „Mowa jest środkiem komunikowania *naturalnym, bezpośrednim* oraz *spersonalizowanym*.

Naturalnym, gdyż opiera się na biologicznym wyposażeniu człowieka, który dzięki specjalnej budowie gardła, mięśni języka i innym narządom jest zdolny do wydawania szerokiej skali dźwięków, zwanych artykułowanymi.

Bezpośrednim [...], że wymaga bliskości fizycznej, a kontakt rozmówców ma charakter styczności *twarzą w twarz*.

Spersonalizowanym, w tym sensie, że zazwyczaj partnerzy występują jako znane sobie, a przynajmniej świadome siebie osoby.

Komunikowanie przy pomocy mowy jest natychmiastowe i jeśli proces przebiega normalnie – wzajemne”⁸. Dopiero wynalezienie pisma pozwoliło na utrwalanie, przekazywanie, w niezmiennionej postaci w czasie i przestrzeni, i kumulowanie komunikatów.

⁵ Por. B. Sobkowiak, *Komunikowanie społeczne*, w: *Współczesne systemy komunikowania*, red. B. Dobek-Ostrowska, Wrocław 1998, 10-21.

⁶ I. Kurcz., *Psychologia języka i komunikacji*, Warszawa 2000, 146.

⁷ A. Wierzbicka, *Uniwersalne pojęcia ludzkie i ich konfiguracje w różnych kulturach*, Etnolingwistyka 4, Lublin 1991, 57.

⁸ Por. T. Goban-Klas, *Media i komunikowanie masowe. Teorie i analizy prasy, radia, telewizji i Internetu*, Warszawa – Kraków 2001, 49.

„Pismo, w odróżnieniu od mowy, jest środkiem komunikowania *sztucznym*, *pośrednim* i *zdepersonalizowanym*.

Sztucznym, gdyż wymaga posługiwania się specjalnymi narzędziami i materiałami;

Pośrednim, gdyż zakłada brak styczności fizycznej;

Zdepersonalizowanym, gdyż umożliwia zwracanie się do osób całkowicie nieznanych, nawet do przyszłych pokoleń”⁹.

1. Communicatio. Leksykon politologii podaje, że „komunikowanie społeczne jest to proces wytwarzania, przekształcania i przekazywania informacji pomiędzy jednostkami, grupami i organizacjami społecznymi. Celem komunikowania jest stałe i dynamiczne kształtowanie, modyfikacja bądź zmiana wiedzy, postaw i zachowań, w kierunku zgodnym z wartościami i interesami oddziałujących na siebie podmiotów”¹⁰. Termin łaciński *communicatio*¹¹, oznacza „uczestnictwo, współudział, udzielenie komuś czegoś, wzajemne udzielanie wiadomości, naradzać się, omawiać coś, mieć z kimś coś wspólnego, jedność, użyczenie, doniesienie”; choć obecnie rozpowszechniony jest na całym świecie i powszechnie używany w Stanach Zjednoczonych, ciągle jest jeszcze wieloznaczny. Wchłonięty przez języki nowożytne pojawił się w wieku XIV, oznaczając „wejście we wspólnotę, uczestnictwo, komunie”¹². Dopiero od wieku XVI, w związku z rozwojem infrastruktury, nadano mu znaczenie „przekaz, transmisja”¹³.

W nauce o komunikowaniu powstała olbrzymia liczba definicji pojęcia komunikowanie. Niemal każdy autor, zajmujący się tą problematyką, uważa za swój obowiązek stworzenie i zaprezentowanie własnego rozumienia tego terminu. Nic więc dziwnego, że definicji komunikowania liczy się już na setki¹⁴. Poniżej przedstawimy, w formie bardzo skrótowej, najbardziej typowe określenia tego zjawiska¹⁵:

⁹ Tamże, s. 50.

¹⁰ *Leksykon politologii*, red. A. Antoszewski – R. Herbut, Wrocław 1995, 150.

¹¹ A. Jougan, *Słownik kościelny łacińsko-polski*, Warszawa 1992, 127; *Słownik łacińsko-polski*, oprac. K. Kumaniecki, Warszawa 1973, 101.

¹² Por. Gładys-Jakóbk, *Psychologiczno-społeczne uwarunkowania*, s. 41; *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych*, red. W. Kopaliński, Warszawa 1983, 224.

¹³ Por. B. Dobek-Ostrowska, *Teoria komunikowania publicznego i politycznego*, Wrocław 2002, 11; Filipiak, *Homo communicans*, s. 13.

¹⁴ H. Walińska de Hackbeil, w rozprawie doktorskiej z 1975 r., przedstawiła 211 definicji spotykanych w literaturze amerykańskiej, wyróżniając w nich 18 elementów kategorii semantycznych, por. T. Goban-Klas, *Komunikowanie masowe*, Kraków 1978, 71-72; K. Merten z naukową wnikliwością przeanalizował około 160 definicji, zob. A. Małachowski – E. Niedzielska, *Zarys technologii komunikacji gospodarczej*, Wrocław 1994, 79.

¹⁵ Szerzej tę tematykę omawiają m.in. J.A.F. Stoner – Ch. Wankel, *Kierowanie*, Warszawa 1994; Goban-Klas, *Komunikowanie masowe*, s. 71-72; *Media i komunikowanie masowe*, s. 42-43.; J. Mikułowski-Pomorski, *Informacja i komunikacja. Pojęcia, wzajemne relacje*, Wrocław 1988, 88-98; G. Miller, *Language and Communication*, New York 1951, 19.

- komunikowanie jako proces,
- komunikowanie jako wywoływanie odpowiedzi,
- komunikowanie jako transmisja,
- komunikowanie jako rozumienie,
- komunikowanie jako oddziaływanie,
- komunikowanie jako łączenie,
- komunikowanie jako interakcja,
- komunikowanie jako wymiana,
- komunikowanie jako składnik procesu społecznego,
- komunikowanie jako transakcyjny proces kreowania znaczeń.

Dla innych „komunikowanie to proces, w trakcie którego pewna osoba sprawia, że jej myśli, pragnienia, lub wiedza stają się znane i zrozumiałe dla innej osoby”¹⁶.

Opierając się na dorobku nauki o komunikowaniu B. Dobek-Ostrowska podaje definicję komunikowania, pisząc, że „komunikowanie jest procesem porozumiewania się jednostek, grup lub instytucji. Jego celem jest wymiana myśli, dzielenie się wiedzą, informacjami i ideami. Proces ten odbywa się na różnych poziomach, przy użyciu zróżnicowanych środków i wywołuje określone skutki”¹⁷. Ona też zaproponowała jedenaście fundamentalnych, następujących cech komunikowania, które poniekąd pokrywają się z przedstawionymi wcześniej próbami określenia komunikacji¹⁸:

- jest to specyficzny proces społeczny [...];
- zachodzi w określonym nieodwracalnym [...];
- kontekście społecznym [...];
- jest zasadniczo celowy i świadomy [...];

jest procesem:

- kreatywnym [...];
- dynamicznym [...];
- ciągłym [...];
- interakcyjnym [...];
- nieuchronnym [...];
- złożonym [...].

2. Schemat komunikowania. Każde komunikowanie się zakłada jakiś schemat. Dokonuje się ono za pomocą jakiegoś modelu, który na ogół tworzony jest przez następujące elementy aktu komunikacji:

- **Nadawcę,**
- **Odbiorcę,**

¹⁶ Stoner – Wankel, *Kierowanie*, s. 408.

¹⁷ Dobek-Ostrowska, *Teoria komunikowania*, s. 13.

¹⁸ Por. tamże, s. 14-15; Filipiak, *Homo communicans*, s. 18-19.

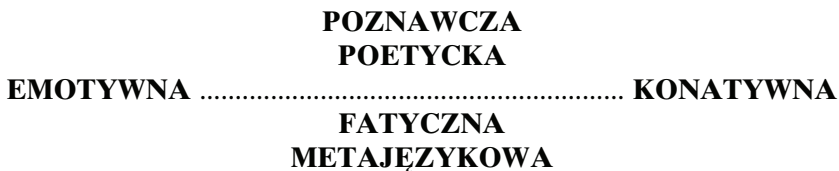
- **Komunikat,**
- **Rzeczywistość, temat,**
- **Kod.**

W najprostszym zaś ujęciu można analizować szereg: **nadawca** – *komunikat* – **odbiorca**.

Akt komunikacji przedstawiany jest w wieloraki sposób, przez różnych specjalistów¹⁹. R. Jakobson w swoim schemacie skoncentrował się na następujących elementach systemu komunikowania²⁰:



Proces porozumiewania się ludzi dostrzega R. Jakobson w postaci sześciu elementów. Otóż **nadawca** kieruje do **odbiorcy** pewien **komunikat**, który musi odnosić się do pewnego fragmentu rzeczywistości, to znaczy, musi coś oznaczać, musi zawierać odpowiedni **kontekst**. Ponadto komunikat ten winien być sformułowany według określonego **kodu**, wspólnego zarówno dla nadawcy, jak i dla odbiorcy. Wreszcie musi istnieć **kontakt**, czyli fizyczny kanał i psychiczny związek między nadawcą a odbiorcą, umożliwiające nawiązanie i kontynuowanie komunikatu²¹. Na podstawie tak zbudowanego układu, wypracował on pogląd o istnieniu sześciu podstawowych funkcji językowych w komunikacji. Odpowiadają one schematowi czynników kształtujących system komunikowania²²:



¹⁹ Por. Filipiak, *Homo communicans*, s. 85-99; Goban-Klas, *Media i komunikowanie masowe*, s. 52-79; Gładys-Jakóbk, *Psychologiczno-społeczne uwarunkowania*, s. 45; J. Adair, *Anatomia biznesu. Komunikacja* Warszawa 2000, 21-22.

²⁰ Por. R. Jakobson, *W poszukiwaniu istoty języka. Wybór pism*, t. 2, Warszawa 1989, 81.

²¹ Por. J. Smoleń, *Moralne aspekty komunikacji językowej w środkach społecznego przekazu*, Tarnów 1997, 12 (niepublikowana praca licencjacka); Z. Adamek, *Homiletyka*, Tarnów 1992, 22-29; P. Bartuzi, *FidoNet. Komputerowa sieć wymiany informacji. Studium socjologiczne*, Warszawa 1995 (praca magisterska opublikowana na stronach internetowych <http://alf.igo.katowice.pl/~rolka/pracamgr.html>).

²² Por. też M.R. Mayenowa, *Język*, w: *Encyklopedia Kultury Polskiej XX wieku. Pojęcia i problemy wiedzy o kulturze*, red. A. Kłoskowska, Wrocław 1991, 101-102.

Funkcja pierwsza **poznawcza**, albo inaczej *denotatywna*, występuje wówczas, gdy wypowiedź koncentruje się przede wszystkim na „oznaczaniu” i na swoim kontekście, na zakomunikowaniu sądów o świecie.

Funkcja druga **emotywna**, albo inaczej *ekspresywna*, skupiona na nadawcy, wyraża jego odniesienie do tego, o czym mówi.

Funkcja trzecia **konatywna**, albo inaczej *impresywna*, skupiona na odbiorcy, w najczystszej postaci występuje w formie zdania rozkazującego.

Funkcja czwarta **fatyczna**, jej rolą jest sprawdzenie, czy nie ma przeszkód w odbiorze komunikatu.

Funkcja piąta **metajęzykowa**, komunikuje sądy o języku lub jego elementach.

Funkcja szósta **poetycka**, kieruje uwagę odbiorcy tylko na samą wypowiedź. Jest ona dominująca w zakresie sztuki słowa.

Trzeba pamiętać, że nie ma prawie tekstów, które by pełniły tylko jedną funkcję. Zazwyczaj występują one w różnych połączeniach. R. Jakobson twierdził, że występują one w każdej wypowiedzi. Według W. Pisarka, funkcje wymienione przez R. Jakobsona pełnią funkcję służebną wobec zasadniczej funkcji języka, a mianowicie funkcji perswazyjnej, to znaczy, że funkcja perswazyjna korzysta z tych funkcji w celu perswazji²³.

3. Rodzaje komunikowania. Mówiąc o formach komunikowania się człowieka, za B. Sobkowiak²⁴ zastosujemy dwa kryteria podziału:

1. Ze względu na sposób przekazywania wiadomości

- werbalne i niewerbalne;
- ustne i pisemne;
- bezpośrednie i pośrednie.

2. Ze względu na charakter relacji występujących między nadawcą i odbiorcą:

- jednokierunkowym i dwukierunkowym;
- symetrycznym i niesymetrycznym;
- formalnym i nieformalnym;
- obronnym i podtrzymującym.

Scharakteryzujemy pokrótce powyższy podział. Komunikacja werbalna (słowo), może być przekazywana w dwojaki sposób:

– *ustnie*, ma charakter spersonalizowany, ale i ulotny (nie zawsze łatwo jest powtórzyć wypowiedź nadawcy – zawsze naznaczoną emocjami);

²³ Por. W. Pisarek, *Elementy retoryki dziennikarskiej*, w: *Dziennikarstwo i świat mediów*, red. Z. Bauer – E. Chudziński, Kraków 1996, 133-136.

²⁴ Sobkowiak, *Komunikowanie społeczne*, s. 15-20.

– *pisemnie*, ma charakter sformalizowany np. list, telegram i trwały (tekst pisany jest dokumentem, materiałem do którego można się odnieść, ustosunkować)²⁵.

Komunikowanie niewerbalne towarzyszy komunikowaniu werbalnemu. Sygnalizuje stosunek nadawcy i odbiorcy do przekazywanych treści, jak i do siebie wzajemnie. Według Z. Nęckiego²⁶ może to być:

- gestykulacja;
- mimika twarzy;
- fizyczny kontakt (dotyk, spojrzenie);
- dystans fizyczny (pozycja ciała);
- wygląd zewnętrzny;
- miejsce komunikacji;
- dźwięki paralingwistyczne (śmiech, płacz, ziewanie itp.);
- natężenie głosu (nerwowe, łagodne wypowiedzi).

Trzeba też zauważyć, że jak donoszą wyniki badań naukowców, aż 55% odbieranych przez człowieka informacji dociera do niego drogą niewerbalną. Tylko 7% ma swoje źródło dotarcia w wypowiedzianych słowach. Natomiast 38% informacji uwarunkowanych jest, w swoim dotarciu do słuchacza, samym sposobem wypowiedzi²⁷.

Powiedzieliśmy także, że komunikowanie może być:

– *bezpośrednie* – twarzą w twarz, stąd funkcjonuje też nazwa *komunikowanie interpersonalne*, które W. Głodowski nazywa procesem „przekazywania i odbierania informacji między dwiema osobami lub pomiędzy małą grupą osób, wywołujący określone skutki i rodzaje sprzężeń zwrotnych”²⁸.

- *medialne* – za pomocą środka (medium) np. komputer, telefon²⁹;
- *pośrednie* – inaczej masowe, które ma charakter *impersonalny*³⁰.
- *jednokierunkowe* – monolog (jest charakterystyczny dla większości środków masowego przekazu), brak interakcji;
- *dwukierunkowe* – dialog, podtrzymuje nawiązaną konwersację;
- *symetryczne* – „gdy zarówno nadawca, jak i odbiorca mają zbliżony czy wręcz identyczny status”³¹;
- *niesymetryczne* – nadawca i odbiorca są o różnym statusie;

²⁵ Por. tamże.

²⁶ Por. Z. Nęcki, *Negocjacje w biznesie*, Kraków 1995, 110.

²⁷ Szerzej na ten temat piszą m. in. J. Stankiewicz, *Komunikowanie w organizacji*, Wrocław 1999, 88; Gładys-Jakóbiak, *Psychologiczno-społeczne uwarunkowania*, s. 46-53; Z. Nęcki, *Komunikowanie i rozmowa*, „Charaktery” 2 (1997) 44-45.

²⁸ Por. W. Głodowski, *Komunikowanie interpersonalne*, Warszawa 1994, 5; zob. Dobek-Ostrowska, *Teoria komunikowania*, s. 19-22.

²⁹ Por. Dobek-Ostrowska, *Teoria komunikowania*, s. 22.

³⁰ Tamże.

³¹ Por. Sobkowiak, *Komunikowanie społeczne*, s. 19.

- *formalne* – uregulowane normami prawnymi;
- *nieformalne* – spontaniczne;
- *obronne* – gdy ze strony nadawcy, odbiorca odczuwa zagrożenie;
- *podtrzymujące* – obie ze stron chcą kontynuować kontakt.

4. Konteksty komunikowania. Mówiąc o komunikowaniu, nie sposób nie wspomnieć też, choćby ogólnie, kontekstów komunikacyjnych. Znaczący temat wymieniają następujące³²:

- **kontekst interpersonalny**, dokonuje się bez użycia *mediów*, a więc ma charakter linearny (nadawca-odbiorca);
- **kontekst grupowy**, występuje więcej niż dwie jednostki;
- **kontekst organizacyjny**, dotyczy struktury wewnętrznej danej organizacji jak i funkcjonowania między organizacjami;
- **kontekst publiczny**, komunikat dociera do szerokiej grupy odbiorców;
- **kontekst masowy**, obejmuje *media* drukowane jak i elektroniczne (multimedia);
- **kontekst międzykulturowy**, różni odbiorcy, z różnych obszarów kulturowych.

Proces komunikowania jest zatem procesem złożonym. Specjaliści z różnych dyscyplin naukowych ciągle zastanawiają się nad tym co robić, by właściwie się komunikować, gdyż systemy komunikowania odgrywają dzisiaj istotną rolę w funkcjonowaniu świata i ciągle są unowocześniane. Otrzymując informacje, pogłębia człowiek swą wiedzę, która zawsze powinna służyć jego aktualizowaniu się, doprowadzając w konsekwencji do pełnego jego rozwoju a nigdy do jego degradacji.

HOMO COMMUNICANS

(Summary)

Herbert Marshall McLuhan acknowledged the invention of the print as a beginning of a new age in the field of human communication. Indeed, communication is indissolubly linked with the progress of humanity in this twenty-first century when

³² Por. D.A. Infante – A.S. Rancer – D.F. Womack, *Building Communication Theory*, Illinois 1993, 10-13.

human being is called „homo communicans”. The process of communication is complicated. Experts from many different disciplines are still reflecting and trying to make human communication more proper and effective. The systems of communication are very important features in the functioning of the contemporary world and they are permanently updated. Owing to information a human being deepens his knowledge, which should serve him always to accomplish his development goals and never can leads him to degradation.

Ks. Stanisław SOJKA
(Tarnów, PAT)

MOTYWY I PRZEJAWY POSŁUSZEŃSTWA ZASADOM KRÓLESTWA BOŻEGO

Królestwo Boże jest rzeczywistością wiary. Zostało ono zapoczątkowane na ziemi przez samego Boga i ma się dalej rozwijać, aż na końcu wieków dopełnione zostanie również przez Boga, „gdy objawi się Chrystus, życie nasze” (Kol 3, 4). Wówczas „samo stworzenie będzie wyzwolone z niewoli skażenia na wolność chwały synów Bożych” (Rz 8, 21). Sensowność przybliżenia współczesnemu człowiekowi obowiązku posłuszeństwa zasadom królestwa Bożego wynika z faktu, że współczesna cywilizacja, naznaczona materializmem teoretycznym i praktycznym, usiłuje przeniknąć życie i działalność człowieka, chcąc go równocześnie wyzwolić z tego, co pozaempiryczne, a zwłaszcza zatracić w nim poczucie bojaźni Bożej, która jest podstawą posłuszeństwa wobec przykazań Bożych. W związku z tym kreuje obraz Boga jako bezlitosnego demiurga, który ogranicza wolność ludzką zakazami i nakazami, pomijając zasadniczy Jego przymiot, jakim jest miłość i miłosierdzie. Dlatego Sługa Boży Jan Paweł II zawsze odnosił się z dezaprobatą do tych, którzy żyjąc bez duchowego zaplecza, niczym spadkobiercy roztrwonili dziedzictwo duchowe, pozostawione im przez historię¹.

Niniejsze opracowanie ma na celu przypomnieć obowiązek posłuszeństwa zasadom królestwa Bożego oraz wskazać na jego motywację i przejawy tegoż posłuszeństwa. Posłuszeństwo wyraża tajemnicę poddania się woli uznanego autorytetu. Jest cnotą moralną, skłaniającą osobę do spełniania woli prawomocnego przełożonego. Jej praktykowanie jest konieczne dla utrzymania porządku ustanowionego w świecie, zarówno na mocy naturalnego, jak i pozytywnego prawa. Posłuszeństwo należy się Bogu oraz ludziom według zakresu ich władzy.

W bardzo obszernym dorobku naukowym Księdza Profesora można nieustannie odnajdywać odniesienia do zagadnienia Królestwa Bożego z motywacją i posłuszeństwem jego zasadom, które zostaną poddane analizie w niniejszym artykule.

¹ Por. *Adhortatio Apostolica* „Ecclesia in Europa” (28 VI 2003) 7.

Można tu przytoczyć słowa Ks. Profesora Stanisława Longosza z jego wywiadu dla Radia Watykańskiego na temat „Vox Patrum” z 28 października 1983 r., w którym nakreślił on perspektywy odnośnie do treści, jaką będzie zawierał ten jedyny w swoim rodzaju periodyk naukowy, sięgający do źródeł stojących blisko dzieła zbawczego dokonanego przez Chrystusa. W wywiadzie tym odnajdujemy słowa Księdza Profesora m.in. o posłuszeństwie Urzędowi Nauczycielskiemu Kościoła Chrystusowego, w którym to Kościele realizuje się Królestwo Boże. Słowa te brzmią następująco: „należy zaznaczyć, że jesteśmy chyba jedynym pismem patrystycznym na świecie, podejmującym systematycznie w polskim tłumaczeniu dokumenty Najwyższego Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, dotyczące Ojców lub rocznicowych wydarzeń starożytności chrześcijańskiej”².

I. BOŻE PRZYKAZANIA – PRÓBĄ POSŁUSZEŃSTWA CZŁOWIEKA

Postawa nieposłuszeństwa wobec przykazań Bożych jest dowodem, że w człowieku nie ma bojaźni przed Bogiem, która jest ściśle powiązana właśnie z posłuszeństwem. Podstawą tej bojaźni jest prawda o Bożej miłości i miłosierdziu. Motywem Bożej bojaźni jest więc nie tylko sprawiedliwość Boga, ale i Jego nieskończone miłosierdzie³.

W konfrontacji z poglądami odrzucającymi konieczność posłuszeństwa wobec Bożych przykazań wyraźnie ukazuje się, że cechą religii chrześcijańskiej jest wzajemna więź miłości między Bogiem a człowiekiem, a nie odniesienie osoby ludzkiej do Boga jako bezosobowego imperatywu, czy też bezdusznego władcy⁴. Niestety, już u początku tych relacji, człowiekowi zabrakło bojaźni wobec Boga opartej na osobowym zaufaniu i miłości. W konsekwencji pojawiło się pierwsze nieposłuszeństwo – grzech pierworodny, który był znakiem, że Boże przykazania człowiek potraktował jako zagrożenie dla swojej osobistej wolności.

1. Pierwsze nieposłuszeństwo: grzech pierworodny. Odrzucenie przykazań Bożych jest aktem nieposłuszeństwa, czyli swego rodzaju „atakem” skierowanym przeciwko Bogu, który jest miłością. Pierwszy grzech w historii ludzkości został popełniony pod wpływem szatańskiej pokusy, której rdzeniem było podważenie konieczności pozostania posłusznym Bożym przykazaniom. Szatan zasiał w sercu człowieka wątpliwość, czy Bóg jest rzeczywiście Ojcem pełnym miłości, czy raczej władcą, pełnym zazdrości i niesprawiedliwości. Sza-

² S. Longosz, Wywiad do Radia Watykańskiego na temat „Vox Patrum”, VoxP 3 (1983) z. 5, 497.

³ Por. J. Misiurek, *Historia i teologia polskiej duchowości katolickiej*, t. 1: *Wieki X-XVII*, Lublin 1994, 258.

⁴ Por. *Przykazania*, w: *Słownik teologiczny*, t. 2, red. A. Zuberbier, Katowice 1989, 170.

tan skutecznie wmówił człowiekowi, że nieposłuszeństwo jest „lepszé”, niż posłuszeństwo⁵.

Człowiek został stworzony jako istota wolna. Nawet szatan nie mógł człowiekowi odebrać tego Bożego daru. Mógł jednak wpłynąć na zmianę postrzegania przez człowieka siebie i swojej sytuacji wobec Boga i otaczającego świata. Analiza zdarzenia opisanego w Księdze Rodzaju pozwala odkryć, że grzech Adama był grzechem nieposłuszeństwa Bożym przykazaniom. R. Jaworski zauważa, że w analizie opisu pierwszego upadku człowieka uderza strategia szatana, który „odciągnął” człowieka od posłuszeństwa Bogu i zniszczył w oczach człowieka wartość zaufania do Niego; zaufania, że „Bóg chce dobra dla człowieka. Iskra zwątpienia w sercu Ewy wystarczyła, by wzbudzić w niej pożądlliwość ciała («wtedy niewiasta spostrzegła, że drzewo to ma owoce dobre do jedzenia»), pożądlliwość oczu («że jest ono rozkoszą dla oczu»), pychę tego życia («owoce tego drzewa nadają się do zdobycia wiedzy»)⁶. Konsekwencją pierwszego nieposłuszeństwa Bożym zasadom był cały proces dalszego nieposłuszeństwa poszczególnych jednostek i całych społeczności. Biblijnym świadectwem tego dramatu była budowa wieży Babel. Zdaniem W. Chrostowskiego, jest ona symbolem „rozpowszechnionej w niektórych okresach dziejów biblijnego Izraela idolatrii, której hołdowano na górach albo tzw. wyżynach. Z rozpoczętym przedsięwzięciem łączono pełne pychy nadzieje. To już nie Bóg ma jednoczyć i scalać ludzkość, skoro Jego miejsce zajmie wytwór ludzki. Ku niemu powinni zwracać się wszyscy, którzy nie chcą rozproszyć się po całej powierzchni ziemi”⁷.

Nieposłuszeństwo Bożym przykazaniom zaczyna się zatem w momencie, gdy człowiekowi brakuje zaufania, które pozwoliłoby mu przyjąć i zachować postawę posłuszeństwa. Posłuszeństwo bowiem zakłada dobrowolne zaufanie, natomiast „nadużyta wolność wypacza samą istotę posłuszeństwa. Nieposłuszeństwo łamie porządek zabezpieczający urzeczywistnienie wolności. Nieposłuszeństwo Adama i Ewy, tak samo jak butne nieposłuszeństwo budowniczych wieży Babel, ściągnęły karę, której niechybność od początku nie ulegała żadnej wątpliwości”⁸.

Bóg nie tylko stworzył człowieka, ale także wezwał go do życia według przykazań. Jeśli człowiekowi zabraknie posłuszeństwa, wówczas mniema, że Boże przykazania ograniczają jego wolność. Tak rozumując, człowiek wcześniej czy później zaczyna żyć w oparciu o inną „wolność”; zaczyna podążać za pseudoideałami, według mierników pychy, egoizmu oraz własnego tylko wi-

⁵ Por. M.A. Fontelle, *Egzorcyzm w nauczaniu i posłudze Kościoła katolickiego*, tłum. J. Jędraszek, Kraków 2004, 113.

⁶ R. Jaworski, *Harmonia i konflikty. Empiryczna weryfikacja podstawowego paradygmatu psychologii pastoralnej*, Warszawa 2004, 168.

⁷ W. Chrostowski, *Wolność i posłuszeństwo w Biblii*, AK 130 (1998) nr 2-3, 184.

⁸ Tamże.

dzenia świata i sensu istnienia człowieka. W konsekwencji człowiek sam dla siebie staje się „źródłem przykazań”, czyli sam decyduje o zasadach moralnych. Wpada tym samym w zuchwałość, która wyraża się w chęci zajęcia miejsca Boga⁹. Niestety, będąc nieposłuszny, człowiek naraża się na Bożą karę¹⁰.

Odrzucenie Boga jest – z punktu widzenia wiary – czymś absurdalnym¹¹. O takiej właśnie absurdalności ludzkiego nieposłuszeństwa świadczą słowa z Pierwszej Księgi Samuela: „Nie mówcie więcej słów pełnych pychy, z ust waszych niech nie wychodzą słowa wyniosłe, bo Pan jest Bogiem wszechwiedzącym, on waży uczynki” (1Sm 2, 3). Pierwsze nieposłuszeństwo człowieka (grzech pierworodny), stało się źródłem absurdalności nieposłuszeństwa ludzi (potomstwa Adamowego), którzy swoimi osobistymi grzechami odrzucają Boże przykazania.

2. Dalszy dramat ludzkiego nieposłuszeństwa: grzechy osobiste. Ci, którzy w swoim życiu odrzucają Boże przykazania, a tym samym negują sensowność posłuszeństwa wobec Boga, czynią to m.in. dlatego, że uważają postawę posłuszeństwa „za słabość albo, co gorsza, za ukrytą pychę. Słyszysz się także i takie opinie, że skromność nadweręża postawę życiową, odbiera energię i entuzjazm potrzebny do działania w dzisiejszym drapieżnym świecie”¹². Człowiek popełniając grzech, jakby „broni samego siebie” przed „ponizieniem się” przed Bogiem, który „żąda” dla siebie posłuszeństwa. W tym znaczeniu grzech jest nieposłuszeństwem człowieka wobec jedynego Boga, który pragnie zjednoczyć ze sobą wszystkich ludzi w swoim Synu Jezusie Chrystusie i Jego Królestwie.

Jedną z konsekwencji nieposłuszeństwa człowieka wobec Bożych przykazań jest zabobon¹³. Jak słusznie zauważa S. Witek, kierowanie się w życiu treścią zawierającą się w zabobonie, jest wyrazem braku posłuszeństwa czło-

⁹ Por. M. Chmielewski, *Walka duchowa*, w: *Leksykon duchowości katolickiej*, red. M. Chmielewski, Lublin – Kraków 2002, 911: „Zgubny wpływ świata rozumianego jako antychrześcijańskie środowisko tworzące się wokół ludzi żyjących z dala od Boga i pochłoniętych wyłącznie sprawami ziemskimi, ujawnia się m.in. [...] w wykpiwaniu i prześladowaniu życia godziwego, pobożności i moralności. Z tym wiąże się parodiowanie i ośmieszanie wszelkich autorytetów oraz wartości religijnych, a także lekceważenie prawa porządku (anarchia)”.

¹⁰ Por. H. Ordon, *Eschatologiczne wylanie Ducha w Iz 32, 15-20*, RT 38-39 (1991-1992) z. 1, 32.

¹¹ Por. Concilium Vaticanum I, *Constitutio dogmatica de fide catholica* 3, tłum. *Breviarium fidei* I 48, Poznań 1989, 22-23: „Ponieważ człowiek całkowicie jest zależny od Boga jako Stwórcy i Pana swego, a rozum stworzony zupełnie podlega niestworzonej prawdzie, przeto jesteśmy zobowiązani Bogu objawiającemu okazać przez wiarę zupełne posłuszeństwo umysłu i woli. Kościół katolicki zaś wyznaje, że wiara ta, która jest ‘początkiem ludzkiego zbawienia’, jest cnotą nadprzyrodzoną, przez którą, za natchnieniem i pomocą łaski Bożej, wierzymy w prawdziwość rzeczy objawionych przez Boga, nie dla ich prawdziwości wewnętrznej, poznanej naturalnym światłem rozumu, lecz z powodu autorytetu samego Boga objawiającego, który się nie może mylić ani nikogo mylić nie może”.

¹² J.P. Mroczkowska, *Siedem grzechów głównych dzisiaj*, Kraków 2004, 56.

¹³ Por. S. Witek, *Duszpasterstwo w konfesjonale*, Poznań 1988, 254.

wieka wobec Bożej prawdy. W tym sensie jest rodzajem bałwochwalstwa. Postawa taka wynika najczęściej z egocentrycznego nastawienia człowieka dążącego do potwierdzenia własnej egzystencji, osiągania sukcesów i dobrego samopoczucia w aktualnej formie istnienia ziemskiego. W postawie zabobonnej spotykamy się z „samym źródłem wszelkich grzechów – z pychą ludzką na czele: ustanowienie ostatecznego celu życia w samym sobie, a zlekceważenie fundamentalnych uzależnień własnej egzystencji w świecie rzeczywistym”¹⁴. Ludzie, którzy w ten sposób odrzucają przykazania Boże, zostali nazwani w Liście do Rzymian jako „głupi” (por. Rz 1, 22). Komentując ten tekst biblijny, kard. G.M. Garrone podkreśla, że ludzie zabobonni sprzeciwiają się Bogu, do którego „wszystko należy – niebo i ziemia powstałe z Jego słowa – i który dowolnie rozporządza wszystkim, jako swym dziełem; człowiekowi zaś, będącemu Jego najdoskonalszym dziełem, narzuca swój najwyższy autorytet, oczekując, by stał się godny Tego, na którego «obraz i podobieństwo» (Rdz 1, 26-27) został stworzony”¹⁵.

Obserwując z kolei współczesną „ucieczkę” od posłuszeństwa Bożym przykazaniom, W. Miziołek dostrzega przyczynę tego stanu rzeczy m.in. w fakcie, iż nowoczesna kultura jest „niechętna wszelkiemu autorytetowi «z góry». Człowiek dzisiejszy jest uwrażliwiony na wszelkie odgórne nakazy, na władzę powołującą się na autorytet Boży. Uznaje tylko autorytet naturalny, autorytet osobowości, kompetencji. Wreszcie ceni, przecenia takie wartości swego życia, jak wolność, nawet od nakazów moralnych; miłość i seks; wygodę, używanie, spokój życia; natomiast brak mu zrozumienia dla takich wartości, które wymagają poświęcenia, wyrzeczenia, zaparcia, jak pokora, posłuszeństwo, cnota, cierpienie, ofiara. W postawach tego rodzaju widzi on ograniczanie siebie i swego szczęścia”¹⁶.

Bóg jest Tym, który naucza i prowadzi człowieka do zbawienia, czyli do osiągnięcia radości i szczęścia. W świetle opisów biblijnych można zauważyć, że człowiek najczęściej buntuje się przeciwko Bogu właśnie z powodu „kwestii moralnych”¹⁷. Jeśli człowiekowi zabraknie posłuszeństwa, wówczas popada z grzechy. I odwrotnie, grzechy prowadzą go i są przyczyną trwania w nieposłuszeństwie¹⁸. A jednak bez posłuszeństwa Bożym przykazaniom, świadomość dobra i zła w człowieku ulega zagmatwaniu, zaciemnieniu i przeinaczeniu, poddając się „posłusznie” naciskom wrogim Bogu¹⁹.

¹⁴ Tamże, 254.

¹⁵ G.M. Garrone, *Wierzę w Boga Ojca Wszechmogącego*, w: *Wiara Kościoła. Biskupi francuscy komentują Wyznanie Wiary*, tłum. U. Suchodolska, Warszawa 1985, 88.

¹⁶ W. Miziołek, *Problematyka kapłańska na Synodzie Biskupów 1971 r.*, w: *W służbie ludowi Bożemu = „Powołanie Człowieka”*, t. 6, Poznań 1983, 657.

¹⁷ Por. Cz. Porębski, *Idea Europy*, „Znak” 55 (2003) nr 5, 23.

¹⁸ Por. J.L. Grajewski, *Czcij rodziców*, Łomża 1994, 65.

¹⁹ Por. S. Rosik, *Podstawowe punkty wyjścia rozważań nad „Katechizmem Kościoła Katolickiego” w jego warstwie aksjologiczno-deontologicznej*, w: *Katechizm Kościoła Katolickiego*.

II. MOTYWY POSŁUSZEŃSTWA ZASADOM KRÓLESTWA BOŻEGO

Prawda o Królestwie Bożym wskazuje, że jest Bóg jest główną Istotą we wszechświecie. *Katechizm Kościoła Katolickiego* ujmując tę prawdę syntetycznie, stwierdzając, że Bóg jest „pierwszym początkiem wszystkiego i transcendentnym autorytetem oraz że równocześnie jest dobrocią i miłą troską obejmującą wszystkie swoje dzieci”²⁰. Bóg jest wobec całego wszechświata Panem jedynym i suwerennym. W kontekście istnienia zła i cierpienia w świecie, Jan Paweł II podkreślił w Liście Apostolskim na temat chrześcijańskiego sensu cierpienia, że „Bóg Objawienia jest Prawodawcą i Sędzią w takiej mierze, w jakiej nie może być prawodawcą i sędzią żaden autorytet doczesny. Bóg Objawienia jest bowiem przede wszystkim Stwórcą, od Niego pochodzi wraz z istnieniem dobro istotne stworzeniu”²¹.

Bóg jest Stwórcą i Panem wszechświata. Dlatego fundamentem posłuszeństwa wobec zasad Jego Królestwa jest wiara. Wiara z kolei winna być pełna nadziei i miłości. Kościół stara się zatem, aby człowiek osobiście „wyrzekł się Królestwa szatana”, przyjmując w życiu zasady Królestwa Bożego. F. Fulvio w następujący sposób streszcza tak rozumiany cel działalności Kościoła, na rzecz rozwoju Królestwa Bożego na ziemi: Człowiek wyraża swoje posłuszeństwo Bogu, kierując się Jego przykazaniami „za pośrednictwem Chrystusa w Duchu Świętym, za wstawiennictwem Matki Bożej i przez pokorną posługę Kościoła – na chwałę Bożą”²². Ponieważ opowiedzenie się „za” Królestwem Bożym winno być aktem świadomym i dobrowolnym, nieodzownym dla tego wyboru są na motywy posłuszeństwa zasadom panującym w tym Królestwie. Oto dwa spośród nich: motyw miłości Boga do człowieka, oraz motyw władzy Boga nad ludzkim życiem.

1. Bóg jest pełnym miłości Ojcem. W rozważaniach na temat Kościoła, Ojciec Święty Jan Paweł II często nawiązywał do tajemnicy Bożej miłości. W jednej z katechez zaakcentował, że podstawowym motywem posłuszeństwa zasadom Królestwa Bożego winien być dla człowieka fakt, iż Bóg jest

Przesłanie moralne Kościoła, red. J. Nagórny – A. Derdziuk, Lublin 1995, 138: „Niechęć do Dekalogu rodzi się z pokusy przywłaszczenia sobie przesadnej, a nieraz całkowitej autonomii w sferze moralnej. Jej skrajna forma przejawia tendencje do uwolnienia się od jakiegokolwiek autorytetu, a także rodzi się z prastarej pychy, której źródłem jest diabelskie «non serviam» (nie będę służył)”.

²⁰ *Katechizm Kościoła Katolickiego* 239, Poznań 1994, 66.

²¹ Jan Paweł II, *List Apostolski „Salvifici doloris”* 10, w: *Listy Apostolskie Jana Pawła II*, Kraków 2007, 104.

²² F. Fulvio, *Opętanie szatańskie i egzorcyzmy*, tłum. K. Guzowski, w: *Egzorcyzmy dawniej i dziś. W blasku Chrystusa i cieniu szatana*, red. B. Barkowski – A. Posacki, Warszawa 2004, 167.

miłością²³. Wynika stąd, że jeśli człowiek z ufnością zwraca się do Boga i oddaje Mu cześć jako Ojcu, daje w ten sposób wyraz opowiedzenia się za Jego przykazaniami, które są wyrazem doskonałej miłości i sprawiedliwości panującej w Jego Królestwie.

Obraz Boga jako Ojca pełnego miłości pozwala człowiekowi przyjąć i w pełni zaakceptować postawę posłuszeństwa jako formę odniesienia się do zasad Jego Królestwa. Posłuszeństwo staje się wówczas świadectwem, że człowiek widzi w Bogu swego Najlepszego Ojca. I rzeczywiście, Bóg Stwórca jawi się w Starym i Nowym Testamencie jako Ojciec pełen miłości i miłosierdzia. W życiu codziennym „obrazem” ojcowskiego charakteru panowania Boga jest miłość ojcowska. Ale ideał ludzkiego ojcostwa, jak słusznie zauważa S. Tułodziecki, pojawia się w Biblii jedynie na tle doskonałego „ojcowskiego stosunku Boga do swych czcicieli. Stanowi jak gdyby stopniowe przejście od ludzkiego miłosierdzia do miłosierdzia Bożego”²⁴.

Bóg Ojciec, który jest miłością, objawia człowiekowi Samego Siebie jako Najwyższy Prawodawca. To On wyznacza „drogę przykazań”, prowadzącą człowieka do zbawienia. Analiza płaszczyzny etycznej Starego Testamentu doprowadziła M. Ejsmonta do wniosku, że zasady Królestwa Bożego tam objawione nie są filozoficznym lub teoretycznym systemem ludzkich idei, ale „swoimi początkami sięgają do religijnych doświadczeń poszczególnych jednostek, całych grup społecznych i całego Narodu Wybranego. Etyka Starego Testamentu była oparta na posłuszeństwie Bogu i Jego Prawu. Na ten aspekt etyki zwracali szczególną uwagę prorocy, co znalazło swój wyraz w stanowczej wypowiedzi proroka: «Powiedziano ci człowiecze, co jest dobre i czego żąda od ciebie Jahwe: pełnienia sprawiedliwości, umiłowania życzliwości i pokornego obcowania z twoim Bogiem» (Mi 6, 8). Naród Wybrany był przekonany, że uzasadnieniem wszelkich przepisów Starego Testamentu było to, że tak chciał Bóg, a samo postępowanie powinno być oparte na wszechmocnej woli Bożej»²⁵.

Objawione w Piśmie Świętym zasady życia moralnego zostały zawarte w Bożych przykazaniach. M. Ejsmont podkreśla, że człowiek przyjmuje w wierze, iż „Bóg jest jego Panem; a jeśli tak, to Panu trzeba służyć i być Mu posłusznym. W ten sposób człowiek poznaje autorytet Boga, którego nakazy czy zakazy nie podlegają dyskusji, bo przecież są Boże. Na tym tle bardziej

²³ Por. Jan Paweł II, *Pokuta w Kościele – wspólnocie kapłańskiej i sakramentalnej* 5, w: tegoż: *Wierzę w Kościół – jeden, święty, powszechny i apostołski* (Katechezy śródkowe), Città del Vaticano 1996: „Opisując w przypowieści o synu marnotrawnym postawę znieważenia autorytetu i domu swego ojca, Jezus pomaga nam zrozumieć, że grzech jest obrazą wymierzoną w miłość Ojca. Smutny jest stan, do jakiego doprowadza się syn”.

²⁴ S. Tułodziecki, *Miłosierdzie Boże w Starym Testamencie*, Poznań 1992, 133.

²⁵ M. Ejsmont, *Blaski i cienie etyki Starego Testamentu*, w: *Vademecum Biblijne*, IV, red. S. Grzybek, Kraków 1991, 298.

zrozumiałe są takie wyrażenia biblijne jak: «To mówi Pan», «Słowa Jahwe», «Wyroczenia Jahwe»²⁶.

Bóg stopniowo objawiał człowiekowi, że przekazuje mu nie tylko przykazania, jakimi ma się kierować, ale także obietnice, które spełni – jeśli człowiek podda się dobrowolnie Jego woli. Refleksja nad treścią proroctwa Izajasza wskazuje, zdaniem H. Ordon, że Bóg stopniowo objawiał się człowiekowi jako ostateczne źródło tych obietnic, czyli że „mają one gwarancję, która decyduje o ich definitywnym zaistnieniu”²⁷.

Wiara w Boga, który jest miłością a zarazem źródłem zasad życia moralnego, została potwierdzona i pogłębiona przez Jezusa Chrystusa. W czasie swojej publicznej działalności Jezus wyznaje: „Ojciec mój przekazał Mi wszystko” (Łk 10, 22)²⁸. Na mocy Jezusowego nauczania o nieodłącznej więzi między Bożą miłością a Bożymi przykazaniami, w centrum świadomości chrześcijańskiej winna znajdować się myśl o konieczności posłuszeństwa. Dlatego W. Granat w kontekście prawdy o cnotach teologalnych zauważa, że „najwyższy Boży autorytet łączy się ściśle z ludzkim rozumem, a potem z całością duchowego życia człowieka, by wskazać drogę prawdy i miłości”²⁹. Przykładem wspomnianej konieczności powiązania miłości i posłuszeństwa w kontekście Bożych przykazań są Jezusowe błogosławieństwa. Poszukując źródeł chrześcijańskiej moralności. T. Pinckaers stwierdza, że Jezusowe błogosławieństwa są świadectwem, iż cały proces życia moralnego rozpoczyna się od poddania się Bożym przykazaniom, co stanowi początek mądrości (por. Syr 1, 16)³⁰. Aby zatem właściwie odpowiedzieć na wezwanie Boże do posłusznego kierowania się Jego przykazaniami, nieodzowna jest w życiu człowieka przekonanie o Bożej miłości. Tylko człowiek miłujący Boga w odpowiedzi na Jego odwieczną miłość jest gotowy do pełnego posłuszeństwa wobec Jego przykazań.

2. Bóg jest Panem ludzkich dziejów. Posłuszeństwo Bożym przykazaniom nie może być inne, jak tylko pełne i całkowite³¹. Chodzi o jednoznaczny wybór Boga jako Pana ludzkich dziejów. Już początki chrześcijaństwa potwierdzają, iż opowiedzenie się za Jezusem Chrystusem jako Panem, było rozumiane jako

²⁶ Tamże, s. 298.

²⁷ Ordon, *Eschatologiczne wylanie Ducha*, s. 32.

²⁸ Por. P. Kasiłowski, *Kuszenie Jezusa*, PP 115 (1998) nr 3, 278.

²⁹ W. Granat, *Dogmatyka katolicka*, t. 6: *Teologiczna wiara, nadzieja i miłość*, Lublin 1960, 116.

³⁰ Por. S.T. Pinckaers, *Źródła moralności chrześcijańskiej. Jej metoda, treść, historia*, tłum. A. Kuryś, Poznań 1994, 150.

³¹ Por. S. Rosik, *Sumienie a autorytet*, STV 11 (1973) nr 1, 177: „Posłuszeństwo oznacza pełne otwarcie się na ofiarowującą się miłość Boga, pełną gotowość pełnienia dobra nie ze względu na sankcję autorytetu, lecz ze względu na dar Bożej miłości. Wolność ta już nie dostrzega autorytetu nieosobowego prawa, nieosobowej wartości, lecz spełnia się w miłosnym dialogu, pokornym nasłuchiowaniu wezwań i wdzięcznej odpowiedzi. Ta wolność w najwyższym stopniu rozwija ludzkie sumienie, rodzi najdoskonalszą syntezę autorytetu, posłuszeństwa i inicjatywy pełnej czujności”.

wezwanie do jednoznacznego i nieodwołalnego wyboru. Wszelka połowiczność i cząstkowość nie „wchodziła w grę”. W tym „totalizmie” ujawniała się u pierwszych chrześcijan nie wyniosłość nad innymi (dotychczasowymi religiami), lecz przeciwnie (a zarazem jakby paradoksalnie) – posłuszeństwo wobec religii prawdziwej.

Zgodnie z nauczaniem Jana Pawła II, posłuszeństwo przykazaniom Królestwa Bożego jest cechą człowieka wierzącego, który uznając istnienie Boga, uznaje jednocześnie, że jest On Jedynym Panem i Najwyższym Prawodawcą³². Objawienie Starego i Nowego Testamentu ukazuje potęgę Boga działającego w historii³³. Objawienie biblijne jest swoistym „opisem” dziejów panowania Bożego, które domaga się od człowieka dobrowolnego zaangażowania i posłuszeństwa³⁴. Wydarzenia biblijne świadczą, że Bóg nie zostawia człowieka bez odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób ma wyglądać owo zaangażowanie. Objawia mu zasady i prawa, którymi człowiek winien się kierować, aby jego doczesna droga zakończyła się ostatecznie nagrodą życia wiecznego.

Współczesna refleksja teologów, analizując związek pomiędzy rozwojem Królestwa Bożego na ziemi a koniecznością posłuszeństwa Bożym przykazaniom wskazuje, że już w Starym Testamencie posłuszeństwo było uznawane za „słuszną rację” poszczególnych osób i całego Narodu Wybranego wobec Boga, jako Jedyne Pana ludzkich dziejów. M. Rusecki zauważa, że wymownym przykładem tak rozumianego posłuszeństwa jest postawa Abrahama. Świętość i boskie pochodzenie Prawa i obietnic były potwierdzane przez cudowne znaki obecności Boga, gdy przenoszono arkę przymierza do Ziemi Obiecanej. Cudowne działania Boga utwierdzały boski autorytet Prawa, a obietnice Boga czyniły je wiarygodnymi. Na objawianie Boga jako Pana, Naród Wybrany miał odpowiedzieć posłuszeństwem Jego przykazaniom³⁵.

³² Por. Jan Paweł II, *Bóg jest miłością* (2 X 1985) 4, w tegoż: *Wierzę w Boga Ojca Stworzyciela* (Katechezy śródowe), Città del Vaticano 1987, 163. „Jeśli Bóg objawia się – przede wszystkim w Przymierzu synajskim – jako Prawodawca: najwyższe Źródło Prawa – to prawodawczy autorytet znajduje pełny wyraz i potwierdzenie w przymiotach Jego postępowania ukazanych w Piśmie Świętym”.

³³ Por. Jan Paweł II, *Grzech – złamanie Przymierza z Bogiem* (29 X 1986) 8, w tegoż: *Wierzę w Jezusa Chrystusa Odkupiciela* (Katechezy śródowe), Città del Vaticano 1989, 55. „Człowiek ma świadomość sprzeciwiania się woli Boga i w tym sensie «nieposłuszeństwa». Nie chodzi zaś tylko o nieposłuszeństwo abstrakcyjnej zasadzie postępowania, ale zasadzie, za którą stoi «osobisty» autorytet Boga: zasadzie, w której wyraża się Jego Mądrość i Opatrzność”.

³⁴ Por. Jan Paweł II, *Chrystus odwołuje się do «początku» w rozmowie z Chrystusem o podstawach rodziny* (5 IX 1979) 4, w tegoż: *Nauczanie papieskie*, II 2, Poznań 1992, 117: „Nauczyciel (Jezus), potwierdzając to pierwotne prawo Stwórcy, ustala jedynie i wyłącznie jego właściwy sens normatywny, odwołując się do samego autorytetu pierwszego Prawodawcy. Jednakże to znamienne wyrażenie: «od początku», dwukrotnie powtórzone, wyraźnie skłania rozmówców do zastanowienia się nad sposobem, w jaki w tajemnicy stworzenia został ukształtowany człowiek, właśnie jako «mężczyzna i kobieta», aby poprawnie zrozumieć normatywne znaczenie słów Księgi Rodzaju”.

³⁵ Por. M. Rusecki, *Cud w myśli chrześcijańskiej*, Lublin 1991, 55.

W ramach teologicznej systematyzacji nauczania Kościoła na temat wiary, nadziei i miłości, W. Granat kładzie akcent na rzeczywistość nadprzyrodzonego charakteru więzi pomiędzy wiarą w Boga, jako Pana ludzkich dziejów, a postawą posłuszeństwa Jego przykazaniom. Zdaniem tego autora, Objawienie nowotestamentalne potwierdza przesłanie Starego Testamentu, gdyż ukazuje Boga jako Pana ludzkich dziejów oraz konieczność posłuszeństwa wiary wobec Jego przykazań. W centrum uwagi jest zatem akt wiary, który „kierując człowieka ku Bożej prawdzie, przeciwstawia się fałszywie rozumianej autonomii rozumu i wymaga pokory, ale za to umieszcza go w bogatszym świecie. Człowiek indywidualny albo społeczność, gdy pragnie się zamknąć w swym kręgu, to zuboża siebie, zamykając oczy na bogactwo rzeczywistości, a przez to naraża się na niebezpieczeństwo błędzenia. Wiara uwalnia właściwie od jarzma zmiennych intelektualnych kaprysów i błędów. Uznanie Bożej prawdy wymaga wprawdzie pokory, lecz wywyższa człowieka ponad zmienne opinie ludzkie, dając w ten sposób ostrość spojrzenia na całość ludzkiej rzeczywistości”³⁶.

Warto w tym miejscu przywołać wypowiedź P. Lisickiego, który na łamach „Znaku” konstatuje, iż gdyby pierwotne chrześcijaństwo odrzuciło naukę Chrystusa o konieczności posłuszeństwa Bożym przykazaniom, „mogłoby zostać przyjęte do rzymskiego Panteonu. Lecz właśnie «nietolerancja» wobec innych bogów i bóstw, była tą cechą, która chroniła religię Chrystusa i która, w dłuższym czasie, przyciągała do niej pogan. Tylko religia, która domaga się wszystkiego, ma sens. Tylko religia zdolna przemawiać w imieniu mocy i autorytetu może zdobyć uznanie. Tylko bezwarunkowy nakaz nawrócenia i jasno głoszony sąd nad niewiernymi bronił chrześcijan przed ugrzęźnięciem w starych błędach pogan”³⁷. Jednoznaczne opowiedzenie się na Królestwem Bożym było zatem już dla pierwszych chrześcijan nieodłącznie związane z jednoznacznym posłuszeństwem dla zasad tego Królestwa, które potwierdził i ogłosił Jezus Chrystus – „Pan panów i Król królujących” (1Tm 6, 15).

III. PRZEJAWY POSŁUSZEŃSTWA KRÓLESTWU BOŻEMU I JEGO ZASADOM

Przechodząc do zagadnienia przejawów posłuszeństwa Bożym przykazaniom należy zaznaczyć, iż wspomniane posłuszeństwo ujawnia się szczególnie w chwilach tzw. kryzysów moralnych, które „po ludzku” zdają się być sytuacjami beznadziejnymi. Poza tym, jak pisze R. Cantalamessa, posłuszeństwo przykazaniom Bożego Królestwa jest podstawą do wprowadzania prawdy

³⁶ Granat, *Dogmatyka katolicka*, t. 6: *Teologiczna wiara*, s. 116.

³⁷ P. Lisicki, *Pogańskie wyzwanie*, „Znak” 50 (1998) nr 4, 69.

Bożej w świat ludzkich dziejów, czyli podstawą do właściwie pojętej ewangelizacji³⁸. Ze swej strony J.L. Grajewski przypomina, że posłuszeństwo Bożym przykazaniom wynika z wiary i ufności, a znajduje swoje dopełnienie miłości do Boga i do drugiego człowieka – w pierwszym rzędzie do rodziców i najbliższych³⁹.

Dla człowieka wierzącego źródłem podstawowych zasad moralnych jest Bóg. Przyjąć Boże przykazania „za swoje”, oznacza uznać zawartą w nich Bożą wolę. S. Rosik w następujący sposób opisuje to spotkanie wolnej woli człowieka z wolą Bożą: „Sumienie styka się z autorytetem Woli Bożej, będącej źródłem moralnego prawa. Prawo to, choć immanentnie tkwi w ludzkiej naturze, nie wyklucza pozytywnego aktu ze strony Boga, który może w aktualnym porządku historii zbawczej przekazać drogą objawienia wymagania swej woli. Autorytet więc Boski podaje człowiekowi jakby pewną syntezę imperatywów sfery moralnej: prawo moralne naturalne, odtwarzające ideę stwórczą i prawo moralne nadprzyrodzone, odtwarzające idee zbawczą, określającą współudział człowieka w Boskim życiu”⁴⁰. Oto zatem niektóre przejawy posłuszeństwa Bożym przykazaniom, które szczególnie wyraźnie opierają się na idei posłuszeństwa zawartej w nich woli Bożej.

1. Życie sakramentalne i modlitwa. Początkiem posłuszeństwa Bożym przykazaniom rozumianej jako zgody z wolą Bożą jest sakrament chrztu. Przyjęcie tego sakramentu jest aktem odpowiedzi ze strony człowieka na Bożą miłość. Sakrament ten staje się fundamentem zgody z wolą Bożą przez całe życie, bez względu na powołanie, jaki człowiek realizuje. A.J. Nowak ukazuje tę prawdę w kontekście powołania do życia konsekrowanego podkreślając, że sakrament chrztu „otwiera oczy i uszy człowieka, całą jego osobę na wszystko, na każdą najdrobniejszą okoliczność życia, nic bowiem nie dzieje się przypadkowo. To pokorne przyjęcie w życiu tego, na co człowiek nie ma żadnego wpływu, jest wyrazem posłuszeństwa”⁴¹.

Całe życie sakramentalne, którego początkiem jest sakrament chrztu świętego, jest stopniowym „wchodzeniem” do Królestwa Bożego. Dzieje się to w ścisłym powiązaniu z posłuszeństwem obowiązującym w tym Królestwie zasadom, bez których z kolei nie można byłoby mówić o prowadzeniu rzeczywistego życia sakramentalnego. A.J. Nowak podkreśla, że wielkość chrztu świętego płynie właśnie z faktu, iż jest on dla człowieka wkroczeniem na drogę nadprzyrodzonej miłości. Chrzest, a w konsekwencji całe życie sakramentalne, „włącza człowieka w posłuszeństwo Chrystusa [...]. Człowiek po-

³⁸ Por. R. Cantalamessa, *Przygotujcie drogi Pańskie. Do światowej ewangelizacji ekumenicznej w przygotowaniu na rok dwutysięczny*, Kraków 1999, 197.

³⁹ Por. Grajewski, *Czcij rodziców*, s. 65.

⁴⁰ S. Rosik, *Sumienie a autorytet*, STV 11 (1973) nr 1, 170.

⁴¹ A.J. Nowak, *Osoba konsekrowana*, t. 2: *Ślub posłuszeństwa*, Lublin 1994, 135.

słuszny temu «autorytetowi» zaczyna rozumieć, że przez chrzest św. został wezwany do rozwoju. Nie wolno mu zasklepić się we własnym «ja»⁴². Wraz z życiem sakramentalnym posłuszeństwo człowieka Bożym przykazaniom i zawartej w nich Bożej woli przejawia się w modlitwie. Modlitwa jest nie tylko wyrazem i znakiem posłuszeństwa Bożym przykazaniom, ale także źródłem tego posłuszeństwa. Jest jedyną w swoim rodzaju pomocą do tego, aby człowiek nie pojmował przykazań jako „narzuconych” przez Boga „wymogów” Jego Królestwa.

Doceniając wartość życia sakramentalnego, połączonego z gorliwością w modlitwie, św. Jan Vianney mawiał, że posłuszeństwo Bożym przykazaniom i związana z nim pokora „jest jak łańcuszek różańca, bez którego rozleciałyby się wszystkie paciorki”⁴³. F. Varillon pisze, że modlitwa jest wyjątkową szkołą poznania Boga i Jego przykazań⁴⁴. Modlitwa jest doświadczeniem i uznaniem drogi posłuszeństwa Bogu na wzór posłuszeństwa Jezusa, który umywa stopy Apostołom w Wieczerniku. Wydarzenie to ukazuje samego Boga w Jego największej Chwale, jako posłusznego Bogu sługę⁴⁵. Modlitwa w całej pełni ujawnia się w Eucharystii, którą w starożytnym Kościele nazywano m.in. „solemnis oratio”⁴⁶.

2. Naśladowanie Jezusa i miłość bliźniego. Innym znakiem posłuszeństwa woli Bożej zawartej w Bożych przykazaniach jest naśladowanie Jezusa Chrystusa. Jest to bez wątpienia szczególnie wyraźny znak rozwoju Królestwa Bożego w sercu człowieka. J. Augustyn umieszcza konieczność naśladowania Jezusa Chrystusa na tle dramatu ludzkiego nieposłuszeństwa, wyrażającego się w grzechu. Ponieważ grzech jest odejściem od Boga przez nieposłuszeństwo wobec Jego przykazań, dlatego lekarstwem na to zło jest postawa posłuszeństwa i uległości wobec Boga jako Ojca. Ten rodzaj drogi „przez posłuszeństwo ku pojednaniu z Bogiem” wskazał sam Chrystus Pan poprzez swoje nauczanie i czyny. W tym także znaczeniu „zasadniczym motywem dojrzałego posłuszeństwa ewangelicznego jest pragnienie naśladowania Jezusa posłusznego swojemu Ojcu aż do śmierci”⁴⁷.

Nie ma jednak autentycznego naśladowania Chrystusa bez praktykowania miłości bliźniego. Konkretną odpowiedzią człowieka na Bożą, wolę zawartą w przykazaniach Królestwa Bożego, winna być miłość bliźniego. Posłuszeństwo Bogu prowadzi do służby w miłości wobec drugiego człowieka – zwłaszcza ubogiego i potrzebującego. J. Kupny przypomina, że już starotestamentalne

⁴² Tamże.

⁴³ Por. Mroczkowska, *Siedem grzechów*, s. 56.

⁴⁴ Por. F. Varillon, *Bóg pokorny i cierpiący*, tłum. L. Grygiel, „Znak” 30 (1978) nr 4-5, 551.

⁴⁵ Por. tamże.

⁴⁶ Por. S. Longosz, *Nazwa „Eucharystia”*, VoxP 16 (1996) t. 30-31, 352.

⁴⁷ J. Augustyn, *Posłuszeństwo ewangeliczne*, Kraków 1992, 21.

przepisy potwierdzają, iż prawodawca biblijny „zdawał sobie sprawę z tego, że ideał powszechnego dobrobytu nie będzie nigdy osiągnięty; że zawsze będą ludzie ubodzy, potrzebujący pomocy innych i dlatego właśnie nie pozostawił on zagadnienia nędzy dobrej woli jednostek, ale starał się ten problem uregulować prawnie. Czynił to, opierając się o autorytet Boga Jahwe, opiekuna ubogich i nieszczęśliwych (por. Pwt 10, 18)”⁴⁸.

Powołując się na zasady Królestwa Bożego, już prawodawstwo Starego Testamentu wzywało do służby wobec ubogich bliźnich. Liczne przepisy Prawa w Starym Testamencie wskazywały właśnie na wolę Bożą, jako źródło „mocy wiążącej” tego Prawa. Przykładem może być tutaj kwestia prawnej ochrony i troski o ubogich. Księga Wyjścia (23, 10-11) postanawiała, że w roku szabatowym właściciele ziemi nie powinni jej uprawiać, a wszystko, co samo wyrośnie na polach, w winnicach i w ogrodach oliwnych, winno być zarezerwowane dla ubogich. Na innym miejscu znajduje się nakaz, aby przy zbiorach pozostawić trochę ze swych plonów dla ubogich (por. Pwt 24, 19-21).

Gdy zatem autorzy biblijni w formułowaniu przepisów dotyczących dobra bliźnich powoływali się na wolę Bożą, jednocześnie wskazywali na konieczność posłuszeństwa tej woli, czego przejawem miała być postawa służby, otwartości na potrzeby drugiego, oraz konsekwentnej walki z pychą, która niszczy szacunek należny bliźniemu. Powyższe zasady realizowała w całej pełni starożytność chrześcijańska⁴⁹.

3. Czyny pokutne. W duchowości chrześcijańskiej podkreśla się trzy czyny pokutne, które są jednocześnie szczególnym wyrazem posłuszeństwa zasadom Królestwa Bożego: jałmużna, modlitwa i post. Żaden z tych czynów nie może zaistnieć bez posłuszeństwa woli Bożej. W. Świerzawski zauważa, „w człowieku zło postaciuje się niejako na trzy sposoby: poprzez chciwość czyli pożądlivość oczu, poprzez pychę i poprzez pożądlivość ciała”⁵⁰. Pysze sprzeciwia się posłusznemu Bogu modlitwa, czyli „uznanie autorytetu Boga, który miłuje, i poddanie pod Jego przykazania swojej ludzkiej «przezornej roztropności», która jest często głupstwem i prowadzi donikąd”⁵¹.

W tym samym kontekście należy podkreślić znaczenie innego przejawu posłuszeństwa przykazaniom Królestwa Bożego. Rzecz odnosi się do cnoty męstwa i cierpliwości w momencie bólu, cierpienia i życiowych trudności. Posłuszeństwo woli Bożej w zachowywaniu Jego przykazań oznacza, że człowiek właściwie ocenia wszystkie wydarzenia, jakie przychodzą w jego doczesnym życiu. Zwłaszcza w kontekście moralnej oceny bólu i cierpienia posłuszeń-

⁴⁸ J. Kupny, *Opcja na rzecz ubogich*, „Studia Diecezji Radomskiej” 2 (1999) nr 2, 67.

⁴⁹ Por. S. Longosz, *Ksenodochium – hospicjum wczesnochrześcijańskie*, VoxP 16 (1996) t. 30-31, 275-336.

⁵⁰ W. Świerzawski, *Wiara co ci daje? Nowa ewangelizacja*, Sandomierz 1992, 119.

⁵¹ Tamże.

stwo „ratuje” człowieka przed rozpaczą i niewiarą. W chwilach cierpienia i próby Bóg staje się dla człowieka, jak pisze H. Sławiński, jedynym oparciem. Człowiek posłuszny w cierpieniu, „uznając w Bogu przyjaciela i zbawcę [...], odwołuje się do Jego autorytetu z prośbą o przyznanie niewinności. [...] Człowiek uznaje także, że nieszczęścia dopuszczone przez Boga nie muszą być konieczne karą za niewierność wobec Przymierza”⁵². Kierując się Bożymi przykazaniami, człowiek cierpiący, duchowo lub fizycznie, zgadza się wewnętrznie z tym, że wszelkie przeciwności życiowe należy przyjąć z posłusznym poddaniem się woli Bożej⁵³.

4. Współpraca z przedstawicielami Królestwa Bożego na ziemi. Pismo Święte przytacza liczne przykłady historii tych posłusznych Bożym przykazaniom osób, których Bóg powołał do budowania swojego Królestwa na ziemi. J. Mikulski zauważa, że np. wielki prorok Elizeusz w duchu posłuszeństwa czuł się „narzędziem w ręku Boga i wyrazicielem Jego woli. Dlatego sam pozostał w domu, a polecenie obmycia się w Jordanie przekazał za pośrednictwem swego sługi. Chciał w ten sposób wyrażniej podkreślić, że jako pośrednik słowa Bożego jest on tutaj bez znaczenia”⁵⁴. Historia uzdrowienia Syryjczyka Naamana świadczy o ścisłym związku pomiędzy posłuszeństwem proroka wobec Boga, a koniecznością posłuszeństwa ludzi wobec proroków – występujących jako reprezentanci Królestwa Bożego na ziemi.

W tym znaczeniu w Starym Testamencie można i należy widzieć przekonanie o konieczności współpracy z reprezentantami Boga na ziemi. Wracając jeszcze do historii Elizeusza warto dodać, że wielu komentatorów, np. M. Jasiński, zwraca uwagę, że Syryjczyk Naaman od wielkiego człowieka – Elizeusza – „spodziewał się wielkiej rzeczy. Tymczasem uwolnienie od trądu przyszło poprzez posłuszeństwo słowom proroka i przyjęcie postawy pokory wobec wielu osób, ale przede wszystkim Jhwh. Uniżenie wobec słów proroka Jhwh zaowocowało natychmiast. [...] W ten sposób (w tekście biblijnym) celowo wprowadzony został kontrast pomiędzy królem a Elizeuszem, ukazując tego drugiego jako obdarowanego większym autorytetem niż sam monarcha”⁵⁵. Ostatecznie Naaman stanął przed prorokiem, którego moc wypływała z faktu jego posłuszeństwa wobec Boga.

Zdaniem J. Mikulskiego, w historii proroka Elizeusza autor biblijny chce przekazać, że „Bóg pragnie obdarzać swą łaską każdego człowieka, niezależnie od rasy i pochodzenia. Jest jednak jeden warunek, od którego zależy spełnienie tego Bożego pragnienia, a jest nim postawa samego człowieka,

⁵² H. Sławiński, *Bóg i człowiek wobec cierpienia*, AK 137 (2001) nr 2-3, 278.

⁵³ Por. tamże.

⁵⁴ J. Mikulski, *Uzdrowienie drogą do nawrócenia*, Tarnów 2004, 97.

⁵⁵ M. Jasiński, *Posłannictwo proroka w cyklu Elizeusza. Studium egzegetyczno-teologiczne 1Krl 19, 15 – 2Krl 13, 21*, Poznań 2004, 74.

czyli jego właściwa dyspozycja. Dlatego Elizeusz dał Naamanowi proste polecenie obmycia się, aby w ten sposób zaapelować do jego pokory i posłuszeństwa. Miała to być dla niego ostateczna próba wiary. Tu tylko żąda się od niego, aby przyjął prostą treść autorytatywnego słowa Bożego i zastosował się do niego⁵⁶.

Biorąc pod uwagę zasadniczy nurt rozważań niniejszego studium, wezwania do współpracy w tymi, którzy w duchu posłuszeństwa Bożemu powołaniu reprezentują Jego Królestwo na ziemi, należy podkreślić także instytucję króla i królestwa. W Starym Testamencie królem był tylko Bóg. Z tej niewzruszonej prawdy wyłoniła się w Narodzie Wybranym instytucja królestwa o charakterze ściśle religijnym. J.K. Pytel zauważa, że król w Izraelu był całkowicie zależny od Boga. W tej „podporządkowanej” pozycji król Dawid był tym spośród królów, który zrealizował „prawdziwy model relacji Bóg – człowiek w dziedzinie religijnej. [...] (Pismo Święte) podkreśla jego [...] świadomość konsekwencji wynikających z postępowania, umiławanie prawdy, pokorę, pokutę, żywą wiarę w Boga we wszelkich okolicznościach życia i respekt dla głosu Bożego”⁵⁷.

Nauczycielami posłuszeństwa wobec Królestwa Bożego, byli na dworze Dawida dwaj prorocy: Natan i Gad. Nazywa się ich powszechnie „prorokami dworskimi”. T. Brzegowy słusznie zaznacza, że nie znaczy to, by prorocy byli „usłużnymi i schlebiającymi królowi doradcami. Obaj potrafili przemówić do króla autorytatywnie w imieniu Boga, a król pokornie chylił przed nimi głowę (por. 2Sm 12, 1-14; 24, 13)”⁵⁸. Dawid uznał ostatecznie konieczność posłuszeństwa prorokowi, jako reprezentantowi Boga. Po grzechu cudzołóstwa (z Bat-szebą) i zabójstwa (Uriasza), wyznał z prostotą swój grzech oraz przyjął Boży wyrok i wszystkie konsekwencje swego czynu (por. 2Sm 12, 1-23)⁵⁹.

Należy także dodać, że prorocy powoływali się na konieczność posłuszeństwa Jedynemu Królowi – Bogu w sporze z fałszywymi prorokami, głoszącymi pomyślność narodu zależną jedynie od doczesnych królów i władców. L. Stachowiak podkreśla, że za główne swe zadanie np. prorok Micheasz uważał „obwieszczanie sądu i kary na występny naród, żądając od niego powrotu do «sprawiedliwości, umiławania życzliwości i pokory w obcowaniu z Bogiem»”⁶⁰. Nieposłuszeństwo wobec reprezentantów Boga uważa za nieposłuszeństwo wobec samego Boga. Z tego powodu np. Saul, który dwukrotnie odrzucił słowo Boga, w konsekwencji nie wypełnił Bożego rozkazu i nie przyznał się

⁵⁶ Mikulski, *Uzdrowienie drogą*, s. 97.

⁵⁷ J.K. Pytel, *Księgi w opracowaniu deuteronomicznym*, w: *Wstęp do Starego Testamentu*, red. L. Stachowiak, Poznań 1990, 193.

⁵⁸ T. Brzegowy, *Prorocy Izraela*, cz. 1, Tarnów 1999, 26.

⁵⁹ Por. Z. Pawłowski, *Posłuszeństwo i prawda w retoryce politycznego dyskursu w Pierwszej Księdze Samuela*, „Ethos” 10 (1997) nr 37, 99.

⁶⁰ L. Stachowiak, *Prorocy – Słudzy słowa*, Katowice 1980, 82.

do winy, gdy postawiono mu z tego zarzut. Dlatego musiał odejść, gdyż nie ugiął się pod ciężarem ostatecznego wyroku i nie wszedł na drogę skruchy, uznając nad sobą Boga jako Króla⁶¹.

Podsumowując, należy stwierdzić, że pierwszym nieposłuszeństwem wobec Bożych przykazań był grzech pierworodny. Inspiratorem tego grzechu był szatan, który do tego stopnia wpłynął na człowieka, że człowiek uznał prymat nieposłuszeństwa nad posłuszeństwem w obszarze Bożych przykazań. Nieposłuszeństwo Bożym zasadom pierwszego człowieka stało się dziedzictwem jednostek i społeczności ludzkich, opartym na braku zaufania Bogu. Przejawem tego były masowe apostazje, znajdujące swój oddźwięk w postaci idolatrii i wieży Babel, jak również zamykanie się człowieka czy grup ludzkich w hermetycznych przestrzeniach pseudoidealów, w imię których człowiek usiłował stać się sam dla siebie „źródłem przykazań” i norm moralnych, które sprawiają, że zatracą swoją tożsamość i ginie.

Dramat nieposłuszeństwa Bożym przykazaniom dokonuje się przez grzechy osobiste człowieka. Człowiek popełniając je w swoim mniemaniu odnajduje „obronę” przed sytuacją, która go może „poniżyć” przed Bogiem, żądającym posłuszeństwa przykazaniom. Jedną z konsekwencji tak pojętego nieposłuszeństwa jest zabobon, który na skutek braku posłuszeństwa Bożej prawdzie staje się rodzajem bałwochwalstwa. Postawa ta rodzi niedojrzałość osobową, której przejawem jest infantylny styl życia, któremu towarzyszy napiętnowana przez Biblię głupota, powodująca brak wrażliwości na potrzeby innych oraz zanik poczucia jakiegokolwiek autorytetu. Pomimo swej słabości i grzeszności jest w człowieku potrzeba jednoznacznego duchowego horyzontu, który nie jest z tego świata. W tym kontekście ukazuje się z całą jasnością potrzeba osadzenia człowieka w rzeczywistości o charakterze nadprzyrodzonym. Dlatego z zagubienia się człowieka w samym sobie na skutek braku posłuszeństwa Bożym przykazaniom może wyzwolić go świadomość istnienia królestwa Bożego i posłuszeństwo jego zasadom.

Podstawową motywacją posłuszeństwa zasadom królestwa Bożego jest Bóg Stwórca, który swoją miłą troską obejmuje całą ludzkość. Dlatego fundamentem posłuszeństwa wobec zasad Jego królestwa jest wiara, której towarzyszy cnota nadziei i miłości. Człowiek realizuje posłuszeństwo Bogu, kierując się Jego przykazaniami w obrębie Kościoła, za pośrednictwem Chrystusa w Duchu Świętym przez wstawiennictwo Matki Bożej i Świętych. Zatem motywami omawianego posłuszeństwa są: motyw miłości Boga do człowieka jako miłującego Ojca oraz motyw władzy Boga nad ludzkim życiem.

⁶¹ Por. Pawłowski, *Posłuszeństwo i prawda*, s. 99.

Przejawem posłuszeństwa Bogu i Jego królestwu ze strony człowieka jest jego synowska ufność wobec Boga, cześć, posłuszeństwo i wierność Jego obietnicom. Tak rozumiane posłuszeństwo zasadom królestwa Bożego zostało potwierdzone i pogłębione przez Jezusa Chrystusa. Związek wewnętrzny między miłością a posłuszeństwem w kontekście Bożych przykazań uwydatnił Chrystus w ośmiu błogosławieństwach.

Posłuszeństwo Bożym przykazaniom jest pełne i całkowite, jeżeli wyraża się w wyłącznym opowiedzeniu się za Jezusem i Jego nauką. Związek między rozwojem królestwa Bożego na ziemi, a koniecznością posłuszeństwa Bożym przykazaniom, potwierdzają wydarzenia zbawcze, zawarte w Starym i Nowym Testamencie, zarówno w życiu poszczególnych jednostek, jak i całego Ludu Bożego, nadając temuż królestwu nadprzyrodzony i ponadczasowy charakter. Tak pojmowane królestwo Boże wyzwala człowieka z błędnej autonomii jego rozumu, dzięki czemu może on wchodzić w duchu wiary, znaczonej posłuszeństwem i pokorą, w lepszy i bogatszy świat, na który wskazuje Jezus Chrystus „Pan panów i Król królujących” (1Tm 6, 15).

Przejawy posłuszeństwa królestwu Bożemu i jego zasadom znajdują swe ukonkretnienie w miłości do Boga i ludzi oraz kształtowanie sumienia zgodnie z nauczaniem Kościoła. Posłuszeństwo Bożym przykazaniom znajduje swój początek w sakramencie chrztu, dzięki któremu człowiek poprzez kolejne sakramenty święte wchodzi w obszar królestwa Bożego na drodze modlitewnego zjednoczenia się z Bogiem. Naśladowanie Chrystusa w Jego postawie wobec Boga Ojca i otoczenia, któremu towarzyszy miłość bliźniego, to także przejaw posłuszeństwa woli Bożej zawartej w przykazaniach, a także wyraźny znak rozwoju królestwa Bożego w sercu człowieka.

Miłość ta wyrażać się może przez praktykę czynów pokutnych, a są nimi: jałmużna, modlitwa, post. Wyrazem posłuszeństwa zasadom królestwa Bożego jest zachowanie przez człowieka cnoty męstwa i cierpliwości w sytuacjach niepomyślnych, a w szczególności bólu i cierpienia. Godnymi naśladowania są także postacie biblijne Starego i Nowego Testamentu, odznaczające się stałością umysłu i woli w podejmowaniu Bożych zrządeń, które swoją postawą w duchu posłuszeństwa Bożemu powołaniu akcentowały nadprzyrodzony charakter królestwa Bożego i jego zasad. Niech podsumowaniem podjętych analiz będą słowa Ojca Świętego Benedykta XVI: „Jezus dał Prawo nową motywację: należy zachowywać dziesięć przykazań z miłości do Boga i do bliźniego”⁶².

⁶² Benedykt XVI, *Homilia wygłoszona podczas Mszy świętej na Placu Piłsudskiego w Warszawie* (26 V 2006), *Insegnamenti di Benedetto XVI*, vol. II 1, s. 695.

MOTIVE UND MERKMALE DES GEHORSAMS GEGEN GRUNDSÄTZE DES KÖNIGREICHS GOTTES

(Zusammenfassung)

Der vorliegende Aufsatz zeigt die Motive und Merkmale des Gehorsams gegen Grundsätze des Königreichs Gottes. Das Königreich Gottes ist die Wirklichkeit des Glaubens, in der Gott der Vater der Liebe und Barmherzigkeit ist. Die Probe des Gehorsams eines Menschen Gott gegenüber sind Die Zehn Gebote. Der erste Ungehorsam gegen Gottes Gebote war die Erbsünde, derer Anreger der Satan war. Der Ungehorsam der ersten Menschen, die zum Erbe kommenden Generationen wurde, beruht auf Vertrauenslosigkeit und vollzieht sich heute durch persönliche Sünde des Menschen. Trotz der Schwäche und Sündhaftigkeit ist doch im Menschen das Erkenntnisbedürfnis dieses geistlichen Bereichs, der aus dieser Welt nicht ist. Die Grundlage des Gehorsams ist der Glaube, begleitet von Tugend der Hoffnung und Liebe. Der innere Bund zwischen Liebe und Gehorsam hebt Christus in acht Segen vor. Der Gehorsam ist voll, wenn er in der alleinigen Erklärung für Jesus und seine Lehre den Ausdruck findet. Die Merkmale des Gehorsams gegen Königreich Gottes und seine Grundsätze finden ihre Konkretisierung in der Liebe zu Gott und Menschen und im Gestalten des Gewissens im Einklang mit der Kirchenlehre. Diese Liebe kann sich in den Bußtaten und im Praktizieren von Mut und Geduld ausdrücken. Wir erinnern an die Aussage des Papstes Benedikt XVI., daß wir aus der Liebe zu Gott und den Nächsten den Dekalog erhalten sollen.

Ks. Krzysztof SORDYL
(Kraków, PAT)

DE TRINITATE NOWACJANA WOBEC HEREZJI PATRYPASJANIZMU

W artykule tym chcę przyjrzeć się herezji patrypasjańskiej pod kątem historyczno-egzegetycznym, uwzględniając przede wszystkim traktat *De Trinitate* Nowacjana¹. Wtedy, kiedy jest to przydatne do lepszego zrozumienia omawianej problematyki, odwołuję się także do: *Przeciw Prakseaszowi* Tertuliana² oraz *Przeciw Noetowi*³ i *Odparcie wszystkich herezji*⁴ Hipolita. Herezją patrypasjańską zajmowałem się wcześniej przy okazji badań nad *De Trinitate* Nowacjana⁵. Wydaje mi się, że pożyteczne będzie pogłębienie tej kwestii w perspektywie rozwoju badań dotyczących teologii tego okresu.

Rzymski teolog różni się znacznie w przekazie informacji na temat patrypasjanizmu od swoich wielkich poprzedników – Hipolita i Tertuliana. Dyskusja u wspomnianych wyżej autorów jest gwałtowna, a ton polemiczny bardzo wyraźny. Nowacjan natomiast nie przekazuje praktycznie żadnych danych historycznych; dwukrotnie jedynie wspomina o Sabeliuszu:

„I już przez to, jak powiedzieliśmy, jest ucieleśniona świętokradzka herezja Sabeliusza [...]. Niech wybiorą z dwóch co chcą, Tego, który przybył z południa, że jest Synem albo Ojcem; bowiem jest powiedziane, że Bóg ma przybyć z południa. Jeśli Syna, dlaczego wahają się nazwać Go Chrystusem i Bogiem? Pismo bowiem mówi, że Bóg przyjdzie. Jeśli Ojca, dlaczego boją się przyłączyć do nieroztropności Sabeliusza, który nazywa Chrystusa Ojcem?”⁶.

¹ Tekstem źródłowym jest dla mnie wydanie krytyczne dzieł Nowacjana G.F. Diercksa: Novatianus, *De Trinitate*, CCL 4, Turnholti 1972, 1-78, tłum. G. Jaśkiewicz: Nowacjan, *O Trójcy Świętej*, ŻMT 35, Kraków 2005.

² Por. Tertullianus, *Adversus Praxean*, CCL 2, 1159-1205, tłum. E. Buszewicz, ŻMT 4, Kraków 1997, 35-86.

³ Por. Hippolytus, *Contra Noetum*, ed. P. Nautin, Paris 1949, 235-265, tłum. S. Kalinkowski, ŻMT 4, Kraków 1997, 89-101.

⁴ Por. Hippolytus, *Refutatio omnium haeresium*, ed. P. Wendland, GCS 26, Leipzig 1916 lub M. Marcovich, PTS 25, Berlin – New York 1986.

⁵ Por. K. Sordyl, *Wczesnochrześcijańskie pojęcie Boga. Polemiczne aspekty teologii Nowacjana w „De Trinitate”*, Kraków 2007, 91-98.

⁶ Novatianus, *De Trinitate* 12, 65-66, CCL 4, 32: „Et iam per istos ut diximus, Sabelliana haeresis sacrilega corporatur [...]. Eligant ergo ex duobus, quid velint, hunc qui ab Africo venit

Ton polemiczny jest tutaj słabszy, dyskusja bardziej spokojna. Być może dlatego niektórzy autorzy prezentując kontrowersję monarchiańską nie brali pod uwagę Nowacjana⁷. Rzymski pisarz ocenia jednak tę herezję surowo⁸. Pewien ślad krytyki patrypasjanizmu odnajdujemy także w nowacjańskiej teologii Logosu. Nowacjan nie porządkuje swojej argumentacji według boskiej ekonomii czy pojęcia *dispositio* – które zna i którym się posługuje (zna także jego znaczenie intratrynitarne).

Rzymski teolog przedstawia patrypasjanizm w trzech rozdziałach (26-28); ponadto niektóre aspekty tego kierunku pojawiają się w dyskusji z dyteizmem w kolejnych dwóch rozdziałach (30-31). Według Nowacjana patrypasjanizm polega na rażącym utożsamieniu Syna z Ojcem, a wszystko to dokonuje się pod pretekstem ocalenia monoteizmu⁹. Pokazuje on patrypasjanizm w takim właśnie kluczu, odpierając jednocześnie zarzuty o dyteizm czy negowanie odrębności Syna¹⁰. Dla patrypasjan rozróżnienie pomiędzy Ojcem a Synem byłoby zatem, według niego, czysto nominalne, przy czym Oboje stanowiliby jedną osobę¹¹. Nowacjan w swoim traktacie nie podaje żadnych informacji, jak owi heretycy rozumieci wcielenie, śmierć czy zmartwychwstanie. Nie znajdujemy w nim również żadnych śladów ukazujących jednoczesność jedności i wielości (mnogości) trynitarniej, ani z ust patrypasjan ani spod pióra Nowacjana¹².

Jak wielokrotnie wcześniej, tak i teraz, Nowacjan prowadzi dyskusję na terenie egzegetycznym. Najpierw pokazuje różnicę istniejącą pomiędzy Ojcem i Synem na podstawie kilku tekstów biblijnych:

Filium esse an Patrem; Deus enim dicitur ab Africo venturus. Si Filium, quid dubitant Christum et Deum dicere? Deum enim scriptura dicit esse venturum. Si Patrem, quid dubitant cum Sabellii temeritate misceri, qui Christum Patrem dicit?”?

⁷ W stronę takiej tezy skłaniają się: A. Hilgenfeld (*Die Ketzergeschichte des Urchristentums urkundlich dargestellt*, Leipzig 1884, 609-626), A. Harnack (*Monarchianismus*, RE XIII 303-336) i G. Bardy (*Monarchianisme*, DThC X 2193-2209).

⁸ Herezja dla Nowacjana w ogóle to oszczerstwo (24, 137; 30, 173), bluźnierstwo (12, 64; 15, 88), świętokradcza obelga (30, 175). Herezja przeciwstawia się prawdzie (10, 53; 11, 58; 20, 117; 23, 135; 28, 155; 30, 173; 30, 178), zbawieniu (10, 51; 10, 53; 11, 61; 12, 62; 14, 74; 23, 134). Poglądy heretyków to bajki, zmyślenia, wymysły (8, 40; 10, 50; 10, 53). Szerzej na temat znaczenia terminów „heretyk”, „herezja” w kontekście polemiki, którą prowadzi Nowacjan por. J. Grzywaczewski, *Polemika antygnostycka w „De Trinitate” Nowacjana*, SACH 7 (1986) 225-235.

⁹ Por. *De Trinitate* 12, 64; 15, 88; 23, 132; 26, 145; 26, 147; 27, 150; 27, 152-154; 28, 155; 28, 157-161; 30, 174.

¹⁰ Por. tamże 30, 175; 30, 178-179; 30I, 188-189; 31, 190-191; 26, 146-147; 27, 151; 30, 180; 31, 187-188.

¹¹ Por. tamże 26, 145; 27, 148; 27, 149-150.

¹² Jak trafnie zauważa G. Uríbarri (*Monarquía y Trinidad. El concepto teológico «monarchia» en la controversia «monarquiana»*, Madrid 1996, 385), ślady obrazów ilustrujących symultanizm jedności i wielości można znaleźć w *Przeciwko Noetowi* (15, 1) Hipolita i *Przeciwko Prakseaszowi* (7, 6) Tertuliana.

„Ponieważ łatwo zbić ich zarzuty, dlatego niewiele zostanie powiedziane. Któż bowiem nie uznaje, że Osoba Syna jest druga po Ojcu, skoro czyta, że Ojciec stosownie do Syna powiedział: «Uczyńmy człowieka na nasz obraz i podobieństwo» (Rdz 1, 26), a po czym i to zostało przypomniane: «I uczynił Bóg człowieka, na obraz Boży go stworzył?» (Rdz, 27). Również, gdy utrzymywał w swych rękach: «Spuścił Pan na Sodomę i Gomorę ogień i siarkę od Pana z nieba?» (Rdz 19, 24). Również, gdy zostało powiedziane do Chrystusa: «Ty jesteś moim Synem, dziś Ciebie zrodziłem. Żądaj ode mnie, a dam Ci narody jako twe dziedzictwo i w twoje posiadanie krańce ziemi?» (Ps 2, 7-8)»¹³.

„I już czynię to wystarczająco długo, czy muszę być gorliwy, aby zebrać w ogóle wszystkie cytaty do tej kwestii, skoro Pismo Święte nie tylko Starego, jak również i Nowego Testamentu wszędzie ukazuje, że On jest zrodzony z Ojca, przez którego wszystko zostało stworzone i bez którego nic się nie stało; który zawsze był posłuszny i jest posłuszny Ojcu, że ma zawsze władzę nad wszystkimi rzeczami, o ile została przekazana, udzielona i przez samego Ojca zezwolona. Jaki bowiem może być tak ewidentny dowód, że On nie jest Ojcem, lecz Synem jak ten, że jest przedstawiany jako posłuszny Bogu Ojcu, zaiste, jeśli się wierzy, że jest Ojcem, czy można powiedzieć, że Chrystus jest poddany innemu Bogu Ojcu?»¹⁴.

W dalszej kolejności rzymski teolog odpiera argumenty przeciwników wywodzące się z dwóch tekstów, na których oni opierali swoją egzegezę:

„Ponieważ często nalegają na nas, tym miejscem, gdzie jest napisane: «Ja i Ojciec jedno jesteśmy» (J 10, 30) i w tym ich zwyciężymy w sposób równie prosty. Jeśli bowiem – jak uważają heretycy – Chrystus był Ojcem, powinien powiedzieć: «Ja Ojciec jestem jedno». Ale gdy mówi «Ja», następnie wprowadza Ojca mówiąc: «Ja i Ojciec», wyróżnia i wyodrębnia z ojcowskiego autorytetu właściwe znaczenie swojej Osoby, to jest Syna, nie tylko dla dźwięku imienia, lecz także ze względu na porządek udzielonej potęgi. On mógłby powiedzieć: «Ja, Ojciec», jeśli miałby na uwadze, że jest Ojcem»¹⁵.

¹³ *De Trinitate* 26, 146, CCL 4, 63: „Quibus quia facile respondetur, pauca dicentur. Quis enim non secundam Filii post Patrem agnoscat esse personam, cum legat dictum a Patre consequenter ad Filium: «Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram», et post haec relatum: «Et fecit Deus hominem, ad imaginem Dei fecit illum»? Aut cum inter manus teneat: «Fluit Dominus super Sodomam et Gomorram ignem et sulphur a Domino de caelo»? Aut cum ad Christum: «Filius meus es tu, ego hodie genui te; postula a me, et dabo tibi gentes hereditatem tuam et possessionem tuam terminos terrae»?”, tłum. ŻMT 35, 84.

¹⁴ Tamże 26, 147, CCL 4, 63: „Et satis longum facio, si enisus fuero omnes omnino ad hanc partem voces congregare, quandoquidem non tam veteris quam etiam novi testamenti scriptura divina ubique ostendat illum ex Patre natum, per quem «facta sunt omnia et sine quo factum est nihil», qui oboedierit semper Patri et oboediat, semper habentem rerum omnium potestatem, sed qua traditam, sed qua concessam, sed qua a Patre proprio sibi indultam. Quid enim tam evidens potest esse, hunc non Patrem esse, sed Filium, quam quod oboediens Patri Deo proponitur, ne si Pater esse credatur, alteri iam Deo Patri Christus subiectus esse dicatur?», tłum. ŻMT 35, 85.

¹⁵ Tamże 27, 148, CCL 4, 63-64: „Sed quia frequenter intendunt illum nobis locum quo dictum sit: «Ego et Pater unum sumus», et in hoc illos aequae facile vincemus. Si enim erat, ut haeretici putant, Pater Christus, oportuit dicere Ego Pater unus sum. At cum «Ego» dicit, deinde Patrem

Zobaczmy także zmaganie Nowacjana z błędną egzegezą drugiego przywołanego tekstu:

„Do tego dodam także ten pogląd, na bazie którego heretyk – chociaż raduje się jakby jakimś własnym widzeniem po stracie prawdy i światła – uznaje całkowitą ślepotę swojego błędu. Raz po raz bowiem i często oponuje temu, co zostało napisane: «Tyle czasu jestem z wami, a nie poznajecie Mnie? Filipie, kto Mnie zobaczył, ujrzał i Ojca» (J 14, 9). Otóż niech pozna, czego nie rozumie. Filip jest zganiony i słusznie i naprawdę sprawiedliwie, ponieważ powiedział: «Panie, pokaż nam Ojca, a to nam wystarczy» (J 14, 8). Kiedyż więc on czy to usłyszał, czy dowiedział się od Chrystusa, jakoby Chrystus był Ojcem? Chociaż przeciwnie, ustawicznie słyszał i często poznawał, że raczej był Synem, a nie Ojcem. Ponieważ bowiem Pan powiedział: «Gdybyście Mnie poznali, znalibyście i mojego Ojca, ale teraz już Go znacie i zobaczyliście» (J 14, 7), nie powiedział tego chcąc być zrozumiany, że jest Ojcem, lecz ponieważ ten, kto w sposób bliski i pełny i z całą wiarą i całą religijnością przystąpił do Syna Bożego, wszelkimi sposobami powinien dojść przez Tegoż Syna – w którego tak wierzy – do Ojca, którego w ten sam sposób ujrzy»¹⁶.

Nowacjan nie posługuje się w tej polemice tekstami ze Starego Testamentu, gdzie monoteizm byłby wyrażony niezbiacie, a w ten sposób wspierałby zarzuty patrypasjan. Wręcz przeciwnie – tekstami starotestamentalnymi posługuje się, gdy chce wykazać swoją wierność wobec monoteizmu biblijnego (np. rozdz. 30).

Rzymski teolog nie podejmuje także zagadnienia rozumienia teofanii przez patrypasjan¹⁷. Zaznacza natomiast, że czyni pewną selekcję, gdy chodzi o podjęcie tematu herezji patrypasjańskiej:

infert dicendo «Ego et Pater», proprietatem personae suae, id est Filii, a paterna auctoritate discernit atque distinguit, non tantummodo de sono nominis, sed etiam de ordine dispositae potestatis, qui potuisset dicere Ego Pater, si Patrem se esse meminisset”, tłum. ŻMT 35, 85-86.

¹⁶ Tamże 28, 155, CCL 4, 66: „Adhuc adiciam illam quoque partem, in qua dum haereticus quasi oculo quodam gaudet proprio, veritatis et luminis amisso, totam caecitatem sui agnoscit erroris. Identidem enim et frequenter opponit quia dictum sit: «Tanto tempore vobiscum sum et non agnoscitis me? Philippe, qui vidit me, vidit et Patrem». Sed quod non intellegit discat. Culpatur Philippus et iure quidem meritoque, quia dixerit: «Domine, ostende nobis Patrem et sufficit nobis». Quando enim ex Christo aut audierat istud aut didicerat, quasi esset Pater Christus, cum contra magis quod Filius esset, non quia Pater frequenter audisset et saepe didicisset? Quod enim dixit Dominus: «Si me cognovistis, et Patrem meum cognovistis, et amodo nostis illum et vidistis illum», non sic dixerat ut se Patrem vellet intellegi, sed quoniam qui penitus et plene et cum tota fide et tota religione accessit ad Dei Filium, omnibus modis per ipsum Filium, in quem sic credit, ad Patrem perventurus sit eundemque visurus”, tłum. ŻMT 35, 188.

¹⁷ We fragmencie *De Trinitate* ukazującym relacje pomiędzy adopcjanizmem i patrypasjanizmem, będzie można dokonać oceny, w jakiej mierze Nowacjan miał w polu widzenia patrypasjan, podczas dyskusji o teofaniach starotestamentalnych, wplecionych w dowodzenie boskości Syna przeciw stanowisku adopcjonistów (17-22). Ponadto ciekawe jest to, czy w egzegezie Łk 1,35 (24, 135), Nowacjan polemizował z adopcjanami, patrypasjanami czy filiopaterystami?

„Niech zatem już tych słów wystarczy, które zostały podyktowane przeciw temu heretykowi, mało słów o wielu rzeczach. Pole bowiem, które jest zarówno rozległe jak i obszerne zostanie otworzone, o ile zechcielibyśmy rozprawiać o owym heretyku dokładniej, skoro pozbawiony w owych dwóch miejscach, jakby po stracie oczu, cały jest przewyciężony przez ślepotę swojej teorii”¹⁸.

W refleksji nad tą częścią nauki Nowacjana można odnieść wrażenie, że zwalczanie herezji patrypasjanizmu uważa za stosunkowo proste i dlatego nie poświęca mu tak dużo miejsca, jak chociażby adopcjanizmowi. Być może wcześniejszy wysiłek Tertuliana i Hipolita utwierdził Nowacjana w tym przekonaniu¹⁹.

Pomocą w zrozumieniu takiego podejścia Nowacjana jest ponownie tło historyczne. Autor *De Trinitate* posiadał prawdopodobnie silną pozycję wewnątrz wspólnoty rzymskiej – był erudytą; logiczne wydaje się więc założenie, że znał *Przeciw Prakseaszowi* Tertuliana; prawdopodobnie znał także *Przeciw Noetowi* i *Odparcie wszystkich herezji* Hipolita oraz niektóre dzieła Orygenesza, Teofila z Antiochii i Ireneusza²⁰. Z pewnością był dobrze zorientowany w prądach umysłowych zagrażających lokalnemu Kościołowi. Niektóre jego stwierdzenia uwidaczniają, że dobrze znał swoich przeciwników:

„Ponieważ często nalegają na nas tym miejscem gdzie jest napisane [...]”²¹;

„Raz po raz bowiem i często oponuje temu, co zostało napisane [...]”²².

Stąd możemy wnioskować, że Nowacjan świadomie zdecydował się na krótkie. Tylko omówienie patrypasjanizmu. Jego stanowisko w odniesieniu do innych herezji jest podobne. W *De Trinitate* nie atakuje zwalczanych błędów ze wszystkimi ich odcieniami. Uderza w istotę omawianej herezji, skrupulatnie gromadzi dowody, uporczywie i konsekwentnie prowadzi dowodzenie (można to zauważyć w podejściu do adopcjanizmu, gdy wykazuje boskość Syna oraz w stwierdzeniach przeciwko gnostykom). Teolog rzymski pojmuje dyskusję z herezją jako walkę za pomocą egzegezy tekstu biblijnego: stąd tak mocna obecność Pisma Świętego w jego traktacie. Nowacjan redukuje szczegóły herezji patrypasjańskiej oraz obala egzegezę najbardziej reprezentatywną dla heretyków.

¹⁸ *De Trinitate* 28, 162, CCL 4, 68-69: „Haec igitur satis sit etiam adversus istum haereticum dictasse, pauca de multis. Campus enim et quidem latus ac fusus aperietur, plenius haereticum istum si agitare voluerimus, quandoquidem duobus istis locis quibusdam effossis luminibus orbatus totus sit in doctrinae suae caecitate superatus”, tłum. ŻMT 35, 91.

¹⁹ Por. Hippolytus, *Contra Noetum* 2, 5; 5, 1-5; 12, 5 – 13, 4; Tertullianus, *Adversus Praxean* 14-16.

²⁰ Por. M. Simonetti, *Roma cristiana tra II e III secolo*, VetChr 26 (1989) 132.

²¹ *De Trinitate* 27, 148, CCL 4, 63: „Sed quia frequenter intendunt illum nobis locum quo dictum sit [...]”, tłum. ŻMT 35, 85.

²² *De Trinitate* 28, 155, CCL 4, 66: „Identidem enim et frequenter opponit quia dictum sit [...]”, tłum. ŻMT 35, 88.

I. RUCH PATRYPASJAŃSKI WEDŁUG *DE TRINITATE*

W naszej refleksji podążymy teraz śladem ruchu patrypasjańskiego. Analiza dzieła Nowacjana oraz opracowania na ten temat prowadzą nas w stronę następujących pytań: Czy Nowacjan odnosi się w swoim traktacie do formy patrypasjanizmu zwanej filiopateryzmem? Jaki jest rzeczywisty związek między patrypasjanizmem a adopcjanizmem? (Nowacjan mocno wiąże ze sobą te ruchy heretyckie). W naszych poszukiwaniach nie chodzi o proste stwierdzenie czy Nowacjan znał te poglądy. Możemy jednakże przyjąć, iż Nowacjan znał *Przeciw Prakseaszowi* Tertuliana oraz prawdopodobnie *Odparcie wszystkich herezji* Hipolita. Pytanie zatem brzmi: Czy Nowacjan czynił aluzję do tej formy patrypasjanizmu, czy konfrontował swoje poglądy z nią oraz czy ją zwalczał? Czy w tym czasie, czyli około poł. III wieku, filiopateryzm stanowił żywą formę patrypasjanizmu w Rzymie (tak było na Wschodzie)? I wreszcie, czy patrypasjanie, zwalczani przez Nowacjana, byli uczniami Sabeliusza bądź Kaliksta?

Odniesienia do filiopateryzmu zauważyli u Nowacjana H. Weyer i V. Loi: w dwóch rozdziałach (12 i 24) *De Trinitate*²³.

1. Filiopateryzm według *De Trinitate* 12, 65. Wspomniani H. Weyer i V. Loi uważają, że Nowacjan w rozdziale 12, 65 czyni aluzję do podobnej postawy Kaliksta, kiedy stawia czoła pewnym heretykom, którzy porzuciwszy adopcjanizm uchwycili się sabelianizmu²⁴. Naszym zadaniem jest rozeznanie, czy to heretycy są tymi, którzy podtrzymują sabelianizm, czy jest to sposób argumentacji Nowacjana, by przypisać im sabelianizm i tym samym uwidocznić to, co jest nie do obronienia w ich poglądach.

Struktura logiczna dowodzenia w rozdziale 12, 65-66 jest podobna do tej z urywka 12, 64: Nowacjan stara się wykazać fałsz w argumentacji przeciwnika. Dowodząc boskości Chrystusa na podstawie tekstu biblijnego przytacza on świadectwo Izajasza i wyciąga następujące wnioski:

„To samo mówi prorok: «Wzmocnijcie się, ręce osłabły i kolana omdlały, pocieszcie się, małoduszni w myśleniu, pokrzepcie się, nie bójcie się. Oto nasz Bóg odpłaci sądem, sam przyjdzie i zbawi nas: wtedy otworzą się oczy ślepych, a uszy głuchych usłyszą; wtedy chromy będzie podskakiwał jak jeleń, a język niemych będzie wymowny» (Iz 35, 3-6). Jeśli prorok mówi, że z przyjściem Boga te znaki mają się wydarzyć, niech ludzie uznają Chrystusa albo Synem Bożym, z którego przyjściem i przez którego te znaki zbawienia mają się wydarzyć, albo podniesieni prawdą Boskości Chrystusa, wpadający w drugą herezję, niech wyznają, że On jest Ojcem, skoro nie chcą wyznać, że Chrystus jest Synem Bożym i Bogiem. Będąc

²³ Por. H. Weyer, *Novatianus. De Trinitate. Über den dreifaltigen Gott (Text und Übersetzung mit Einleitung und Kommentar)*, Düsseldorf 1962, 14; V. Loi, *Novaziano, La Trinità*, Corona Patrum 2, Torino 1975, 14.

²⁴ Por. Weyer, *Novatianus*, s. 14; Loi, *Novaziano*, s. 14.

bowiem ograniczeni głosami proroków już nie mogą zaprzeczyć, że Chrystus jest Bogiem”²⁵.

Adopcjanie mają według Nowacjana tylko dwie możliwości: albo wyrzekną się swojej herezji uznając, że Chrystus jest Bogiem i Synem Bożym, albo wpadną w patrypasjanizm, również uznając bóstwo Chrystusa:

„Co zatem odpowiadają, gdy są omawiane te znaki, które mają mieć miejsce z przyjściem Boga, a które zostały uczynione z przyjściem Chrystusa? W jaki sposób przyjmują Chrystusa jako Boga? – nie mogą już zaprzeczyć, że jest Bogiem – jako Ojciec albo jako Syn? Jeśli jako Syn, to dlaczego zaprzeczają, że Syn Boży jest Bogiem? Jeśli jako Ojciec, to dlaczego ich nie naśladują, którzy wydają się utrzymywać tego typu bluźnierstwa. Przecież, w tym sporze o prawdę przeciwko nim, nam to na razie wystarczy, aby przekonani w jakikolwiek sposób uznali Chrystusa Bogiem, którego wzbranieli się nazwać Bogiem”²⁶.

Argumentacja Nowacjana posiada rysy pewnego zabiegu dialektycznego. Niestety tekst nie daje nam możliwości zobaczenia, jak adopcjanie odpowiadali na te zarzuty.

Podobny sposób postępowania widać u Nowacjana, kiedy powołuje się na świadectwo proroka Habakuka:

„Przez Habakuka proroka mówi: «Bóg przybędzie z południa i święty z góry ciemnej i pokrytej lasem» (Ha 3, 3)”²⁷.

Dla Nowacjana tekst ten jest użyteczny, gdyż mówi o przyjściu Boga. Adopcjanie negując boskość Chrystusa, nie mają z logicznego punktu widzenia innej możliwości, jak uznać, iż nie mówi się w tym fragmencie o Chrystusie, lecz o Bogu Wszechmogącym:

„Kogo chcą ci, aby przybył z południa? Jeśli mówią, że przybył Bóg Ojciec Wszechmogący, zatem Bóg Ojciec przybywa z miejsca, z którego bowiem to

²⁵ *De Trinitate* 12, 64, CCL 4, 31: „Idem prophetes: «Convalescite, manus dissolutae et genua debilia, consolamini, pusillanimes sensu, convalescite, nolite timere. Ecce Deus noster iudicium retribuet, ipse veniet et salvabit nos: tunc aperientur oculi caecorum et aures surdorum audient; tunc saliet claudus sicut cervus et diserta erit lingua mutorum». Si in adventu Dei dicit prophetes haec futura signa quae facta sunt, aut Dei Filium agnoscant Christum, in cuius adventu et a quo haec sanitatum signa facta sunt, aut divinitatis Christi veritate superati, in alteram haeresim ruentes, Christum dum Filium Dei et Deum confiteri nolunt, Patrem illum esse confitebuntur. Vocibus enim prophetarum inclusi iam Christum Deum negare non possunt”, tłum. ŻMT 35, 49-50.

²⁶ Tamże: „Quid ergo respondent, cum in adventu Dei haec signa futura dicuntur quae in adventu Christi gesta sunt? Christum qualiter accipiunt Deum – Deum enim iam negare non possunt – qua Patrem aut qua Filium? Si qua Filium, cur Dei Filium Deum negant? Si qua Patrem, cur eos non sequuntur qui eiusmodi blasphemias tenere videntur? Nisi quoniam nobis in hoc adversus illos de veritate certamine hoc interim sufficit, ut quocumque genere convicti Christum confiteantur et Deum, quem etiam Deum negare voluerunt”, tłum. ŻMT 35, 50.

²⁷ Tamże 12, 65, CCL 4, 31: „Per Abacuc prophetam ait: «Deus ab Africo veniet et sanctus de monte opaco et condenso»”, tłum. ŻMT 35, 50.

miejsca jest wykluczony, a jest ograniczany ciasnotą jakiejś przestrzeni. I już przez to, jak powiedzieliśmy, jest ucieleśniona świętokradzka herezja Sabeliusza. Jeśli zatem wierzy się, że Chrystus nie jest Synem, lecz Ojcem, a nowym zwyczajem, oni bezwzględnie twierdzą, że jest nędznym człowiekiem, przez nich znowu Chrystus jest uznany za Boga Ojca Wszechmogącego”²⁸.

Jeśli adopcjanie mówią, że przybył Bóg Wszechmogący to przechodzą do herezji sabeliańskiej, uznając jednocześnie boskość Chrystusa²⁹. Jeśliby natomiast powiedzieli, że tym, który przyszedł jest Syn, musieliby uznać bóstwo Chrystusa wbrew swoim zasadom.

Nowacjan zamierza zapędzić ich w ślepy zaułek:

„Niech wybiorą z dwóch co chcą, Tego, który przybył z południa, że jest Synem albo Ojcem; bowiem jest powiedziane, że Bóg ma przybyć z południa. Jeśli Syna, dlaczego wahają się nazwać Go Chrystusem i Bogiem? Pismo bowiem mówi, że Bóg przyjdzie. Jeśli Ojca, dlaczego boją się przyłączyć do nieroztropności Sabeliusza, który nazywa Chrystusa Ojcem?”³⁰.

Nowacjan nie stwierdza kategorycznie, którą opcję wybrali adopcjanie. Nie wybrali oni Ojca, gdyż nie zgadza się to ze stwierdzeniem: „Niech wybiorą z dwóch co chcą [...]”; nie zgadza się to także z dwukrotnym powtórzeniem: „Jeśli Syna dlaczego wahają się [...]”. Jeśliby dokonali jasnego wyboru w egzegezie tego tekstu, odnosząc go do Ojca, stwierdzenia powyższe nie miałyby sensu.

Jeśli natomiast spojrzymy na powyższą całość w podobny sposób, jak na argumentację Nowaczana w rozdziale 12, 64, to uzyskujemy nową perspektywę – Nowacjan dialektycznie pokonał adopcjan, gdyż w każdej z dwóch możliwości musieli oni uznać boskość Chrystusa:

„Chociaż, czy oni nazwaliby Go Ojcem czy Synem, konieczne jest, aby choć zawistni, odstąpili od swej herezji, którzy zwykli nazywać Chrystusa jedynie człowiekiem, gdy tymczasem przynaglenni samymi faktami zaczynają Go opiewać jako Boga, czy to chcieliby Go właśnie ogłosić Ojcem, czy to chcieliby Go ogłosić Synem”³¹.

²⁸ Tamże 12, 65, CCL 4, 31-32: „Quem volunt isti ab Africo venire? Si venisse aiunt omnipotentem Deum Patrem, ergo de loco Deus Pater venit, ex quo etiam loco cluditur et intra sedis alicuius angustias continetur. Et iam per istos ut diximus, Sabelliana haeresis sacrilega incorporatur, siquidem Christus non Filius, sed Pater creditur, et novo more, dum ab istis dicitur esse venturum, per eos rursum Christus Pater Deus omnipotens comprobatur”, tłum. ŻMT 35, 50.

²⁹ Filozoficzne założenie kryjące się w tej argumentacji stanowi absolutna transcendencja Boga Ojca, por. Loi, *Novaziano*, s. 248; J. Daniélou, *Les origines du Christianisme Latin. Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicee III*, Paris 1978, 268.

³⁰ *De Trinitate* 12, 66, CCL 4, 32: „Eligant ergo ex duobus, quid velint, hunc qui ab Africo venit Filium esse an Patrem; Deus enim dicitur ab Africo venturus. Si Filium, quid dubitant Christum et Deum dicere? Deum enim scriptura dicit esse venturum. Si Patrem, quid dubitant cum Sabellii temeritate misceri, qui Christum Patrem dicit”?, tłum. ŻMT 35, 50.

³¹ Tamże: „Nisi quoniam sive illum Patrem, sive Filium dixerint, ab haeresi sua inviti licet desciscant necesse est, qui Christum hominem tantummodo solent dicere dum illum rebus ipsis

W toku naszych rozważań dochodzimy do następującego wniosku: Nowacjan nie prowadzi polemiki wyłącznie ze zwolennikami filiopateryzmu, ale także z tymi, którzy wahają się między adopcjanizmem i patrypasjanizmem.

2. Filiopateryzm według *De Trinitate* 24, 136. Łukaszkowy werset – Łk 1, 35: „Anioł Jej odpowiedział: «Duch Święty zstąpi na Ciebie i moc Najwyższego osłoni Cię. Dlatego też Święte, które się narodzi, będzie nazwane Synem Bożym»” można spotkać w traktacie Nowacjana w refleksji nad Synem. Werset ten był już przedmiotem refleksji gnostyków, zwolenników chrystologii pneumatycznej³², zajmowali się nim także niektórzy z pierwszych teologów³³. Niektórzy badacze uważają, że Nowacjan podejmując „monarchiańską” egzegezę tego wersetu, zwalczał jednocześnie adopcjanizm i patrypasjanizm³⁴.

W nowych ujęciach tej problematyki na uwagę zasługuje propozycja G. Uríbarri. Uważa on, że rozpatrzenie tego zagadnienia jest związane z egzegezą wersetu Łk 1, 35, która zmierza w trzech kierunkach. W ten sposób będzie można rozpoznać heretyków, których brał pod uwagę Nowacjan w 24. rozdziale swego traktatu³⁵.

Pierwszy ze wspomnianych kierunków egzegetycznych jest reprezentowany przez Teodota. Z wiadomości przekazanych przez Euzebiusza³⁶ wynika, że adopcjanie szukali w Piśmie Świętym uzasadnienia dla swej teologii. Z punktu widzenia ortodoksji wydaje się oczywiste, iż mogli to osiągnąć przez zafałszowanie tekstu biblijnego. Informacje Epifaniasza³⁷, potwierdzone przez innych autorów³⁸, wskazują na to, że uczniowie Teodota posługiwali się wersem Łk 1,35 w celu wykazania zwykłego człowieczeństwa Jezusa³⁹.

Drugie stanowisko egzegetyczne pojawia się w *Przeciw Prakseaszowi* Tertuliana i jest reprezentowane przez zwolenników patrypasjanizmu prostego. Wykorzystywali oni fragment Łk 1, 35, aby wykazać wcielenie samego Boga,

coacti Deum incipiunt promere, sive dum illum Patrem, sive dum illum Filium voluerint nuncupare”, tłum. ŻMT 35, 60.

³² Por. M. Simonetti, *Note di cristologia pneumatica*, „Augustinianum” 12 (1972) 201-232.

³³ Por. R. Cantalamessa, *La primitiva esegesi cristologica di Romani 1, 3-4 e Luca 1, 35*, RSLR 2 (1966) 69-80; H.J. Sieben, *Exegesis Patrum. Saggio bibliografico sull'esegesi biblica dei Padri della Chiesa*, Roma, 1983.

³⁴ Obok V. Loi (*Novaziano*, s. 276-277), takie stanowisko zajmuje także M. Simonetti (*Il problema dell'unità di Dio a Roma da Clemente a Dionigi*, RSLR 22:1986, 449), a R.J. DeSimone (*Christ the True God and True Man by Novatian „De Trinitate”*, Roma 1970, 113) stwierdza wprost odnośnie idei z rozdz. 24 *De Trinitate*: „Novatian's attack is directed against the patripassian Monarchians”.

³⁵ Por. Uríbarri, *Monarquía y Trinidad*, s. 434.

³⁶ Por. Eusebius, HE V 28, 13-18.

³⁷ Por. Epiphanius, *Panarion* 54, 3.

³⁸ Por. Hipolit w swym *Refutatio*, czy też Pseudo-Tertulian nie cytują Łk 1, 35 dosłownie, ale z kontekstu wynika kryjąca się tam egzegeza tego wersetu.

³⁹ Por. Cantalamessa, *La primitiva*, s. 74; Simonetti, *Note di cristologia*, s. 220.

to znaczy Ojca. Nie dokonywali oni rozróżnień, utożsamiając *Spiritus Deus* z *Deus*⁴⁰.

Trzeci kierunek egzegetyczny – to linia filiopaterystyczna. Jego ślady znajdujemy również w *Przeciw Prakseaszowi* Tertuliana oraz w *Odparcie wszystkich herezji* Hipolita. Wyjaśnienia Tertuliana wydają się być skąpe:

„Ecce, inquiunt, ab angelo praedicatum est: Propterea quod nascetur sanctum vocabitur Filius Dei. Caro itaque nata est, caro itaque erit Filius Dei”⁴¹.

Tertulian nie wyjaśnia, jak można pogodzić tę egzegezę (która w pewnej mierze jest adopcjańska) ze swoją koncepcją jednolitej dwoistości: Syn – Ojciec. Obalenie tej egzegezy jest możliwe wówczas, gdy podejmie się całą problematykę Wcielenia, uwzględniając jednocześnie problem dwóch natur w Chrystusie.

Jeszcze bardziej zwięzłe są dane przedstawione w *Odparcie wszystkich herezji* Hipolita. Prawdopodobne jest, iż w prezentacji stanowiska Kaliksta znajduje się aluzja do Łk 1, 35:

„Mówi [Kalikst], że ten sam Logos jest Synem i ten sam jest także nazwany Ojcem według imienia, tak więc jest to jedyny i nierozdzielny duch. Nie jest Ojciec czymś jednym a Syn czymś drugim, lecz jest to jedna i ta sama rzeczywistość. Wszechświat napełniony jest Bożym duchem, zarówno świat wyższy jak i niższy. A duch, który wcielił się w Dziewicy nie jest nikim innym jak Ojcem, jednym i tym samym (εἶναι τὸ ἐν τῇ παρθένῳ σαρκὶ πνεῦμα οὐχ ἕτερον παρὰ τὸν πατέρα ἀλλὰ ἐν καὶ αὐτό)”⁴².

Analiza tego urywka prowadzi do wniosku, że broniona pozycja to ujęcie filiopaterystyczne: utożsamienie Syna z Ojcem; to, co widzialne jest człowiekiem i Synem, podczas gdy Ojciec jest Duchem. Filiopaterystyczna egzegeza prakseańska miała adopcjańskie brzmienie⁴³. Z kolei egzegeza Kaliksta okazuje się patrypasjańska⁴⁴. Można ponadto odnieść wrażenie, że wewnątrz filiopateryzmu ważna była nie tyle sama egzegeza Łk 1,35, co pewne ramy, w których była umieszczona.

Zarysowanie powyższej perspektywy egzegetycznej pozwoli nam lepiej zrozumieć pozycję Nowacjana. Prowadzi on dyskusję z adopcjanią:

⁴⁰ Por. Tertullianus, *Adversus Praxean* 26, 3 i 6.

⁴¹ Tamże 27, 4, CCL 2, 1198.

⁴² Hippolytus, *Refutatio* IX 12, 17, PG 16, 3383C.

⁴³ Por. Simonetti, *Note di cristologia*, s. 220.

⁴⁴ Na temat podobieństwa między egzegezą Kaliksta w *Refutatio* IX 12 a tą z *Contra Praxean* 26, 3-4, por. Simonetti, *Note di cristologia*, s. 221. Pojawia się tutaj pytanie: Czy możliwe byłoby, aby przedstawiona tutaj egzegeza pochodziła z okresu patrypasjańskiego u Kaliksta, zanim jeszcze odłączył się od Sabeliusza? Czy dlatego nie widać pokrewieństwa między nią, a postawą filiopaterystyczną, którą przypisuje się mu obecnie? W związku z tym, iż filiopateryzm wydaje się być pewnym przystosowaniem patrypasjanizmu – przy przyjęciu elementów adopcjańskich – jest to prawdopodobne.

„Jak sądzę, z tego zrodziła się materia owego błędu heretyków, ponieważ sądzą, że między Synem Bożym i Synem Człowieczym nie ma żadnej różnicy, ponieważ gdyby została uczyniona różnica, Jezus Chrystus łatwo zostałby uznany, że jest zarówno człowiekiem jak i Bogiem”⁴⁵.

Uważa, że rdzeń ich argumentacji tkwi w tym, iż nie są oni zdolni zauważyć różnicy istniejącej między Synem Bożym a synem człowieczym. Utożsamiając ich ze sobą dochodzą do tego, że redukują Chrystusa do samego człowieczeństwa, ponieważ nie dostrzegają – że będąc Synem Bożym jest On Bogiem. Dlatego Nowacjan pisze:

„Proponują bowiem i te rzeczy przytaczają, które zostały powiedziane w Ewangelii Łukasza, z których usiłują twierdzić nie co jest, lecz jedynie co chcą żeby było: «Duch Święty zstąpi na ciebie i moc Najwyższego osłoni cię; dlatego też Święte, które się z ciebie narodzi, będzie nazwane Synem Bożym». Jeśli zatem mówią: gdy anioł Boży mówi do Maryi «Święte, które się z ciebie narodzi», wtedy z Maryi wywodzi się ludzka natura ciała i krwi. Tę zaś substancję, to znaczy Święte, które zostało z niej zrodzone, przedstawił, że jest Synem Bożym. Człowiek, mówią, On i owo życie doczesne ciała, to co jest zwane Świętym, jest Synem Boga. Także gdy Pismo mówi – Święte, uznajemy Chrystusa człowieka, Syna Człowieczego, a kiedy przedstawia Syna Bożego winniśmy uznawać nie Boga, lecz człowieka”⁴⁶.

Przedstawiona tutaj egzegeza jest dogłębnie adopcjańska. Zdecydowanie neguje bóstwo Chrystusa – jeśli to, co się narodzi z Maryi będzie Synem Boga i to, co się narodzi będzie człowiekiem – wobec tego Syn Boży jest człowiekiem. Nowacjan stara się zburzyć tę równość: kładzie nacisk na spójnik *et*⁴⁷, który ma według niego wskazywać na połączenie obu elementów, nie zaś na ich utożsamienie⁴⁸. W powyższym tekście nie odnajdujemy oznak filiopateryzmu – stąd

⁴⁵ *De Trinitate* 24, 135, CCL 4, 58: „Sed erroris istius haereticorum inde, ut opinor, nata materia est, quia inter Filium Dei et filium hominis nihil arbitrantur interesse, ne facta distinctione et homo et Deus Iesus Christus facile comprobetur”, tłum. ŻMT 35, 80.

⁴⁶ Tamże 24, 136, CCL 4, 58: „Proponunt enim atque illa praetendunt, quae in evangelio Lucae relata sunt, ex quibus asserere conantur non quod est, sed tantum illud quod volunt esse: «Spiritus sanctus veniet in te, et virtus altissimi obumbrabit tibi; propterea et quod ex te nascetur sanctum vocabitur Filius Dei». Si ergo, inquiunt, angelus Dei dicit ad Mariam: «quod ex te nascetur sanctum», ex Maria est substantia carnis et corporis. Hanc autem substantiam, id est sanctum hoc quod ex illa genitum est, Filium Dei esse proposuit. Homo, inquiunt, ipse et illa caro corporis, illud quod sanctum est dictum, ipsum est Filius Dei, ut et cum dicit scriptura «sanctum», Christum filium hominis hominem intellegamus, et cum Filium Dei proponit, non Deum, sed hominem percipere debeamus”, tłum. ŻMT 35, 80.

⁴⁷ V. Loi (*Novaziano*, s. 40) uważa, że konstrukcja *propterea et* – to pewien sposób odczytania Nowacjana właściwy dla *Vetus Latina*, a antyteodocjańska egzegeza Epifaniasza w *Panarion* 54, 3 brzmi podobnie do nowacjańskiej.

⁴⁸ Por. *De Trinitate* 24, 137. Temat egzegezy tego tekstu u Nowacjana podejmuje A. d'Alès, *Novatien. Étude sur la théologie romaine au milieu du III^e siècle*, Paris 1924, 104-105; zob. także

wnioskujemy, że Nowacjan w tej egzegezie prawdopodobnie nie zwalczał stanowiska filiopaterystycznego⁴⁹.

Egzegeza Łk 1, 35 – z którą polemizuje Nowacjan – zgadza się jednak zasadniczo z opisaną przez Tertuliana w *Adversus Praxean*⁵⁰. Wynika stąd, iż nie ma nic dziwnego w tym, że egzegeza adopcjańska zwalczana przez Nowacjana w 24. rozdziale *De Trinitate* będzie w takiej mierze adopcjańska, jak egzegeza przytaczana przez filiopaterystów prakseańskich. Taka zbieżność nie pozwala wykluczyć śladów wpływu filiopateryzmu prakseańskiego w Rzymie⁵¹.

Pozostawiamy nasze pytanie bez ostatecznej odpowiedzi. Możemy przyjąć, że Nowacjan polemizuje jedynie z adopcjanami, wykluczając filiopateryzm Kaliksta. W żadnym momencie dowodzenia Nowacjana nie pojawiła się egzegeza czysto patrypasjańska, czy też posiadająca chociażby cechy patrypasjanizmu⁵². Prawidłowa egzegeza (mająca na uwadze dwie natury) eliminuje obydwie skrajności, ale nie wskazuje też na szczególne zaangażowanie antypatrypasjańskie.

Podsumowując nasze poszukiwania – odwołamy się do dość odważnych stwierdzeń G. Uríbarriego w interesującej nas materii: wydaje się, że w Rzymie jedynym filiopaterystą był Kalikst, jeśli tylko jego filiopateryzm nie ogranicza się do konstrukcji przedstawionej przez autora *Odparcie wszystkich herezji*, niezdolnego do zrozumienia próby pośredniczenia między adopcjanami i patrypasjanami ze strony Kaliksta. W jakiejś mierze tłumaczyłoby to brak jego dalszej kontynuacji. Inna możliwość polegałaby na przewadze, jaką miał Sabeliusz wewnątrz szkoły patrypasjańskiej w Rzymie. Bronił on prostej formy patrypasjanizmu, co mogło zatrzeć jego filiopaterystyczną postać, pociągając ku sobie i godząc cały szereg sympatii patrypasjańskich. Trzecią możliwość stanowi teza, że Nowacjan ogranicza się do selekcji motywów patrypasjańskich. Interesuje go jedynie istotny i decydujący argument tej herezji⁵³. Pozostawia zatem na boku różne jej warianty, stąd przemilczenie przez niego filiopateryzmu.

Weyer, *Novatianus*, s. 31. Na temat prawdopodobnej w *De Trinitate* (24, 138) chrystologii pneumatycznej por. dyskusję u V. Loi (*Novaziano*, s. 277-278).

⁴⁹ Por. Weyer, *Novatianus*, s. 31.

⁵⁰ Chodzi tu o filiopateryzm prakseański, a nie o patrypasjanizm, monarchianizm modalistyczny czy patrypasjanizm Kaliksta.

⁵¹ M. Simonetti (*Il problema dell'unità*, s. 456) trafnie ukazał charakter filiopateryzmu, jako pewnego wariantu mającego cechy właściwe patrypasjanizmowi.

⁵² Nawet w bezpośrednim kontekście teksty Iz 7, 14 czy Mt 1, 23 w *De Trinitate* (24, 135) są użyte podobnie jak w 12, 63, jako świadectwa antyadopcjańskie. Rozdział 25 podejmuje temat śmierci Chrystusa w taki sposób, że nie posiada on cech patrypasjańskich (jakby to była śmierć Boga). Przeciwnie – adopcjanie wychodzą od śmierci Chrystusa, aby przedstawić argumenty przeciw boskości Chrystusa (25, 141).

⁵³ Por. Uríbarri, *Monarquía y Trinidad*, s. 437.

II. RELACJA MIĘDZY ADOPCJANIZMEM I PATRYPASJANIZMEM W DE TRINITATE

Czy zasygnalizowany temat ma rzeczywiste uzasadnienie w traktacie Nowacjana? Otóż kwestia omówienia relacji między tymi herezjami wynika z obszernej dyskusji w obrębie samego dzieła. Nowacjan nie waha się wiązać ściśle ze sobą tych herezji, wychodząc zapewne z założenia, że obydwie odwołują się do tematu monoteizmu:

„Tak bowiem jak ci, którzy mówią, że ten sam Jezus Chrystus jest Bogiem Ojcem, tak też i ci, którzy chcieli mieć Go jedynie człowiekiem, stąd wzięli początki i przyczyny swego błędu i przewrotności”⁵⁴.

Perspektywa, którą roztacza Nowacjan, jest jednak bardziej zróżnicowana, niż się początkowo wydaje. Rzymski prezbiter wyraźnie zarysowuje różnice pomiędzy herezjami, nie utożsamiając ich ze sobą ani nie uważając, że stanowią one jedynie warianty jednej postawy wyjściowej. Odnajdujemy w dziele Nowacjana szczegóły, które potwierdzają nasze przypuszczenia.

1. Różnice między herezjami. Pierwszy szczegół – Nowacjan prowadzi dyskusję odnośnie każdej herezji oddzielnie: w rozdziałach 11-25 podejmuje refleksję nad adopcjanizmem, natomiast patrypasjanizm omawia w rozdziałach 26-28 swego traktatu *De Trinitate*. Drugi szczegół dotyczy tego, że Nowacjan ośmiesza adopcjan w rozdziale 12, ukazując jak przechodzą w herezję sabeliańską⁵⁵. Trzeci odwołuje się do fragmentu z rozdziału 23, gdzie Nowacjan posługuje się herezją patrypasjańską, aby przedstawić argumenty na rzecz boskości Chrystusa przeciw adopcjanom (w taki sam sposób w tym rozdziale dowodzi swej tezy, opierając się tym razem na doketyzmie)⁵⁶. Czwarty wreszcie odkrywamy, gdy Nowacjan ukazuje jak adopcjanie bronią monoteizmu uznając odrębność Chrystusa, co stanowi z kolei punkt zdecydowanie negowany przez patrypasjan:

„A zatem ci, którzy mówią, że Jezus Chrystus jest Ojcem, tłumaczą się tym: jeśli jeden jest Bóg, a Chrystus jest Bogiem, Chrystus jest Ojcem, ponieważ Bóg jest jeden; jeśli Chrystus nie jest Ojcem, ponieważ Chrystus jest Synem Bożym, wydaje się, że są wprowadzeni dwaj Bogowie wbrew Pismom. Ci zaś, którzy twierdzą, że Chrystus jest jedynie człowiekiem, zdobywają się na odwrotny wniosek: jeśli Ojciec jest jeden, kim innym Syn, Bogiem jest zaś Ojciec i Chrystus Bogiem, zatem nie ma jednego Boga, lecz równocześnie zostają wprowadzeni dwaj Bogo-

⁵⁴ *De Trinitate* 30, 174, CCL 4, 72: „Tam enim illi qui Iesum Christum ipsum Deum Patrem dicunt quam etiam illi qui hominem illum tantummodo esse voluerunt, erroris sui et perversitatis origines et causas inde rapuerunt...”, tłum. ŻMT 35, 95.

⁵⁵ Por. tamże 12, 64-66.

⁵⁶ Por. tamże 23, 132-133.

wie – Ojciec i Syn. Ale jeśli jest jeden Bóg, Chrystus musi być jedynie człowiekiem, aby słusznie Ojciec był jedynym Bogiem”⁵⁷.

Obydwa stanowiska prowadzą do antytrynitarnego monoteizmu, wychodząc z odmiennych założeń. Negacja uznania odrębności Syna – to tutaj tkwi istota patrypasjanizmu.

2. Zbieżności między herezjami. Nowacjan nie mówi wprost na temat postulowanej zbieżności. Zobaczyliśmy jednak w jego *De Trinitate* znaczenie wersetu Łk 1, 35 dla egzegezy obu ruchów. Idąc tym śladem zauważamy, iż taki wspólny punkt obu herezji stanowi obrona monoteizmu antytrynitarnego. Nowacjan dostrzega zatem w obu herezjach ślady żydowskich wpływów⁵⁸. Analiza kilku tekstów zdaje się potwierdzać powyższą tezę. Trzy z nich znajdują się w rozdziale 15:

„Jednakże nieświadomi i niedouczeni Żydzi o Jego pochodzeniu, uczynili sobie owych heretyków dziedzicami, o których jest powiedziane: «Wy nie wiecie skąd przychodzę i dokąd idę: wy sądzicie według ciała» (J 8, 14). Ci, tak jak Żydzi, utrzymują że jest jedynie cielesne narodzenie Chrystusa, uwierzyli, że Chrystus nie był nikim innym jak tylko człowiekiem, nie biorąc pod uwagę tego, że jako człowiek nie mógł zstąpić z nieba, jak też słusznie nie mógł tam wstąpić i że jest Bogiem, który stamtąd zstąpił, skąd człowiek przyjść nie mógł”⁵⁹ [...]. „Tutaj jednakże Chrystus położył z tego względu nacisk na Boski aspekt swego istnienia, ponieważ ślepotą żydowska dostrzegała w Chrystusie tylko cielesną część i stąd w obecnym miejscu pominął milczeniem kruchość ciała, które jest ze świata, przemówił o swoim jedynym Bóstwie, które nie jest ze świata”⁶⁰.

Także kolejny fragment traktatu ukazuje myślenie Nowacjana w tej kwestii:

⁵⁷ Tamże 30, 175, CCL 4, 73: „Et quidem illi qui Iesum Christum Patrem dicunt ista praetendunt: si unus Deus, Christus autem Deus, Pater est Christus, quia unus Deus; si non Pater sit Christus, dum et Deus Filius Christus, duo dii contra scripturas introducti esse videantur. Qui autem hominem tantummodo Christum esse contendunt, ex diverso sic colligunt: si alter Pater, alter est Filius, Pater autem Deus et Christus Deus, non ergo unus Deus, sed duo dii introducuntur pariter, Pater et Filius; ac si unus Deus, consequenter homo Christus, ut merito Pater sit Deus unus”, tłum. ŻMT 35, 95.

⁵⁸ Por. tamże 15, 79; 15, 82; 15, 87; 27, 152.

⁵⁹ Tamże 15, 79, CCL 4, 36: „Sed enim huius ipsius descensionis ignari et imperiti Iudaei heredes sibi haereticos istos reddiderunt, quibus dicitur: «Vos ignoratis unde veniam et quo eam: vos secundum carnem iudicatis». Tam isti quam Iudaei carnalem solam esse Christi nativitatem tenentes nihil aliud Christum esse quam hominem crediderunt, non considerantes illud, quoniam [cum] de caelo homo non potuerit venire, ut merito illuc posset redire, Deum esse qui inde descenderit, unde homo venire non potuerit”, tłum. ŻMT 35, 56.

⁶⁰ Tamże 15, 82, CCL 4, 37: „Sed idcirco nunc hic Christus in unam partem solius divinitatis incubuit, quoniam caecitas Iudaica solam in Christo partem carnis aspexit, et inde in praesenti loco silentio praeterita corporis fragilitate, quae de mundo est, de sua sola divinitate locutus est, quae de mundo non est [...]”, tłum. ŻMT 35, 56-57.

„Ponieważ właśnie Żydzi sądzili, że Chrystus jest znienawidzony i wierzyli, że jest bluźniercą, dlatego, że okazywał w swych przemówieniach, że On sam jest Bogiem, dlatego też uciekli się do kamieni i skał i przynosili, aby przypuścić atak, On zaś przykładem i świadectwem Pism dzielnie obalił swych przeciwników. «Jeśli tych – mówi – nazwał bogami, do których odnoszą się słowa Boga, a Pismo nie może być odrzucone: wy mówicie o Nim, którego Ojciec uświęcił i posłał na ten świat, za prawdę bluźnisz, ponieważ powiedziałem: Ja jestem Synem Bożym?» (J 10, 35-36)”⁶¹.

Rozdział 27 *De Trinitate* podsumowuje niejako żydowskie wpływy w herezjach broniących monoteizmu antytrynitarnego:

„Poza tym, na te słowa Pana nieznajomość żydowska wywołała szczególną reakcję i bez zastanowienia wznieconą aż do poderwania kamieni, do tego stopnia, że dyskutowali i mówili: «Nie kamienujemy Cię za dobry czyn, ale za bluźnierstwo, i ponieważ Ty będąc człowiekiem czynisz siebie Bogiem» (J 10, 33)”⁶².

Inny punkt styczny, choć różnie interpretowany przez heretyków, stanowiły teofanie⁶³. Dla adopcjan tym, który się objawił, musiał być Ojciec, gdyż w przeciwnym razie, gdyby tym, którego ujrano, był Syn, musieliby uznać Jego boskość⁶⁴:

„Co dalej, jeśli ten sam Mojżesz wszędzie wprowadza Boga Ojca niezmierzonego i bez końca, który nie jest zamknięty miejscem, lecz który ogarnia wszystkie miejsca i nie Tego, który jest w jakimś miejscu, lecz raczej w Kim są wszystkie miejsca, zawierający wszystko i wypełniający wszystko, aby słusznie ani zstępował, ani wstępował, ponieważ On wszystko i ogarnia i napełnia i także mimo to, wprowadza Boga zstępującego, mającego na względzie wieżę, którą budowali synowie ludzcy, pytającego i mówiącego: «Chodźcie i wkrótce zejdźmy i pomieszajmy tam ich języki, aby każdy nie rozumiał głosu bliźniego»? (Rdz 11, 7). Kogo uważają tu za Boga, że zszedł do owej wieży i prosi o nawiedzenie tam owych

⁶¹ Tamże 15, 87, CCL 4, 39: „Quod cum invidiosum Iudaei putassent et blasphemum credissent eo quod se ostenderat his sermonibus Christum esse Deum ac propterea ad lapides concurrissent et saxorum ictus inicere gestissent, exemplo et testimonio scripturarum adversarios suos fortiter refutavit. «Si illos», inquit, «dixit deos, ad quos verba facta sunt, et non potest solvi scriptura: quem Pater sanctificavit et misit in hunc mundum vos dicitis quia blasphemias, quia dixi: Filius Dei sum ego?»”, tłum. ŻMT 35, 58-59.

⁶² Tamże 27, 152, CCL 4, 65: „Denique cum ad has voces Domini imperitia fuisset Iudaica commota et temere adusque saxa succensa, ita ut discurrerent et dicerent: «Non te lapidamus propter bonum opus, sed propter blasphemiam, et quia tu, cum homo sis, facis te Deum [...]»”, tłum. ŻMT 35, 87.

⁶³ Por. M. Simonetti, *Il regresso della teologia dello Spirito Santo in Occidente dopo Tertulliano*, „Augustinianum” 20 (1980) 660.

⁶⁴ Na temat widzialności-niewidzialności Syna i Ojca w *De Trinitate*: 1, 5; 8, 41; 18, 100; 18, 102; 18, 105-106; 28, 157; 28, 161; zob. także: Weyer, *Novatianus*, s. 122; Loi, *Novaziano*, s. 198 i 263. Obserwujemy zbieżność Nowacjana i Hipolita (*Contra Noetum* 7, 6) w kwestii rozwiązania problemu teofanii w oparciu o teologię Syna jako obrazu (εἰκὼν). Jako obraz Chrystus jest wzorem dla stworzenia człowieka: *De Trinitate* 17, 96-97.

ludzi? Boga Ojca? Zatem już jest zamknięty miejscem. A w jaki sposób On wszystko obejmuje?”⁶⁵.

Adopcjanie dopuszczają także, że tym, który się objawił, mógł być jakiś anioł:

„Albo czy to jest anioł schodzący z aniołami i mówiący: «Chodźcie i wkrótce zejdziemy i pomieszamy tam ich języki»? (Rdz 11, 7)”⁶⁶.

Odpowiedź Nowacjana na możliwość teofanii Ojca lub jakiegoś innego anioła jest zdecydowana. Mówi bowiem kontynuując:

„Lecz w każdym razie zauważamy w Księdze Powtórzonego Prawa, że Bóg nazwał te rzeczy i że Bóg powiedział, skoro jest przedłożone: «Kiedy rozproszył synów Adama, ustanowił granice narodów, stosownie do liczby aniołów Bożych» (Pwt 32, 8). Nie tylko zatem Ojciec nie zstąpił, jak okoliczność wskazuje, ani też anioł nie rozkazuje, jak rzecz potwierdza”⁶⁷.

Nowacjan nie pozostawia żadnych wątpliwości również w tekście otwierającym rozdział 20:

„Ale, jeśli jakiś heretyk uparcie walcząc przeciw prawdzie zechciałby w tych wszystkich przykładach trudzić się, czy to zrozumieć właściwie Anioła, albo że trzeba Go tak pojmować, koniecznością jest w tym przypadku, aby także poddał się siłom prawdy. Albowiem, jeśli we wszystkich sprawach niebieskich, ziemskich i podziemnych poddanych Chrystusowi, także sami aniołowie ze wszystkimi innymi stworzeniami, które są poddane Chrystusowi są nazwani bogami, słusznie także Chrystus jest Bogiem”⁶⁸.

⁶⁵ *De Trinitate* 17, 98, CCL 4, 43: „Quid si idem Moyses ubique introducit Deum Patrem immensum atque sine fine, non qui loco cludatur, sed qui omnem locum cludat, nec eum qui in loco sit, sed potius in quo omnis locus sit, omnia continentem et cuncta complexum, ut merito nec descendat nec ascendat, quoniam ipse omnia et continet et implet, et tamen nihilominus introducit Deum descendentem ad turrem quam aedificabant filii hominum, considerare quaerentem et dicentem: «Venite et mox descendamus et confundamus illic ipsorum linguas, ut non audiat unusquisque vocem proximi sui»? Quem volunt hic Deum descendisse ad turrem illam et homines tunc illos visitare quaerentem? Deum Patrem? Ergo iam loco clauditur. Et quomodo omnia ipse complectitur?”, tłum. ŻMT 35, 63-64.

⁶⁶ Tamże 17, 99, CCL 4, 43: „Aut numquid angelum cum angelis dicit descendentem et dicentem: «Venite et mox descendamus et confundamus illic ipsorum linguas»?”, tłum. ŻMT 35, 64.

⁶⁷ Tamże: „Sed enim in Deuteronomio animadvertimus rettulisse Deum haec Deumque dixisse, ubi ponitur: «Cum disseminaret filios Adam, statuit fines gentium iuxta numerum angelorum Dei». Neque ergo Pater descendit, ut res indicat, neque angelus ista praecepit, ut res probat”, tłum. ŻMT 35, 64.

⁶⁸ Tamże 20, 117, CCL 4, 51: „Ac si aliquis haereticus pertinaciter oblutans adversus veritatem voluerit in his omnibus exemplis proprie angelum aut intellegere aut intellegendum esse contenderit, in hoc quoque viribus veritatis frangatur necesse est. Nam si omnibus caelestibus, terrenis et infernis Christo subditis etiam ipsi angeli cum omnibus ceteris quaecumque subiecta sunt Christo dicuntur dii, iure et Deus Christus”, tłum. ŻMT 35, 72.

Tymczasem powracając do głównej linii naszych rozważań, zauważamy, że dla patrypasjan tym, który się objawił jest Syn, ale nie będący kimś innym od Ojca.

Podczas dyskusji na kartach *De Trinitate* dotyczącej teofanii Nowacjan pokazuje, że nie tylko zna, ale także odrzuca ich adopcjańską i patrypasjańską interpretację⁶⁹. Być może dlatego nie widzi potrzeby, aby na nowo powracać do teofanii, kiedy omawia patrypasjanizm⁷⁰.

Jakie wnioski możemy zatem wyciągnąć z zestawienia herezji adopcjanzmu i patrypasjanizmu przedstawionych w *De Trinitate* Nowacjana? Odrębny charakter każdego z tych ruchów nie podlega żadnej wątpliwości. Pewien pomost dla ich połączenia stanowił filiopateryzm, będący mieszaniną adopcjanzmu i patrypasjanizmu, mający na celu zachowanie radykalnego monoteizmu. Nowacjan znał to stanowisko, jak już wspominaliśmy, dzięki lekturze *Przeciw Prakseaszowi* Tertuliana i *Odparcie wszystkich herezji* Hipolita. Zakończenie traktatu świadczy o tym, iż Nowacjan odkrył wspólny korzeń obu tych herezji, mających odmienne cechy indywidualne. Podawana jest także i taka możliwość, że Nowacjan znał *Komentarz do Ewangelii św. Jana* Orygenesu i od niego zapożyczył takie ujęcie⁷¹.

⁶⁹ Por. tamże 17, 98-99; 18, 103-105. W *De Trinitate* 18, 100 w szczególny sposób ujawnia się dyskusja Tertuliana z Prakseaszem na temat widzialny-niewidzialny. W obu przypadkach dyskusja toczy się wokół znaczenia wersetu Wj 33,20. Także przy innych okazjach odrzuca on patrypasjanizm, np. *De Trinitate* 15, 87-88. W *De Trinitate* 17, 95 Nowacjan wykazuje preegzystencję Chrystusa (przeciw adopcjanom), rozróżnienie osób boskich (przeciw patrypasjanom) oraz jedność dwóch Testamentów (przeciw marcjonitom). Innym punktem stycznym z Tertulianem jest egzegeza J 10, 30 i Rz 9, 5 w *De Trinitate* 13, 69. Teksty te są typowe dla patrypasjan, a teraz zostały użyte przeciw adopcjanom, por. Weyer, *Novatianus*, s. 118; Loi, *Novaziano*, s. 261.

⁷⁰ Nowacjan podczas całej dyskusji z adopcjanami pozostaje przy dwóch naturach w Chrystusie (11, 59; 17, 98; 19, 116; 21, 123), por. Daniélou, *Les origines*, s. 273-274; R.J. DeSimone, *The Treatise of Novatian the Roman Presbyter on the Trinity*, Roma 1970, 63-137. W ten sposób uderza w patrypasjan, gdyż ortodoksyjne rozumienie Wcielenia odrzuca teologię patrypasjańską. Jak widać to w *De Trinitate* 30, 173, tematem w tle – toczącej się równocześnie dyskusji z adopcjanami i patrypasjanami, jest prawowierne rozumienie boskości Chrystusa: „[...] de eo quod et Deus sit Christus sic est disputandum” (*De Trinitate* 21, 121, CCL 4, 52).

⁷¹ Por. Origenes, *In Joannem commentarius* II 16. Patrypasjanizm i adopcjanzm zbiegły się także w *Dyskusji z Heraklidesem* 4, 1-9, który to tekst datowany jest na lata między 244-250, podczas gdy *De Trinitate* na około 240 r., por. Urbarri, *Monarquía y Trinidad*, s. 439.

NOVATIAN'S *DE TRINITATE* AND PATRYPASSIAN HERESY

(Summary)

The paper is an analysis of Patripassianism using a historico-exegetical approach, with a special consideration given to Novatian's tractate, *De Trinitate*. The Roman theologian differs considerably in his account of the Patripassian heresy from his two great predecessors, Hippolytus and Tertullian. The two authors' discussion is often heated, with a very distinct, polemical tone. In contrast, Novatian offers hardly any historical data. He only mentions Sabellius twice. The polemical tone is more moderate, the discussion less involved. A certain trace of his critique of Patripassianism can be found in Novatian's theology of the Logos. He does not organise his arguments according to divine economy or the notion of *dispositio* – which he knows and he uses.

The Roman author presents Patripassianism in the following three chapters of his work: 26-28. Moreover, certain aspects of this teaching may be found in his discussion with ditheism, in chapters 30-31. According to Novatian, Patripassianism is a way of identifying the Father with the Son, which is done on the pretext of defending orthodox monotheism. The Roman theologian uses that as a key in his understanding, at the same time refuting charges of ditheism or negating the distinctiveness of the Son. His discussion with Patripassianism is mainly exegetical in nature. He shows the distinction that exists between the Father and the Son. He also refutes his opponents' arguments that are based on their exegesis of the two Scriptures, John 10:30 and John 14:9. However, he does not discuss the problem of understanding theofany by Patripassians.

In *De Trinitate* 12, 65 Novatian addresses the adherents of Filiopaterism, attempting to demonstrate their false argumentation. A careful analysis of this text leads to the conclusion that the polemic in this chapter of the tractate does not only apply to Filiopaterism but also to those who hesitate between Adoptianism and Patripassianism. In *De Trinitate* 24, 136 Novatian offers an exegesis of Luke 1:35. In this exegesis he argues against Adoptianists, also including filiopaterism of Calixtus. There is no fully Patripassian exegesis in any point of Novatian's argumentation.

The Roman theologian also discusses relations between Adoptianism and Patripassianism. In both heresies he finds traces of Jewish influences, especially in the subject of antitrinitarian monotheism. A separate character of the heresy of Adoptianism and Patripassianism seems to be obvious to him. A bridge between them may be found in Filiopaterism, which is a blend of Adoptianism and Patripassianism in order to preserve radical monotheism. Novatian knew this position through his lecture of *Against Praxeas* and *Refutatio*.

Ks. Marek STAROWIEYSKI
(Warszawa, UW)

ZNACZENIE LITERATURY CHRZEŚCJAŃSKIEGO WSCHODU DLA STUDIUM PATROLOGII

Artykuł niniejszy nie jest jakimś wprowadzeniem w studia orientalistyki chrześcijańskiej¹. Jego zadaniem jest bowiem ukazanie wagi literatury chrześcijańskiego Wschodu dla badań patrologa, zajmującego się literaturą i kulturą wczesnego chrześcijaństwa. Nie będzie więc tu mowy o wszystkich zagadnieniach literatury chrześcijańskiej, lecz tylko o tych najważniejszych; pisany jest zaś nie przez orientalistę, ale zwyczajnego patrologa. Uwagi te powstały na kanwie przygotowywania *Słownika wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa Wschodu* (SWPW); część z nich znalazła się we wstępie do tegoż *Słownika*, natomiast pierwsza jego wersja stanowiła referat wygłoszony na dorocznym spotkaniu Sekcji Patrystycznej w Łodzi we wrześniu 2007 roku.

Kiedy prawie czterdzieści lat temu przygotowywaliśmy z Janem Marią Szymusiakiem SJ *Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa* (SWP)², wprowadziliśmy doń zaledwie kilkunastu pisarzy wschodnich, co i tak było postępem wobec ówczesnych podręczników patrologii, gdzie figurował zazwyczaj tylko św. Efrem i może jeszcze dwóch czy trzech pisarzy syryjskich. Na początku XX wieku O. Bardenhewer w swojej monumentalnej pięciotomowej *Geschichte der altkirchlichen Literatur* wprowadził, obok rozdziału o pisarzach syryjskich, również o pisarzach armeńskich³. W obydwu wydaniach serii „Bibliothek der Kirchenväter” (koniec XIX i 1. poł. XX wieku) znalazły się tomy poświęcone pisarzom wschodnim: w drugim wydaniu jest

¹ W niniejszym artykule pada wiele imion pisarzy dawnych i nazwisk uczonych współczesnych, do których, poza kilkoma wyjątkami nie podajemy odnośników. Zainteresowani znajdą dane o nich w *Słowniku wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa Wschodu* mojego autorstwa, Warszawa 1999.

² Por. *Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*, red. J.M. Szymusiak – M. Starowieyski, Poznań 1971.

³ Por. O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, Bd. 1-5, Freiburg im Breisgau 1913-1932; Bd. 4, ss. 318-421 (Die syrische Literatur des vierten und fünften Jahrhunderts); Bd. 5, ss. 177-219 (Die altarmenische Literatur: Historiker, Homileten und Exegeten, Dogmatiker und Polemiker).

ich sześć⁴. O koptyjskich, arabskich, gruzińskich nie było jednak mowy. Jeszcze ostatnio wydana patrologia H. Drobnera w swoim wydaniu niemieckim niemalże o nich nie wspomina; wprowadzono ich dopiero w ostatnim rozdziale wydania włoskiego⁵. Natomiast znaczny postęp w tej dziedzinie stanowi *Dizionario patristico e di antichità cristiane* wydanym przez Instytut Patrystyczny „Augustinianum” w Rzymie, szczególnie zaś jego drugie wydanie⁶. Z wielkim trudem do nauki o wczesnym chrześcijaństwie przebija się świadomość o tym, że nie jest ono ograniczone tylko do świata greckiego i łacińskiego.

Tymczasem postęp w studiach patrystycznych dokonał się nie tylko dzięki nowym badaniom teologii patrystycznej z uwzględnieniem jej ekumenicznego aspektu, czy nowemu i szerszemu spojrzeniu na historię Kościoła starożytnego, czy wreszcie ze względu na odkrycie, wydanie i przebadanie szeregu nowych tekstów patrystycznych. Najbardziej *nowe* jest to, że w patrologii zaczyna się uwzględniać literaturę chrześcijańskiego Wschodu. Z czego bynajmniej nie wynika, że należy zapomnieć o pisarzach grecko-rzymskich.

Literatura wczesnochrześcijańska grecka i łacińska – po pierwsze – mimo ogromnych strat dzieł, które zaginęły, choć nie zawsze bezpowrotnie, jak mogłoby się wydawać, o czym się przekonamy, stanowią najbogatszą część spuścizny literackiej Kościoła pierwszych wieków. Po drugie, te dwie literatury są nam najbliższe, bo na nich bezpośrednio budowała się kultura chrześcijańskiej Europy. Te dwa powody szczególnego wyróżnienia patrologii łacińskiej i greckiej nie mogą być jednak przyczyną zapomnienia o innych literaturach świata wczesnochrześcijańskiego.

Podstawowym jednak powodem systematycznego opuszczania literatur chrześcijańskiego Wschodu była ich nieznajomość i niedostrzeganie ich roli w kulturze chrześcijańskiej, a więc pewien typowy europocentryzm. A przecież w Europie istniały już od XVIII w. elementarne opracowania na temat tych literatur oraz szereg prac podstawowych, choćby dzieła rodziny Assemanich, które udostępniły kulturze europejskiej literaturę syryjską, czy prace mechtarystów wiedeńskich, a przede wszystkim weneckich, którzy nieustrudzenie publikowali skarby literatury ormiańskiej. Ta nieznajomość jest więc nieznajomością zawinioną i wynika z zachodnioeuropejskiej arogancji, niechęci do

⁴ Por. *Bibliothek der Kirchenväter*, Bd. 6: *Ausgewählte Schriften der syrischen Dichter* (Cyrillonas, Izaak z Antiochii, Jakub z Sarug); Bd 37 i 61: Ephräm Syrer; Bd. 57-58: *Ausgewählte Schriften der armenischen Kirchenväter* (Eznik z Kołb, Koriun, Mesrop, Elisze, Mandakuni, Mamre Verzanogh).

⁵ Por. H.R. Drobner, *Lehrbuch der Patrologie*, Freiburg – Basel 1994; wyd. włoskie: *Patrologia*, trad. P.S. Neri – F. Sirleto, Casale Monferrato 1998, ss. 689-720 (Le letterature dell' Oriente cristiano).

⁶ Por. *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, dir. A. Di Berardino, I-III, Genova – Milano 2006-2008.

zerwania z pewnymi stereotypami, a także i z lenistwa: znajomość bowiem kultur orientalnych wymaga ogromnego trudu i pracy.

Co jednak daje patrologowi studium tych tak bardzo odległych mu kulturowo pisarzy? By móc odpowiedzieć na to pytanie, spróbujmy zwrócić uwagę na niektóre przynajmniej ważniejsze aspekty tego, co wnoszą do kultury chrześcijańskiej te wielkie literatury chrześcijańskiego Wschodu. Potrzebna tu jest jednak uwaga chronologiczna. Jeżeli literatura patrystyczna łacińska i grecka, według powszechnego mniemania uczonych, obejmuje okres II-VIII wieku, choć czasami uważa się także św. Bernarda z Clairvaux († 1153) za ostatniego z Ojców Kościoła, to w literaturach Wschodu można mówić o okresie patrystycznym jeszcze w XIV wieku.

Najważniejszą z literatur chrześcijańskiego Wschodu jest **literatura syryjska**, rozwijająca się już od połowy II wieku. Jej podstawą była Biblia. Bardzo wcześniej powstają syryjskie przekłady Pisma Świętego: dla Starego Testamentu – *Peszitta*, dla Nowego – sławny *Diatessaron* Tacjana (II w.) oraz szereg innych przekładów, mających wielkie znaczenie dla krytyki tekstualnej Pisma Świętego ze względu na prace filologów syryjskich, starających się o jak najlepsze przygotowanie tekstu. Obok nich powstają liczne komentarze: proza i szczególnie ważne poetyckie, jak arcydzieło egzegezy – komentarz do *Diatessaronu* św. Efrema († 373)⁷. Wielkie komentarze późniejsze, jak *Gannat Bussame* (czyli *Ogród rozkoszy*, IX w.), dzieła Iszodada z Merw († ok. 850), Teodora Bar Koni (VIII w.), Dionizego Barsalibi († 1171) czy Barhebreusa († 1286) do dziś dnia zachowują swoją wartość. Co więcej, większość z nich jest obecnie na nowo wydawana krytycznie w serii „Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium” (CSCO). Do tej literatury biblijnej należą też liczne syryjskie lub przełożone na język syryjski apokryfy Starego i Nowego Testamentu, jak *Ody Salomona* czy *Dzieje Tomasza* ze swymi fragmentami poetyckimi, i wiele innych.

Bardzo bogata jest liturgia syryjska ze swymi licznymi i pięknymi anaforami, podzielona na dwie wielkie gałęzie: wschodniosyryjską i zachodniosyryjską oraz późniejsze, jak maronicka i melchicka. Niemniej ważne są teksty liturgii sakramentów i związane z nimi katechezy oraz *officium divinum* z pięknymi hymnami.

Bardzo bujnie rozwinęła się teologia syryjska. Można mówić o dwóch jej okresach: o teologii przedefeskiej i poefeskiej. Przedefeska, którą znamy z dzieła Afrahata († ok. 345) oraz z dzieł wspomnianego już uprzednio św. Efrema, jest teologią ortodoksyjną, przenikniętą judeochrześcijaństwem i nie bez wpływów gnostycyzmu i enkratyzmu.

⁷ Por. *Commentarii in Diatessaron: textus syriacus + versio latina*, ed. L. Leloir, Dublin 1963; *versio armena + versio latina*, ed. L. Leloir, Lovanii 1953-1954, CSCO 137 i 145; przekład francuski: SCn 121, Paris 1966.

Poefeska literatura teologiczna jest przeważnie dziełem nestorian i monofizytów, później pojawiają się melchici. Często jednak są to zarówno nestorianie i monofizyci nominalni, czyli pisarze zasadniczo ortodoksyjni używający terminologii tych grup. Pisma wielkich teologów, jak monofizyty Sewera z Antiochii († 538) – pisarza greckojęzycznego, choć jego dzieła zachowały się po syryjsku, czy nestorianina Babaja († 628) zawierają niewiele elementów tych herezji. W rozwoju teologii nestoriańskiej wielką rolę odegrały przekłady dzieł pisarzy greckich Antiocheńczyka Teodora z Mopsuestii († 428), a w teologii monofizycznej – Cyryla Aleksandryjskiego († 444). Ważną rolę odegrały ośrodki teologiczne, jakimi były Edessa i Nisibis, a później w Seleucji Ktezyfont, ze swoimi wysoko postawionymi szkołami teologicznymi. Obok dyskusji wewnątrzchrześcijańskiej, w późniejszej teologii syryjskiej spotykamy dyskusje z żydami i muzułmanami. Typowym rysem tej teologii jest jej poetyckość, szczególnie do VI wieku: wielkimi teologami poetami byli św. Efrem, Narsaj († ok. 502), czy Jakub z Sarug († 521) – słusznie więc ks. W. Myszor nazywa poezję syryjską „poezją teologów”⁸.

Ważną dziedziną teologii syryjskiej była ascetyka i mistyka, opierająca się mocno na Orygenesie († 254), Ojcach Kapadockich, Ewagriuszu Pontyjskim († 399) i Ps-Dionizym Areopagicie (V/VI w.). Izaak z Niniwy (VII w.), Józef Hazzana († 786), czy Jan Dalijata († 786), by wymienić tylko te trzy imiona – to wielcy klasycy chrześcijańskiej syryjskiej literatury ascetycznej i mistycznej. Z ascetyką ściśle związana jest hagiografia syryjska, w której chodzi nie tyle o podanie prawdy historycznej, ile o zbudowanie wiernych. Wielkie dzieło hagiograficzne o męczennikach i świętych mnichach, jakim są akta męczenników perskich Maruty z Majferkat (IV w.), czy przekład apoftegmatów Enaniszoz (VII w.), są dziełami przeznaczonymi dla lektury duchownej wiernych.

W języku syryjskim rozwinęła się również historia w formie kronik (np. Ps-Jozuego, VII w.) czy historii Kościoła (Jana z Efezu, † 586) w oparciu oczywiście o przekład Euzebiusza z Cezarei († 339). Szczególnie ważne są późniejsze kroniki: Michała Syryjczyka (1199) czy Barhebreusa († 1318).

Syryjczycy rozwinęli też naukę prawa, czego przykładem mogą być *Synodika* Kościoła Wschodniego i Zachodniego, czy dzieła wspomnianego już Barhebreusa i Abdiszo Bar Bericha († 1318).

W końcu nie mały wpływ wywarli Syryjczycy na filozofię: przekazali oni bowiem naukę i dzieła wielkich filozofów greckich, np. Arystotelesa, kulturze arabskiej. W piśmiennictwie syryjskim spotykamy też znakomite dzieła z dziedziny gramatyki, nauk przyrodniczych czy w końcu encyklopedie.

Zupełnie inny rozwój miała literatura chrześcijańska w Egipcie, gdzie, obok literatury chrześcijańskiej greckiej, rozwinęła się **literatura koptyjska**. Rozkwit-

⁸ Por. W. Myszor, *Poezja teologów* (wstęp), w: *Muza Wschodu chrześcijańskiego*, oprac. M. Starowieyski, OŻ 6, Kraków 1985, 163-172; nowe wydanie w druku!

ła ona w cieniu literatury greckiej. Literatura ta jednak jest zazwyczaj źle zachowana: rękopisy bywają poważnie uszkodzone, a nawet często zachowane tylko fragmentarycznie, jak dzieła Szenute z Atri († 466), które to fragmenty żmudnie rekonstruuje S. Emmel.

Niewątpliwie ważnym elementem tej literatury były pisma gnostyczne, jak zwoje z Nag Hammadi, *Psalterz manichejski* i inne teksty, bez których niemożliwe jest dziś studiowanie gnozy czy manicheizmu. Obok nich posiadamy liczne traktaty magiczne i alchemiczne. W języku koptyjskim rozwijała się też literatura monastyczna i to w różnej formie: reguły, pisma ascetyczne, apoftegmaty, barwne żywoty świętych oraz monastyczna literatura homiletyczna. Dla hagiografii ważnymi dziełami są synaksariony oraz liczne żywoty świętych; dla historii Kościoła istotna jest zachowana po arabsku *Historia Patriarchów Aleksandryjskich*.

Oryginalni są zasadniczo tylko nieliczni pisarze; największym z nich jest niewątpliwie Szenute z Atri; z innych należy tu m.in. wymienić Konstantyna z Asyut (VI-VII w.) i Jana z Paralos († ok. 620). Od IX wieku rozpoczyna się literatura koptyjsko-arabska; język arabski stosunkowo szybko staje się powszechny w Egipcie, stąd też dzieła związane z Kościołem koptyjskim od wczesnego średniowiecza powstają po arabsku.

Przeciętny znawca świata wczesnochrześcijańskiego nie zdaje sobie sprawy z faktu, że istnieje ogromna wprost chrześcijańska **literatura arabska**: wielka sześciotomowa historia literatury arabskiej G. Grafa⁹ jest tego dowodem. Jest to jednak literatura inna od pozostałych literatur chrześcijańskich Wschodu: terytorialnie obejmuje Mezopotamię, Syrię i Egipt, podczas gdy inne były związane z pewnymi grupami narodowymi czy terytoriami geograficznymi (koptyjska – w Egipcie, armeńska – w Armenii, itd.); ponadto jest to literatura różnych grup religijnych: maronitów, melchitów, jakobitów i koptów, bo jak widzieliśmy, późna literatura chrześcijańska w Egipcie jest literaturą pisaną po arabsku.

Z literatury arabskiej chrześcijańskiej przed Mahometem, nic się nie zachowało, choć Arabia była krajem w większości mniej lub bardziej schryścianizowanym z licznymi biskupstwami; wiemy, że istniał przekład Pisma Świętego na język arabski. Wielki teolog melchicki Teodor Abu-Qurra († 830) otwiera literaturę polemiczną z islamem, jak wiemy, później utrudnioną ze względu na przepisy Koranu. Ważną rolę odgrywa w literaturze arabskiej historia: mamy więc historie Agapiusza z Mabbug (X w.), *Historię Patriarchów Aleksandryjskich* czy patriarchy aleksandryjskiego Eutychiusza (X wiek).

W literaturze arabskiej posiadamy bardzo liczne przekłady dzieł pisarzy patrystycznych, jak choćby dzieła Grzegorza z Nazjanzu, które stanowiły lek-

⁹ Por. G. Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, Bd. 1-5, Città del Vaticano 1944-1953.

turę chrześcijan po podboju arabskim; obok nich przełożono na język arabski szereg apokryfów. Na język arabski przekładano zazwyczaj z greckiego, syryjskiego i koptyjskiego, natomiast z arabskiego na język etiopski. Dodajmy, że w IX wieku przetłumaczono wierszem na arabski Psalm, a w XIV – Abdiszobar Bricha przełożył także wierszem Ewangelię. Jest rzeczą interesującą, że w Etiopii, tak silnie związanej z Aleksandrią, nie tłumaczono dzieł wczesnochrześcijańskich z języka koptyjskiego, ale z arabskiego.

Literatura chrześcijańska **etiopska** składa się w wielkiej części z przekładów na język *geez*, tak z okresu aksumskiego (IV-VII), jak i z epoki późniejszej. Po ogromnych zniszczeniach dokonanych przez inwazję Grenia w XVI wieku niewiele zachowało się z literatury okresu aksumskiego. Literatura chrześcijańska etiopska to przede wszystkim bogata hagiografia, literatura monastyczna, przekłady apokryfów (Biblia etiopska składa się z 81 ksiąg, w tym wielu ksiąg, które my uważamy za apokryfy); apokryfy pochodzą nie tylko z kręgów chrześcijańskich, ale i Żydów etiopskich (*falasza*). Z literatury dogmatycznej warto wymienić *Qerellos* (V-VII) – antologię pism dogmatycznych w duchu antychalcedońskim. Należy też tu wspomnieć o poezji etiopskiej oraz o wielkim jej twórcy półmitycznym Jaredzie (VI wiek?).

Z literaturą syryjską związane są obydwie literatury kaukaskie, a więc armeńska i gruzińska. **Literatura armeńska** rozpoczyna się od przełożenia Biblii na język armeński, dla którego alfabet ułożył św. Mesrop Masztoc († ok. 440). W V wieku powstaje szereg przekładów z języka greckiego – jest to okres szkoły hellenofilskiej. Równocześnie powstaje obfita literatura liturgiczna, m.in. piękne pisma liturgiczne (*szarakanc*). W tym okresie przełożono *Lekcjonarz*, który doskonale oddaje sytuację liturgiczną Kościoła Jerozolimskiego. Jest to również okres rozwoju literatury teologicznej, jak traktat *O Bogu* Eznika z Kołb († 455), homilii Ps-Jana Mandakuni († 490, dzieło pochodzi z VIII w.?) oraz pism apologetycznych Chalcedonu, jak listy zawarte w *Księdze listów* (V-X wiek).

Obficie rozwija się armeńska historia: powstaje *Historia Armenii* Agantagelosa (V w.), tzw. „Faustus z Bizancjum”, Elisze Wardapeta (V w.?), Łazarza z Parpi († 500) i później arcydzieło literatury armeńskiej *Historia* Mojżesza z Chorenu (VIII/IX?). Charakter tej historii jest wybitnie teologiczny; jest to raczej teologia historii, niż sama historia. Obok historii rozwija się hagiografia: przełożono z języka syryjskiego dzieło o męczennikach wspomnianego już Maruty z Majferkat, a w średniowieczu armeńskim żywoty męczenników zebrał patriarcha Grzegorz Martyrofil (XIV wiek).

Obok historii rozwija się prawo: przełożone zostają teksty prawnicze greckie, przystosowane do sytuacji Kościoła armeńskiego. Nie zapominajmy o tym, że literatura armeńska dzieliła losy narodu armeńskiego krwawo prześladowanego przez Persów, Arabów, a potem Turków, a często także i przez Greków-bizantyńczyków, stąd też i kultura, a więc również literatura armeńska, ponios-

ła ogromne straty. Przekłady w literaturze armeńskiej dokonywane są zazwyczaj bądź z języka greckiego lub, częściej, z języka syryjskiego. W języku armeńskim zachowała się m.in. *Epideixis* św. Ireneusza († 202).

Literatura gruzińska nie osiągnęła nigdy wielkości literatury armeńskiej, z której często tłumaczyła dzieła, niemniej jednak posiadamy szereg ważnych dzieł przechowanych w języku gruzińskim. Ułożenie alfabetu gruzińskiego, który powstał niedługo po alfabecie armeńskim, przypisywane jest również św. Mersropowi.

Pierwszym dziełem w języku gruzińskim, poza przekładem Biblii, jest *Żywot św. Szuszanik* Jakuba Curtaweli (V w.): doskonałość tego dzieła pozwala zakładać istnienie poprzedzającej go literatury. Obok niego rozwija się literatura historyczno-hagiograficzna, jak utwory zawarte w *Życiu Kartlii* (VIII-XVIII w.), *Historia Dżuanszera* (VIII-IX w.), czy piękne żywoty męczenników oraz mnichów gruzińskich.

Ważnym okresem jest wiek X i XI, kiedy to rozwija się w sposób doskonały literatura gruzińska. Działają wtedy tacy wielcy tłumacze, jak: Eutyminusz Mtacmideli (Atonita, † 1028), współzałożyciel klasztoru gruzińskiego na Atosie (Ivion), Jerzy Mtacmideli († 1165), Efrem Mcire († 1110) i w końcu – tłumacz, filozof-platonik i heretyk Jan Petrici (XI/XII w.). Eutyminusz Mtacmideli jest autorem przekładu gruzińskiego i prawdopodobnie greckiego *Historii o Barlaamie i Jozafacie*, przypisywanej św. Janowi Damasceńskiemu. W języku gruzińskim zachowały się ponadto: dzieło Maksyma Wyznawcy († 662) – *Żywot Maryi* oraz bardzo ważny *Lekcjonarz Kościoła Jerozolimskiego*. Nie jest również wykluczone, i teza ta zdobywa sobie obecnie coraz więcej zwolenników, że autorem dzieł tajemniczego Ps-Dionizego Areopagity (V/V w.), jest książę gruziński Piotr Iberyjski – Pedre Nabarnugi († ok. 491). Przekładów w literaturze gruzińskiej dokonywano zazwyczaj z języka armeńskiego, a gdy Armenia stała się monofizycka, z języka greckiego dla podkreślenia swojej ortodoksyjności.

Jakie z tej wyliczanki możemy wyciągnąć wnioski?

Po pierwsze, wczesne chrześcijaństwo to nie tylko świat grecko-łaciński, a więc ogarniający Europę, Azję Mniejszą i Egipt grecki, ale także bogaty świat narodów semickich, jak Syryjczycy i Etiopczycy, czy też świat Koptów rozwijających w Egipcie swoją kulturę, obok bujnej kultury greckiej oraz, w końcu, świat narodów kaukaskich. W tych krajach zostało przyjęte chrześcijaństwo w sposób właściwy tym narodom, nastąpiła inkulturacja i nie tylko one przyjęły chrześcijaństwo, ale także nadały mu swoją własną formę kulturalną. Dodajmy, że czasami literatura tych narodów wyprzedzała chrześcijańską literaturę grecką: kiedy świat grecki stać było na nieporadne jeszcze literacko pisma, jakimi są dzieła tzw. „Ojców Apostolskich”, w literaturze syryjskiej pojawiają się dzieła wielkiej klasy: myślę o powstałych w 1. poł. II wieku *Odach Salomona* czy nieco późniejszym *Hymnie o perle* w *Dziejach Tomasza*.

Zanim powstała wielka wczesnochrześcijańska poezja grecka (Grzegorz z Nazjanzu, † 390) czy łacińska (Prudencjusz, IV/V w., Paulin z Noli, † 431), istniała już, być może nawet przewyższająca je, poezja św. Efrema czy Cyryllonaasa (IV w.); podobnie zresztą, jak poezja Grzegorza z Nareku (XI w.) czy Nersesa Sznorhali (XII w.) może być porównana, a nawet, być może, przewyższa współczesną im poezję bizantyńską. Eznik z Kołb czy Filoksen z Mabbug († 524) byli wybitnymi teologami, a Jan Dalijata, Sahdoma (VII w.) i inni syryjscy mistycy należą do najwybitniejszych mistyków w literaturze chrześcijańskiej. Poznanie tych literatur jest więc nie tylko poznaniem chrześcijaństwa tych krajów, ale również ubogaceniem ich myślą naszej, zachodnioeuropejskiej kultury teologicznej oraz służy ruchowi ekumenicznemu – zbliżeniu ze światem oddzielonego od nas chrześcijaństwa wschodniego.

Wielkość kultury tych narodów wyraża się nie tylko w literaturze: oglądając wspaniałe dekoracje rękopisów etiopskich czy ormiańskich, dekoracje kościołów na pustyni syryjskiej, kościołów i klasztorów armeńskich na wyspie Achmatar na jeziorze Van czy w Ani, lub te z Faras, Dongoli czy z Bawauit stoimy wobec wielkich kultur we wczesnochrześcijańskiej wersji syryjskiej, etiopskiej, koptyjskiej, armeńskiej czy nubijskiej. O tym fakcie nie mogą zapomnieć ci, którzy studiują sztukę i kulturę wczesnochrześcijańską w szerokim tego słowa znaczeniu.

Autorzy orientalni potrafili wprowadzić nowy sposób myślenia. Oto jeden z jego przykładów: Syryjczycy starali się wyrażać teologię również w poezji. Mimo że na Zachodzie (tzn. w Grecji i Rzymie) powstawały wielkie dzieła poetyckie, to jednak nie stanowiły one równocześnie ważnych dzieł teologicznych (poezja Grzegorza z Nazjanzu czy Prudencjusza), Wschód syryjski nauczył nas natomiast wyrażać teologię przy pomocy poezji.

Jest jeszcze, po drugie, inny, niemniej ważny aspekt; wyżej wspomniane literatury budowały, może z wyjątkiem kultury syryjskiej, która szła własną drogą, kulturę swoich krajów opierając się na kulturze i literaturze greckiej lub rzadziej, łacińskiej. Powstawały bardzo liczne przekłady, dzięki którym ocalały często dzieła zaginione w świecie łacińskim i greckim, np. zniszczone na Zachodzie dzieła teologiczne i egzegetyczne Teodora z Mopsuestii, które zachowały się w przekładzie syryjskim, łącznie z jego pięknymi katechezami, podobnie jak dzieła największego chyba teologa VI wieku, monofizyty Sewera z Antiochii; dzieła Ireneusza przetrwały w języku armeńskim, a *Żywot Maryi* Maksyma Wyznawcy – gruzińskim. Z florilegiów i katen orientalnych wyłaniają się nieznane imiona lub nieznane fragmenty znanych autorów. Wydany niedawno syryjski tekst polemiki Piotra z Kalliniku († 591) ukazuje nam wielkiego przeciwnika patriarchy Beniamina z przełomu VI i VII wieku († 661). Koptyjskie zaś traktaty św. Atanazego *O dziewictwie*, tak zbliżone do tekstów św. Ambrożego na ten temat, nie przestają intrygować patrologów. W przekazie orientальnym znajdują się ponadto wielkie ilości tekstów homiletycznych, asce-

tycznych, hagiograficznych i apokryficznych; nie wszystkie zostały dotąd wydane lub udostępnione czytelnikom zachodnim. Wydawany obecnie w serii wydawniczej „Corpus Christianorum. Series Graeca” *Corpus Nazianzenum* pism Grzegorza z Nazjanzu, także w językach orientalnych, ukazują, jak bardzo popularnym w Kościołach Wschodnich był Grzegorz Teolog.

Przekłady te są ważne również dla krytyki tekstu tak Biblii, jak i pisarzy wczesnochrześcijańskich. Ma to miejsce przede wszystkim w studium Biblii, gdyż filologowie syryjscy starali się coraz dokładniej oddawać Słowo Boże i ich prace do dziś przynoszą istotny materiał do krytyki tekstu biblijnego. Także Pismo Święte cytowane przez pisarzy orientalnych dostarcza niejednokrotnie ciekawych wersji tekstu biblijnego. Podobnie zresztą rzecz się ma przy opracowywaniu wielkich pisarzy greckich, np. w wypadku Grzegorza z Nazjanzu, gdzie wydania jego homilii w tekstach orientalnych ukazują sposób przyswajania sobie tekstów wielkiego teologa w tych językach. *Clavis Patrum Graecorum* roi się od odnośników do literatur orientalnych, co pozwala nam nie tylko poznać recepcję kultury greckiej we wschodnim świecie wczesnochrześcijańskim, ale i poprawiać tekst grecki w miejscach wątpliwych.

Dotykamy tu znaczącego aspektu charakterystycznego dla twórczości wczesnochrześcijańskiej pisarzy orientalnych. W Armenii, Gruzji, Egipcie czy Etiopii istniały całe szkoły tłumaczy, którzy dokonali doniosłego dzieła: wystarczy przejrzeć pierwszy tom wspomnianej już *Geschichte der christlichen arabischen Literatur* G. Grafa, lub zestawy tłumaczy M. Tarchnišvili, *Geschichte der christlichen georgischen Literatur*¹⁰. W wypadku języka gruzińskiego, wielki twórca języka klasycznego, Eutymiusz Hagioryta był zarazem wytrawnym tłumaczem z języka greckiego. Również w średniowieczu przełożono na język arabski, który zastąpił język koptyjski i syryjski, bardzo wiele dzieł patrystycznych. Chrześcijanie wschodni w późnej starożytności i średniowieczu kładli ogromny nacisk na znajomość dzieł greckich Ojców Kościoła, co wiązało się z podkreślaniem roli Tradycji w tym okresie oraz z formułowaniem argumentu patrystycznego przy pomocy cytatów czerpanych z pism Ojców Kościoła. Byłoby rzeczą ciekawą przebadanie ich roli w powstawaniu i kształtowaniu się teologii wschodniej i szerzej mówiąc – kultury chrześcijańskiej w tych krajach.

Szczególnie istotne są te przekłady na języki orientalne w dziedzinie apokryfów. Kopalnią apokryfów jest literatura etiopska, jako że w chrześcijańskiej kulturze etiopskiej i żydowskiej odgrywały one zawsze wielką rolę. Niektóre zresztą apokryfy poznajemy tylko z tekstów orientalnych, np. grecką *Apokalipsę Piotra* zachowaną w całości tylko po etiopsku; często też najlepsze teksty, czyli najbardziej zbliżone do oryginału, niejednokrotnie wycenzurowanego, znajdują się w tych właśnie językach, a ponadto apokryfy potępiane w kulturze

¹⁰ Por. M. Tarchnišvili, *Geschichte der christlichen georgischen Literatur*, ST 185, Città del Vaticano 1955.

centrum chrześcijaństwa (kulturze greckiej i łacińskiej) funkcjonowały w kulturach jego obrzeży. Tu należałoby jeszcze dołączyć dwa inne języki, które stanowią kopalnię przekładów, szczególnie apokryfów: język starosłowiański – z języka greckiego i celtycki – zazwyczaj z tekstów łacińskich; przekracza to jednak ramy tego artykułu. Można także dodać język gocki, choć nie posiadamy szczególnie obfitej literatury w tym języku.

Warto jeszcze poświęcić kilka słów, jaką drogą dokonywano przekładów: przekłady syryjskie powstawały z języka greckiego; koptyjskie – zazwyczaj również z języka greckiego; arabskie – z języka syryjskiego lub rzadziej z greckiego i koptyjskiego; etiopskie – z języka arabskiego (fakt ten jest o tyle ciekawy, że chociaż Etiopia była związana z Aleksandrią przez osobę *abuny* przysyłanego z Aleksandrii, to jednak przekładano tylko z arabskiego); armeńskie – z języka syryjskiego lub greckiego; gruzińskie – z języka armeńskiego lub greckiego.

Orientalizm chrześcijański zaczął się już w czasach renesansu; w wieku XVII i XVIII ukazują się wielkie dzieła, np. z dziedziny języka syryjskiego. Ale tak naprawdę jego początkiem jest wiek XIX, kiedy w różnych ośrodkach: w Niemczech, Anglii, Francji i Belgii pojawili się wybitni orientaliści. Rodzą się wtedy trzy wielkie serie wydawnicze: *Patrologia Syriaca* (PS)¹¹, *Patrologia Orientalis* (PO)¹², i *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* (CSCO)¹³. Jeżeli pierwsza seria po trzech, bardzo zresztą wartościowych tomach, umarła, to dwie pozostałe bujnie się rozwijają.

Patrologia Orientalis zapoczątkowana przez F. Graffina SJ i prowadzona przez jego bratanka O.F. Graffina SJ, po krótkim przyhamowaniu prac, rozpoczęła nowy okres po przejściu przez *Pontificio Istituto Orientale* w Rzymie. Wydano w niej już 51 tomów w ponad 200 zeszytach tekstów arabskich, etiopskich, greckich, gruzińskich, koptyjskich, ormiańskich i syryjskich. *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* założone w Louvain (Leuven) i prowadzone przez świetnych orientalistów belgijskich, z udziałem uczonych z całego świata, jest wydawane w seriach arabskiej, etiopskiej, gruzińskiej, koptyjskiej, ormiańskiej, syryjskiej i tzw. *subsidia* – zawierające opracowania lub same przekłady: do chwili obecnej (2007) ukazało się 618 zeszytów. W seriach tych współpracują orientaliści z całego świata: jedynym polskim orientalistą, który wydawał w niej teksty, jest polski etiopolog, ks. Stanisław Kur (Warszawa).

Obok tych serii powstało szereg czasopism poświęconych literaturze Wschodu, jak: „Revue de l’Orient Chrétien”, „Orient Syrien”, „Beda Kartli-sa” – pisma już nie wydawane; oraz ciągle żywe – „Oriens Christianus”, „Parole de l’Orient”, „Revue des Études Arméniennes”, „Le Muséon”, i szereg innych.

¹¹ Por. *Patrologia Syriaca*, I-III, Paris 1897-1926.

¹² Por. *Patrologia Orientalis*, ed. R. Graffin – F. Nau, Paris 1903 →

¹³ Por. *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, Paris – Louvain – Leuven 1903 →

W tych to seriach i czasopismach oraz poza nimi od XIX wieku wydaje teksty orientalne plejada wybitnych uczonych z całego świata, by przykładowo podać kilka nazwisk: Anglików – E.A.W. Budge (etiopskie, syryjskie), A. Smith (arabskie), S. Brock (syryjskie); Francuzów – F. Graffin (syryjskie) i B. Outtier (kaukaskie); Belgów – P. Peeters (literatury kaukaskie), A. de Halleux (syryjskie), P. Devos (koptyjskie); Włochów – I. Guidi (koptyjskie, arabskie), E. Cerulli (etiopskie), T. Orlandi (koptyjskie); Niemców – A. Baumstark (syryjskie); Hiszpanów – M. Asín y Palacios (arabskie), Portugalczyków – F.M.E. Esteves Pereira (etiopskie) itd. Do nich należy dołączyć wielkich orientalistów kaukazologów, jak N. Marr i K. Kelelidze, choć ci publikowali przeważnie bądź w swoich rodzimych językach, bądź po rosyjsku, stąd ich dzieła pozostają przeważnie mniej znane wśród filologów zachodnich. Z polskich orientalistów należy wymienić: archimandrytę G. Peradze, profesora UW¹⁴, którego praca w języku niemieckim o przekładach gruzińskich w literaturze patrystycznej stanowi podstawowy przewodnik po gruzińskiej patrologii, S. Strelcyna – etiopistę i profesora UW, wspomnianego już ks. S. Kura – ucznia prof. Strelcyna i wydawcę tekstów etiopskich w CSCO, dra W. Witakowskiego (Uppsala) – specjalistę z dziedziny języka syryjskiego i etiopskiego, dr Balicką-Witakowską (Uppsala) – znawczynię ikonografii etiopskiej, prof. S. Chojnackiego (Kanada) – znawcę sztuki etiopskiej, koptologa ks. prof. W. Myszora – specjalistę w dziedzinie gnostyckich pism z Nag Hammadi.

Tak więc istnieje stosunkowa duża ilość tekstów Wschodu chrześcijańskiego, wydanych przeważnie w niewielkich tylko nakładach, dobrze jeśli w Paryżu, Londynie czy Louvain, choć i te bywają trudno dostępne; natomiast zupełnie nieosiągalne, szczególnie w Polsce, są dzieła wydane, np. w Sharfe, Mossulu, Kottayan, Tbilisi, znane zazwyczaj tylko z zapisów bibliograficznych. A przecież właśnie w Europie Zachodniej znajdują się wielkie kolekcje wschodnich rękopisów wczesnochrześcijańskich – w Watykanie, w British Library, w Bibliothèque Nationale i innych centrach, jak Ambrosiana w Mediolanie, Muzeum Koptyjskie w Turynie czy w El Escorial. W Collegeville (Minnesota) w Stanach Zjednoczonych znajduje się biblioteka mikrofilmów rękopisów etiopskich (skatalogowanych w większej części). Obok tych zbiorów stosunkowo łatwo dostępnych, istnieją inne, bardzo bogate, do których dostęp, przynajmniej do niedawna, był właściwie niemożliwy, a więc w bibliotekach rosyjskich, gruzińskich (Tbilisi) czy ormiańskich (Eczmiadzin). Dziś biblioteki te stopniowo się otwierają dla badaczy zachodnich, udostępniając im swoje ogromne bogactwa rękopisów tak greckich, jak i orientalnych.

Osobny problem stanowią zbiory rękopisów w klasztorach i kościołach wschodnich. Jeżeli rękopisy spod Synaju są już dziś zasadniczo dobrze opi-

¹⁴ Por. H. Paprocki, *Archimandryta Grzegorz Peradze jako badacz starożytnego chrześcijaństwa gruzińskiego*, VoxP 8 (1988) t. 15, 983-1001.

sane, to jednak znacznie trudniejsza jest sytuacja z tymi, które znajdują się na Górze Athos, czy w klasztorach jerozolimskich. Ogromne natomiast straty poniosły często bardzo bogate zbiory rękopisów w XX wieku; w klasztorach bliskowschodnich: w Iraku po rzeziach Kurdów na chrześcijanach chaldejskich i zniszczeniach dokonywanych w latach dwudziestych tego stulecia, kiedy to m.in. zamordowano wydawcę tekstów syryjskich, msgra A. Schera, abpa Seert, a jego wielki zbiór rękopisów spalono; w Turcji – po pogromach Ormian na początku XX wieku, kiedy to zniszczono dziesiątki klasztorów ormiańskich z ich bogatymi bibliotekami; w Libanie w czasie ostatniej wojny, kiedy to zniszczeniu uległo mnóstwo rękopisów syryjskich i arabskich; czy w Etiopii po komunistycznej rewolucji kulturalnej; straty te trudno jest dokładnie oszacować.

Część jednak rękopisów udało się wywieźć na Zachód. Pracę tę rozpoczął już w XVIII wieku niezmordowany J.A.S. Assemani († 1768), którego można uważać za twórcę zbiorów orientalnych Biblioteki Watykańskiej oraz wcześniej kard. Fryderyk Boromeusz († 1631), który wysyłał swych przedstawicieli na Wschód w celu zakupu rękopisów dla Biblioteki Ambrożyjskiej w Mediolanie; w ich ślady poszli Francuzi ze swym zasłużonym Instytutem w Kairze, Anglicy i Niemcy, którym zawdzięcza się ocalenie wielu rękopisów z Iraku.

Należy tu jednak przełamać pewne schematy i stereotypy. Kraje Wschodu chrześcijańskiego poczytywane są zbyt często przez zachodnich historyków Kościoła jako siedliska różnorodnych herezji: monofizytów (Egipt, Syria, Armenia, Etiopia), nestorian (Syria Wschodnia, Indie) czy monoteletów (Liban), a przecież historycy ci byli długo ograniczeni tylko do zachodniej wersji wydarzeń, dotyczących np. soborów w Efezie czy w Chalcedonie oraz dalszych losów Kościołów, które z nich powstały. Poznanie wersji przekazanych w źródłach orientalnych, tak historyków jak i teologów, pozwala na zobiektywizowanie często bardzo stronnictwej historii, jaką znajdujemy w naszych podręcznikach historii. Tak na przykład odkrycie i zapoznanie się z syryjską wersją *Liber Heraclidis* Nestoriusza († 451) rzuciło nowe światło na dzieje nestorianizmu, podobnie, jak poznanie dzieł pisarzy koptyjskich z VII wieku dało lepszą ocenę zbyt często idealizowanej działalności patriarchy Cyrusa w Egipcie. Analiza *Qerelesa* – florilegium etiopskiego, ułatwia lepsze zrozumienie monofizytyzmu, tak jak poznanie pism Teodora abu-Qurra – sporów o kult obrazów i polemik doktrynalnych VIII wieku, widzianych oczyma teologa arabskiego. Decydującą także rolę dla poznania gnostycyzmu z pierwszej ręki odegrały odkryte w 1947 roku zwoje z Nag Hammadi, jak również odkrycie szeregu pism manichejskich dla poznania prawdziwego oblicza tego wielkiego ruchu religijnego.

To ogromne bogactwo świata Wschodu chrześcijańskiego jest dopiero odkrywane. Orientalistyka chrześcijańska jest nauką stosunkowo młodą, w Polsce zaś prawie że nieuprawianą. Katolickie uczelnie w Polsce nie zajmują się tą

dziedzina – jest to jeszcze jeden przykład beztroski i zacofania polskich organizatorów studiów teologicznych.

Niewątpliwie nową epokę w studiach patrystycznych stanowi wydanie *Clavis Patrum Graecorum* (CPG) przez Mauritiusa Geerarda, którą to pracę kontynuuje obecnie Jacques Noret. Autor, filolog klasyczny z Brugge, podjął pracę elementarną: skatalogowania całej spuścizny patrystyki greckiej. M. Geerard dysponował wprawdzie wzorem *Clavis Patrum Latinorum* E. Dekkersa OSB, opata Sint-Peters Abdij w Steenbrugge, który go do tej pracy zachęcił, ale jego doświadczenia musiał przenieść na zupełnie inny grunt literatury greckiej. Pracę tę mógł wykonać dzięki świetnym bibliotekom belgijskim oraz pomocy doświadczonych i znakomitych orientalistów z Leuven i Louvain-la-Neuve oraz zespołu Bollandystów. W *Clavis Patrum Graecorum* przy dziełach wielu pisarzy greckich znajdujemy wiadomości o ich przekładach orientalnych, o ile takie istnieją, tak wydanych jak i znajdujących się jeszcze w rękopisach. Proste zestawienie dzieł wczesnochrześcijańskich pisarzy greckich i ich wersji orientalnych w pięciu tomach *Clavis Patrum Graecorum* i apendyksach, oraz apokryfów i ich odpowiedników orientalnych w *Clavis Apocryphorum NT* (CANT) także autorstwa M. Geerarda, pokazało naocznie patrologom, jak ważna jest tradycja orientalna, która pozwala nie tylko udoskonalać wydania i zapełniać luki, ale także przypomnieć dzieła zachowane tylko w tradycji orientalnej i recepcję greckiej myśli chrześcijańskiej na Wschodzie.

Mówiliśmy tu tylko o tradycji greckiej, a jak przedstawiają się przekłady łacińskiej patrologii w tradycji orientalnej? Do wyjątków należy list Grzegorza Wielkiego do biskupów Iberii (o ile jest autentyczny!). Powszechnie znane były w tradycji orientalnej *Żywoty mnichów* św. Hieronima († 419) oraz *Dialogi* Grzegorza Wielkiego († 604). Na tym właściwie kończyła się znajomość wczesnochrześcijańskiej literatury łacińskiej na chrześcijańskim Wschodzie.

Jeżeli chodzi o studium patrologii orientalnej, to napotyka ona na poważne trudności, z których pierwszą jest brak elementarnych informacji o literaturach orientalnych. Dawniejsze historie literatury chrześcijańskiej czy encyklopedie katolickie stosunkowo niewiele miejsca poświęcają pisarzom orientalnym, choć trzeba zauważyć i tu pewien postęp, np. w najnowszym wydaniu *Lexikon für Theologie und Kirche*, dział orientalny wygląda już o wiele lepiej niż w poprzednich wydaniach tej encyklopedii. Bardzo dobre artykuły o pisarzach orientalnych, szczególnie zaś o syryjskich znajdziemy w *Dictionnaire de Spiritualité* (są to często artykuły podstawowe) oraz w *Dictionnaire de Théologie Catholique* (czasami już przestarzałe). Dużo ważnych wiadomości o literaturze koptyjskiej podaje *Coptic Encyclopedia*, choć do niektórych opracowań (szczególnie autorów arabskich) należy podchodzić z dużą ostrożnością.

Brakuje także historii literatur orientalnych, które w sposób syntetyczny pozwoliłyby zapoznać się z literaturą chrześcijańskiego Wschodu. Historia

literatur Wschodu C. Brockelmann¹⁵ (literatura arabska, armeńska, koptyjska, etiopska) i innych, mimo swoich niewątpliwych wartości i zasług, jest już przestarzała. Dwie literatury chrześcijańskiego Orientu: arabska i gruzińska – posiadają poważne wspomniane już opracowania, dostępne w językach zachodnich; są to *Geschichte der christlichen arabischen Literatur* G. Grafa w pięciu tomach oraz jednotomowa *Geschichte der christlichen georgischen Literatur* M. Tarchnišvili. Literaturę gruzińską omawia w krótkim i popularnym zarysie J. Karst¹⁶. Dla literatury syryjskiej posiadamy dobrą historię literatury A. Baumstarka¹⁷, choć dziś już nieco przestarzałą, oraz mniejsze *Patrologia Syriaca* I. Ortiz de Urbina¹⁸, popularną J.B. Chabota¹⁹ i bardzo dobrą, lecz dziś również przestarzałą R. Duvala²⁰ oraz angielską W. Wrighta²¹. Dla literatury etiopskiej posługujemy się popularną *Storia della letteratura cristiana etiopica* E. Cerulliego²². Najgorzej przedstawia się sprawa z literaturą ormiańską, której istnieją zaledwie zarysy²³ oraz koptyjską, której mamy kilka coraz lepszych i dokładniejszych zarysów pióra T. Orlandiego²⁴. Dobry zarys problematyki Orientu stanowi dzieło zbiorowe orientalistów francuskich *Christianismes orientaux* (literatury arabska, armeńska, koptyjska, etiopska, gruzińska, syryjska – zestawienie bibliograficzno-syntetyczne)²⁵. Ponadto w wydanym tomie *Complementi interdisciplinari di patrologia* znajdują się fachowe artykuły poświęcone literaturom orientalnym pióra T. Orlandiego (literatura koptyjska), P. Bettioliego (literatura syryjska) i S.J. Voicu (literatura ormiańska)²⁶. Te braki syntez są spowodowane tym,

¹⁵ Por. C. Brockelmann – F.N. Fink – J. Leipold, *Geschichte der christlichen Literaturen des Orients*, Leipzig 1909², reprint Leipzig 1979.

¹⁶ Por. J. Karst, *Littérature géorgienne*, Paris 1934.

¹⁷ Por. A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn 1922, reprint Berlin 1967.

¹⁸ Por. J. Ortiz de Urbina, *Patrologia Syriaca*, Roma 1958, 1965².

¹⁹ Por. J.B. Chabot, *Littérature syriaque*, Paris 1934.

²⁰ Por. R. Duval, *La Littérature syriaque*, Paris 1907².

²¹ Por. W. Wright, *A short history of Syriac Literature*, London 1894, reprint Amsterdam 1966.

Kilka nowszych historii literatury syryjskiej, nie wzmiankowanych w SWPW: W. Klein (hrsg.), *Syrische Kirchenväter*, Stuttgart 2004 (prace wielu autorów); *Sources syriaques*, Antelias 2005 (obszerne wprowadzenie w literaturę syryjską pióra różnych autorów).

²² Por. E. Cerulli, *La letteratura etiopica*, Milano 1969³.

²³ Por. S. Voicu, *La patristica nella letteratura armena*, w: *Complementi interdisciplinari di patrologia*, red. A. Quacquarelli, Roma 1989, 657-696.

²⁴ Por. T. Orlandi, *Elementi di lingua e letteratura copta*, Milano 1970; tenże, *Letteratura copta e cristianesimo nazionale egiziano*, w: *L'Egitto cristiano*, red. A. Camplani, Roma 1997, 39-120; tenże, *La patrologia copta*, red. A. Quacquarelli, Roma 1989, 457-502.

²⁵ Por. *Christianismes orientaux. Introduction à l'étude des langues et des littératures*. Introduction de A. Guillaumont, Paris 1993.

²⁶ Por. *Complementi interdisciplinari di patrologia*, red. A. Quacquarelli, Roma 1989, ss. 457-502 (T. Orlandi – *La patrologia copta*), ss. 503-604 (P. Bettio – *Lineamenti di patrologia siriana*), ss. 657-696 (S.J. Voicu – *La patristica nella letteratura armena sec. V-X*).

że orientalistyka chrześcijańska jest nauką stosunkowo młodą i chociaż dokonano już dla niej bardzo wiele w ostatnich latach, nie posiadamy jeszcze wydań wielu tekstów, stąd często trudności nawet w identyfikowaniu autorów. Tak na przykład I. Ortiz de Urbina mówi o jednym pisarzu pod imieniem Gabriel z Bet Katraje²⁷, a A. de Halleux o pięciu²⁸. Dopiero niedawno otrzymaliśmy wydanie krytyczne pism św. Efrema w serii *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, ale w wypadku wielu pism mu przypisywanych musimy korzystać z osiemnastowiecznego wydania J.S. Assemaniego²⁹. To tylko jeden przykład. *Clavis Patrum Graecorum* i *Clavis Apocryphorum Novi Testamenti* M. Geerarda pokazały mi dobitnie, jak ważnym źródłem dla patrologa są teksty wschodnie.

Na koniec pozwolę sobie podać kilka własnych wspomnień. Na literaturę orientálną zwrócił mi uwagę o. Jan Szymusiak SJ podczas wspólnego opracowywania *Słownika wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*. Doktorat pisałem u wybitnego syriologa prof. Ignazio Ortiz de Urbina, który w swoich wykładach zwracał uwagę na literaturę patrystyczną syryjską; on też mnie wprowadził do bogatej biblioteki Papieskiego Instytutu Orientalnego w Rzymie. Najważniejsze jednak dla mnie były spotkania, w czasie wielokrotnych pobytów w Bibliotece Bollandystów w Brukseli z wybitnymi orientalistami, do których należeli: Paul Devos SJ, Michel van Esbroek SJ i Ugo Zanetti wtedy jezuita, a dziś mnich benedyktyńskiego klasztoru w Chevetogne (Belgia); spędzałem z nimi długie godziny na dyskusjach na temat kultury chrześcijańskiego Wschodu. Byłem też przy opracowywaniu *Clavis Patrum Graecorum* oraz *Apocryphorum Novi Testamenti* przez M. Geerarda i uczestniczyłem z nim w długich dyskusjach przy powstawaniu tych dzieł. Niestety, wtedy było już za późno na uczenie się języków orientalnych. Później przyszła znajomość z takimi znakomitymi belgijskimi orientalistami, jak ks. prof. J. Ries (Louvain-la-Neuve), znakomity koptolog oraz znawca gnozy i literatury manichejskiej, ks. prof. A. van Roey (Leuven) – wydawca tekstów syryjskich, prof. J. Grand'Henry (Louvain-la-Neuve) – znawca chrześcijańskiej literatury arabskiej, i w końcu z polskimi orientalistami: z dr. W. Witakowskim syrologiem i egiptologiem z Uniwersytetu w Uppsali, z którym wspólnie opracowywaliśmy kolejne tomy *Apokryfów Nowego Testamentu* oraz dr. Aleksandrem Kowalskim z Rzymu – syriologiem. Oni to pokazywali mi różne aspekty orientalistyki starożytnej.

²⁷ Por. Ortiz de Urbina, *Patrologia Syriaca*, s. 149.

²⁸ Por. A. de Halleux, *Gabriel Qatraya*, DHGE XIX 563-564; M. Starowieyski, *Gabriel z Bet Katraje*, SWPW, s. 75.

²⁹ Por. J.S. Assemani, *S. Patris nostri Ephraemi Syri opera omnia quae exstant graece, latine et syriace in sex tomos distributa*, I-VI, Romae 1732-1743.

Dedukując ten artykuł ks. Prof. Stanisławowi Longoszowi, z którym łączą mnie nie tylko wspólne zainteresowania i współpraca, ale i przyjaźń od niemalże czterdziestu lat, chcę podkreślić jego ogromne zasługi dla rozwoju patrologii w Polsce, i nie tylko, jako że udało mu się to, co udało się tylko niewielu Polakom – wprowadzić czasopismo „Vox Patrum” na, nie tylko europejski, ale światowy rynek naukowy. Kilka dni temu prof. Francesco Trisoglio z Turynu ofiarowując mi w Rzymie swój przekład *Sentencji* Izydora z Sewilli prosił, abym napisał jego recenzję w „Vox Patrum”. Nie pierwsza to prośba tego rodzaju, a one mówią więcej niż jakiekolwiek dane statystyczne i opracowania o powadze i znaczeniu w świecie naukowym tego pisma, dzieła stworzonego ogromnym trudem naszego Jubilata.

SIGNIFICAZIONE DELLA LETTERATURA ORIENTALE PER LO STUDIO DELLA PATROLOGIA

(Sommario)

L'autore presenta in quest'articolo lo stato odierno degli studi sull'Oriente cristiano e particolarmente sulle letterature orientali cristiane sottolineando il significato e valore dello studio delle medesime per miglior comprendere la letteratura patristica greca e latina.

Bożena STAWOSKA-JUNDZIŁŁ
(Bydgoszcz, UKW)

CHŁOPCY NAZWANI *PUERI* W INSKRYPCJACH CHRZEŚCJAŃSKICH RZYMU

Badając inskrypcje chrześcijańskie z Rzymu dotyczące mniejszych dzieci, w wieku do lat siedmiu (jest to wiek przyjmowany w Rzymie jako definitywny koniec dzieciństwa, początek nauki, a i współcześnie uznawany jako istotna granica wczesnego okresu rozwoju)¹ ustaliłam, że niewielka ich liczba zawiera określenia *puer* i *puella*, mające nośne, specyficzne desygnaty semantyczne w okresie klasycznym, a i w opinii epigrafików zajmujących się napisami tworzonymi przez chrześcijan także o ustalonym znaczeniu. Sądzę jednak, że terminy te zależnie od okoliczności, wystawców, wieku zmarłych przybierały w epitafiach różne znaczenia. W tym opracowaniu poddam analizie tylko epitafia wystawione dla chłopców z rodzin chrześcijańskich zamieszkałych w Rzymie.

Materiał został zebrany z ICUR (t. 1-10), gdzie zachowało się 38 inskrypcji, w których chłopców w wieku do siedmiu lat określono jako *puer*. Wśród nich było czterech do ukończonego roku życia, dziewięciu – od roku do ukończonych 3 lat; 23 – od ponad 3 lat do niepełnych 8 lat oraz dwa napisy z grupy chłopców o nieokreślonym wieku, ale nazwanych także *infant*, więc można przypuszczać, że chodzi o dzieci. Tekstów bez większych uszkodzeń było 28, a uszkodzonych 10; odpisy to 10 inskrypcji².

¹ W Rzymie przyjmowano różne podziały wiekowe, ale w wielu periodyzacjach przewija się jako ważny 3 i 7 rok życia. W literaturze naukowej dotyczącej rodziny rzymskiej także przyjmowano cezury, zależne od wykorzystywanych źródeł: 3 lata, 7 lat, okresy co 5 lat itp.: B.D. Shaw, *The Family in Late Antiquity: The Experience of Augustine*, „Past and Present” 115 (1987) 40-44; G. Clark, *The Fathers and the Children*, w: *The Church and Childhood*, ed. D. Wood, Oxford 1994, 12-17; B. Rawson, *Children and childhood in Roman Italy*, Oxford 2003, 138-142, 138-142; M. Harlow – R. Laurence, *Growing up ad Growing old in Ancient Rome*, London – New York 2002, 1-19 i 34-43; M. Hirt, *La législation romaine et les droits de l'enfant*, w: *Naissance et petite enfance dans l'Antiquité*, éd. V. Dasen, Fribourg 2004, 280-291. Współcześnie np.: *Psychologia rozwojowa*, red. P.E. Bryant – A.M. Colman, tłum. A. Bezwińska-Walerian, Warszawa 1997; H. Bee, *Psychologia rozwoju człowieka*, tłum. A. Wojciechowski, Poznań 2004, 34-61 i 104-262. Uważam więc cezurę 7 lat jako dobrze uzasadnioną. Pojawiło się także kilka inskrypcji dotyczących chłopców w wieku 7 lat i kilku miesięcy, więc i te włączyłam do analizowanej grupy.

² ICUR – *Inscriptiones Christiane Urbis Romae septimo saeculo antiquiores*, Nova Series, vol. 1-10, ed. A. Silvagni – A. Ferrua – D. Mazzoleni – C. Carletti, Roma 1922, 1935, in *Civitate*

Najprostszy formularz ogranicza się do podania imienia i wieku (tylko trzy razy), a nieco bardziej rozbudowany zawiera oznaczenia daty zgonu lub pogrzebu. W dwóch zaznaczono także datę prawdziwych urodzin (*natvs* lub jest to data chrztu) oraz datę śmierci³, a w innym datę pochowania z oznaczeniem dnia tygodnia i godziny⁴. Kilka ma tylko dodatki w postaci pojedynczych epitetów i zawołań: *in pace*⁵; *in pace dormit* oraz *benemerenti* (dwa razy) i *merenti*. Takich przypadków było 20, czyli nieco ponad połowa analizowanego zbioru.

Pośredni formularz zawiera pojedyncze epitety bądź dookreślenia: *innocvs*; *innox*, *innoces*; *innos*; *innocentivs* (dwa razy); *innocentissimvs*⁶; *dvlcissimvs*; *dvlcissime* (...) ⁷, *in pace* (10 razy, poza podanym wyżej); *DM* – formuła przejęta z obyczajowości pogańskiej, zaakceptowana, gdyż mogła być rozwijana na sposób chrześcijański, oznaczając, jak i poprzednio, że grób to strefa *sacrum*⁸. Przede wszystkim chodziło więc o podkreślenie niewinności i ‘czystości’ tych małych chłopców, a mniej wprost deklarowanych uczuć i ogólnie przyjętych

Vaticana 1956, 1964, 1971, 1975, 1980, 1983, 1989, 1992. Wśród epitafiów są dwa, w których *puer* to uzupełnienia wydawcy ICUR, więc przekazy te są niepewne. Dołączyłam także trzy nowo odkryte epitafia, już po wydaniu ICUR: E.A. Felle, *Recenti acquisizioni epigrafiche da catacombe romane*, „Mélanges de l'École Française de Rome. Antiquité” [= MEFRA] 106 (1994) 43-69; C. Carletti, *Nuove iscrizioni dalla regione di s. Eutychio nel cimitero di s. Sebastiano*, RivAC 79 (2003) 45-89 i V. Fiocchi Nicolai, *La nuova basilica circiforme della Via Ardeatina*, „Rendiconti della Pontificia Accademia Romana di Archeologie” 68 (1995) 69-130. Do dziewczynek odnosi się 29 inskrypcji z terminem *puella*, łącznie jest to więc grupa tylko 67 dzieci na 1962 w wieku do niepełnych 8 lat, czyli niewielki procent (3,4%), zaś *pueri* to 1,9%.

³ Por. ICUR VI 15587, VII 19289.

⁴ Por. Carletti, *Nuove iscrizioni dalla regione di s. Eutychio*, s. 56: *depositus X kal(endas) nob(embres) die mar(tii) ora VIII. Natus* jako przejście poprzez chrzest i śmierć do nowego życia: A. Stuibler, *Geburtstag*, w: RACH IX 217-243; B.D. Shaw, *Seasons of Death. Aspects of Mortality in Imperial Rome*, JRS 86 (1996) 103. Cytaty i poszczególne wyrazy z ICUR podaję według wersji wydawców.

⁵ Jedna z najczęstszych aklamacji o wymiarze nieomal standardowym, ale oznaczająca życzenie wiecznej szczęśliwości, przekonanie, że zmarły zyskał zbawienie, np. P. Testini, *Archeologia cristiana*, Bari 1980, 405-406; E. Dinkler, *Shalom, Eirene, Pax. Jüdische Sepulkralinschriften und ihre Verhältnis zum frühen Christentum*, RivAC 50 (1974) 121-144; J. Janssens, *Vita e morte del cristiano negli epitaffi di Roma anteriori al sec. VII*, Roma 1981, 320-324; C. Carletti, *Linguaggio biblico e comunità a Roma nel III secolo: il contributo delle iscrizioni dell'arenario del cimitero di Priscilla*, ASE 2 (1985) 204-205.

⁶ *Innocens*: jako typowa cecha małych dzieci, por. np. Janssens, *Vita e morte del cristiano*, s. 139.

⁷ Jeden z najpopularniejszych epitetów zarówno u pogan, jak i chrześcijan, por. H. Sigismund Nielsen, *The Value of Epithets in Pagan and Christian Epitaphs from Rome*, w: *Childhood, Class and Kin in the Roman World*, ed. S. Dixon, London – New York 2001, 170-171; J. Janssens (*Vita e morte del cristiano*, s. 139) uważa, że ten i inne epitety w fundacjach dla dzieci wyrażały rzeczywiste uczucia wystawców tablic.

⁸ *Dis Manibus*, por. np. C. Carletti, *Nuove iscrizioni dalla catacomba della ex Vigna Chiavoglio sulla Via Appia*, MEFRA 106 (1994) 40-41.

epitetów, jak *dulcissimus*, który to H. Sigismund Nielsen uważa za oznakę bliskich relacji rodzinnych⁹.

Mamy także terminy związane z oznaczeniem pozycji w społeczeństwie i rodzinie oraz dookreślenia wieku pełniące podobną rolę. W odniesieniu do rodziny, z podkreśleniem wczesnego okresu rozwojowego, ale i emocjonalnego stosunku do dziecka są to: *infans*; *infantiae tvae*, zastosowane jednak tylko dwa razy, więc niezbyt kojarzone z poważnym (?) terminem *puer*¹⁰. Epitety: *beneficentis* (cztery razy)¹¹; *bone memoriae*; *merenti* i najmocniejszy w wymowie, wyrażony w dedykacji dla *lavdabili pvero* – wskazują głównie na przeciętny (z wyjątkiem ostatniego) status społeczny. Natomiast ostatni epitet może oznaczać pozycję średnią lub nawet wysoką (*honestiores*) w społeczeństwie późnego Cesarstwa, choć epitafium jest skromne i nie wyróżnia się wśród tych, gdzie nie podano fundatorów inskrypcji¹². *Pver fidelis* i *neofitvs* – oznaczają z kolei dzieci, które posiadały już pewien zasób wiedzy religijnej lub zostały ochrzczone¹³.

Wiek podawano jako *vixit*, a raz jako *vicsic* (sic!) *in se[culo]*. Długość życia zapisano z dokładnością tylko do miesiąca lub roku w dziewięciu przypadkach, roku i miesiąca – pięć razy; miesiąca i dni oraz roku, miesiąca i dni – 15 razy; z podaniem godzin – dwa lub trzy razy. Określenie *pm* (*plus minus*) pojawiło się raz odnośnie do lat życia i raz dni¹⁴. Starano się więc poinformować o wieku tak dokładnie, jak w przypadku fundacji rodzicielskich.

⁹ Por. Nielsen, *The Value of Epithets in Pagan and Christian Epitaphs*, s. 165-177.

¹⁰ *Infans*: określenie o nieostrych granicach, stosowane przez rodziców także wobec dorosłych dzieci. Może mieć także zabarwienie uczuciowe, jeśli wcześniej podano, że chodzi o syna i jego wiek lub dodano epitety emocjonalne. Poza pracami z przyp. 1 zob. Janssens, *Vita e morte del cristiano*, s. 136-141.

¹¹ Najczęściej stosowany epitet w inskrypcjach chrześcijańskich z Rzymu, oznaczający także przekonanie członka warstw niższych o tym, że jego rodzina zasługuje na większą uwagę, por. Ch. Pietri, *La mort en Occident dans l'épigraphie latine: de l'épigraphie païenne à l'épigraphie chrétienne (III-VI siècles)*, MD 144 (1980) 37; tenże, *Christiana tempora: une nouvelle image de l'homme*, CNS 6 (1985) 223-224.

¹² Por. np. S. Mazzarino, *Aspetti sociali del quarto secolo*, Roma 1961; R. MacMullen, *Social Mobility and the Theodosian Code*, JRS 54 (1964) 12-26; tenże, *Late Roman Slavery*, „Historia” 36 (1987) 359-382; Th. Pekáry, *Die Wirtschaft der griechisch-römischen Antike*, Wiesbaden 1979; *Società romana e impero tardoantico*, vol. 3, a cura di A. Giardina, Roma 1986; G. Alföldy, *Historia społeczna starożytnego Rzymu*, tłum. A. Gierlińska, Poznań 1992, 209-288.

¹³ *Neophytus*: Janssens, *Vita e morte del cristiano*, s. 19-36; *The Early Christian World*, ed. P.F. Esler, London – New York 2000, 475-489.

¹⁴ Na ogół uważa się, że wiązano tę formułę z mistyką liczb, zwłaszcza „okrągłych” (np. 5, 10) i zamieszczano najczęściej przy określaniu lat życia, tutaj zastosowano raz także do dni życia. Poprzez nią, być może, fundator dawał sygnał wyjątkowej sytuacji towarzyszącej zgonowi, tłumacząc się z faktu nieochrzcenia (?) dziecka. Jest to zgodne z sugestią B.D. Shawa, że jej stosowanie w przypadku dokładnego zapisania wieku ‘fizycznego’, pokazywało wątpliwość wystawcy napisu (opartą o wyższą świadomość i wrażliwość religijną), kiedy tak naprawdę Bóg zabierał zmarłe dziecko do siebie, kiedy przechodziło ono z niższej do wyższej formy życia, por. Testini, *Archeologia cristiana*, s. 373-374; S. Sgarlata, *Ricerche di demografia storica le iscrizioni tardo-imperiali di*

Stan, w którym znaleźli się zmarli chłopcy, wyrażano jako: *dormit in domino*; *dormit in pace*; *pavsabit*; *reqviebit in pace*; *recessit*; *hic reqviescit*; *b(ene) r(eqviesci)*; *qviescet in pace*; *petitvs in pace*, czyli w połowie wybrano te, które nie były stosowane często w rzymskich epitafiach dziecięcych, co wskazuje na większą staranność w doborze treści przez stosujących je wystawców, ale jak na prawie 40 epitafiów, zestaw formuł religijnych jest skromny ilościowo¹⁵.

Daty śmierci bądź pochówku określone zostały z większą starannością i podane częściej (17 razy, w tym było osiem dat konsularnych, głównie z IV wieku¹⁶). Są także wzmianki o urodzinach, bądź – co pewniejsze – o chrzcie: (*natvs* – dwa razy); na pewno dacie chrztu (*natvs*) i śmierci (*mor.*, poz. 27¹⁷); chrztu, śmierci/pochówku (*natvs* – poz. 33). W jednym z napisów poinformowano, że chłopiec *depositvs an secvndo*, co oznacza najpewniej pochowanie w dwa lata po chrzcie (poz. 29).

Imiona są na ogół pojedyncze, gdyż podwójne wystąpiły tylko cztery (lub pięć, choć wtedy nie mielibyśmy do czynienia z określeniem *pver*, por. pozycja 29), a jedno jest potrójne, ale to i tak wysoki procent w stosunku do układu w grupach wiekowych, zniszczeniu uległo pięć imion. W jednej inskrypcji imienia nie podano, ale jest to poezja nagrobna w odpisie i czasami nie przepisywano formalnych dodatków zawierających dane o zmarłym. Zastosowano siedem razy formułkę *pver nomine X*, a podanie ich w mianowniku nastąpiło 19 razy, i także, wyjątkowo *tabvla Stercori pveri*.

Mamy do czynienia z trzema układami imion, powstałymi najpewniej pod wpływem chrztu (pozycja 1, 5 i 15), o czym świadczy chrześcijański charakter imion Asselicvs (w dodatku może podane w formie zdrobniałej) oraz Innocentivs i Simplicivs. Pozostałe imiona o chrześcijańskim charakterze to: Adeodatvs, Anastasivs, Pavlvs; Stercorivs Vervs i Sabbativs. Imiona nierzymskie to tylko Aristo, Mecivs, Savivs i Sidlhic. Dwa imiona być może podkreślają dumę z faktu niedawnego (?) zamieszkania w Rzymie: Romanvs i Vrbans. Chłopiec o imieniu Heraclivs, mający rodziców o imionach typowo rzymskich, mimo teoforycznego imienia z mitologii greckiej, także ma jednak imię o charakterze rzymskim. Natomiast o pochodzenie niewolnicze lub wyzwolenicze można podejrzewać rodzinę Marcianusa, gdyż chłopiec i matka noszą imiona od imion rodowych właścicieli – ojciec imię nadawane czasami niewolnikom (choć jeszcze bardziej było popularne wśród wolnych, więc to on może miał najwyższą pozycję). Pozostałe należą głównie do imion życzeniowych, wyraża-

Siracusa, Città del Vaticano 1991, 71-77 i 100-102; B.D. Shaw, *Seasons of Death. Aspects of Mortality in Imperial Rome*, JRS 86 (1996) 104.

¹⁵ Por. np. I. Kajanto, *The Hereafter in Ancient Christian Epigraphy and Poetry*, „Arctos” 12 (1978) 29-37; Janssens, *Vita e morte del cristiano*, s. 94-95.

¹⁶ Lata 300, 355, 364, 372, 389, 392, 431, 489 lub 439 i 472.

¹⁷ *Moritvr* stosowano rzadko, być może jako zbyt pogańskie i ostateczne, nie dające nadziei na życie wieczne w przeciwieństwie do *depositus*, czasowego tylko przebywania ciała w grobie.

jących zapatrywania rodziców na to, co będzie najlepsze dla ich synów: Bonosvs ('najlepszy', imię pochodzące z Afryki), Dvlcitivs ('słodki', częste u chrześcijan); Emilivs (*gentilicium*, u I. Kajanto nie ma takiego, jako używanego w charakterze *cognominum*; podobne i równie często stosowane *cognominum* to Marcianvs), Firmvs ('silny', ale i 'porządny', bardzo popularne u pogan i chrześcijan, częste u niewolników i wyzwolenców), Generosvs ('z wyższych klas', 'dominujący', nic dziwnego, że rzadkie u chrześcijan), Exvperantivs ('zwycięski', 'dominujący', używane przez chrześcijan częściej), Maximvs (także jako 'pierworodny'), Probvvs (popularne, jak Firmus), Priscianvs ('nowy', może dający czemuś – karierze początek, rzadkie), Vrsenivs (od niedźwiedzia), Bincentivs (= Vincentivs, 'zwycięski', popularne wśród chrześcijan). Nie można ustalić, czy imię Dalmatius świadczy o pochodzeniu rodziny z Dalmacji, czy urodzeniu się tam chłopca¹⁸.

Wyróżnia się tutaj i w całym analizowanym zbiorze epitafiów dziecięcych napis z pozycji pierwszej (zob. tabela), dotyczący chłopczyka o imionach Simpl(i)civs sicno (sic!) Apiorno (najpewniej Capricorno), który przeżył tylko jeden dzień, a nawet być może, godzinę¹⁹. Napis rozpoczyna opis chrztu i śmierci, pisany większymi literami: *pver natus A* (tu powinien być chrzmon, pozostało puste miejsce – B. S.J.) *Ω | divo Ioviano Avg et | Varroniano coss | ora noctis IIII | in vxit VIII idvs madias* (sic!) | (mniejszymi literami:) *die satvrnis lvna vigesima* (sic!) | *sicno Apiorno nom ine Simplicivs*²⁰. Natychmiast więc po porodzie chłopczyk został ochrzczony imieniem Simplicius, a wcześniej wybrano dla niego imię 'domowe' Capricornus²¹. Oznacza to obecność kapłana w dniu porodu, a jeśli przyjąć, że noworodek przeżył tylko godzinę u schyłku nocy – w domu, w czasie porodu, chyba że – co całkiem prawdopodobne – ojciec lub bliski krewny był kapłanem. Jeśli nie, to może w Mieście, gdzie liczba kleru musiała być znacząca, wypracowano praktykę obecności kapłana w czasie porodu na wypadek śmierci dziecka, co przecież zdarzało się często. Datę podano z użyciem tradycyjnych nazw dni tygodnia, miesiąca i w cyklu lat panowania cesarza, więc z nadzwyczajną dbałością o wymiar formalny i oficjalny. Elementem religijnym były tylko *A* i *Ω*, między którymi miał być najpewniej chrzmon w pustym miejscu. Pośpiech, wynikły z nagłej śmierci chłopczyka spowodo-

¹⁸ Por. I. Kajanto, *The Latin Cognomina*, Helsinki 1965, 35, 68-69, 96, 116, 123, 140, 150, 258, 273, 275, 277, 278, 282, 288, 313 i 330.

¹⁹ Tak uważa P. Testini, *Recensio: Inscriptiones Christianae Urbis Romae septimo saeculo antiquiores*, vol. VI: *Coemeteria in viis Latina, Labicana et Praenestina*, Civitas Vaticana 1975, pp. VIII + 318, w: RivAC 57 (1977) 276, cyt. za: Janssens, *Vita e morte del cristiano*, s. 137-138.

²⁰ ICUR VI 15587 (r. 364).

²¹ *Simplicius* = 'prosty', 'szczyry', imię popularne: 26 chrześcijan, por. Kajanto, *The Latin Cognomina*, s. 253. *Capricornus* = 'gwiazdozbiór Koziorożca', I. Kajanto (tamże, s. 338) znalazł tylko jedno takie imię.

wał niedokładności i błędy w napisie. Termin *puer* miał pełnić rolę ‘uczłowieczenia’ noworodka, żyjącego godzinę lub dzień, albo służyć jego heroizacji, a nie oznaczeniu niższej pozycji.

W tym dosyć tajemniczym napisie chodzi, być może, przede wszystkim o danie świadectwa chrztu, a więc jakby uprawnoczenie posiadania ‘pełnowartościowego’ potomka, nawet tak krótko żyjącego. Musiało chodzić najpewniej o ojca, któremu ze względu na oficjalną pozycję i wysoki urząd zależało, aby być ‘w porządku’ wobec Kościoła i opinii publicznej, jeśli chodzi o dopełnienie formalności. Nikłe akcenty religijne, brak nawet *in pace* (prócz faktu chrztu i nadania chrześcijańskiego imienia), wykluczają raczej przedstawiciela kleru, może więc jego ojciec był urzędnikiem dworskim. W napisie pozornie nie chodzi więc o dziecko, ale społeczny wizerunek rodziców; dlaczego jednak nie pominięto milczeniem śmierci niemowlęcia? Być może jednak rodzice, poprzez taką dbałość o oznaczenie faktu chrztu, chcieli pomóc noworodkowi w drodze do wieczności, dać mu do niej formalną przepustkę.

Pozostałe inskrypcje, bardziej rozbudowane, dotyczą przede wszystkim fundacji rodziców dla synów, dodatkowo określonych mianem *puer*. Pierwsze – jeśli ułożymy je w kolejności wieku zmarłych, wyróżniające się epitafium, przeznaczono dla chłopczyka o imieniu Marcianvs, który zmarł w wieku niepełna 4 i pół lat i został określony jako *mirae innocentiae ac sapientiae pvero*²². Dodano jednak dalej tylko *qviescit in pace* oraz datę śmierci/pochówku (*d*)²³ wraz z datacją konsularną oraz dopiskiem na końcu, że jest to fundacja *parentes* (nie podali swych imion). Na dole inskrypcji przedstawiono chłopca (mężczyznę?) w todze, jako wizerunek zmarłego, a może jego ojca. Użycie w tak dopracowanym i stosunkowo bogatym w treści tekście określenia *pver* oznacza tylko chęć dopełnienia stylistycznego epitetów (chłopiec czysty i pełen mądrości), dodatkowy termin odnoszący się do wieku, który wraz ze wzmianką o mądrości heroizuje go, a nie oznacza statusu dziecka niewolniczego, kogoś gorszego niż *filius*.

Podobnie jest w następnym epitafium, będącym fundacją ojca dla syna o imieniu takim samym, jak ojca – Dalmativs. Dedykacja brzmi: *Dalmatio filio dvlcissimo totivs ingeniositatis ac sapientiae pvero*²⁴. Dalej ojciec chwali syna zmarłego w wieku 7 lat (*plenis septem annis perfvi*) za to, że z sukcesem studiował nie tylko łacinę, ale i grekę oraz nauki humanistyczne, podając także datę urodzin/chrztu i śmierci. *Pver* oznacza tu chłopca i użyty został ze względów literackich oraz być może, jak poprzednio, z powodu chęci heroizacji, dodania powagi synowi, choć w przypadku siedmiolatka efekt jest już słabszy niż w stosunku do chłopca czteroletniego.

²² ICUR IX 24862 (r. 355).

²³ Skrót ten może znaczyć: *decessit* i *depositus*.

²⁴ ICUR I 1978.

Kolejne epitafium wystawiono chłopcu o imieniu (*nomine*) Marcianvs²⁵, zmarłemu w wieku 7 lat i 44 dni, o 4 godzinie nocy, a fundację uczynili rodzice Felicio i Ammias, wymienieni na końcu. Obok określenia *pver*, rodzice napisali o nim *filivs innocentissimvs* oraz *infans* (wiek podali co do godziny, jak u niemowlęcia), byli dumni z jego wykształcenia i dokonań w „palestrze”. W tym utworze poezji nagrobnej jest nawet aluzja do Wergiliusza²⁶, choć brak jakiegokolwiek nawiązania do wiary, co świadczy, że tablica mogła równie dobrze znajdować się na grobie niechrześcijanina, widać jednak rozpacz rodziców po śmierci syna. I tu więc *pver* pojawił się ze względów artystycznych, a nie jako oznaczenie jakiejś specjalnej, może niższej, pozycji społecznej czy rodzinnej. Starania o oryginalność treści prowadzą do łączenia różnych schematów opisu syna: jako zarówno małego (*infans*) i starszego (*puer*), na którego koncie są już konkretne osiągnięcia. W tym więc ujęciu termin *puer* dodaje synowi powagi.

Następna tablica odznacza się specyficznym układem, ale nie treścią. Rozpoczyna ją datacja konsularna i określenie czasu pochówku, a dopiero na końcu drugiego i w początkach trzeciego wersu pojawiło się imię chłopca, podane w mianowniku, co należy do rzadkości: *pver* Heraclianvs, zmarły w wieku 7. i pół roku (zajęło to dwa wersy) oraz wzmianka o fundatorach – rodzicach (*Celerinvs et Lea*), którzy *se vivis sibi et filio dvlcissimo locv ficervnt* (sic!)²⁷. Użycie terminu *pver* i forma mianownikowa imienia stwarza ją wrażenie, że był to sygnał jakiegoś specjalnego stosunku do syna. Napis nie zawiera większych błędów (prócz ostatnich słów), więc za takim ujęciem coś się kryje. Być może chodzi o syna adoptowanego lub z pierwszego małżeństwa męża czy żony.

W ostatnim napisie z tej grupy²⁸, nie podano imienia chłopca określonego jako *pver*, *nepos* czy *infans*. Jest za to imię babki (*Calliope*), więc chodzi o rodzinę mającą greckie korzenie. Autor fundacji (babka?) opisuje rozpacz po stracie wnuka, ale także przekonanie, że chłopiec jest pod opieką Chrystusa i Apostołów. Wnuk na pewno dostąpi zbawienia, ale przedtem wstawi się u Boga za babcią. Brak określenia wieku powoduje, że tekst ten tylko z pewnym przybliżeniem można zaliczyć do opisujących dzieci w wieku do 8 lat. Gdyby zaś tak było, nie dotyczy on raczej niewolnika czy wychowanka, ale wnuka i syna ludzi wolnych lub wyzwolenców.

W jednym tylko przypadku mamy do czynienia z oczywistym faktem fundacji napisu przez właściciela małego chłopca²⁹. Miał on na imię *Aelarianvs*, czyli *Hilarianvs* i zmarł mając niewiele ponad 5 lat, a napis wystawił *Constantivs*

²⁵ Por. ICUR III 7697.

²⁶ Por. Vergilius, *Ecloga* 5, 20.

²⁷ Por. ICUR II 4271 (r. 392).

²⁸ Por. ICUR II 4141, poz. 37.

²⁹ Por. ICUR VII 20730.

dominus benemerenti. Imię właściciela umieszczone zostało po imieniu chłopca, który otrzymał podobne epitety jak wolny syn, a więc *innocens* i *in pace*. Gdyby nie dopisek, że fundator to *dominus*, nic nie świadczyłoby o tym, że jest to epitafium dla niewolnika.

Ikonografia napisów traktowanych w całości jest dosyć rozbudowana. Kropki w części tekstu wystąpiły siedem razy, w całym – trzy razy, małe listki w roli dzielenia wyrazów – raz. Częstym motywem ikonograficznym są, jak zwykle ptaki: mamy tu do czynienia z ptakami trzymającymi gałązki palmy, na górze napisu, połączonymi z dużym  w wieńcu, z którego ramion zwieszają się kotwiczki lub strzałki³⁰; kolejne to ptak z prawej strony napisu, gołąb z prawej, ptak z gałązką oliwną z lewej, ptak z gałązką palmy w dziobie i gałązką palmy przedstawioną na końcu; następny układ to naczynie lub kielich, dwa gołębie zwrócone dziobami do siebie, naczynie lub kielich – u góry³¹.

Liście zaznaczano następująco: duży liść z boku, listki na początku i końcu pierwszego wersu, dwa liście z lewej strony³². Kolejne motywy to chryzmony:  w okręgu z A i Ω, z A i Ω na dole, u góry lub na końcu; duży z boku i litery DM na górze, a gałązka palmowa na końcu napisu; ze strzałkami z lewej;  na dole. Mamy także do czynienia z orantem w todze trzymającym ; litery greckie wystąpiły dwa razy³³, a tekstów niezdobionych było 14.

Formularz 30 inskrypcji dla chłopców, o których nie wiemy, czy dotyczą wolnych synów, oraz jednej, w której chodzi na pewno o niewolnika (pozostałe siedem to fundacje rodzinne, gdzie *puer* nie oznacza raczej specjalnego statusu dziecka), nie odbiega w zasadzie od przeciętnej dla fundacji, w których nie użyto tego terminu. Dotyczy to także pozycji społecznej wystawców, należących do niższych warstw (*humiliores*), może z wyjątkiem kilku fundacji rodzicielskich. W łacinie klasycznej *puer* miał też zastosowanie w języku miłosnym, analogicznie do *pvella*, co w analizowanych napisach nie wchodzi w grę³⁴, ale

³⁰ Kotwiczki byłyby bardziej uzasadnione, sens takiego przekazu to zakotwiczenie w wierze, opieka i bezpieczeństwo zapewnione przez Boga.

³¹ Ptak z gałązką palmową lub bez niej, czy też ptaki i naczynia to najczęstsze motywy ikonograficzne, symbolizujące duszę w drodze do raju, czy w ogóle wieczną egzystencję, por. np. J.P. Kirsch, *Colombe*, DACL III/2 2207nn.; B. Mazzei, w: *Temi di iconografia paleocristiana*, a cura di F. Bisconti, Città del Vaticano 2000, 153-154.

³² Liście pełniły rolę ozdobną (małe, w tekście) lub symboliczną obok tekstu jako wyobrażenie kruchości życia i duszy zmarłego, por. P. Bruun, *Symboles, signes et monogrammes*, w: *Sylloge inscriptionum christianarum veterum Musei Vaticani*, ed. K. Zilliacus, II, Helsinki 1963, 100-102; D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, tłum. W. Zakrzewska i inni, Warszawa 1990, 211-213.

³³ Mogły one wskazywać na greckie powiązania wystawców, pełnić rolę ozdobną, a nawet dowodzić wykształcenia fundatorów lub też pełnić wszystkie te role łącznie.

³⁴ Por. P. Brown, *The Body and Society. Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*, London – Boston 1991 (tłum. I. Kania: *Ciało i społeczeństwo. Mężczyźni, kobiety i abstinencja seksualna we wczesnym chrześcijaństwie*, Kraków 2006, Homini); *Roman Sexuali-*

w fundacjach rodzicielskich trzeba również uwzględnić możliwość wyrażenia w ten sposób miłości do syna.

Wyróżnikiem badanych epitafiów jest zastosowanie w większości tekstów zwrotu *puer* i imienia w mianowniku oraz pięć razy formuły *puer nomine* i imię. W kilku przypadkach podawano jednak dedykację dla X, jak to najczęściej formułowano, w „zwykłych” epitafiach dla dzieci. Zwrot „*puer nomine*” oznacza większy dystans do pochowanego, w grę wchodzi więc także niewolnicy, zwłaszcza z kategorii *verna*, jak to często było w łacinie klasycznej jako określenie młodych niewolników³⁵.

Trzeba tu także brać pod uwagę wolnych chłopców, ale mających nieco odmienną pozycję. Najbardziej prawdopodobna jest sytuacja dziecka z poprzedniego małżeństwa i status sieroty, którym napisy wystawiają dalecy krewni lub gmina. Opieka nad sierotami była przecież poświadczona w źródłach pisanych, choć nie znamy bliżej jej form, w przeciwieństwie do lepiej udokumentowanych działań odnoszących się do wdów. Sądząc po praktykach powszechnych w Rzymie, gdzie jednym z podstawowych celów zakładania stowarzyszeń było zapewnienie sobie pogrzebu, tak mogło być i w tym przypadku; pozostaje więc przypuszczać, że w jakiejś części chodziło tu o niewolników, a w pewnej o ludzi wolnych.

W większości przypadków starano się nadać napisowi chrześcijański charakter, wyrazić przekonanie o zbawieniu zmarłego, co wzmacnia tezę o fundacjach gminy kościelnej lub diakonatu. Inną cechą jest dosyć częste podawanie dat śmierci/pochówku oraz chrztu (jeśli nie chodziło o urodziny). Fundatorzy starali się na ogół o utrwalenie daty odejścia, a tym samym umożliwiali jego wspomnianie. A może byli to chłopcy przeznaczeni do stanu duchownego, jako sieroty wychowywane przez gminę w tym celu i gminy wiernych tym chętniej czciły ich pamięć?

A. Ferrua natomiast sądzi, że chodzi tu o chłopca – mężczyznę, który nie ma jeszcze żony: oddaje to wielorakość znaczeń tego terminu, stosowanego też, jak w omawianej grupie, także do oznaczeń synów, co wykazuje J. Janssens w odniesieniu do starszych dzieci uważając, że termin *puer* może oznaczać także tego, który osiągnął wtajemniczenie w prawdy wiary (*puer in fide*), czyli neofitę. Sądzę, że może tu również zachodzić sytuacja, w której dziecku taki napis fundują krewni lub opiekunowie, ale nie rodzice³⁶.

Na tle omawianych tu epitafiów wyjątkowy jest napis patrona dla małego niewolnika: nie dość, że podał on swoje imię po imieniu chłopca, mocno go dowartościowując i nazywając go *innocentivs*, czyli zadbał o chrzest i opatrzył

ties, ed. J.P. Hallett – M.B. Skinner, Princeton 1997, 49 i passim; E. Dickey, *Latin Forms of Address*, Oxford 2002, 192-193.

³⁵ Por. Dickey, *Latin Forms of Address*, s. 194-195.

³⁶ Por. A. Ferrua, *Alle origini degli accenti*, „Civiltà Cattolica” 91 (1940) 51-52; Janssens, *Vita e morte del cristiano*, s. 139-141.

zawołaniem *in pace*, przez co dopełnił wymogów konwencji, to jeszcze nadto podał datę śmierci bądź pochówku, czyli zamierzał utrwalić fakt odejścia małego (pięcioletniego) chłopca, sieroty lub pozbawionego kontaktu z rodzicami, tak, aby został utrwalony w świadomości jego rodziny i niewolniczej *familia*.

Datacja analizowanych napisów zawiera się w przedziale od IV do początków VI wieku, o czym świadczy brak datowania indykcją i użycia krzyża w ikonografii, co z kolei dowodzi, że zwyczaj wyróżniania niektórych dzieci terminem *puer* nie przekroczył początków VI wieku.

Tablica I. Chłopcy określani jako *pver* z Rzymu

Lp.	Wiek	ICUR	Uwagi/Imiona/Rodzina
1	- . . 1	6.15587	364 r.; wiek: <i>in vxit VIII idvs madias; pver; natvs</i> i data, <i>die Satvrnis lyna vigesima; A i Ω; sicno Apiorno nomine Simplicivs</i>
2	- . 3 . -	3.9009	odpis; <i>pver; decessit</i> ; listki; kropki; <i>Mecivs</i>
3	- . 4 . 24	2.6081	431 r.; <i>innocvs; petitvs in pace</i> z datą; dwa ptaki z gałązkami; duży  z kotwiczkami, w wieńcu; <i>pver nomine Sidlhc</i>
4	- . 8 . -	1.2771	389 r.; <i>pver innox; neofitvs; recessit</i> z datą; duże litery; duży liść; <i>Aristo</i>
5	- . 10 . -	9.23897	<i>defvnctvs; b(ene) r(eqviesci)</i> ; mały liść, kilka liter greckich; <i>pver; Donatvs signo Asselicvs</i>
6	2 . . 2	7.20035	dużo błędów; <i>peqviiibii in pacp (= reqvibit in pace)</i> ; <i>pver; Bonosvs</i>
7	2 . . 17	6.16419	<i>p[uer]; in p(ace)</i> ; kropki; ptak; litery 4,5 cm; <i>Priscianvs</i>
8	2 . . pm 20	7.19550	d.poch.; gałązka palmy; ptak z gałązką palmy; <i>Vrsenivs</i>
9	2 . 4 . -	RivAC 2003, 9	IV-VI w.; <i>puer</i> ; d.poch., <i>die mar(tii) ora VIII</i> ;  z A i Ω; <i>Adeodatus</i>
10	2 . 6 . 10	Nicolai, s. 114	445 r.; <i>puer; inp.</i> ; d.poch.; <i>Maximus</i>
11	2 . ? . ??	3.7982	IV-VI w.; mocno uszkodzony; <i>pvero</i> ; d.poch.; <i>[beneficentia]ti in pace</i> ;  w okręgu między A i Ω; imię zniszczone
12	3 . . . -	7.18791	d.poch.; <i>pv[er]</i> ; <i>Firmvs</i>
13	3 . . . -	8.23569 a	litery 6.5 cm; <i>[puer] natvs nomine M[arcellinvs]</i>
14	3 . 2 . -	5.14929	uszkodzony; <i>pver difvnctvs</i> ; imię zniszczone
15	3 . 2 . -	9.24174	<i>tabvla; pver; innocentivs</i> ; <i>Stercorivs Verus</i> (wg wydawcy imię nadane przy urodzeniu) <i>Innocentivs</i> (imię po chrzcie)
16	3 . 3 . 27	7.19443	<i>pver; in pace dormit</i> ; <i>Valerivs Stativs</i>

17	3 . 6 . . 3	4.10907	IV-VI w.; [<i>pver fide]lis</i> ; <i>vicsic in se[culo]</i> ; kropki; ✠; Generosvs
18	4 . . .	8.23634	IV-VI w.; <i>pver</i> ; <i>pavsabit</i> z datą; <i>DM</i> ; ; gałązka palmy; Vrbans
19	4 . 4 . 2	9.24862	355 r.; <i>mire innocentiae ac sapientiae pvero</i> ; <i>qviescet in pace</i> ; orant z ✠; data śmierci/pogrzebu; fundują rodzice; Marcianvs
20	<i>pm.</i> 4 . 7 . 5	1.1433	372 r.; d.poch.; <i>in pace</i> ; <i>pver nomine</i> Exvperantivs
21	5 . . .	1.1745	<i>pver</i> ; <i>innos</i> ; Sabivs (= Sauius)
22	5 . . .	1.3753	<i>pver</i> ; Romanvs
23	5 . . 8	9.24568	<i>pver</i> ; <i>inpace</i> ; <i>r cfs</i> (?); d.poch.; imię zniszczone
24	5 . 2 . 3	8.20730	<i>pver</i> ; <i>innocentivs</i> ; data śmierci/pochowania; <i>im pace</i> ; kropki; Aelarianvs; funduje Constantvs <i>dominvs benemerenti</i>
25	5 . 3 . 4	6.16972 = 1.2700	IV-VI w.; <i>pver</i> ; <i>bene merenti</i> ; <i>in pace</i> ; ✠ z A i Ω; kropki; Emilivs
26	5 . 6 . .	1.1981	IV-VI w.; <i>decessit</i> ; ✠ ze strzałkami po bokach; gołąb; <i>pver</i> ; <i>nomine</i> Dvlcivs
27	5 . 10 . .	7.19289	<i>pver</i> ; <i>natvs VI kal. aprilles</i> ; <i>mor. kal. ian.</i> ; Sabbativs
28	6 . . ?	4.9547	300 r., mocno uszkodzony; <i>defvinctvs est p[uer]</i> ; d.poch.; <i>in pace</i> ; imię zniszczone
29	6 . 2 . 15	10.27468	<i>p[uerto?]</i> ; <i>in pace</i> ; <i>bene merenti</i> ; <i>depositvs idvs apriles an secvndo</i> ; (Publio lub <i>puero</i>) Probo; funduje matka (?) Aecinia (Ae(lia) Vecinia lub Vicinia)
30	6 . 6 . .	4.12050	<i>bone memoriae</i> ; <i>lavdabili pvero</i> ; <i>dormienti in domino in pace</i> ; data śm./poch.; dwa liście; Vibivs Felix
31	6 <i>minvs</i> dies 36	1.745 = 742	489 lub 439, 472 r.; d.poch.; dwa naczynia, dwa gołębie; <i>pver nomine</i> Anastasivs
32	6 . ? . 9	Felle nr 9	<i>pver</i> ; Pavlvs
33	<i>plenis sep-tem</i>	1.1978	IV w. ³⁷ ; <i>filio dvlcissimo totivs ingeniositatis ac sapientiae pvero</i> ; data śm./poch. i <i>natvs VIII kal. apr</i> ; funduje ojciec; Dalmativs
34	7 . . . 27 (?)	6.16557	pocz. IV w. ³⁸ ; wiek od 5 do 7; <i>pvero merenti in p[ace]</i> ; data śmierci; Bincientivs
35	7 . . . 44 . 4	3.7697	<i>infans</i> ; <i>pver</i> ; <i>innocentissimvs</i> ; <i>nomine</i> Marcianvs, r. Felicio et Ammias

³⁷ Datacja i komentarz : C. Carletti, *Iscrizioni cristiane di Roma. Testimonianze di vita cristiana (secoli III-VII)*, Firenze 1986, nr 18.

³⁸ Por. A. Ferrua, *L'epigrafia cristiana prima di Costantino*, w: *Atti del IX Congresso Internazionale di Archeologia Cristiana* (Roma, 21-28 Settembre 1975), Roma 1978, 583-613.

36	7. 5 . 27	2.4271	392 r.; <i>depositvs pver; in pace; filivs dvlcissimvs</i> ; Herac-livs, r. Celerinvs et Lea <i>se vivis sibi et filio dvlcissimo locv ficervnt</i>
37	<i>infans</i>	2.4141	<i>pver</i> ; imię nie podane, funduje <i>avia</i> Calliope, jej roz-pacz; oddany pod opiekę apostoła Piotra; prośba o pro-tekcję u niego dla babki
38	<i>infantia</i>	10.27427	mocno uszkodzony, <i>innoces pv[er...]</i> ; <i>dvlcissimvs</i> ; <i>hic reqviescit</i> ; data śmierci uszk.; imię zniszczone

Źródło: badania własne.

Legenda: wiek – X lat, X miesięcy, X dni, X godzin życia; dane pewne, ale zniszczone – ?, prawdopodobne zniszczenie danych – ??. Data pochówku = d.poch.; d.śm./poch. = data śmierci lub pochówku; *pm* = *plus minus* (stosowane w analizowanych inskrypcjach).

BOYS CALLED *PUERI* IN THE CHRISTIAN INSCRIPTIONS FROM ROME

(Summary)

The paper relates to the information contained in the Early Christian inscriptions from Rome (ICVR v. 1 – 10), from the fourth to sixth century, concerning boys below 8 years of age and referred to in the epitaphs by the term *puer*. The age was selected so that the information concerned children and not teenagers when the overtone of such expression could have sexual connotations. There are only 38 such epitaphs for 1962 children in the abovementioned age (1.9%). More than a half of them (20) are very modest containing only name, age and sometimes the simplest epithet and motto (*bm, in pace*). The rest however include the information typical of other children's epitaphs, posthumous descriptions, baptism details and allusions to the social background. The founders of the tombstones are parents (10) and then the term *puer* is additional, even tender but also anonymous people (28) when the term could signify a slave (only one sure case) or a foster child, a boy who knew the faith (*puer in fide*). In my opinion they must have been orphans brought up by the community, sometimes assigned to serve in the Church (especially boys called *puer nomine X*).

Alicja STĘPNIEWSKA
(Lublin, KUL)

ŚW. NONNA – MATKA GRZEGORZA Z NAZJANZU W JEGO TWÓRCZOŚCI POETYCKIEJ

Św. Nonna¹ była jedną z nielicznych matek w starożytności, a może nawet jedyną, której imię, zalety charakteru i ducha oraz ostatnie chwile życia zostały uwiecznione przez syna Grzegorza aż w około pięćdziesięciu dedykowanych jej epigramach².

Urodziła się w chrześcijańskiej rodzinie w Kapadocji, jej ojcem był Filatios. Wyszła za mąż za Grzegorza zwanego Starszym, który nie był chrześcijaninem, lecz należał do grupy judeo-pogańskiej – hypsistarian, czyli czcicieli Boga Najwyższego w ujęciu Mojżeszowym. Pod wpływem Nonny nawrócił się, przyjął chrzest i został nawet biskupem Nazjanzu. Zmarł jako stuletni starzec w 374 r. po blisko 45 latach sprawowania urzędu biskupa.

Grzegorz o swoich rodzicach pisał:

„Miałem ja ojca, wzór doskonałości
starzec, człek prawy, życiem przykład dawał,
jak naprawdę drugi jakiś Abram.
Dobry był z rzeczy, nie tylko z pozorów,
nie tak, jak teraz częstokroć się dzieje.
Naprzód żył w błędzie, potem za Chrystusem
poszedł; wnet pasterz, pasterzy podpora.
Matka, by krótko rzec, była małżonką
godną takiego męża, równej wagi,
z pobożnych rodu, sama pobożniejsza,

¹ Por. B. Hermann, *Verborgene Heilige des griechischen Ostens*, Kevelaer 1931, 5-33 (Heilige Nonna); F.J. Dölger, *Nonna. Ein Kapitel über christliche Volksfrömmigkeit des vierten Jahrhunderts*, ACh 5 (1936) 44-75; *Vies des Saints*, VIII, Paris 1950, 91-93 (5 VIII: Sainte Nonna); ASS Augusti II, s. 78-81; *Martyrologium Romanum* (5 VIII), tłum. P. Turbak: *Martyrologium Rzymskie*, Kraków 1967, 225: „Tego samego dnia świętej Nonny, matki świętych Grzegorza z Nazjanzu, Cezarego i Gorgonii”; K. Lutosławski, *Wychowanie Ojców Kapadockich. Przyczynek do badań nad pedagogią świętych*, Włocławek 1911, 16-20 (Święta Nonna, matka św. Grzegorza z Nazjanzu); J.M. Szymusiak, *Grzegorz Teolog*, Poznań 1965, 13-16 (Rodzice Grzegorza); BS IX 1044-1045 (J.M. Sauget).

² Ich wydawca J.P. Migne nazywa je „epitaphia”, por. PG 38, 11-82; obok nich wymienia także „epigrammata”, zob. PG 38, 81-136, z których jednak żaden nie traktuje o matce.

ciałem niewiasta, obyczajami ponad
mężami. Z życia słynęli oboje³.

Doczekali się trojga dzieci – córki Gorgonii, Grzegorza Teologa – wielkiego Doktora Kościoła oraz Cezariusza, z zawodu lekarza; wszyscy troje zmarli w aureoli świętości.

Można przypuszczać, że Gorgonia była najstarszym dzieckiem⁴, skoro Nonna tak bardzo chciała urodzić syna. Stąd jej gorące modlitwy, co Grzegorz tak opisuje:

„Pragnęła ona potomka męskiego
ogłądać w domu, jak to wielu pragnie.
Więc się do Boga zwróciła z modlitwą,
by to osiągnąć, a ponieważ myśli
wstrzymać nie mogła, to, o co prosiła,
zaraz w ofierze Bogu obiecała,
tak uprzedzając ochotą dar Boży.
I nie zawiodła się w miłym życzeniu,
lecz przyszła do niej pomyślna zapowiedź
w widzeniu, cieniem co było spełnienia,
gdyż postać moja wyraźnie stanęła
przed nią wraz z mianem, czuwania oznaką.
Ja im się rodzę”⁵.

Spełniło się życzenie matki. Urodził się syn, któremu nadała imię Grzegorz, tak jak miała wskazane w widzeniu. Z wdzięczności i zgodnie z daną obietnicą ofiarowała go w darze Bogu.

Niewiele znamy szczegółów dotyczących metod wychowawczych stosowanych przez Nonnę i Grzegorza Starszego wobec swych dzieci. Były one niewątpliwie podobne, jak w domu św. Emmelii, matki Bazylego Wielkiego⁶, a także w innych rodzinach chrześcijańskich z tego okresu.

Grzegorz zresztą wspomina:

„Od pieluch we wszystkim, co dobre, chowany
– bo miałem w domu najlepsze przykłady –
już rys powagi starczej na się brałem
i jakby z chmury chmura, tak wzrastała
pomału miłość we mnie do lepszego.
Kroczyłem w lata, rozum biegł z latami,

³ Gregorius Nazianzenus, *Poemata de seipso* II. I. XI (De vita sua) 51-61, PG 37, 1033-1035, tłum. T. Sinko: *Poemat autobiograficzny*, w: Szymusiak, *Grzegorz Teolog*, s. 470; por. tłum. A.M. Komornickiej: Św. Grzegorz z Nazjanzu, *Opowieść o moim życiu*, Poznań 2003, 13-14.

⁴ Takie prawdopodobieństwo sugeruje J.M. Szymusiak (*Grzegorz Teolog*, s. 470, przypis 1).

⁵ Gregorius Nazianzenus, *Poemata de seipso* II. I. XI (De vita sua) 68-79, PG 37, 1034-1035, Sinko, s. 470-471; por. Komornicka, s. 14.

⁶ Por. A. Stępniewska, *Święta Emmelia – matka Bazylego Wielkiego i Grzegorza z Nyssy*, VoxP 25 (2005) t. 48, 67-77.

księgi, broniące Boga, mię cieszyły
i mężów zacnych częste towarzystwo”⁷.

Matka od najmłodszych lat dbała o chrześcijańskie wychowanie dzieci, czytała Pismo Święte, uczyła modlitw, wyrabiała w nich poczucie odpowiedzialności.

Wkrótce musiała zmierzyć się z cierpieniem jakże dotkliwym dla każdej matki – śmiercią syna Cezariusza w 34 roku życia († 369), a rok później, w 370 córki Gorgonii, żony Alipiusza, która w młodym wieku osierociła troje dzieci. Cztery lata później w 374 r. została wdową.

Grzegorz w *Mowie pogrzebowej na cześć ojca* słowa pocieszenia kieruje do matki:

„Wiem, że ciężkie ci jest wdowieństwo [...]. Utrata czeka wszystkich, zysk natomiast jest przygotowany dla niewielu. Nie dajmy się utratą przygnębić, ale raczej pocieszajmy się myślą o nagrodzie [...]. Dzielnie i spokojnie zniosłaś utratę dzieci, młodych jeszcze i gotowych żyć dalej. Znieś także pogrzeb ciała starego już ciężarem życia przygnębitego, chociaż sprężystość duszy zachowała mu całkowitą sprawność umysłu. Wiem, że odczuwasz brak opiekuna”⁸.

Niedługo potem, w tym samym roku, co małżonek, umiera Nonna podczas Mszy Świętej.

Grzegorz dla uczczenia matki, w retrospektywnym skrócie, w formie poetyckiej, kreśli jej obraz w licznych epigramach przywołując wiele faktów z życia. Ponieważ niektóre z nich zawarte są także w jego *Poemacie autobiograficznym* oraz *Mowach*, więc, jeżeli zajdzie taka konieczność, będą wykorzystane w celu wyjaśnienia lub uzupełnienia informacji.

W jednym z epigramów zwraca uwagę na dwa ważne wydarzenia, wspomina-
ne już wcześniej, które miały istotny wpływ na dalsze koleje losu całej rodziny:

„Sara mądra małżonka miłego czciła. Ty, matko,
Najpierw chrześcijaninem, potem zaś wielkim kapłanem
Męża swego zrobiłaś, gdy jeszcze światła nie poznał.
Anno, miłego syna zrodziłaś i wymodliłaś [...]
Nonna sławę obydwu zyskała [...]”⁹.

Przypomina bowiem, jak wielką rolę spełniła Nonna wobec swego męża, kiedy doprowadziła go do nawrócenia na chrześcijaństwo, co w konsekwencji,

⁷ Gregorius Nazianzenus, *Poemata de seipso* II. I. XI (De vita sua) 93-100, PG 37, 1036, Sinko, s. 471; por. Komornicka, s. 15.

⁸ Tenże, *Oratio* 18 (In laudem patris sui), 43, PG 35, 1041, tłum. J.M. Szymusiak, w: tenże, *Grzegorz Teolog*, s. 344.

⁹ Tenże, *Epigramma* 27 (In matrem), *Anthologia Palatina* VIII 27, ed. P. Walz, Paris 1960 = *Epitaphia* 68, PG 38, 46A, tłum. J. Łanowski: Grzegorz z Nazjanzu, *Wybór epigramów* I, WST 4 (1991) 151.

w dalszym życiu, jak wiadomo, zaowocowało przyjęciem sakry biskupiej. Grzegorz przy tej okazji odwołuje się do Sary, wskazując na jej rozsądek i miłość wobec męża Abrahama. W tym znanym epizodzie biblijnym dopatruje się pewnej analogii między Sarą i jego matką Nonną, choć postępowanie obu kobiet wynikało z nieco innych przesłanek. Drugą wymienioną przez Grzegorza postacią biblijną była św. Anna. Jej pełna ufności postawa, wyrażająca się w żarliwej modlitwie do Opatrzności o urodzenie syna i w podzięcie ofiarowania go Bogu, była wyraźną wskazówką dla Nonny, jaką powinna pójść drogą. Te dwa przykłady – Sary i Anny zamknął Grzegorz pointą, podkreślając, że Nonna połączyła w sobie wielkość zalet ich obu.

W innym natomiast epigramie odtwarza w pamięci postać matki w sposób plastyczny w scenerii „rozkwieconego ogrodu”:

„«Grzegorzu!» – wołałaś, idąc ku nam przez rozkwiecony ogród,
gdy wracaliśmy z ziemi dalekiej;
i wyciągałaś swe drogie ręce, matko, ku synom kochanym.
«Grzegorzu!» – wołałaś. I płonęła w tobie krew macierzyńska –
w miłości do obu, lecz zwłaszcza do tego,
który na twojej piersi się wykarmił.
Dlatego uczciłem ciebie tyloma epigramami”¹⁰.

Nonna ukazana została w sposób dynamiczny, kiedy w geście powitania z wyciągniętymi rękami zbliża się ku synom powracającym do domu z dalekich stron. Jest to relacja wskazująca na silne więzy łączące matkę z synami, co wzmagają jeszcze użyte metafory: „drogie ręce matki” wyciągnięte ku synom czy „płonąca krew macierzyńska” wyrażająca miłość do ich obu, a szczególnie, jak zaznacza Grzegorz, do niego i on też uczcił matkę w wielu epigramach.

Takie powroty dzieci do domu, nawet tych dorosłych, i powitania przez matkę, jak opisał Grzegorz, pozostają w pamięci na zawsze, zwłaszcza te, z których promieniuje radość, emanuje ciepło i miłość.

Dodatkowe uzupełnienia dotyczące powrotu synów znajdziemy w mowie Grzegorza – *Na cześć brata swojego Cezarego*:

„Otóż matka ofiarowała modlitwę godną jej macierzyńskiego serca i nacechowaną miłością do synów. Prosiła Boga, by nas zobaczyć razem wracających, jak razem nas wyprawiła w drogę [...]. I dał Bóg, który wysłuchuje uzasadnionej modlitwy i honoruje miłość rodziców dla godnych synów, że bez zaplanowania ani umowy, jeden z Aleksandrii, drugi z Grecji o tej samej porze przybyliśmy do jednego miasta – jeden od strony lądu, drugi od strony morza. Tym miastem było Bizancjum [...]”¹¹.

¹⁰ Tenże, *Epitaphia* 71, PG 38, 48A, tłum. Z. Kubiak, w: Szymusiak, *Grzegorz Teolog*, s. 578, lub OŻ XII 109.

¹¹ Tenże, *Oratio* 7 (In laudem fratris Caesarii), 8 PG 35, 764, tłum. J.M. Szymusiak, w: tenże, *Grzegorz Teolog*, s. 294.

Grzegorz dodaje jeszcze, że ich spotkanie przez niektórych mogło być uznane za przypadkowe, ale przez ludzi pobożnych uważane było niewątpliwie za dar wysłuchanej modlitwy¹².

O sile modlitwy matki odnośnie do tego wydarzenia pisze również w jednym z epigramów:

„Modlitwami i morze uśmierza Nonna jak Bóg sam
Dla swych dzieci kochanych i miłość matki je z kresu
Wschodu oraz Zachodu, wbrew spodziewaniom, sprowadza”¹³.

Wyjątkowość Nonny podkreśla Grzegorz w kolejnym epigramie:

„Jedną sławią za trudy ponoszone w domu,
Inną za wdzięk wrodzony i za obyczajność,
Inną znów za pobożność, umartwienia ciała,
Za łyzy i za modlitwy, za pomoc biedakom,
Nonnę sławią za wszystko to – i gdy się godzi –
Nazwać to śmiercią – zmarła przy modlitwie”¹⁴.

Wymienia tu kilka cech, z których każda może wyróżniać konkretną kobietę, w zależności od jej predyspozycji czy wewnętrznej potrzeby. Na przykład dominantą jednej będzie pracowitość i dbałość o porządek w domu, troska o religijno-moralne wychowanie dzieci, a także tworzenie zgodnego ogniska domowego. Te wszystkie prace i obowiązki ujął Grzegorz krótko – jako „trudy ponoszone w domu”. Zaletą innej kobiety będzie natomiast wrodzony urok osobisty i zasady moralne, życie zaś kolejnej przepełniać będzie modlitwa, nieobce jej będą umartwienia ciała, a pomoc potrzebującym stanowić będzie ważny element posłannictwa.

Grzegorz, jak widać, ponownie posłużył się pointą, stwierdzając, że wszystkie wymienione tu przymioty skupiła jedna kobieta – jego matka, Nonna, budząc dzięki temu podziw i szacunek u innych.

Ponadto była osobą powściągliwą i zamkniętą w uzewnętrznianiu swoich uczuć. Grzegorz bowiem stwierdza:

„Nigdy ołtarz w kadzidłach pleców twych nie zobaczył,
Nigdy słowo nieczyste przez usta twoje nie przeszło,
Nigdy śmiech nie zawitał na twarz twą, wtajemniczona.
Trudy twoje tajemne przemilczę, błogosławiona,
To, co wewnątrz – to twoje, co zewnątrz – wszystkim widome”¹⁵.

¹² Por. tamże.

¹³ Gregorius Nazianzenus, *Epitaphia* 78, PG 38, 51-52, tłum. Łanowski: Św. Grzegorz z Nazjanzu, *Epigramy* II, oprac. M. Starowieyski, WST 5 (1992) 25-63, w tym wypadku s. 30.

¹⁴ Tenże, *Epitaphia* 73, PG 38, 49A, tłum. Łanowski, *Epigramy* II, nr 31, s. 30.

¹⁵ Tenże, *Epitaphia* 66, 7-11, PG 38, 44, tłum. Łanowski, *Epigramy* I, nr 5/25, s. 151.

Dla wzmocnienia siły przekazu tłumacz użył tu aż trzykrotnie anafory – „nigdy”, co również za Grzegorzem uczynił dwukrotnie w innym epigramie, stosując ten sam środek stylistyczno-składniowy:

„Nigdy twych świętych ust nieświęte usta nie tknęły,
Nigdy czystą twą ręką ręki bezbożnej nie tknęłaś”¹⁶.

Zaznacza, że Nonna była kobietą dbającą o to, by nie używać słów, które przynosiłyby ujmę jej godności. Cechowała ją powaga, a śmiech „nigdy” – jak pisze Grzegorz – nie gościł na jej obliczu. Wszelkie troski, cierpienia i problemy dotyczące jej osoby i jej najbliższych, które należało chronić przed ludzką ciekawością, głęboko, w milczeniu, skrywała w swoim sercu, natomiast te, które były zauważalne dla ogółu, nie stanowiły żadnej tajemnicy. Takie postępowanie świadczyło o jej mądrości i dojrzałości życiowej. Wiedziała bowiem, że nie wszystkie informacje są przeznaczone dla wszystkich.

Postawa Nonny ukazana w dwóch powyższych epigramach została szerzej opisana przez Grzegorza w *Mowie pogrzebowej na cześć ojca*:

„Nigdy nie słyszano jej głosu w świętych zgromadzeniach i świętych miejscach poza normalnymi odpowiedziami w liturgii [...]. Milczeniem chciała uczcić rzeczy święte. Nigdy nie odwracała się plecami do świętego ołtarza, nigdy nie spluwała na posadzkę w kościele. Nigdy żadnej kobiecie pogańskiej – nawet bardzo zacnej i bliskiej znajomej – nie podała ręki, ani nie dała pocałunku [...]. Nie znosiła przechodzenia koło nieczystego domu, ani jego widoku [...]. Jedną rzecz u niej zasługiwała na większy jeszcze podziw mianowicie to, że chociaż szczególnie wzruszała się nawet cudzym cierpieniem, nigdy jednak nie oddawała się cielesnemu żalowi do tego stopnia, by żałosne słowa i wyrazy współczucia przychodziły jej na usta przed słowami modlitwy”¹⁷.

Uzupełnienie wyjaśnia dokładniej motyw zachowania Nonny. Ponadto dowiadujemy się o jej stosunku do osób cierpiących. Pomimo że nie okazywała na zewnątrz swoich uczuć, to jednak głęboko cierpiała i współczuła widząc cierpienie innych. W epigramie Grzegorz wypowiada zresztą charakterystyczne słowa:

„[...] Cierpieniem czciłaś wszystkie cierpienia
Matko ma”¹⁸.

Spośród pokaźnej liczby epigramów dedykowanych matce Grzegorz wiele z nich poświęcił ostatnim chwilom jej życia. W jednym z nich pragnie jednak

¹⁶ Tenże, *Epitaphia* 96, PG 38, 59A, tłum. Łanowski, *Epigramy* I, nr 12/53, s. 152.

¹⁷ Tenże, *Sermo* 18, 10, PG 35, 996, tłum. J.M. Szymusiak, w: tenże, *Grzegorz Teolog*, s. 327.

¹⁸ Tenże, *Epitaphia* 66, PG 38, 44A, tłum. Łanowski, *Epigramy* II, nr 24, s. 29; por. *Sermo* 18, 9, PG 35, 996, tłum. J.M. Szymusiak, w: tenże, *Grzegorz Teolog*, s. 327: „Nikt skuteczniej nie pomagał sierotom i wdowom. Nikt w niepowodzeniach tak nie pocieszał płaczących”.

podkreślić, że Nonna nie była osobą schorowaną, a starość obchodziła się z nią łaskawie:

„Nie choroba, nie starość (jak wszystkich), nie troski
zmogły cię, matko moja, choć byłaś już stara.
Lecz bez rany, nie zgięta, przy świętym ołtarzu,
Modląc się do Chrystusa, Nonno, głos oddałaś”¹⁹.

Moment jej odejścia przedstawił w sposób ekspresyjny:

„Anioł świetlisty promienny porwał cię, Nonno,
Tutaj pośród modlitwy, czystą ciałem i duchem,
Ducha twojego więc porwał, ciało zostawił świątyni”²⁰.

Śmierć Nonny nastąpiła szybko, jakby niespodziewanie, o czym świadczą dwukrotnie użyte słowa: „Anioł porwał”. W jednej chwili przerwane zostało i życie, i modlitwa.

W innym epigramie mamy jeszcze dokładniejszy opis:

„Tutaj, gdy się modliła, do Nonny wyrzekł Bóg z góry:
„Przybądź” – Ona z radością wnet wyzwoliła się z ciała,
Z obu rąk jedna mocno trzymała się jeszcze ołtarza,
Drugą prosiła: „Bądź mi, o Panie Chryste, łaskawy!”²¹.

W dwóch epigramach Grzegorz przypomina postaci ze Starego Testamentu – Henocha (Rdz 5, 24) i Eliasza (2Krl 2, 11), które zostały w cudowny sposób wyłączone spod ogólnego prawa śmierci:

„Eliasz na wozie ognistym ku niebu niegdyś uleciał,
Nonnę w czasie modlitwy przyjął do siebie Duch Święty”²².

„Wiara stąd wzięła Henocha oraz Eliasza. Wśród kobiet
Matkę moją najpierwszą – wie o tym dobrze ten ołtarz.
Stąd uleciała w ofierze bezkrwawej, gdy na modlitwie
Było wciąż jeszcze jej ciało, Nonna umiłowana”²³.

Takiego zabiegu literackiego używa po to, aby wykazać pewne podobieństwo między biblijnymi postaciami a odejściem matki, które nie było, według niego, całkiem zwyczajne, gdyż w fakcie śmierci w miejscu świętym, i podczas modlitwy, widzi on niewątpliwie znak cudu. Zresztą potwierdza to w kolejnym epigramie, kiedy zwraca się do wiernych:

¹⁹ Tenże, *Epitaphia* 93, PG 38, 58A, tłum. Łanowski, *Epigramy* II, nr 50, s. 33.

²⁰ Tenże, *Epitaphia* 97, PG 38, 59A, tłum. Łanowski, *Epigramy* II, nr 54, s. 33.

²¹ Tenże, *Epitaphia* 89, PG 38, 56A, tłum. Łanowski, *Epigramy* II, nr 47, s. 32-33.

²² Tenże, *Epitaphia* 100, PG 38, 60A, tłum. Łanowski, *Epigramy* I, nr 14/59, s. 153.

²³ Tenże, *Epitaphia* 92, PG 38, 57-58, tłum. Łanowski, *Epigramy* II, nr 49, s. 33.

„Zbożni, zapiszcie ten cud dla tych, co się po was narodzą”²⁴.

Grzegorz sięga nie tylko do postaci z Biblii, lecz jako znawca literatury klasycznej przypomina również filozofa greckiego Empedoklesa, żyjącego w V wieku prz. Chr.:

„Empedoklesie, żeś ty próżno się chełpił, śmiertelny,
Dowód dały ziejące ogniem Etnejskie kratery.
Nonna zaś nie skoczyła w krater, lecz przy ołtarzu
Stąd się wzniosła w modlitwie jako przeczysta ofiara”²⁵.

Wśród różnych opowiadań na temat śmierci Empedoklesa, które znał już Diogenes Laertios, jedno z nich mówi, że skoczył on do Etny chcąc zapewnić sobie nieśmiertelność.²⁶ Fakt ten wykorzystał Grzegorz przeciwstawiając skok Empedoklesa w głąb krateru – będący wątpliwym dowodem nieśmiertelności – odejściu Nonny, która jako chrześcijanka nie musiała dokonywać takich „drastycznych środków”, a jej duch podczas modlitwy wzniósł się ku wieczności.

W dwóch epigramach przewija się natomiast nuta żalu po stracie matki:

„Modląc się wielkim głosem u najświętszego ołtarza
Nonna wyzwolona – głos się zatrzymał i piękne
Wargi staruszki”²⁷.

„Jak rozwiązały się Nonny piękne kolana, jak zmilkły
Wargi, jak z oczu jej więcej nie płyną już łzy?
[...] Wy, panny,
Żony w przykładowych stadłach, utnijcie jej piękne warkoczki –
Ona szczyliła się nimi, od głowy do stóp jej sięgały”²⁸.

Grzegorz zdaje sobie sprawę z faktu, że już nigdy nie usłyszy głosu matki, nie ujrzy łez w jej oczach, nie zobaczy więcej jej sylwetki z długimi, pięknymi warkoczami, które były jej ozdobą i chlubą²⁹. Myśl o matce pozostanie więc tylko w jego wspomnieniach i modlitwie.

²⁴ Tenże, *Epitaphia* 87, PG 38, 55, tłum. Łanowski, *Epigramy* II, nr 45, s. 32.

²⁵ Tenże, *Epitaphia* 69, PG 38, 46-47, tłum. Łanowski, *Epigramy* II, nr 28, s. 29.

²⁶ Por. Diogenes Laertios, *Vitae philosophorum* VIII 2, tłum. I. Krońska: Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, Warszawa 2004, 502: „Hippobotos mówi, że gdy Empedokles powstał od uczty, wszedł na Etnę i gdy znalazł się na szczycie, skoczył do ziejącego ogniem krateru i zniknął w czeluści. Czynem tym chciał sprawić, ażeby rozeszła się i utrwaliła wieść, że stał się bogiem. Później jednak dowiedziano się prawdy, kiedy znaleziono jego trzewik wyrzucony z wulkanu”; zob. także S. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, tłum. E.I. Zieliński, I, Lublin 2000, 171.

²⁷ Gregorius Nazianzenus, *Epitaphia* 78, PG 38, 51A, tłum. Łanowski, *Epigramy* II, nr 35, s. 30.

²⁸ Tenże, *Epitaphia* 67, PG 38, 45A, tłum. Łanowski, *Epigramy* I, nr 6/26, s. 151.

²⁹ Por. *Vies des Saints et des bienhereux*, VIII, Paris 1949, s. 91: „[Sainte Nonna] était née en Asie Mineure chez les «Cappadociens aux beaux chevaux»”.

Jeden z epigramów stanowi wyznanie, a zarazem pożegnanie, w którym Nonna bezpośrednio zwraca się do syna:

„Piersi mej dziecię, gałązko święta, jak bardzo za tobą
Tęskniąc odchodzę, Grzegorzu, do niebiańskiego żywota.
Bo jak bardzoś się trudził w trosce o moją i ojca
Starość – to zapisane jest w wielkiej księdze Chrystusa.
Więc, kochany, idź śladem rodziców i jak najrychlej
W naszej ciebie światłości i radosnym sercem przyjmijemy”³⁰.

Taki wybór struktury utworu stwarza możliwość użycia formy monologu, co w tym wypadku wydaje się właściwym rozwiązaniem, ponieważ niezręcznie byłoby mówić Grzegorzowi o własnych zasługach wobec rodziców.

W wypowiedzi swej matka wyraża tęsknotę za synem, opuszczonym przez nią w chwili śmierci, a także wdzięczność za jego opiekę, którą roztaczał nad nią i ojcem, kiedy osiągnęli wiek sędziwy. Zachęca go również, aby swoją postawą i czynami naśladował ich obojga, co będzie nagrodą i zapowiedzią ich szczęśliwego, wspólnego spotkania w niebie.

Obraz Nonny przedstawiony przez Grzegorza w epigramach wskazuje na jej bogate życie wewnętrzne, życie, bez reszty, przeniknięte modlitwą. Ona to modliła się o nawrócenie męża, narodziny syna, szczęśliwy powrót obu synów do domu, za bezdomnych oraz cierpiących i życie swoje zakończyła trwając na modlitwie.

HL. NONNA – DIE MUTTER VON GREGOR VON NAZIANZ IN SEINER POETISCHEN SCHÖPFUNG

(Zusammenfassung)

Der Aufsatz zeigt die Darstellung der Hl. Nonna, der Mutter von Gregor von Nazianz auf Grund seiner dichterischen Schöpfung. Nonna war die frühchristliche Mutter, die der Sohn in den ca. 50 ihr gewidmeten Epigrammen verewigt hat. In Anlehnung der Dichtung des Gregors von Nazianz wurde die Aufmerksamkeit auf Vorzüge des Charakters und Geistes und auf letzte Momente ihres Lebens gerichtet. Es wurde auch die große Rolle des Gebets unterzeichnet, das die Heilige im alltäglichem Leben begleitete.

³⁰ Gregorius Nazianzenus, *Epitaphia* 72, PG 38, 48-49, tłum. Łanowski, *Epigramy* II, nr 32, s. 30.

Ks. Antoni SWOBODA
(Poznań, UAM)

ŹRÓDŁO I PRAWZORY SAKRAMENTU MAŁŻEŃSTWA W NAUCZANIU ŚW. AUGUSTYNA

Autorzy wczesnochrześcijańscy, poczynając od Ojców Apostolskich, interesowali się również zagadnieniem małżeństwa tak od strony teologicznej, jak i duszpasterskiej. Ilustracją tego, w późniejszym już okresie, może być nauczanie Cyryla Aleksandryjskiego (375-444)¹ i Jana Chryzostoma (ok. 350-407)², którzy w swych pismach bronili szczególnie jego nierozzerwalności. Zdarzały się jednak wyjątki: do nich należy, jak zauważa to F. Salvoni, Ambrozjaster (IV wiek), który uważa, że cudzołóstwo rozwiązuje małżeństwo, a przywilej Pawłowy upoważnia do ponownego zawarcia małżeństwa³. Inni, jak np. Bazyli Wielki (329-379) czy uczestnicy synodu w Arles (314) uznając absolutną nierozzerwalność małżeństwa chrześcijan, także po grzechu cudzołóstwa, kierowali się pewną wyrozumiałością wobec rozwiedzionych⁴.

Małżeństwo jako podstawowa forma życia społecznego i naturalny przejaw międzyludzkiej solidarności⁵, określane takimi pojęciami jak: *pactum coniugale*⁶, *pacta nuptialia*⁷, *maritale consortium*⁸, *foedus uxorium*⁹, *confoederatio nuptialis*¹⁰, *metae matrimonialis pacti*¹¹ nie był obcy także św. Augustynowi (354-430), Biskupowi Hippony, o czym świadczą między innymi takie jego pisma jak: *De bono coniugali* (r. 401), *De nuptiis et concupiscentia* (r. 410) czy *De coniugiis adulterinis* (r. 421), choć nie tylko.

¹ Por. Cyrillus Alexandrinus, *In S. Joannis Evangelium* 2, PG 73, 228.

² Por. Joannes Chrysostomus, *In Epistulam ad Ephesios hom.* 20, PG 62, 140.

³ Por. F. Salvoni, *Indissolubilità e scioglimento del matrimonio nei testi patristici*, „Ricerche Bibliche e Religiose” 9 (1974) 9-10.

⁴ Por. L. Rossi, *Morale familiare*, Bologna 1974, 58.

⁵ Por. S. Kowalczyk, *Koncepcja miłości św. Augustyna jako węzłowej aktywizującej wartości życia ludzkiego*, VoxP 4 (1984) z. 6-7, 196.

⁶ Por. Augustinus, *De bono coniugali* 4, 4, PL 40, 376.

⁷ Por. tamże 11, 12, PL 40, 382.

⁸ Por. tamże 5, 5, PL 40, 377.

⁹ Por. tamże 5, 5, PL 40, 377.

¹⁰ Por. tamże 7, 7, PL 40, 378; *De nuptiis et concupiscentia* I 4, 5, PL 44, 415.

¹¹ Por. *Sermo* 51, 13, 22, PL 38, 345; zob. J. Peters, *Die Ehe nach der Lehre des hl. Augustinus*, Paderborn 1918, 12.

Należy jednak podkreślić, że wyjaśnienia Augustyna dotyczące sakramentalności małżeństwa i jego nierozzerwalności, których bronił¹², choć nie odpowiadają teorii sakramentu z wieków późniejszych, to jednak stanowią istotny przyczynek do jej sformułowania¹³. Innymi słowy, Biskup Hippony w swych wypowiedziach na temat sakramentu małżeństwa wprowadza do interpretacji, która umożliwia rozumienie małżeństwa jako sakramentu¹⁴. Stąd, zdaniem Rincóna, Augustyn może być uważany za pioniera nauki na temat sakramentu małżeństwa, choć nie należy zapominać, że już wcześniej, jak to zaznaczaliśmy, autorzy chrześcijańscy na jego temat często się wypowiadali¹⁵. Z wypowiedzi, które nam pozostawił wynika, że początkowo, zwłaszcza przy lekturze Mt 5, 32; 1Kor 7, 10-11 miał pewne wątpliwości odnoszące się do nierozzerwalności małżeństwa¹⁶. Z podobnymi trudnościami spotkał się także podczas interpretacji Mt 5, 32 i 19, 9¹⁷; świadczy o tym jego wypowiedź w *De coniugiis adulterinis*, z której wynika, że zagadnienie małżeństwa, a zwłaszcza jego nierozzerwalności, należy do trudnych i niejasnych kwestii (*obscurissima et implicatissima*)¹⁸.

Biorąc to wszystko pod uwagę, celem naszego opracowania, przy zastosowaniu metody analityczno-syntetycznej, jest nie tyle ukazanie całej jego nauki na ten temat – bo to wykraczałoby poza ramy artykułu – ile przybliżenie poglądów tego Doktora Kościoła, dotyczących źródeł i prawzorów sakramentu małżeństwa. Dlatego z całego jego dorobku literackiego, wybraliśmy tylko te dzieła, w których możemy znaleźć wypowiedzi odnoszące się do interesującego nas tematu; do nich należą: *Contra Adimantum*¹⁹, *Contra duas epistolas Pelagianorum*²⁰, *Contra Faustum Manichaeum*²¹, *Contra Julianum*²², *Contra Secun-*

¹² Por. Augustinus, *De bono coniugali* 7, 7, PL 40, 378; *De coniugiis adulterinis* II 13, PL 40, 480; zob. F. Adamski, *Rodzina między sacrum a profanum*, Poznań 1987, 41; E. Albertario, *Di alcuni riferimenti al matrimonio e al possesso di S. Agostino*, w: *Studi di diritto romano*, I, Milano 1933, 239; G. Dellling, *Ehescheidung*, RACH IV 716; A. Eckmann, *Wprowadzenie*, w: *Pisma świętego Augustyna o małżeństwie i dziewictwie. Przekład i komentarz*, red. tenże, Lublin 2003, 20; J.L. Larrabe, *Dignidad de la vocación matrimonial y su sacramentalidad en virtud del bautismo según san Agustín*, RevA 28 (1987) 14; E. Scalco, „*Sacramentum connubii*” et institution nuptiale; une lecture du „*De bono coniugali*” et du „*De sancta virginitate*” de S. Augustin, EThL 69 (1993) 38.

¹³ Por. H. Crouzel, *Matrimonio*, DPAC II 2183.

¹⁴ Por. Scalco, „*Sacramentum connubii*”, s. 47.

¹⁵ Por. T. Rincón, *La doctrina sobre la indisolubilidad del matrimonio en el primer milenio cristiano*, IusCan 13 (1973) 118.

¹⁶ Por. H. Chadwick, *Augustyn*, tłum. T. Szafrński, Warszawa 2000, 167.

¹⁷ Por. J.M. Catalálan, *El matrimonio en la obra pastoral de san Agustín*, „Augustinus” 34 (1989) 105.

¹⁸ Por. *De coniugiis adulterinis* I 26, 32, CSEL 41, 379; zob. R. Cyrklaff, *Myśl etyczna*, PEF I 408.

¹⁹ Por. *Contra Adimantum Manichaei discipulum*, PL 42, 129-172; ed. J. Zycha, CSEL 25, 113-190, tłum. J. Sulowski: *Przeciw Adimantowi*, PSP 54, 153-207.

²⁰ Por. *Contra duas epistulas Pelagianorum*, PL 44, 549-638; ed. C.F. Urba – J. Zycha, CSEL 60, 423-570.

*dinum Manichaeum*²³, *De bono coniugali*²⁴, *De civitate Dei*²⁵, *De coniugiis adulterinis*²⁶, *De consensu Evangelistarum*²⁷, *De continentia*²⁸, *De Genesi ad litteram*²⁹, *De Genesi contra Manichaeos*³⁰, *De gratia Christi et de peccato originali*³¹, *De nuptiis et concupiscentia*³², *De sancta virginitate*³³, *De sermone Domini in monte*³⁴, *Enarrationes in Psalmos*³⁵, *Epistolae*³⁶, *In Epistolam Joannis ad Parthos Tractatus*³⁷, *In Johannis Evangelium tractatus*³⁸, *Sermones*³⁹.

²¹ Por. *Contra Faustum Manichaeum*, PL 42, 207-518; ed. J. Zycha, CSEL 25, 249-797, tłum. J. Sulowski, PSP 55 i 56, 3-151.

²² Por. *Contra Julianum*, PL 44, 641-874, tłum. W. Eborowicz, PSP 19/1-2.

²³ Por. *Contra Secundinum Manichaeum*, PL 42, 577-602; ed. J. Zycha, CSEL 25/2, 905-975.

²⁴ Por. *De bono coniugali*, PL 40, 373-396; ed. J. Zycha, CSEL 41, 187-230, tłum. W. Eborowicz: *Wartości małżeństwa*, w: Św. Augustyn, *Antologia pism o małżeństwie i rodzinie*, cz. 1, Pelplin 1980, 51-86; również w: *Pisma świętego Augustyna o małżeństwie i dziewictwie*, s. 73-116.

²⁵ Por. *De civitate Dei*, PL 41, 13-804; ed. B. Dombart – A. Kalb, CCL 47-48, tłum. W. Kornatowski: *O państwie Bożym*, I-II, Warszawa 1977.

²⁶ Por. *De coniugiis adulterinis*, PL 40, 451-486; ed. J. Zycha, CSEL 41, 347-410, tłum. M. Damian – M. Cieśluk: *Cudzołożne małżeństwa*, w: *Pisma świętego Augustyna o małżeństwie i dziewictwie*, s. 223-259.

²⁷ Por. *De consensu Evangelistarum*, ed. F. Weihrich, CSEL 43, tłum. J. Sulowski: *O zgodności Ewangelistów*, PSP 50.

²⁸ Por. *De continentia*, PL 40, 349-372; ed. J. Zycha, CSEL 41, 141-183, tłum. S. Laskowski: *O powściągliwości*, w: *Pisma świętego Augustyna o małżeństwie i dziewictwie*, s. 343-390.

²⁹ Por. *De Genesi ad litteram*, PL 34, 245-485, ed. J. Zycha, CSEL 28/1, tłum. J. Sulowski: *Komentarz słowny do Księgi Rodzaju*, PSP 25, 113-382.

³⁰ Por. *De Genesi contra Manichaeos*, PL 34, 174-220, tłum. J. Sulowski: *Przeciwko Manichejczykom komentarz do Księgi Rodzaju*, PSP 25, 21-82.

³¹ Por. *De gratia Christi et de peccato originali*, PL 44, 359-410; ed. C.F. Urba – J. Zycha, CSEL 42, 125-260.

³² Por. *De nuptiis et concupiscentia*, PL 44, 413-474, ed. C.F. Urba – J. Zycha, CSEL 42, 211-319, tłum. K. Kościelniak: *Małżeństwo i pożądliwość (Księga I)*, w: *Pisma świętego Augustyna o małżeństwie i dziewictwie*, s. 343-390.

³³ Por. *De sancta virginitate*, PL 40, 397-428; ed. J. Zycha, CSEL 41, 235-302, tłum. P. Nehring: *O świętym dziewictwie*, ŻM 27, 271-348, lub tłum. R. Bobel – H. Bojko, w: *Pisma świętego Augustyna o małżeństwie i dziewictwie*, s. 117-182.

³⁴ Por. *De sermone Domini in monte*, PL 34, 1229-1308; ed. A. Mutzenbecher, CCL 35, tłum. S. Ryznar – J. Sulowski: *O kazaniu Pana na górze*, PSP 48, 21-130.

³⁵ Por. *Enarrationes in Psalmos*, PL 66-1900; ed. E. Dekkers – J. Freipont, CCL 38-40, tłum. J. Sulowski: *Objaśnienia Psalmów*, PSP 27-42/1-2.

³⁶ Por. *Epistolae*, PL 33, 61-1094; ed. A. Goldbacher, CSEL 34, 44, 57 i 58; lub ed. J. Divjak, CSEL 88, tłum. W. Eborowicz: *Listy* (1-75), Pelplin 1991. Pozostałe listy cytuję w przekładzie własnym.

³⁷ Por. *In Epistolam Joannis ad Parthos tractatus*, PL 35, 1977-2062; ed. P. Adaesse, Sch 75, tłum. W. Szoldrski – W. Kania, PSP 15/2, 381-502.

³⁸ Por. *In Johannis Evangelium tractatus*, PL 35 1379-1976; ed. D.R. Willems, CCL 36, tłum. W. Szoldrski, PSP 15/1-2.

³⁹ Por. *Sermones*, PL 38, 23-1483; 39, 1493-1638, tłum. J. Jaworski: *Wybór mów: kazania święteczne i okolicznościowe*, PSP 12. Mowy znajdujące się poza tym zbiorem cytuję w przekładzie własnym.

Prezentowany artykuł składa się z trzech części: w pierwszej przybliżymy temat, który interesował naszego autora, a jest nim Bóg – stwórca małżeństwa; w części drugiej poszukamy odpowiedzi na pytanie, jak rozumiał on pojęcie *Magnum Sacramentum*; trzecia wreszcie część poświęcona zostanie ukazaniu poglądów Biskupa Hippony, odnoszących się do znaczenia obecności Chrystusa na weselu w Kanie Galilejskiej. Całość podsumują stosowne wnioski.

I. BÓG STWÓRCĄ MAŁŻEŃSTWA

Św. Augustyn wypowiadając się na temat małżeństwa podkreśla przede wszystkim fakt, że Bóg jest jego stwórcą⁴⁰. Innymi słowy, małżeństwo w nauce tego Doktora Kościoła jest instytucją Boską, powołaniem⁴¹ i odwiecznym planem Boga wobec ludzkości⁴², który, jak zauważa Larrabe w swym studium, niczego złego nie proponuje człowiekowi ani też tej prawdy nie podważa⁴³. Ten pogląd Biskupa Hippony potwierdza jedna z jego licznych wypowiedzi na ten temat, zawartych w piśmie polemicznym *Contra Adimantum*. Na podstawie jego lektury, ale nie tylko⁴⁴, dowiadujemy się, że „połączenie męczyzny z żoną pochodzi od Pana”⁴⁵.

⁴⁰ Por. *Sermo* 123, 2, 2, PL 38, 685; *In Iohannis Evangelium tractatus* 9, 2, PL 35, 1459; *De nuptiis et concupiscentia* II 3, 9, PL 44, 441: „[...] Ita quippe ostendit et hominum conditorem, et coniugum copulatorem Deum, adversus Manichaeos, qui utrumque horum negant”; *De consensu Evangelistarum* II 62, 122, PL 34, 1136; zob. M.F. Berrouard, *L'enseignement de saint Augustin sur mariage dans le Tract. 9, 2 in Iohannis Evangelium*, „Augustinus” 12 (1967) 88; Catalálan, *El matrimonio*, s. 33; Eckmann, *Wprowadzenie*, w: *Pisma świętego Augustyna o małżeństwie i dziewictwie*, s. 21; J.L. Larrabe, *Matrimonio cristiano y educación de los hijos, según san Agustín*, „Augustinus” 18 (1973) 377; W. Kornatowski, *Społeczno-polityczna myśl św. Augustyna*, Warszawa 1965, 165; Rincón, *La doctrina sobre la indisolubilidad del matrimonio*, s. 115; Scalco, „*Sacramentum connubii*”, s. 45.

⁴¹ Por. Augustinus, *In Iohannis Evangelium tractatus* 9, 2, PL 35, 1459; zob. R. Desjardins, *Une pastorale augustinienne du mariage*, BLE 77 (1976) 162.

⁴² Por. Larrabe, *Dignidad de la vocación matrimonial*, s. 17; tenże, *Espiritualidad y castidad matrimonial según san Agustín*, EstA 22 (1987) 235.

⁴³ Por. Larrabe, *Espiritualidad y castidad matrimonial según san Agustín*, s. 246 i 251; zob. Rdz 1, 26-28; 2, 18.

⁴⁴ Por. *In Iohannis Evangelium tractatus* 9, 2; PL 35, 1459; *De consensu Evangelistarum* II 62, 120; PL 34, 1135; *De nuptiis et concupiscentia* II 32, 54, PL 44, 465; *Contra duas epistolas Pelagianorum* I 5, 9, PL 44, 554-555; IV 2, 2, PL 44, 611; *De civitate Dei* XIV 22, PL 41, 429; zob. M.F. Berrouard, *Saint Augustin et l'indissolubilité du mariage. Evolution de sa pensée*, StPatr 11 (1972) 298; N. Blázquez, *Feminismo agustiniano*, „Augustinus” 27 (1982) 18; B. Bruns, *Das Ehe-sacramentum bei Augustinus*, „Augustiniana” 38 (1988) 210; Catalálan, *El matrimonio*, s. 33.

⁴⁵ *Contra Adimantum* 3, 2; PL 42, 133: „[...] coniunctio mariti et uxoris a Domino est [...]”; por. *De consensu Evangelistarum* II 62, 121, PL 34, 1136; zob. Desjardins, *Une pastorale augustinienne du mariage*, s. 162.

Nasz Autor kontynuując swą refleksję, a jednocześnie polemizując z manichejczykami, którzy odrzucają i wyśmiewają tę prawdę, zawartą w Księdze Rodzaju (2, 24), nie tylko uczy, że mężczyzna opuszcza ojca swego i matkę swoją i łączy się ze swą żoną, ale myśl tę uzupełnia stwierdzeniem, że „obie płci zarówno co do natury jak i połączenia pochodzą od Boga jako Stwórcy i zarządcy”. Jak potwierdza to kontekst wypowiedzi, swoje sformułowanie buduje w oparciu o nauczanie św. Pawła, według którego „ani niewiasta bez męża ani mąż bez niewiasty w Panu. Jak bowiem niewiasta z męża, tak też mąż przez niewiastę; a wszystko z Boga” (1Kor 11, 12)⁴⁶. Swe rozważanie Biskup Hippony pogłębia również uwagą, opartą na Rdz 2, 24, że „opuści mężczyzna ojca i matkę, połączy się z żoną swoją i będą dwoje w jednym ciele”⁴⁷. Tym sformułowaniem, naszym zdaniem, Augustyn odrzucił koncepcję manicheizmu, który na gruncie swej dualistycznej koncepcji świata, uważał małżeństwo ze względu na cel rodzenia dzieci za zło i dzieło szatana, i zbudował własną koncepcję małżeństwa jako dobra⁴⁸, które zostało stworzone przez Boga.

Małżeństwo więc, jak wynika już z tych wypowiedzi naszego Autora, przynależy do człowieka, jest pierwszym naturalnym związkiem społeczności ludzkiej⁴⁹, instytucją zamierzoną jeszcze przed grzechem pierworodnym⁵⁰ przez Boga, który chciał, by człowiek, mężczyzna i kobieta, we wspólnocie zakładał społeczeństwo⁵¹. Innymi słowy, Bóg, jak uczy Augustyn, ustanawiając małżeństwo, chciał wyprowadzić wszystkich z jednego człowieka (*ex uno*)⁵². Komentując z kolei opowiadanie o stworzeniu kobiety z żebra Adama (Rdz 2, 21-22), nasz Autor, zdaniem E. Scalco, stara się ukazać pierwsze przejawy instytucji małżeńskiej, gdzie Bóg wskazuje na przynależność wzajemną mężczyzny i kobiety w znaczeniu bycia tym samym darem ontologicznym (*ex uno*)⁵³. Tak więc można powiedzieć, że Augustyn dostrzega w małżeństwie realizowanie intencji planu Bożego, czyli wspólnoty wszystkich ludzi, nie tylko przez podobieństwo rodzaju, ale także przez więź pokrewieństwa. Odniesienie natomiast do Księgi Rodzaju, obecne u innych Ojców, Augustyn stara się rozwinąć; bardziej też zostanie przez niego podkreślona konieczność wzajemnej miłości małżonków⁵⁴. Tego dobra, jak czytamy w innym miejscu, ustanowionego dla rodzenia

⁴⁶ *Contra Adimantum* 3, 3; PL 42, 133; *Sermo* 332, 4, PL 38, 1463; por. L. Anné, *La conclusion du mariage dans la tradition et le droit de l'Église Latine jusqu'au VI^e siècle*, EThL 12 (1935) 522.

⁴⁷ Por. *De nuptiis et concupiscentia* II 32, 54, PL 44, 464.

⁴⁸ Por. Bruns, *Das Ehe-sacramentum bei Augustinus*, s. 205.

⁴⁹ Por. *De bono coniugali* 1, 1, CSEL 41, 187: „prima [...] naturalis humanae societatis copula”; zob. Desjardins, *Une pastorale augustiniennne du mariage*, s. 162.

⁵⁰ Por. W. Eborowicz, *Wstęp*, w: Św. Augustyn, *Wartości małżeństwa*, Pelplin 1980, 15.

⁵¹ Por. *De bono coniugali* 9, 9, PL 40, 373; zob. C. Harrison, *Matrimonio y vida monástica en san Agustín: El lazo de la amistad*, „Augustinus” 44 (1999) 128.

⁵² Por. *De bono coniugali* 1, 1, CSEL 41, 187.

⁵³ Por. Scalco, „*Sacramentum connubii*”, s. 30.

⁵⁴ Por. *De bono coniugali* 1, 1, PL 40, 373; zob. Rossi, *Morale familiare*, s. 61.

człowieka, Bóg nie umniejszył po grzechu pierworodnym, nie pozbawił też człowieka zmysłów ciała (*sensus carnis*), ani też członków, które są Jego dziełem, „choć po grzechu są one już śmiertelne”⁵⁵.

Biskup Hippony nie tylko podkreśla Boskie pochodzenie małżeństwa, ale również w oparciu o Księgę Rodzaju (1, 28) zauważa, że Bóg pobłogosławił pierwszych małżonków⁵⁶, by stali się pierwszymi rodzicami. W ten sposób, po raz kolejny potwierdził dobro tego związku⁵⁷ i porządek miłości⁵⁸, który nie może być naruszony przez cudzołóstwo (*adulterium*)⁵⁹. Ilustracją tej myśli może być, naszym zdaniem, uwaga zawarta w dziele *Contra Faustum Manichaeum* gdzie jego autor mówiąc o małżeństwie społecznie uporządkowanym (*socialiter ordinato connubio*), nie tylko zabrania prostytucji (*prostitutio*), ale przypomina, że jest ona potępiona przez prawo Boskie i wieczne: to wieczne prawo sprawiedliwości, jak czytamy, „zakazuje naruszania porządku naturalnego”⁶⁰.

Augustyn rozważając prawdę o Bogu, Stworzycielu małżeństwa, zauważa również, że ta więź społeczna „ma takie znaczenie, że małżeństwo zawarte w celu krzewienia życia jest nierozzerwalne”⁶¹ gdyż, jak czytamy w innym miejscu, „człowiek nie może rozdzielać tego, co Bóg złączył”⁶². Uzupełnieniem tej myśli może być także stwierdzenie, wypowiedziane w kontekście polemiki z biskupem Julianem z Eklanum, z którego wynika, że małżeństwa nie zrywa brak pożycia, ani też niepłodność żony⁶³.

Dla naszego Autora nierozzerwalność małżeństwa wynika więc z prawa⁶⁴ i nakazu Bożego, którego złamanie skutkuje grzechem⁶⁵. Na podstawie lektury

⁵⁵ Por. *De nuptiis et concupiscentia* II 32, 54, PL 44, 465; *De Genesi ad litteram* IX 3, 6, PL 34, 395.

⁵⁶ Por. Adamski, *Rodzina między sacrum a profanum*, s. 66.

⁵⁷ Por. Eborowicz, *Wstęp*, w: Św. Augustyn, *Wartości małżeństwa*, s. 36.

⁵⁸ Por. tamże, s. 43.

⁵⁹ Por. *Enarrationes in Ps.* 57, 1, PL 36, 674.

⁶⁰ Por. *Contra Faustum Manichaeum* XXII 61, PL 42, 439: „[...] quae tamen consulta illa aeterna lege justitiae, quae naturalem ordinem perturbare vetat [...]”; zob. J. Iluk, *Chrześcijańskie małżeństwo i rodzina w rzymskiej starożytności*, w: W. Pałubicki – J. Iluk, *Małżeństwo i rodzina w dawnym judaizmie i starożytnym chrześcijaństwie*, Gdańsk 1995, 262.

⁶¹ Por. *De bono coniugali* 7, 7, PL 40, 378: „[...] tantum valet illud sociale vinculum coniugum, ut [...] nec [...] solvatur”; *De nuptiis et concupiscentia* I 10, 11, PL 44, 420; *De consensu Evangelistarum* II 62, 120, PL 34, 1135; zob. Berrouard, *Saint Augustin et l'indissolubilité du mariage*, s. 300-301; Eborowicz, *Wstęp*, w: Św. Augustyn, *Wartości małżeństwa*, s. 23.

⁶² Por. *In Iohannis Evangelium tractatus* 9, 2, PL 35, 1459; zob. Mt 19, 6. W tym miejscu można również przytoczyć opinię Augustyna, z której wynika, że złączenie pochodzi od Boga, zaś rozłączenie jest dziełem diabła, por. Iluk, *Chrześcijańskie małżeństwo i rodzina w rzymskiej starożytności*, s. 262.

⁶³ Por. *Contra Julianum* V 12, 46, PL 44, 810.

⁶⁴ Por. *De bono coniugali* 8, 7, PL 40, 379; *Epistola* 132, 10, PL 22, 1142, zob. Berrouard, *Saint Augustin et l'indissolubilité du mariage*, s. 295; Catalálan, *El matrimonio*, s. 33; Rincón, *La doctrina sobre la indisolubilidad del matrimonio*, s. 117.

⁶⁵ Por. *De sancta virginitate* 15, 15, PL 40, 403.

tej wypowiedzi można też wnioskować, że wykluczenie jego nierozzerwalności, jeszcze przed zawarciem, powoduje, że jest ono nieważne⁶⁶.

Ta nierozzerwalność małżeństwa obowiązuje nie tylko chrześcijan. Augustyn uczy bowiem, że ważne zawarte małżeństwa innych ludzi, jak można by określić małżeństwa naturalne, są również nierozzerwalne. Potwierdza to fragment wypowiedzi zawartej w *Enarrationes in Psalmos*, gdzie Biskup Hippony przyrównuje zawarcie małżeństwa do skrępowania żelaznymi i twardymi pętami. W przypadku chrześcijan dodaje, że te kajdany są przytwardzane mocniej również rękoma biskupa. Odwołując się zaś do 1Kor 7, 27 oraz Mt 19, 6 jeszcze raz podkreśla, że nikt, kto zawarł związek małżeński, nie powinien szukać jego rozwiązania, gdyż to, co zostało złęczone przez Boga i Jego powagą uprawnione, nie może być rozwiązane przez człowieka⁶⁷.

II. POJĘCIE MAGNUM SACRAMENTUM

1. Bóg a Lud Boży. Szukając odpowiedzi Augustyna na pytanie nie tylko o źródło (Bóg), ale i o wzory, zwłaszcza sakramentalności i nierozzerwalności małżeństwa, możemy się przekonać, że takim wzorem była dla naszego Autora więź Izraela, Ludu Bożego z Bogiem. Te relacje były znakiem nierozzerwalnych zaślubin Słowa z ludzkością przez miłość. Ta więź przyrównywana była przez proroków⁶⁸, jak zauważa to J.L. Larrabe w swym studium, do małżeństwa i wierności, czy, jak to miało miejsce po stronie Izraela, niewierności małżeńskiej⁶⁹. Innymi słowy, małżeństwo, jak będziemy się mogli o tym przekonać śledząc myśl św. Augustyna, symbolizuje przymierze pomiędzy Bogiem a Izraelem, Bogiem a Kościołem. Zdaniem z kolei G.L. Müllera, to przymierze Jahwe z Izraelem, a także Chrystusa z Kościołem, nie jest tylko metaforą. Tutaj rzeczywistość, jak podkreśla Autor, ukazuje się w symbolu, który ustanowiony jest w stworzeniu i wydarzeniu przymierza⁷⁰.

2. Słowo Boże a Wcielenie. Augustyn podejmując się przybliżenia tajemnicy Wcielenia, w kontekście swej nauki o małżeństwie, odwołuje się do Rdz 2,

⁶⁶ Por. Larrabe, *Espiritualidad y castidad matrimonial según san Agustín*, s. 251.

⁶⁷ Por. *Enarrationes in Ps.* 149, 15 CCL 40, 2190; *Contra Faustum Manichaeum* XIX 29, PL 42, 368: „[...] ex eadem Scriptura commemorata coniunctione masculi et feminae monuit, divinamque auctoritatem ejusdem coniunctionis exposuit [...]”; *De sermone Domini in monte* I 18, PL 34, 1257; zob. G. Armas, *Hacia una ética agustiniana del hogar*, „Augustinus” 3 (1958) 472; Catalálan, *El matrimonio*, s. 113.

⁶⁸ Por. np. Iz 50, 1; Jr 2, 2; Ez 16; Oz 2, 18; cała księga Pnp.

⁶⁹ Por. Larrabe, *Espiritualidad y castidad matrimonial según san Agustín*, s. 257.

⁷⁰ G.L. Müller, *Kann nur der getaufte Mann gültig das Weihesakrament empfangen?*, w: *Frauen in der Kirche. Eigensein und Mitverantwortung*, hrsg. G.L. Müller, Würzburg 1999, 301.

24: „Dlatego to mężczyzna opuszcza ojca swego i matkę swoją i łączy się ze swą żoną tak ściśle, że stają się jednym ciałem”. Wyjaśniając ten tekst, w wielu swych wypowiedziach mówi o uniżeniu się (*kenozie*) Syna Bożego, o „małżeństwie” pomiędzy Słowem Bożym a ludzką naturą, które dokonało się w tajemnicy Wcielenia⁷¹, gdzie oblubieńcem było Słowo, a oblubienicą ciało⁷². Należy jednak zauważyć, że refleksja Augustyna nie zatrzymuje się tylko na rozważaniach, odnoszących się do jedności Słowa z ciałem, ale znajduje swe pogłębienie w rozważaniach o zjednoczeniu mistycznym Słowa z Kościołem. Innymi słowy, Wcielenie stanowi dla Augustyna rodzaj małżeństwa mistycznego między Chrystusem a Kościołem, wypełnionego w śmierci i zmartwychwstaniu⁷³: jest ono fundamentem jedności Chrystusa z Kościołem⁷⁴, gdzie Słowo, jak zauważa to J.M. Catalálan, związało małżeństwem w swoim ciele cały rodzaj ludzki, z którego utworzony jest Kościół⁷⁵.

3. Chrystus a Kościół. Pragnąc w tym miejscu przybliżyć szeroko omawiany przez Augustyna temat relacji, jaka istnieje pomiędzy Chrystusem a Kościołem, oraz konsekwencji z tego wynikających, musimy zauważyć, że dla Biskupa Hippony istotne znaczenie, nie tylko dla chrystologii i eklezjologii, ale także dla jego nauki o tajemnicy sakramentu małżeństwa, miało nauczanie św. Pawła zawarte między innymi w *Liście do Efezjan* (5, 32)⁷⁶. Potwierdzają to np. refleksje B. Bruns, którego zdaniem, Augustyn pojęcie *magnum sacramentum* lub *magnum mysterium* oraz *res maior* odnosi, w analogii mał-

⁷¹ Por. *Contra Faustum Manichaeum* XII 8, PL 42, 258; XXII 38, PL 42, 424; *De Genesi contra Manichaeos* II 24, 37, PL 34, 215-216; *Enarrationes in Ps.* 44, 3, 12, PL 36, 494-495; 90, 2, 5, PL 37, 1163; 101, 1, 2, PL 37, 1295; 18, 1, 6, CCL 38, 103; 18, 2, 2, 6, CCL 38, 105-106 i 109; 44, 2, CCL 38, 495; 90, 2, 5, CCL 39, 1270; 148, 8, CCL 40, 2171; *Sermo* 91, 6, 7, PL 38, 570; 126, 6, PL 38, 701; 188, 2, PL 38, 1003-1004; 191, 2, 3, PL 38, 1009-1011; 192, 3, PL 38, 1013; 194, 4, PL 38, 1017; 195, 3, PL 38, 1018; 147A, 2, PL 46, 852-853; 264, 4, PL 38, 1214-1216; 291, 6, PL 38, 1319; 372, 9, PL 39, 1662; *In Epistolam Joannis ad Parthos tractatus* 9, 10, PL 35, 2052-2053; 1, 2, PL 35, 1979; *Epistola* 140, 76, PL 33, 572; *In Johannis Evangelium tractatus* 8, 4, CCL 36, 84; cytuję za: Bruns, *Das Ehe-sacramentum bei Augustinus*, s. 207 oraz Catalálan, *El matrimonio*, s. 96.

⁷² Por. *Enarrationes in Ps.* 90, 2, 5, CCL 39, 1270; 44, 3, CCL 38, 495; 18, 1, 6, CCL 38, 103; 148, 8, CCL 40, 2171; *In Johannis Evangelium tractatus* 8, 4, CCL 36, 184; *In Epistolam Joannis ad Parthos tractatus* 1, 2, PL 35, 1979; *Sermo* 147A, 2, PL 46, 852-853; 264, 4, PL 38, 1214-1216; zob. Catalálan, *El matrimonio*, s. 96.

⁷³ Por. *In Joannis Evangelium tractatus* 9, 4, PL 35, 1452: „Habet ergo hic sponsam quam redemit sanguine suo, et cui pignus dedit Spiritum Sanctum. Eruit eam de mancipatu diaboli: mortuus est propter delicta eius, resurrexit propter justificationem eius”; zob. Larrabe, *Dignidad de la vocación matrimonial*, s. 16.

⁷⁴ Por. *Sermo* 264, 4, PL 38, 1215: „Sic et Dominus manens Deus, manens Verbum [...] totus in utero Virginis, ad induendam carnem, ad coniungendam sibi tanquam sponsam [...] ut desponsaret Ecclesiam virginem castam”; zob. Catalálan, *El matrimonio*, s. 35.

⁷⁵ Por. Catalálan, *El matrimonio*, s. 96.

⁷⁶ Por. Augustinus, *In Johannis Evangelium tractatus* 9, 10, CCL 36, 96; Catalálan, *El matrimonio*, s. 93.

żeństwa i bycia jednym ciałem, do doskonałej i nierozdzielnej⁷⁷ jedności Chrystusa z Kościołem⁷⁸, którego On jest Głową⁷⁹, do duchowych zaślubin⁸⁰ między Chrystusem-Oblubieńcem a Kościołem-Oblubienicą⁸¹, który jest Jego ciałem⁸².

W świetle tych spostrzeżeń można powiedzieć, że jak akt stworzenia pary małżeńskiej, ukazany w Księdze Rodzaju jest modelem małżeństwa, to jednak, jak potwierdza to studium Catalálan, wzorem doskonalszym, w nauczaniu Augustyna, jest związek Chrystusa z Kościołem⁸³.

W związku z tym nasuwa się pytanie, na czym, zdaniem Augustyna, polega ta jedność Chrystusa z Kościołem i w jaki sposób się ona objawia. Lektura jego pism pozwala zauważyć, że opierając się na nauczaniu Apostoła Narodów, stara się on uwypuklić prawdę, że Chrystus umiłował Kościół⁸⁴ i wydał za

⁷⁷ Por. Bruns, *Das Ehe-sacramentum bei Augustinus*, s. 206; Catalálan, *El matrimonio*, s. 114; Peters, *Die Ehe nach der Lehre des hl. Augustinus*, s. 57.

⁷⁸ Por. *In Joannis Evangelium tractatus* 9, 2, PL 35, 1459; *De nuptiis et concupiscentia* II 32, 54, PL 44, 465: „[...] magno illo Christi et Ecclesiae sacramento”; I 21, 23, PL 44, 427: „Quod ergo est in Christo et in Ecclesia magnum, hoc in singulis quibusque viris atque uxoribus minimum, sed tamen coniunctionis inseparabilis sacramentum”; zob. Berrouard, *L'enseignement de saint Augustin sur mariage*, s. 95; Bruns, *Das Ehe-sacramentum bei Augustinus*, s. 210; Catalálan, *El matrimonio*, s. 35, 41, 88 i 91; E.S. Lodovici, *Sessualità, matrimonio e concupiscenza in sant'Agostino*, Milano 1976, 219 i 220-221; Rossi, *Morale familiare*, s. 65.

⁷⁹ Por. *Contra Secundinum Manichaeum* 21, PL 42, 597; *Enarrationes in Ps.* 138, 2, PL 37, 1785; *In Joannis Evangelium tractatus* 9, 10, PL 35, 1459; *De Genesi contra Manichaeos* II 24, 37, PL 34, 215-216; *Contra Faustum Manichaeum* XII 8, PL 42, 258; *De civitate Dei* XXII 17, PL 41, 779; *Enarrationes in Ps.* 40, 10, PL 36, 461; 103, 4, 6, PL 37, 1381-1382; 138, 2, PL 37, 1785. Trzeba w tym miejscu zauważyć, że określenie *magnum sacramentum* stosuje Augustyn także do Rdz 2, 21, gdzie mowa jest o stworzeniu kobiety z żebra śpiącego Adama. W jego przekonaniu, ten biblijny przekaz jest również znakiem prorockim zapowiadającym powstanie Kościoła z boku ukrzyżowanego Chrystusa, zob. *Sermo* 218, 14, 14, PL 38, 1087: „[...] tanquam Eva facta de latere dormientis Adam, qui erat forma futura”; Bruns, *Das Ehe-sacramentum bei Augustinus*, s. 206, 207 i 244; Catalálan, *El matrimonio*, s. 76; Desjardins, *Une pastorale augustinienne du mariage*, s. 163.

⁸⁰ Por. Rossi, *Morale familiare*, s. 67.

⁸¹ Por. *Sermo* 183, 10, PL 38, 991; zob. Bruns, *Das Ehe-sacramentum bei Augustinus*, s. 212; Catalálan, *El matrimonio*, s. 49 i 103; Scalco, „*Sacramentum connubii*”, s. 46.

⁸² Por. *De Genesi contra Manichaeos* II 24, 37, PL 34, 216; *Enarrationes in Ps.* 30 (2), 1, 4, PL 36, 232 2, 1, PL 36, 239; 34, 2, 1, PL 36, 333; 37, 6, PL 36, 399-400; 54, 3, PL 36, 629; 71, 17, PL 36, 911; 118, 22, 3, PL 37, 1563-1564. 29, 9, PL 37, 1588-1589; 138, 2, PL 37, 1785; 142, 3, PL 37, 1846; *Sermo* 129, 3-4, PL 38, 722; 263, 3, PL 38, 1211; 362, 14, 16, PL 39, 1621; zob. Bruns, *Das Ehe-sacramentum bei Augustinus*, s. 207; Müller, *Kann nur der getaufte Mann gültig das Weihesakrament empfangen?*, s. 304; 1Kor 11, 10.

⁸³ Por. *Enarrationes in Ps.* 138, 2, CCL 40, 1990; 150, 2, CCL 40, 2193; zob. Catalálan, *El matrimonio*, s. 93; J. Doignon, *La relation „fides-sacramentum” dans le „De bono coniugali” de saint Augustin. Un schéma de „gratatio” hérité de Tertullien*, EThL 59 (1983) 96.

⁸⁴ Por. *Enarrationes in Ps.* 30 (2), 3-4, PL 36, 230-232; *De continentia* 9, 22, PL 40, 364; *De nuptiis et concupiscentia* I 10, 11, PL 44, 420; zob. Adamski, *Rodzina między sacrum a profanum*, s. 66; Desjardins, *Une pastorale augustinienne du mariage*, s. 171; Doignon, *La relation „fides-sacramentum”*, s. 96; Catalálan, *El matrimonio*, s. 76 i 88; Larrabe, *Dignidad de la vocación*

niego siebie samego⁸⁵. W ten sposób ta służebnica (Kościół), jak podkreśla to Augustyn, dostąpiła wielkiej czci u Boga, gdyż stała się Jego żoną, otrzymała od Niego wielki zastaw, jakim jest krew Oblubieńca⁸⁶. W innym z kolei miejscu, wykorzystując analogię do troski człowieka o swe ciało, Biskup Hippony dodaje, że Chrystus żywi i pielęgnuje Kościół⁸⁷, który jest Jemu podporządkowany⁸⁸, ale nie na zasadzie dyktatury⁸⁹.

Z rozważań Augustyna wynika też, że, jak podkreśla to cytowany Catalálan, Jezus Chrystus często mówi we własnym imieniu, czyli w imię własnej osoby, że „jest naszą głową”; często też „mówi w imię swojego ciała, które stanowimy my i jego Kościół”. Tak więc, jak wnioskuje autor, niejako z ust jednego człowieka należy rozumieć, że głowa i ciało stanowią całość i nie rozdzielają się wzajemnie niczym małżeństwo, o którym mówi Rdz 2, 24 i Ef 5, 31, że dwoje będą w jednym cieles⁹⁰. Te zaślubiny Chrystusa z Kościołem odznaczają się także duchową płodnością, wynikającą z miłości⁹¹.

Wypowiadając się na temat zaślubin Chrystusa-Oblubieńca z Kościołem-Oblubienicą⁹² zauważa, że w wymiarze międzyludzkim podobny do nich jest związek oblubieńca z oblubienicą, męża z żoną⁹³ czy ducha z ciałem⁹⁴. Te szczególne zaślubiny Chrystusa z Kościołem staną się dla Augustyna wzorem ontologicznym dla małżeństwa chrześcijańskiego⁹⁵ i fundamentem teologicz-

matrimonial, s. 16; tenże: *Espiritualidad y castidad matrimonial según san Agustín*, s. 243; J. Salij, *Święty Augustyn o godności płci*, „W drodze” 8 (1975) 45.

⁸⁵ Por. *Contra Adimantum* 3, 3, PL 42, 133; zob. Ef 5, 25; Müller, *Kann nur der getaufte Mann gültig das Weihesakrament empfangen?*, s. 304.

⁸⁶ Por. Catalálan, *El matrimonio*, s. 92.

⁸⁷ Por. *Contra Faustum Manichaeum* 21, 7, PL 42, 392.

⁸⁸ Por. *Contra Adimantum* 3, 3, PL 42, 133; zob. Ef 5, 22.

⁸⁹ Por. Catalálan, *El matrimonio*, s. 76.

⁹⁰ Por. tamże, s. 114; zob. Augustinus, *Enarrationes in Ps.* 40, 1, CCL 38, 447.

⁹¹ Por. Desjardins, *Une pastorale augustinienne du mariage*, s. 165.

⁹² Por. *De Genesi contra Manichaeos* II 13 (19), PL 34, 206; II 24 (37), PL 34, 215-216; zob. Catalálan, *El matrimonio*, s. 40; autor ten podkreśla, że Augustyn określając więź mistyczną, a nie cielesną Chrystusa i Kościoła, posługuje się terminami *sponsus* i *sponsa*; por. też Larrabe, *Dignidad de la vocación matrimonial*, s. 19.

⁹³ Por. *Contra Faustum Manichaeum* XXII 40, PL 42, 425; zob. Desjardins, *Une pastorale augustinienne du mariage*, s. 171.

⁹⁴ Por. *De continentia* 9, 22, PL 40, 364; zob. Salij, *Święty Augustyn o godności płci*, s. 45.

⁹⁵ Por. *In Johannis Evangelium tractatus* 9, 10, CCL 36, 96; *Enarrationes in Ps.* 34, 2, 1, CCL 38, 311; 37, 6, CCL 38, 387; 40, 1, CCL 38, 447; 61, 4, CCL 39, 774; 68, 2, 1, CCL 39, 917; 74, 4, CCL 39, 1027; 101, 12, CCL 40, 1426; 118, 22, 3, CCL 40, 1737; 118, 29, 9, CCL 40, 1767; 138, 21, CCL 40, 2005; 142, 3, CCL 40, 2062; 44, 12, CCL 38, 502; 101, 1, 2, CCL 40, 1426; *Sermo* 91, 7, PL 38, 570; *Epistola* 140, 18, PL 33, 545; *In Johannis Epistola ad Parthos* 1, 1, PL 35, 1979; *Sermo* 129, 4, PL 38, 772; zob. Catalálan, *El matrimonio*, s. 95; Larrabe, *Dignidad de la vocación matrimonial*, s. 16; Bruns, *Das Ehe-sacramentum bei Augustinus*, s. 242; A. Zumkeller, *Augustinus in der Diskussion unserer Zeit. Zu seiner Lehre über Welt, Leib, Ehe und Jungfräulichkeit*, „Cor Unum” 28 (1970) 16; por. Ef 5, 21-33.

nym dla jego doktryny o małżeństwie, a zwłaszcza dla zagadnienia jedności i nierozzerwalności oraz dla wymagań duchowych i moralnych małżonków chrześcijańskich⁹⁶. Innymi słowy, jak podkreśla to J. Gaudemet, opis biblijny stworzenia kobiety z boku Adama⁹⁷ a zwłaszcza obraz małżeństwa Chrystusa z Kościołem, nadają temu związkowi nowe znaczenie⁹⁸.

III. ZNACZENIE OBECNOŚCI CHRYSTUSA NA WESELU W KANIE GALILEJSKIEJ

1. Chrystus poświadcza Boskie pochodzenie małżeństwa. Obecność Chrystusa w Kanie Galilejskiej, jak wynika to z nauczania św. Augustyna, potwierdza przede wszystkim fakt, że Bóg jako Syn Boży z Ojcem i Duchem Świętym. ustanowił małżeństwo⁹⁹. Innymi słowy, obecność Chrystusa na godach w Kanie, jak to podkreśla M.F. Berrouard, potwierdza dobra małżeństwa, na które składa się nie tylko prokreacja, ale również naturalna wspólnota mężczyzny i kobiety¹⁰⁰. Myśl tę, naszym zdaniem, może uzupełnić Biskup Hippony nie tylko stwierdzeniem, że celem przybycia Chrystusa na gody było umocnienie czystości małżeńskiej oraz ukazanie świętości małżeństwa¹⁰¹ ale także podkreśleniem prawdy, że jest On fundamentem małżeństwa¹⁰² i miłości¹⁰³, rozumianej jako bycie darem dla siebie¹⁰⁴.

⁹⁶ Por. Catalálan, *El matrimonio*, s. 88; Larrabe, *Dignidad de la vocación matrimonial*, s. 18; Lodovici, *Sessualità, matrimonio e concupiscenza in sant'Agostino*, s. 220-221.

⁹⁷ Por. *De civitate Dei* XXII 17, PL 41, 778; zob. Desjardins, *Une pastorale augustinienne du mariage*, s. 163.

⁹⁸ Por. *De bono coniugali* 7, CSEL 41, 196; *Contra Faustum Manichaeum* XIX 26; XXVIII 3, CSEL 25/1, 528 i 713; *Sermo* 51, 13, PL 38, 344; zob. J. Gaudemet, *Familie I*, RCh VII 348.

⁹⁹ Por. *In Johannis Evangelium tractatus* 9, 2, PL 35, 1459; *Sermo* 123, 2, PL 38, 684; 188, 4, PL 38, 1004. W tym miejscu autor zaznacza, że: „Celebremus ergo cum gaudio diem, quo peperit Maria Salvatorem, coniugata coniugii creatorem [...]”; zob. Berrouard, *L'enseignement de saint Augustin sur mariage*, s. 87; Catalálan, *El matrimonio*, s. 34; Desjardins, *Une pastorale augustinienne du mariage*, s. 162; Larrabe, *Dignidad de la vocación matrimonial*, s. 16; tenże: *Espiritualidad y castidad matrimonial según san Agustín*, s. 259.

¹⁰⁰ Por. Berrouard, *L'enseignement de saint Augustin sur mariage*, s. 88.

¹⁰¹ Por. *In Johannis Evangelium tractatus* 9, 2, PL 35, 1459; zob. Berrouard, *L'enseignement de saint Augustin sur mariage*, s. 94.

¹⁰² Por. *De civitate Dei* XXI 26, 2, PL 41, 743: „Si quis autem diligit uxorem suam, si secundum Christum, quis ei dubitet in fundamento esse Christum?”; zob. Ef, 5, 25; Larrabe, *Espiritualidad y castidad matrimonial según san Agustín*, s. 243.

¹⁰³ Por. *Sermo* 9, 9, 11, PL 38, 83-84; zob. Larrabe, *Espiritualidad y castidad matrimonial según san Agustín*, s. 244.

¹⁰⁴ Naszym zdaniem, ta zwłaszcza myśl, zawarta jest w następującym stwierdzeniu Augustyna (*De Genesi ad litteram* IX 7, 12, PL 34, 397): „Hoc autem tripartitum est; fides, proles, sacramentum. In fide attenditur ne praeter vinculum coniugale, cum altera vel altero concubatur: in prole, ut amanter suscipiatur, benigne nutriatur, religiose educetur: in sacramento autem, ut coniugium

2. Chrystus objawia sakrament małżeństwa. Przybycie Jezusa Chrystusa do Kany Galilejskiej objawia również prawdę o sakramentalności małżeństwa. Innymi słowy, jak to zauważa Larrabe w swym studium do *In Johannis Evangelium tractatus*, Augustyn komentując to wydarzenie nie mówi, że Chrystus ustanowił sakrament małżeństwa na tych godach (*nuptias*), ale że uczestnicząc w godach małżeńskich, które są instytucją ustanowioną przez Boga, potwierdził i objawił (*ostenderetur sacramentum nuptiarum*) jego sakramentalność. W ten sposób Boska instytucja małżeństwa i potwierdzenie jej ze strony Chrystusa swoją obecnością, są wystarczającymi elementami dla teologii, potwierdzającymi sakramentalność małżeństwa chrześcijańskiego¹⁰⁵. Można więc za M.F. Berrouard powiedzieć, że ta sakramentalność istniała już wprawdzie od czasów pierwszych rodziców, ale do czasu wesela w Kanie była niejako ukryta. Chrystus w Kanie nie stworzył więc nowej, ale swą obecnością nadał inny wymiar instytucji, która już istniała od dawna, a która była stworzona przez Boga przed grzechem pierworodnym wtedy, gdy Bóg stwarzał mężczyznę i kobietę¹⁰⁶.

Ta obecność Chrystusa w Kanie uwypukla także prawdę o Jego zaślubinach z Kościołem. Dobre wino, zachowane do końca, nie tylko jest symbolem Ewangelii, ale także, jak podkreśla to cytowany już Larrabe, oznacza wieczną jedność Zbawiciela ze swą Oblubienicą, a więc *magnum sacramentum*. W ten sposób, naszym zdaniem, Biskup Hippony dokonał rozróżnienia pomiędzy *magnum sacramentum* Chrystusa i Kościoła a *illarum nuptiarum*, zawieranych w Kanie na wzór miłości Chrystusa do Kościoła¹⁰⁷, w których oblubieniec jest tylko figurą Chrystusa¹⁰⁸, a jego małżeństwo symbolem jedności Chrystusa i Kościoła¹⁰⁹.

3. Chrystus potwierdza dobro małżeństwa. Z wypowiedzi naszego Autora wynika, że w jego przekonaniu małżeństwo ustanowione przez Boga jest dobrem¹¹⁰ i to we wszystkim, co odnosi się do małżeństwa¹¹¹, a nie złem, jak to

non separetur, et dimissus aut dimissa nec causa prolis alteri coniungatur”, por. Larrabe, *Espiritualidad y castidad matrimonial según san Agustín*, s. 251.

¹⁰⁵ Por. *In Johannis Evangelium tractatus* 9, 2, PL 35, 1459; zob. Berrouard, *L'enseignement de saint Augustin sur mariage*, s. 94; Larrabe, *Espiritualidad y castidad matrimonial según san Agustín*, s. 258 i 259.

¹⁰⁶ Por. Berrouard, *L'enseignement de saint Augustin sur mariage*, s. 87.

¹⁰⁷ Por. Adamski, *Rodzina między sacrum a profanum*, s. 66.

¹⁰⁸ Por. *In Johannis Evangelium tractatus* 9, 2, PL 35, 1459: „[...] sponsus personam Domini figurabat [...]”; zob. Berrouard, *L'enseignement de saint Augustin sur mariage*, s. 95.

¹⁰⁹ Por. G. Bardy, *Święty Augustyn. Człowiek i dzieło*, tłum. Z. Kobyłańska, Warszawa 1955, 219.

¹¹⁰ Por. *In Johannis Evangelium tractatus* 9, 2, PL 35, 1459; *De bono coniugali* 3, 3, PL 40, 375; zob. Berrouard, *Saint Augustin et l'indissolubilité du mariage*, s. 298; tenże, *L'enseignement de saint Augustin sur mariage*, s. 88.

¹¹¹ Por. *De gratia Christi et de peccato originali* II 34, 39, PL 44, 404: „Bonum ergo sunt nuptiae in omnibus quae sunt propria nuptiarum”.

uważali manichejczy¹¹². Uzasadnienie tej myśli, zdaniem Larrabe, Augustyn znajduje nie tylko w fakcie stworzenia pary małżeńskiej i poleceniu przez Boga, by rodząc potomstwo napełniali ziemię (Rdz 1, 28; 2, 18-25), ale także w obecności Chrystusa w Kanie na godach¹¹³. Biskup Hippony uczy więc, że małżeństwo jest dobrem¹¹⁴ nie tylko przed grzechem pierworodnym, ale i później, co potwierdza wspomniana obecność Chrystusa na weselu (J 2, 1-12), świadcząca o tym, że nie odnosił się On z pogardą do małżeństwa¹¹⁵. Grzech pierworodny, popełniony przez pierwszych rodziców, nie zniszczył więc fundamentalnych elementów małżeństwa, które jest dziełem Boga¹¹⁶.

Chrystus swą obecnością w Kanie nie tylko więc potwierdza i umacnia Boskie ustanowienie instytucji małżeństwa¹¹⁷, ale także wskazuje na świętość tego związku¹¹⁸ jako sakramentu¹¹⁹, przypomina o Boskim przykazaniu dotyczącym szacunku wobec rodziców¹²⁰, oraz uczy o wartości czystości małżeńskiej¹²¹. Ta obecność uświęca również małżeństwo¹²², obdarza je, jak zauważa to E. Portalié¹²³, łaską i wskazuje na jego wartość¹²⁴. Innymi słowy, można za Larrabe powiedzieć, że Chrystus nie byłby obecny na tych godach, gdyby małżeństwo nie było w Jego przekonaniu dobrem¹²⁵. W świetle tych refleksji

¹¹² Por. *In Iohannis Evangelium tractatus* 9, 2, PL 35, 1459: „Et qui bene eruditi sunt in fide catholica, noverunt quod Deus fecerit nuptias, et sicut coniunctio a Deo, ita divortium a diabolo sit”; zob. Por. Berrouard, *Saint Augustin et l'indissolubilité du mariage*, s. 297-298; tenże, *L'enseignement de saint Augustin sur mariage*, s. 87 i 88.

¹¹³ Por. Larrabe, *Matrimonio cristiano y educación*, s. 377; tenże, *Espiritualidad y castidad matrimonial según san Agustín*, s. 235.

¹¹⁴ Por. *In Iohannis Evangelium tractatus* 9, 2, CCL 36, 91; *De bono coniugali* 3, 3, PL 40, 375; zob. Eborowicz, *Wstęp*, w: Św. Augustyn, *Wartości małżeństwa*, s. 36; Catalálan, *El matrimonio*, s. 34.

¹¹⁵ Por. Peters, *Die Ehe nach der Lehre des hl. Augustinus*, s. 24.

¹¹⁶ Por. Larrabe, *Espiritualidad y castidad matrimonial según san Agustín*, s. 235.

¹¹⁷ Por. Bruns, *Das Ehe-sacramentum bei Augustinus*, s. 253.

¹¹⁸ Por. Eborowicz, *Wstęp*, w: Św. Augustyn, *Wartości małżeństwa*, s. 16; Kowalczyk, *Koncepcja miłości św. Augustyna*, s. 196; B. Roland-Gosselin, *La morale de saint Augustin*, Paris 1925, 157.

¹¹⁹ Por. *Contra Faustum Manichaeum* XXII 61, PL 42, 439; zob. S. Kowalczyk, *Człowiek i Bóg w nauce św. Augustyna*, Warszawa 1987, 144.

¹²⁰ Por. *In Iohannis Evangelium tractatus* 8, 5, PL 35, 1452.

¹²¹ Por. tamże 9, 2, PL 35, 1459; zob. Catalálan, *El matrimonio*, s. 35.

¹²² Por. Eckmann, *Wprowadzenie*, w: *Pisma świętego Augustyna o małżeństwie i dziewictwie*, s. 23.

¹²³ Por. E. Portalié, *Augustin*, DThC I 2431.

¹²⁴ Por. *De bono coniugali* 3, 3, PL 40, 375: „Bonum ergo coniugii, quod etiam Dominus in Evangelio confirmavit, non solum quia prohibuit dimittere uxorem, nisi ex causa fornicationis (Mt 19, 9), sed etiam quia venit invitatus ad nuptias (J 2, 2), cur sit bonum merito quaeritur”; zob. Bardy, *Święty Augustyn*, s. 219; W. Eborowicz, *Małżeństwo i rodzina w nauce i praktyce duszpasterskiej św. Augustyna*, VoxP 5 (1985) z. 8-9, 142.

¹²⁵ Por. *De bono coniugali* 3, 3, PL 40, 375; zob. Larrabe, *Matrimonio cristiano y educación*, s. 377; C. Morán, *Un capítulo en la historia de la moral matrimonial. A propósito del „Adversus Jovinianum” de S. Jerónimo y del „De bono coniugali” de S. Agustín*, EstA 8 (1973) 343.

należy też za W. Eborowiczem dodać, iż „Augustyn, wypowiadając się o małżeństwie, jako dobru samym w sobie, a nie względnym, porównywanym z rozpustą zauważa, że małżeństwo i powściągliwość są dobrami, z których drugie jest lepsze. Małżeństwo jest dobrem, którego należy bronić przed oszczerstwem. Nie jest jednak małżeństwo dobrem koniecznym, gdyż służy innemu celowi”¹²⁶.

4. Chrystus uczy o nierozzerwalności małżeństwa. Obecność Chrystusa na weselu w Kanie jest również, w przekonaniu Augustyna, Jego lekcją na temat nierozzerwalności małżeństwa. Potwierdzenie tego znajdujemy między innymi w cytowanym już traktacie Biskupa Hippony *In Johannis Evangelium*, gdzie odnosząc się do tej obecności na weselu zauważa, iż Chrystus zabronił małżonkom się rozłączać, z wyjątkiem nierządu, wskazując w ten sposób, że Bóg jest autorem ich jedności. Stąd Chrystus broniąc nierozzerwalności małżeństwa nie tylko uczy, że wszelkie podziały, a zwłaszcza rozwód, są dziełem diabła¹²⁷, ale także wskazuje na jego sakramentalność i nierozzerwalność¹²⁸.

Analiza wypowiedzi św. Augustyna pozwala nam na wysunięcie następujących wniosków:

1. Nauczanie Biskupa Hippony podkreśla prawdę, że Bóg jest stwórcą małżeństwa i rodziny. Jest ono instytucją Boską, powołaniem i odwiecznym planem Boga wobec człowieka, pierwszym naturalnym związkiem społeczności ludzkiej, instytucją zamierzoną przez Boga jeszcze przed grzechem pierworodnym, gdzie mężczyzna i kobieta są dla siebie darem. Augustyn odrzucając manichejską koncepcję, według której małżeństwo i prokreacja jest czymś złym, kładzie nacisk na dobro małżeństwa ze względu na jego Boskie autorstwo. W jego przekonaniu, dobro małżeństwa nie zostało zniszczone przez grzech pierworodny. Dobro tego związku i porządek miłości nie może być naruszony przez cudzołóstwo (*adulterium*) i prostytucję (*prostitutio*), które są

¹²⁶ Por. *De bono coniugali* 8, 8, PL 40, 379: „Quod non sic dicimus bonum, ut in fornicationis comparatione sit bonum; alioquin duo mala erunt, quorum alterum peius: aut bonum erit et fornicatio, quia est peius adulterium [...]”; zob. Eborowicz, *Wstęp*, w: Św. Augustyn, *Wartości małżeństwa*, s. 16.

¹²⁷ Por. *In Johannis Evangelium tractatus* 9, 2, PL 35, 1459: „[...] sicut coniunctio a Deo, ita divortium a diabolo sit”; zob. też *Contra Faustum Manichaeum* XIX 26, PL 42, 365; XIX 29, PL 42, 368; *De civitate Dei* XIV 22, PL 41, 429-430; *De gratia Christi et de peccato originali* II 34, 39, PL 44, 404; por. Berrouard, *Saint Augustin et l'indissolubilité du mariage*, s. 298; R. Kuipers, *Saint Augustin et l'indissolubilité du mariage*, „Augustiniana” 9 (1959) 10.

¹²⁸ Por. *In Johannis Evangelium tractatus* 8, 3, PL 1452: „Puto quia non sine causa venit ad nuptias. Excepto miraculo, aliquid in ipso facto mysterii et sacramenti latet”; zob. Larrabe, *Dignidad de la vocación matrimonial*, s. 15.

potępienie przez prawo Boskie i wieczne. Małżeństwo zawarte w celu krzewienia życia jest nierozdzielne z prawa i nakazu Boskiego; nie zrywa go brak pożycia ani też niepłodność żony.

2. Wzorem nierozdzielności małżeństwa jest dla Augustyna więź Izraela, Ludu Bożego z Bogiem, zaślubiny Słowa z ludzkością przez miłość. W ten sposób małżeństwo symbolizuje przymierze pomiędzy Bogiem a Izraelem, Bogiem a Kościołem. Wyjaśniając tę prawdę Biskup Hippony mówi także o uniżeniu się (*kenozie*) Syna Bożego, o „małżeństwie” pomiędzy Słowem Bożym a ludzką naturą, które dokonało się w tajemnicy Wcielenia, gdzie oblubieńcem było Słowo, a oblubienicą ciało.

Wcielenie stanowi dla Augustyna rodzaj małżeństwa mistycznego pomiędzy Chrystusem a Kościołem, wypełnionego przez miłość w śmierci i zmartwychwstaniu. Ta więź Chrystusa-Oblubieńca-Głowy z Oblubienicą-Kościółem, stanowi dla naszego Autora *magnum sacramentum* lub *magnum mysterium* oraz *res maior*, gdzie Chrystus żywi i pielęgnuje Kościół, który jest Jemu podporządkowany, ale nie na zasadzie dyktatury.

3. Obecność Chrystusa w Kanie Galilejskiej potwierdza fakt, że Bóg jako Syn Boży z Ojcem i Duchem Świętym ustanowił małżeństwo. Ta obecność potwierdza wartość dóbr małżeństwa (*fides, proles, sacramentum*), umacnia jego czystość, ukazuje świętość małżeństwa oraz podkreśla prawdę, że Chrystus jest jego fundamentem.

4. Przybycie Jezusa Chrystusa do Kany Galilejskiej objawia również prawdę o sakramentalności i nierozdzielności małżeństwa, która istniała już od czasów pierwszych rodziców, ale do czasu wesela w Kanie była niejako ukryta. Ta obecność Chrystusa w Kanie uwypukla także prawdę o Jego zaślubinach z Kościołem, wieczną jedność Zbawiciela ze swą Oblubienicą, *magnum sacramentum*. W ten sposób Biskup Hippony dokonał rozróżnienia pomiędzy *magnum sacramentum* Chrystusa i Kościoła od *illarum nuptiarum* zawieranych w Kanie na wzór miłości Chrystusa do Kościoła, w których oblubieniec jest tylko figurą Chrystusa, a jego małżeństwo symbolem jedności Chrystusa i Kościoła. Chrystus swą obecnością w Kanie przypomina o Boskim przykazaniu dotyczącym szacunku wobec rodziców. Ta obecność również uświęca małżeństwo i obdarza je łaską.

ORIGINE E MODELLI DEL SACRAMENTO DI MATRIMONIO
NELL'INSEGNAMENTO DI S. AGOSTINO

(Sommario)

L'articolo è composto di tre parti: nella prima parte presentiamo le opinioni di Agostino confermant la verità Dio è creatore del matrimonio che è un bene. Questo bene non è stato distrutto dal peccato originale, non lo può fare un peccato di adulterio e di divorzio. Matrimonio resta indissolubile nel caso di mancanza della vita coniugale e anche di infertilità da qualsiasi parte.

La seconda parte presenta la dottrina di Vescovo di Ippona sul tema del *Sacramentum Magnum*. Per nostro l'autore il modello della indissolubilità del matrimonio è un legame di Israele, Popolo di Dio, con il Signore, il mistero della incarnazione e il legame di Cristo con la Chiesa.

La terza parte è stata dedicata ai chiarimenti di Agostino sul tema della presenza di Cristo alle nozze di Cana. Essa conferma la verità dalla quale risulta Dio ha creato il matrimonio e per questa ragione esso è un bene. La presenza del nostro Signore a Cana mette anche in rilievo la verità su di nozze di Cristo con la Chiesa (*magnum sacramentum*). Così il Vescovo di Ippona ha sottolineato una differenza fra *magnum sacramentum* di Cristo e della Chiesa e *illarum nuptiarum* celebrati a Cana su modello dell'amore di Cristo per la Chiesa in cui lo sposo è soltanto una figura di Cristo e il suo matrimonio un simbolo della unità di Cristo con la Chiesa.

Marian SZARMACH
(Toruń, UMK)

O PEWNEJ DYGRESJI U KLEMENSA ALEKSANDRYJSKIEGO (Czemu poświęca się czas: *Paedagogus* III 26-30)

Klemens Aleksandryjski (ok. 140-215) w II i III księdze *Pedagoga* przedstawia zasady postępowania chrześcijanina w życiu codziennym¹; wzorcem ma być dla niego Chrystus-Wychowawca. W trakcie wywodu odstępkuje czasami od tematu czyniąc dygresje; jedną z nich są krytyczne uwagi o zajęciach niektórych ludzi (III 26-30). Autor korzysta tu z uwag pisarzy pogańskich, zajmujących się tą materią. Jego krytyka nawiązuje wyraźnie do wypowiedzi Diona z Prusy (40-115), który w *Mowie Eubejskiej*² stwierdza, że trudno nawet wymienić wszystkie próżniacze zajęcia ludzi w miastach. Najbardziej haniebnym jest jednak płatny nierząd, rozpusta i stręczycielstwo. Można się dziwić, że H.I. Marrou w znakomitym komentarzu do Klemensowego *Pedagoga*³ nie przywołał tego podobieństwa; nie uczynił też tego M. Pujiula w swej najnowszej monografii o *Pedagogu*⁴, choć obaj przytaczają wiele similiów u innych autorów, szczególnie u Plutarcha. Wszystko to świadczy o wyjątkowo dużej erudycji Klemensa Aleksandryjskiego. Głównym autorytetem jest jednak dla niego Pismo Święte, które stale cytuje. Zdarza mu się, że wyrywa cytat z kontekstu, jak chociażby w § 27, gdy przepowiada zły koniec próżniakom.

¹ Por. J. Naumowicz, *Klemens Aleksandryjski*, w: *Literatura Grecji starożytnej*, red. H. Podbielski, II, Lublin 2005, 1079-1082.

² Por. Dio Chrysostomus, *Orationes* VII (Euboica); zob. M. Szarmach, *Dion z Prusy. Monografia historyczno-literacka*, Toruń 1979, 52-60 (Mowa Eubejska); tenże, *Mowa Eubejska Diona z Prusy*, „Meander” 32 (1977) 189-195.

³ Por. Clément d'Alexandrie, *Le Pedagogue*, III, Sch 158, trad. C. Mondésert – Ch. Matray, notes de H.I. Marrou, Paris 1970, 60-69.

⁴ Por. M. Pujiula, *Körper und christliche Lebensweise. Clemens von Alexandria und sein Paidagogos*, Berlin – New York 2006.

PEDAGOG III 26-30*

„26. Wiedziony natchnieniem⁵ odstąpiłem tu od tematu⁶, by poczynić dygresję i skrytykować przesadną ilość służby. Ci, którzy stronią od wszelkiej pracy i sami nie dbają o żadne swoje sprawy, kupują tłum kucharzy, usługujących przy stole i ćwiartujących należycie mięsa⁷. Służba ma szczegółowo określony zakres czynności. Jedni troszczą się, by zadowolić wybredne apetyty swoich panów, a więc są ci, co porcjują mięso i przyprawiają sosy. Są też specjaliści od ciast, miodowych deserów i gęstych zup. Inni zajmują się wyjściowymi szatami, drudzy polerują złożone gryfy⁸, jeszcze inni srebra i puchary oraz rozkładają pięknie na stole to wszystko, co jest potrzebne do uczty; są też i tacy, którzy czyszczą uprząż. Należy tu jeszcze wymienić całą resztę nalewających wino i urodziwych chłopców, z których wysysa się urodę⁹. Fryzjerzy i pokojówki doglądają pań trzymając lustra, podając siatkę na włosy, jeszcze inne grzebienie [...]”¹⁰. Wielu eunuchów i stręczycieli, aczkolwiek zapewniają, że sami nie używają przyjemności, służą jednak dyskretnie tym, którzy na nie polują. Prawdziwym eunuchem nie jest ten, kto nie może oddać się rozpuścić, ale kto nie chce...”¹¹.

27. Przywoływane świadectwo proroka Samuela o występnych Żydach, nie obiecuje temu narodowi króla kochającego ludzi, ale zapowiada mu zarozumiałego tyrana. Mówi, że „córkę waszą zabierze dla przyrządzania wonności, na kucharkę i na prządkę” (1Sm 8, 13). Będzie sprawował rządy prawem wojny, a nie jako władca miłujący pokój.

Unoszący wysoko niewieście lektyki i szybko z nimi podążający bywają najczęściej Celtami¹². Żadne ze służących nie zajmują się przedzeniem wełny, tkaniem i innymi kobiecymi zajęciami, jak troska o dom, lecz tracą czas paplając z paniami o historiach miłosnych niszcząc ich ciała i dusze bałamutną głupotą: „Nie łącz się z wielkim tłumem – mówi Pismo – aby wyrządzać zło, ani nie stawaj po stronie tłumy” (Wj 23, 2), gdyż mądrość jest udziałem nie-licznych, a w tłumie objawia się nieporządek”¹³.

* Przekładu dokonano z tekstu greckiego, SCh 158, 60-69.

⁵ Chodzi o natchnienie literackie.

⁶ Tematem dzieła jest Chrystus jako Pedagog.

⁷ Por. Juvenalis, *Satura* V 123-124: „Bo to różnica wielka, zastanawiająca / Jakim ruchem ciąć kurę, a jakim zającą” (tłum. J. Sękowski).

⁸ Uskrzydłony lew z głową i szponami orła.

⁹ O „dzieciach wychowywanych dla rozpusty” pisze Justyn w *Apologia* I 27, 1, PG 6, 369A, BOK 24, 226.

¹⁰ Łuka w tekście. O takich zajęciach mówi Dion w *Oratio* VII 117.

¹¹ Por. Mt 19, 22. Łuka w tekście.

¹² Ludność przeważnie galijska odznaczająca się tężyzną fizyczną.

¹³ Por. Ps-Xenophon, *Respublica Atheniensium* I 5.

Kobiety w trosce o swoją godność nie chcą być narażone na ciekawskie spojrzenia, kupują tragarzy lektyk. Mając to na względzie powinny mieć też zasłonięte twarze, one jednak pyszną się niesione przez służbę w uroczystych pochodach.

28. Te same wchodzą do sali przenikliwie lustrują tych, którzy na nie patrzą, sprawdzając niejako, kim jest każdy. Pozwalając sobie przy tym na rzucającą się w oczy ciekawość, obnażają tym płytkość swego dobrego wychowania. „Nie rozglądajcie się na ulicach miasta, ani też nie rozglądajcie się po pustych zaułkach” (Syr 9, 7). Pustynią może być tłum bezwstydných, w którym nie ma człowieka cnotliwego. Kobiety bywają też noszone do świątyń pogańskich, by uczestniczyć w sprawowaniu ofiar i zasięgać wyroczni. Każdego dnia biorą udział w procesjach wspólnie z kapłanami Kybele¹⁴ i żebraczkami¹⁵ wysiadującymi przy ołtarzu i rujnującymi domy. Plotkując przy kielichach z tymi starymi babami uczą się od owych czarownic o lubczykach i zakłęciach, dzięki którym rozpadają się małżeństwa. Jednych mężczyzn mają one pod ręką, o innych zabiegają, a jeszcze innych obiecują im wróżbiarze. Kobiety owe nie uświadamiają sobie, że dostarczają okazji tym, którzy gonią za rozpustą. Tracąc świętość swego wstydu uważają najgorszą zgubę za zajęcie zarobkowe. Jest też wielu takich, którzy oddają się rozpucie między sobą: rzucają się na ten łup niczym wieprze ryjące w korycie.

29. Stąd też Pismo poucza: „Nie wprowadzaj do domu swojego każdego człowieka, różnorodne są bowiem podstępny oszusta” (Syr 11, 29), a w innym miejscu: „Mężowie sprawiedliwi niech będą twoimi współbiesiadnikami, a w bojaźni Pańskiej niech będzie twoja radość” (Syr 9, 16). Wróćmy niech rozdziobią tę rozpustę: „O tym bowiem bądźcie przekonani – mówi Apostoł – że żaden rozpustnik ani nieczysty, ani chciwiec – to jest bałwochwalca, nie ma dziedzictwa w Królestwie Chrystusa i Boga” (Ef 5, 5).

Są też i takie, które znajdują przyjemność w obcowaniu z obojnakami. Wciskają się między nie całe hordy bezwstydników, mających plugawe ciała i plugawe języki, gotowi do najbardziej wyuzdanych praktyk, słudzy rozpusty, zapraszają się chichoczący i chrząkający, gotowi podniecać kogoś sprośnymi żartami, które są początkiem nierzędu¹⁶. Tak rozpalają się w tym podnieceniu, że podobni do pędzącej na zgubę bandy rozpustników, skrzeczą, jak żaby, które nozdrzami dają upust swojemu szałowi.

30. Wyróżniające się obyciem trzymają indyjskie ptaki i perskie pawie¹⁷ oraz kładą się do łóżka bawiąc się ze zwierzętami o dziwnej czasce i ciesząc się, gdy one tańczą. Śmieją się, gdy słyszą o Tersytesie¹⁸, same jednak kupują

¹⁴ Bogini frygijska czczona w Azji Mniejszej jako Wielka Macierz.

¹⁵ Por. Juvenalis, *Satura* VI 543-544.

¹⁶ Por. Tatianus, *Oratio ad Graecos* 22, 5-6, PG 6, 857A, BOK 24, 336-337.

¹⁷ Pisz o nich Athenajos, *Deipnosophistae* XIV 654C.

¹⁸ Tersytes, u którego, według Homera (*Ilias* II 219, tłum. I. Wieniewski), „na zniekształconej czasce sterczała rzadka szczecina”, był pod Troją najbrzydszym wśród Greków.

drogich Tersytesów. Nie szczycą się swoimi mężami, ale tymi potworami, które są nie przynoszącymi żadnej korzyści ciężarem dla ziemi. Mają w wielkim poważaniu wdowę, która wydaje wiele pieniędzy na maltańskiego pieska¹⁹ oraz szanują starca, który zapłacił drogo za jakieś dziwne stworzenie. Te, które karmią papugi i żarłoczne ptaki, nie przygarną nigdy sieroty. Wolą spędzić płód, by przygarnąć za to pisklęta. Przedkładają nierozumne stworzenia nad istoty rozumne. Należy przede wszystkim utrzymywać starców, od których promieniuje rozsądek, gdyż wyglądają piękniej od papug i wydają głos mądrzejszy od słowików. Pismo mówi „coście uczynili jednemu z tych moich braci najmniejszych, mnieście uczynili” (Mt 25, 40). A one przedkładając brak rozumu nad mądrość zamieniają swoje bogactwo na drogie perły i indyjskie szmaragdy. Trwonią pieniądze na marne błyskotki i niewolników, i niczym żarłoczne ptaki sycą się na gnojowisku życia²⁰. Pismo mówi: „Bieda poniżej człowieka” (Prz 10, 4). Chodzi tu o sknerstwo, z powodu którego bogaci nie dzielą się z drugim, jakby sami niczego nie mieli.”

DE QUAEDAM DIGRESSIONE APUD CLEMENTEM ALEXANDRINUM
(*PAED.* III 26-30)

(Argumentum)

Dissertatiuncula haec duabus partibus constat: brevissima introductione necnon translatione in sermonem Polonorum fragmenti e *Paedagogo* Clementis Alexandrini selecti (III 26-30) de variis inanibus negotiis hominum.

¹⁹ O „piesku maltańskim nianczonym na kolanach wdówki” pisze Plutarch (*De tranquillitate animi* 13, tłum. Z. Abramowiczówna); por. Athenajos, *Deipnosophistae* XII 518F.

²⁰ O podobnym zachowaniu ptaków pisze Plutarch (*De curiositate* 516D) używając podobnego słownictwa.

Ks. Piotr SZCZUR
(Lublin, KUL)

SŁOWO BOŻE W NAUCZANIU ŚW. CEZAREGO Z ARLES

Postać biskupa Arles – św. Cezarego (470-542/3)¹, szerzej znana jest dopiero od lat czterdziestych ubiegłego stulecia. Dzięki edytorskiej pracy G. Morina, który opublikował wydanie krytyczne dzieł św. Cezarego², autor ten został na nowo odkryty. Cezary z Arles znany jest przede wszystkim jako kaznodzieja ludowy³. Kazania głosił – jak stwierdzają biografowie – we wszystkich niedziele i dni świąteczne, a także bardzo często w ciągu tygodnia⁴. Z wielu wygłoszonych kazań zachowało się tylko 238⁵.

Styl i język kazań św. Cezarego z Arles zawiera bogactwo podobieństw, paraboli, różnego rodzaju porównań i obrazów, które występują przede wszystkim w kazaniach o charakterze parenetycznym, skierowanych zarówno do ludności Arles, jak również wygłoszonych w parafiach wiejskich⁶. Szczególną

¹ Szerzej na temat Cezarego z Arles por. A. Malnory, *Saint Césaire, évêque d'Arles (503-543)*, Paris 1984; A. Żurek, *Życie i działalność św. Cezarego z Arles*, w: *Św. Cezary z Arles*, red. M. Starowieyski, oprac. i wybór tekstów A. Żurek, OŻ 17, Kraków 2002, 7-83; tenże, *Cezary z Arles*, Kraków 2003; A. de Vogüé, *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'Antiquité*, t. 9: *De Césaire d'Arles à Gregoire de Tours (525-590)*, Paris 2005, 11-48.

² Por. *Sancti Caesaris Episcopi Arelatensis opera omnia nunc primum in unum collecta*, ed. G. Morin, vol. 1: *Sermones seu Admonitiones*, pars 1: *Sermones de diversis et de scriptura Veteris Testamenti*; pars 2: *Sermones de Scriptura Novi Testamenti, de tempore, de sanctis, ad monachos*; vol. 2: *Opera varia: Epistulae, Concilia, Regulae monasticae, Opuscula theologica, Testamentum. Vita ab eius familiaribus conscripta*, Marietti 1937-1942. *Sermones* zostały też wydane w serii „Corpus Christianorum. Series Latina”, t. 103-104: *Sancti Caesaris Arelatensis Opera*, pars I/1-2 (*Sermones*), Turnhout 1953, oraz częściowo w serii „Sources Chrétiennes”, t. 175: *Césaire d'Arles, Sermons au peuple (Sermons 1-20)*, Paris 1971; t. 243: *Césaire d'Arles, Sermons au peuple (Sermons 21-55)*, Paris 1978; t. 330: *Césaire d'Arles, Sermons au peuple (Sermons 56-80)*, Paris 1986; t. 447: *Césaire d'Arles, Sermons sur l'Écriture (Sermons 81-105)*, Paris 2000.

³ Por. P. Wyglaś, *Święty Cezary z Arles jako egzegeta i teolog*, w: *Cezary z Arles, Pisma dogmatyczne i egzegetyczne*, POK 29, Poznań 2004, 10.

⁴ Por. Żurek, *Życie i działalność*, s. 42; tenże, *Cezary z Arles*, s. 67.

⁵ Por. M.J. Delage, *Introduction*, w: *Césaire d'Arles, Sermons au peuple (Sermons 1-20)*, SCH 175, Paris 1971, 78.

⁶ Por. T. Kołosowski, *Przepowiadanie wiary w środowisku wiejskim w kazaniach św. Cezarego z Arles*, w: *Ewangelizacja w epoce patrystycznej*, red. F. Drączkowski – J. Pałucki, Lublin 1994, 42; Żurek, *Cezary z Arles*, s. 67-68.

bowiem troską Biskupa Arles było przystosowanie się do potrzeb i mentalności oraz poziomu kulturowego swoich wiernych. Z tego też względu nie tylko kładł nacisk na stosowanie obrazów, ale również podkreślał konieczność utrwalenia ich w świadomości słuchaczy. Dlatego styl kazań Cezarego jest prosty, a zdania na ogół krótkie, co sprawia, że kazania te odznaczają się wielką przejrzystością i rzeczowością⁷. Święty Biskup często posługuje się językiem zaczerpniętym z życia codziennego, nasyconym różnymi powiedzeniami potocznymi czy przysłowiami. W mowie jest plastyczny, mówi od serca. Swoją dobrocią i miłością, a także głoszoną słowem, zmierza do poprawy odbiorców. Treść kazań ukierunkowana jest życiem słuchaczy, dlatego na pierwsze miejsce wysuwają się różnego rodzaju kwestie moralne oraz napomnienia i ekshortacje⁸.

Kazania św. Cezarego „tkwią głęboko swymi korzeniami w homiletycznej tradycji patrystycznej”⁹. Oryginalne kazania, w całości przygotowane przez naszego autora, stanowią niewielką część w jego dorobku kaznodziejskim. Obliczono, że jest ich zaledwie 68¹⁰. Pozostałe stanowią kompilacje fragmentów cudzych kazań, umiejętnie dobranych i inteligentnie dostosowanych do środowiska, w którym przemawiał¹¹. Wydaje się, iż taki stan rzeczy spowodowany był tym, iż św. Cezary prowadził bardzo aktywny tryb życia i nie miał czasu na opracowywanie swych kazań, a ponadto – posiadając bogatą bibliotekę – obficie z niej korzystał. Dlatego całe partie przejmował od Augustyna, Ambrożego, Cypriana, Fausta z Riez, Orygenes (z przekładów łacińskich) i innych autorów¹², adaptując je do konkretnych sytuacji i poziomu intelektualnego swych słuchaczy. Bardzo często kazania własne, oraz przejęte i zmodyfikowane, przekazywał zakonnikom do przepisywania, a następnie rozsyłał biskupom Galii i Hiszpanii oraz duchownym swojej diecezji, by w czasie nabożeństw mogli je odczytać zgromadzonym wiernym¹³.

Innym charakterystycznym rysem kazań Biskupa Arles jest ich nasycenie Pismem Świętym. Obliczono, że w swoich kazaniach św. Cezary przytoczył 2.916 cytatów z Pisma Świętego: 1.765 z Nowego Testamentu i 1.151 ze Starego Testamentu¹⁴. Biskup Arles uważał, że poznawanie Pisma Świętego, które zawiera Objawienie, stanowi jeden z najbardziej podstawowych obowiązków

⁷ Por. Żurek, *Cezary z Arles*, s. 69.

⁸ Por. E. Stanula, *Wstęp*, w: Św. Cezary z Arles, *Kazania*, PSP 52, Warszawa 1989, 10.

⁹ Tamże, s. 11.

¹⁰ Por. tamże.

¹¹ Por. tamże; Żurek, *Cezary z Arles*, s. 70.

¹² Por. Delage, *Introduction*, s. 101-110.

¹³ Por. Stanula, *Wstęp*, s. 9.

¹⁴ Por. Delage, *Introduction*, s. 110-111: „Dans les 238 sermons que dom Morin a édités, nous relevons moins de 2.916 citations scripturaires, soit une moyenne d'environ douze par sermon ou de trois par page. Le Nouveau Testament est de beaucoup le plus représenté: 1.765 citations, contre 1.151 pour l'Ancien Testament”; zob. też tamże, s. 111-113, gdzie autor mówi również o ilości cytatów z poszczególnych ksiąg Pisma Świętego.

chrześcijanina¹⁵. Z tego względu, w jego kazaniach wielokrotnie pojawiają się zachęty, by wszyscy chrześcijanie – zarówno duchowni jak i świeccy – często czytali i rozważali Słowo Boże. Święty Cezary dawał też wiernym wskazówki – „klucze”, które miały pomagać im w zrozumieniu tekstu Pisma Świętego. Jednak właściwymi interpretatorami tekstu natchnionego – w ujęciu Biskupa Cezarego – są duchowni: biskupi, prezbiterzy i diakoni, którym św. Cezary przypominał o obowiązkach, jakie przyjęli na siebie stając się pasterzami ludu Bożego.

I. ROLA PISMA ŚWIĘTEGO W ŻYCIU WIERNYCH

Święty Cezary miał świadomość, że jako biskup – pasterz Kościoła, jest odpowiedzialny za duchowy wzrost ludu Bożego powierzono jego pieczy. Z tego powodu wiele razy w swoich kazaniach odwoływał się do obowiązku czytania i studiowania Pisma Świętego, nie tylko w kościele, ale również w domach prywatnych¹⁶. Wiedząc, że lektura Pisma Świętego, tego – jak się wyrażał – „zbioru listów przysłanych nam z Ojczyzny naszej”¹⁷, jest bardzo istotnym elementem w życiu chrześcijanina, zwracał się do swoich słuchaczy, aby nie ograniczali lektury Pisma Świętego tylko do kościoła, ale również czytali je w domach, o ile tylko czas na to pozwoli. Dlatego do swych wiernych kierował następujące wyjaśnienie:

„[...] o ileż więcej wam nie powinno wystarczyć ku duchowemu pożytkowi słuchać tylko w kościołach Bożego Pisma, ale i w domach, i na przyjęciach waszych, a gdy dni stają się krótsze, nawet w pewnych godzinach w nocy macie oddawać się czytaniu Pisma Bożego”¹⁸.

Tłumaczył, że księgi Pisma Świętego stanowią zaproszenie, które Bóg kieruje do człowieka, wzywając go do wiecznej i prawdziwej jego Ojczyzny. Człowiek powinien więc zająć odpowiednią postawę wobec tego wezwania Bożego.

¹⁵ Por. Żurek, *Cezary z Arles*, s. 72.

¹⁶ Szerzej na temat lektury Pisma Świętego w środowisku wiejskim Galii zob. J. Grzywaczewski, *La lecture à la campagne en Gaule au VI^e siècle, d'après les „Sermons” de Césaire d'Arles*, VoxP 22 (2002) t. 42-43, 465-474; tenże, *La lectio divina à la campagne en Gaule, au VI^e siècle, d'après les Sermons de Césaire d'Arles*, „Annuaire de l'Institut Catholique de Paris” 89 (2004) 73-86; por. Żurek, *Cezary z Arles*, s. 70.

¹⁷ *Sermo* 7, 2, CCL 103, 38: „[...] litterae sunt de patria nostra nobis transmissae”, PSP 52, 51. Oryginalne teksty kazań św. Cezarego podają wg wydania G. Morina, opublikowanego w CCL 103-104, natomiast polskie teksty kazań św. Cezarego (1-55), jeżeli nie zaznaczono inaczej – w przekładzie S. Ryznara, wydane w PSP 52.

¹⁸ *Sermo* 7, 1, CCL 103, 38: „[...] quanto magis in spiritalibus lucris non vobis debet sufficere, quod in ecclesia lectiones divinas auditis, sed in domibus et in conviviis vestris et, quando dies breves sunt, etiam aliquibus horis in noctibus lectioni divinae debetis insistere [...]”, PSP 52, 51.

Nasz autor zwracał uwagę swoim wiernym, że słuchając Słowa Bożego zawartego w Piśmie Świętym, powinni to czynić z wielką troskliwością i bojaźnią, ponieważ tylko taka postawa zapewni oczekiwane owoce:

„Przyjmujcie zawsze z łaskawości Chrystusa z wielkim pragnieniem i głodem serca czytanie Pisma Świętego, żebyście nam przysporzyli radości duchowej z najwerniejszego posłuszeństwa”¹⁹.

Święty Cezary porównywał lekturę Pisma Świętego do słodyczy, jednak zaznaczał, że warunkiem doświadczenia owej słodyczy wynikającej z czytania i rozważania tekstu świętego oraz przyjęcia do serca Słowa Bożego jest powstrzymanie się od „światowych zajęć”. Z tego względu zwracał się do swoich słuchaczy:

„Jeśli chcecie, aby wam Pismo smakowało jak słodycze [...] powstrzymajcie się na parę godzin od światowych zajęć, a wtedy, czytając nawet w waszych domach Słowo Boże całkiem oddacie się Miłosierdziu Bożemu”²⁰.

Odwołując się do wypowiedzi Chrystusa, który powiedział: „Nie samym chlebem żyje człowiek, lecz każdym słowem, które pochodzi z ust Bożych” (Mt 4, 4), św. Cezary przypominał, że Słowo Boże jest pokarmem duszy i zwracał uwagę swoim słuchaczom, aby, tak jak dbają o swoje ciało, również dbali o swoją duszę:

„jak sporządzamy pokarmy dla posilenia ciała, tak jest rzeczą słuszną, żebyście się zatroszczyli o posiłek dla duszy bądź to przez odczytywanie czegoś z Boskich Pism, bądź przez poruszanie jakiegoś tematu świętego”²¹.

Troska o pokarm dla ciała jest istotnym elementem egzystencji ludzkiej, jednak niemniej ważna w życiu chrześcijanina powinna być troska o zapewnienie pokarmu duszy, którym jest Słowo Boże. Wyjaśniał, że:

„Osoba święta i uduchowiona, która codziennie strzeże duszy swojej od wszelkiego zła modlitwami, postami, czy jałmużnami, przestaje być pusta, a gorącym i spragnionym duchem dąży, aby przyjmować czytanie Słowa Bożego”²².

¹⁹ Tamże, CCL 103, 37: „Propitio Christo, [...] ita lectionem divinam avido et sitiendi corde semper excipiat, ut nobis spiritale gaudium de vestra fidelissima oboedientia faciat”, PSP 52, 50.

²⁰ Tamże, CCL 103, 37: „[...] si vultis ut vobis scripturae sanctae dulcescant, [...] subtrahite vos aliquibus horis ab occupationibus mundi, quibus etiam in domibus vestris divina eloquia relegentes, ad integrum vos Dei misericordiae consecratis”, PSP 52, 50-51.

²¹ *Sermo* 1, 17, CCL 103, 13: „[...] quomodo ordinamus exhibere cibos unde caro reficiatur, iustum est ut aut lectionem divinam relegere, aut aliquid sanctum ex ore proferre studeamus, unde anima sustentetur”, PSP 52, 30.

²² *Sermo* 8, 3, CCL 103, 43: „[...] anima spiritalis sancta, quae cotidie orationibus ieiuniis sive elemosinis ab omni malo animam suam custodit, et desinit vagari, lectionem divinam ardenti ac sitiendi animo festinat accipere [...]”, PSP 52, 55-56.

Wśród słuchających kazań św. Cezarego z Arles, byli i tacy, którzy z różnych powodów nie czytali Słowa Bożego. Jedni tłumaczyli się, że nie umieją czytać, inni zajęci różnymi sprawami tego świata, tłumaczyli się brakiem czasu. Do nich również Biskup Cezary kierował słowa zachęty, aby przez rozważanie tekstu świętego wsłuchiwali się w głos Boga, gdyż w przeciwnym razie nie będą wysłuchani przez Niego:

„Kto chce być wysłuchanym przez Boga, musi sam wpierw Boga wysłuchać”²³.

Zatroskany o powierzony sobie lud i jego zbawienie dbał o to, by nawet ci, którzy nie umieją czytać, nie byli pozbawieni pokarmu dla duszy, i zachęcał, aby ludzie niewykształceni szukali umiejących czytać i by ci posilali ich dusze Bożym Słowem. Tłumaczył, że:

„Chętnym słuchania Słowa Bożego należy je ofiarować, niechętnym narzucać, żeby przypadkiem nie stanęli przed trybunałem Chrystusa przeciwko nam i powiedzieli, że nie byli przez nas napominani i by nie zażądano krwi ich dusz z naszych rąk”²⁴.

Przestrzegał tych, którzy są odpowiedzialni za przekaz Słowa Bożego, by tego obowiązku nie zaniedbywali, aby kiedyś – stając przed trybunałem Chrystusa – nie usłyszeli słów nagany, lecz pochwały.

Tych, którzy niechętnie poszukiwali Boga przez lekturę Pisma Świętego Cezary przestrzegał przed odrzuceniem przez Chrystusa. Swe stanowisko uzasadniał w następujący sposób:

„Bez wątpienia, kto niechętnie poszukuje Boga czytaniem Ksiąg Bożych w czasie tego życia, nie będzie godzien uznania go przez Boga w wiecznym szczęściu, i powinien się obawiać, by nie zasłużył na usłyszenie z głupimi pannami spoza drzwi zamkniętych: «Nie znam was» (Mt 25, 12), «Nie wiem skąd jesteście» (Łk 13, 27)”²⁵.

II. EGZEGEZA ŚW. CEZAREGO

Generalnie rzecz ujmując św. Cezary wyróżnia dwa sensy Pisma Świętego: sens literalny, dosłowny, który nazywa też historycznym lub cielesnym, oraz

²³ *Sermo* 7, 3, CCL 103, 39: „Debet ipse prius audire Deum, qui vult exaudiri a Deo”, PSP 52, 53.

²⁴ *Sermo* 4, 2, CCL 103, 23: „Volentibus audire verbum dei offerendum est, fastidientibus ingerendum; ne forte contra nos ante tribunal Christi stantes dicant se a nobis ammonitos non fuisse, et animarum illorum sanguis de nostris manibus requiratur”, PSP 52, 38.

²⁵ *Sermo* 7, 3, CCL 103, 39: „Sine dubio qui deum per divinam lectionem in hoc saeculo dissimulat inquirere, et deus illum in aeterna beatitudine dedignabitur agnoscere; et timere debet ne clausis ianuis cum stultis virginibus foris exclusus mereatur audire: «nescio vos, non novi vos»”, PSP 52, 52.

sens duchowy lub alegoryczny²⁶. Jednak, gdy komentuje święty tekst, to ma na uwadze przede wszystkim sens duchowy, a nie sens historyczny. Jednak nie znaczy to, że Biskup Cezary lekceważy sens literalny analizowanych tekstów biblijnych, przeciwnie, bardzo często zwraca uwagę tylko na sens historyczny. Przykładowo, gdy broni nauki katolickiej przed herezjami, np. przed arianizmem lub semipelagianizmem, to przede wszystkim uwypukla sens literalny omawianych tekstów Pisma Świętego. Ponadto, prawie nigdy nie spotykamy egzegezy alegorycznej w jego pismach trynitarnych lub dziełach na temat łaski. Z kolei egzegeza alegoryczna bardzo mocno obecna jest w tych tekstach, w których św. Cezary zajmuje się wyjaśnianiem wiernym prawd wiary i moralności chrześcijańskiej, a przede wszystkim, gdy komentuje teksty zaczerpnięte ze Starego Testamentu²⁷. Ową egzegezę duchową Biskup Arles wykorzystuje w dwojaki sposób: każdą figurę starotestamentalną odnosi on albo do jakiejś prawdy wiary, albo do życia chrześcijańskiego – do szeroko rozumianej moralności. W naszych rozważaniach skoncentrujemy się tylko na pierwszym rodzaju egzegezy św. Cezarego – na egzezie duchowej (lub alegorycznej). Ze względu na ograniczone ramy niniejszego opracowania zostanie tu przedstawiony tylko zarys metody egzegetycznej Biskupa Arles, a w kolejnych punktach zostaną przedstawione figury alegoryczne odnoszące się do tajemnicy Trójcy Świętej.

1. Trójca Święta. Temat Trójcy Świętej pojawia się w *Sermones* Biskupa Cezarego przede wszystkim w kontekście kontrowersji arianiskiej²⁸. Jednak pomimo tego, że arianizm zajmuje ważne miejsce w dziełach św. Cezarego, to w jego kazaniach kierowanych do wiernych Arles i okolic, nie znajdujemy wielu wypowiedzi na ten temat. Wydaje się, że było to spowodowane niskim poziomem intelektualnym słuchaczy, dla których teoretyczne dywagacje teologiczne były całkowicie obce i niezrozumiałe²⁹. Dlatego też Biskup Arles mówiąc na ten temat, starał się używać języka obrazu a nie abstrakcji.

Według naszego autora, tajemnicę Trójcy Świętej poznał już Abraham. Wyjaśniając w *Kazaniu* 83 tekst Księgi Rodzaju opowiadający o gościnie, której Abraham udzielił trzem wędrowcom (por. Rdz 18, 1-33), Biskup Cezary zaznacza, że w postaci trzech aniołów, którzy objawili się Patriarsze pod dębami Mamre (por. Rdz 18, 1), Abraham adorował Trójcę Świętą: „Trzem więc wyszedł Abraham na spotkanie, a adorował Jednego”³⁰. Zatem Abraham

²⁶ Na temat egzegezy alegorycznej św. Cezarego por. J. Courreau, *L'exégèse allégorique de Saint Césaire*, BLE 78 (1977) 181-206 i 241-268.

²⁷ Por. tamże, s. 181.

²⁸ Pot. tamże.

²⁹ Por. Żurek, *Cezary z Arles*, s. 68.

³⁰ *Sermo* 83, 4, CCL 103, 342: „Tribus ergo occurrit Abraham, et unum adorat”, przekład własny.

adoruje Jednego (obecnego jednocześnie „w trzech”), rozumiejąc, że istnieje jeden Bóg, ale w Trzech Osobach. Poza tym św. Cezary podkreśla fakt, że Abraham zwraca się do wszystkich trzech gości w liczbie pojedynczej (por. Rdz 18, 3) i w ten sposób wyraża przekonanie o jedności „trzech”. Swą interpretację św. Cezary wzmacnia, w dalszej części kazania, cytatem zaczerpniętym z Ewangelii św. Jana: „Abraham rozradował się z tego, że ujrzał mój dzień – ujrzał [go] i ucieszył się” (J 8, 56). Biskup Arles nie precyzuje jednak na czym polegało owo poznanie Trójcy Świętej przez Abrahama, lecz by przekonać słuchaczy o słuszności takiej interpretacji odwołuje się jeszcze do symboliki zawartej w liczbie „3”: trzy miary mąki, z których Sara miała zrobić podpłomyki dla gości (por. Rdz 18, 6) również wskazują na Tróję³¹.

Do symboliki liczby „3” nasz Biskup nawiązuje jeszcze raz w *Kazaniu* 84, w którym tajemnicę Trójcy Świętej widzi w prośbie skierowanej do faraona, aby pozwolił Izraelitom wyjść na pustynię na odległość trzydniowego marszu, w celu złożenia ofiary Bogu (por. Wj 3, 18). Ponadto Biskup Arles wskazuje na fakt, że często w Piśmie Świętym „trzeci dzień” jest symbolem Trójcy Świętej:

„Słusznie bowiem możemy te trzy dni nazwać Ojcem, Synem i Duchem Świętym, ponieważ Ojciec jest dniem, Syn jest dniem i Duch Święty jest dniem, a te trzy dni stanowią jeden dzień. Droga trzech dni, która prowadziła z Egiptu, z pewnością może być rozumiana jak to, co [Jezus – P. Sz.] powiedział: «Ja jestem drogą i prawdą, i życiem» (J 14, 6). Ponieważ nikt nie przychodzi do Ojca inaczej, jak tylko przez Niego (por. J 14, 6)”³².

2. Bóg Ojciec. W kazaniach św. Cezarego na temat Starego Testamentu prawie zawsze patriarchowie są figurami Boga Ojca. Na przykład Abraham składający w ofierze syna Izaaka (por. Rdz 22, 1-19) jest figurą Ojca posyłającego swojego Syna na świat, aby przez swą odkupieńczą ofiarę zbawił ludzkość³³. Również w innym wydarzeniu z życia Abrahama Biskup Arles widzi w Patriarsze figurę Boga Ojca:

„Abraham posłał więc swojego sługę do odległej krainy, aby stamtąd wziął żonę dla swojego syna (por. Rdz 24, 4), ponieważ Bóg Ojciec posyłał na cały świat słowo prorockie, aby znalazło Kościół katolicki, Oblubienicę dla Jego jedyne Syna”³⁴.

³¹ Por. *Sermo* 83, 3.

³² *Sermo* 97, 1, CCL 103, 397: „Tres enim dies non incongrue possumus dicere Patrem et Filium et Spiritum sanctum: quia et Pater dies est, et Filius dies est, et Spiritus sanctus dies est, et hii tres unus dies. Via trium dierum, qua exitur de Aegypto, recte intellegitur ille, qui dixit: «Ego sum via et veritas et vita»; quia nemo venit ad Patrem nisi per ipsum”, przekład własny.

³³ Por. *Sermo* 84, 2.

³⁴ *Sermo* 85, 3, CCL 103, 350: „Misit ergo Abraham puerum suum in regionem longinquam, ut inde acciperet uxorem filio suo: quia missurus erat deus Pater propheticum verbum per universam terram, ut quaereret ecclesiam catholicam sponsam unigenito suo”, przekład własny.

W ujęciu św. Cezarego relacje Patriarchy Jakuba z Józefem – jego umiłowanym synem, są obrazem relacji, jakie istnieją między Ojcem i Synem. W *Kazaniu* 89 nasz autor mówi:

„Błogosławiony [Patriarcha – P. Sz.] Jakub miał syna, który nazywał się Józef, i kochał go bardziej niż pozostałych synów. W tym miejscu błogosławiony [Patriarcha – P. Sz.] Jakub jest figurą Boga Ojca; zaś święty Józef jest typem Zbawiciela Pana. Jakub kochał swojego syna, ponieważ i Bóg Ojciec miłuje swego Syna jednorodzonego, jak sam powiedział: «Ten jest mój Syn umiłowany» (Mt 3, 17). Jakub posłał swojego syna, aby okazał troskę o swoich braci; zaś Bóg Ojciec posłał swego Syna jednorodzonego, aby wspierał ród ludzki osłabiony grzechami, jak zagubione owce»³⁵.

3. Jezus Chrystus. Prawie wszystkie postaci Starego Testamentu, o których św. Cezary mówi w kazaniach, są typami lub figurami Chrystusa. Gdy chodzi o Patriarchów, to często nawiązywał do ich synów, którzy przedstawiali Syna Bożego. Przykładowo: Izaak, którego ojciec Abraham jest figurą Boga Ojca, jest z tej racji typem Chrystusa³⁶. W innym kazaniu, Izaak, który zestarzał się, stał się figurą Boga Ojca, a Jakub – jego syn, figurą Chrystusa³⁷. Tę samą analogię znajdujemy dla Józefa, syna Jakuba³⁸. Mojżesz z kolei – przedstawiciel Starego Przymierza, przez opozycję wobec Nowego Przymierza, bardzo często symbolizuje Prawo, jednak czasami jest też figurą Chrystusa³⁹. Mojżesz, syn Żydówki, był zaadoptowany przez córkę faraona; podobnie Chrystus, narodzony z narodu żydowskiego, został przyjęty przez Kościół składający się z wielu narodów. Jozue jest figurą Chrystusa ze względu na swoje imię, które w języku hebrajskim, ma tę samą formę co Jezus, a ponadto, jest on następcą Mojżesza; jego osoba wskazuje na prawdę, że Chrystus zastąpi Prawo Mojżeszowe⁴⁰. W kazaniach Cezarego również Gedeon, Samson, Elias, Elizeusz są postaciami, które w taki czy inny sposób zapowiadają Chrystusa.

Według Biskupa Arles figurami Chrystusa są także zwierzęta, a nawet rzeczy: baran, który został złożony w ofierze przez Abrahama zamiast Izaaka (por. Rdz 22, 13)⁴¹; lew z historii Samsona (por. Sdz 14, 5-9)⁴², tłuste ciele

³⁵ *Sermo* 89, 1, CCL 103, 366: „[...] beatus Iacob genuerit filium, et vocaverit nomen eius Ioseph, et eum plus quam reliquos filios dilexerit. Hoc loco beatus Iacob figuram habuit Dei Patris: sanctus quoque Ioseph typum gessit Domini Salvatoris. Diligebat ergo Iacob filium suum, quia et Deus Pater diligit unigenitum suum, sicut ipse dixit: «hic est filius meus dilectus». Iacob misit filium suum, ut de fratribus suis sollicitudinem gereret; et Deus Pater misit unigenitum suum, ut genus humanum peccatis languidum quasi oves perditas visitaret”, przekład własny.

³⁶ Por. *Sermo* 84, 2.

³⁷ Por. *Sermo* 87, 1.

³⁸ Por. *Sermo* 89, 1.

³⁹ Por. *Sermo* 95, 1.

⁴⁰ Por. *Sermo* 103, 4.

⁴¹ Por. *Sermo* 84, 3.

i koźlę z przypowieści o synu marnotrawnym (por. Łk 15, 23. 29)⁴³; koźlę (por. Sdz 6, 19) i byk (por. Sdz 6, 26)⁴⁴ – ofiary Gedeona; a nawet kamień, który Jakub podłożył sobie pod głowę (por. Rdz 28, 11)⁴⁵, skała, z której wydobył się ogień i strawił ofiarę Gedeona (por. Sdz 6, 21)⁴⁶. Również góra, źródło wody, słońce sprawiedliwości – często w kazaniach Biskupa Arles wyobrażają Chrystusa. Mimo tak wielkiej różnorodności figur Chrystusa, św. Cezary prawie zawsze wraca do kilku tematów przewodnich, związanych z działalnością Jezusa. Są nimi: tajemnica Wcielenia, odrzucenie Chrystusa przez Żydów oraz odkupienie dokonane na krzyżu i nad tymi zagadnieniami szerzej się rozwodzi.

4. Duch Święty. W kazaniach św. Cezary zwraca uwagę na fakt, że w tekstach biblijnych Duch Święty jest często symbolizowany przez obraz ognia. Biskup Arles wspomina dzień Pięćdziesiątnicy, kiedy Duch Święty zstąpił na Apostołów w postaci ognistych języków (Dz 2, 3). Nawiązuje też do gorejącego krzewu, który palił się, lecz nie spalał (Wj 3, 2). W *Kazaniu* 96 mówi:

„Bez żadnej wątpliwości ten płomień oznaczał coś dobrego, ponieważ w nim anioł lub Pan ukazał się [Mojżeszowi – P. Sz.]: co więcej, gdy Duch Święty zstąpił na apostołów, «ukazały się im języki jakby z ognia, które się podzieliły» (Dz 2, 3)”⁴⁷.

W *Kazaniu* 95 św. Cezary mówi, że Duch Święty, którego wyobrażał ogień gorejącego krzewu, długo rozgrzewał Żydów ogniem Bożej miłości; gorejący krzew nie spalał się, podobnie Żydzi wielokrotnie buntowali się przeciw Duchowi Świętemu, który nie mógł zniszczyć ich grzechów⁴⁸. Z kolei ogień, który strawił ofiarę Gedeona (Sdz 6, 21), zapowiadał, że Zbawiciel zostanie napełniony Duchem Świętym, i że w ten sposób będą zgładzone wszystkie ludzkie grzechy. Duch Święty jest ogniem, który Chrystus przyszedł rzucić na ziemię (Łk 12, 49)⁴⁹. Byk złożony w ofierze przez Gedeona miał siedem lat (Sdz 6, 25), liczba ta – według Cezarego – oznacza 7 darów Ducha Świętego, którymi Chrystus został napełniony⁵⁰. Pierścień, który ojciec włożył na palec synowi marnotrawnemu (Łk 15, 22), również – wg św. Cezarego – symbolizuje Ducha Świętego, ponieważ pierścień był dawany narzeczonej jako „zadatek” i gwa-

⁴² Por. *Sermo* 119, 1.

⁴³ Por. *Sermo* 163, 3.

⁴⁴ Por. *Sermo* 117, 3.

⁴⁵ Por. *Sermo* 87, 2.

⁴⁶ Por. *Sermo* 117, 2.

⁴⁷ *Sermo* 96, 1, CCL 103, 393: „Flamma enim illa sine dubio boni aliquid significabat, in qua vel angelus vel dominus apparebat: denique quando venit Spiritus Sanctus super apostolos, «visae sunt illis linguae divisae velud ignis» (Dz 2, 3)”, przekład własny.

⁴⁸ Por. *Sermo* 95, 3.

⁴⁹ Por. *Sermo* 117, 2.

⁵⁰ Por. *Sermo* 117, 3.

rancja małżeństwa. Apostoł Paweł wiele razy mówi o „zadtku” Ducha Świętego (Rz 8, 23; 2Kor 1, 22; 5, 5), którego otrzymają wierzący, a ponieważ Kościół pogan, który wyobraża syn marnotrawny „zdradzał” prawdziwego Boga z bożkami, otrzymał Ducha Świętego jako „zadatek”, aby było wiadome, że wrócił do swego prawowitego Oblubieńca, o czym Apostoł Narodów mówi: „Poślubiłem was przeciw jednemu mężowi” (2Kor 11, 2)⁵¹.

Duch Święty jest jeszcze symbolizowany przez palec Łazarza, z przypowieści o złym bogaczu (Łk 16, 19-31). Swe stanowisko w tym wypadku św. Cezary uzasadnia w następujący sposób:

„Zaś przez koniec palca jest rozumiana łaska Ducha Świętego, tak jak sam Pan powiedział: «Jeśli Ja palcem Bożym, to znaczy przez Ducha Świętego, wyrzucam demony...» (Łk 11, 20). Ponieważ koniec palca symbolizuje małe dzieło miłosierdzia, przez które można przyjść z pomocą każdemu człowiekowi, dzięki Duchowi Świętemu”⁵².

Powyższa prezentacja metody egzegetycznej skłania do wniosku, że egzegeza św. Cezarego nie jest oryginalna. Jego typologia ukierunkowana jest przede wszystkim na tajemnicę Chrystusa. Prawie wszystkie figury omawiane w kazaniach, pojawiają już u wielu Ojców III, IV i V wieku. Identyczną typologię stosowali również: Orygenes, Tertulian, Cyprian z Kartaginy, Ambroży z Mediolanu, Augustyn z Hippony, Hieronim ze Strydonu, Chromacjusz z Akwilei, Grzegorz z Elwiry, Maksym z Turynu, Pelagiusz, Paulin z Noli i Quodvultdeus⁵³. Czasami jednak Biskup Cezary uzupełnia lub modyfikuje wzorce wypracowane przez swoich poprzedników. Jak łatwo można zauważyć, jego osobisty wkład jest dość ograniczony. Ale, jeśli nawet św. Cezary sam nie wymyślał figur, których używał, to włożył wiele pracy w ich zestawienie, posługując się często wieloma źródłami. Przykładowo, *Kazanie* 83 zapożyczone od Orygenesa, przepełnione jest obrazami trynitarnymi, które musiał przejąć od św. Ambrożego.

Zasługą św. Cezarego jest sztuka umiejętnego streszczania bogatych i obszernych komentarzy wcześniejszych egzegetów i teologów. Dzięki jaśniejszemu sformułowaniu tego, co było tylko domyślne lub lekko zaakcentowane w jakimś źródle, którego używał, nasz Biskup staje się bardziej przystępny i zrozumiały. Czasami zarzuca się Cezaremu schematyzm w stosowaniu alegorii, ale czy rzeczywiście alegorie można bez końca mnożyć? Czy przypadkiem pomnażanie symboli i figur nie spowodowało dekadencji tej metody egzege-

⁵¹ Por. *Sermo* 163, 2, CCL 104, 670: „In anulo qui datus est, Spiritus Sanctus intellegitur”.

⁵² *Sermo* 165, 3, CCL 104, 676-677: „In extremo autem digiti, gratia intellegitur Spiritus Sancti, sicut ipse Dominus dixit: «si ego in digito Dei, id est, in Spiritu Sancto eicio daemones». In extremo enim digiti vel minimam operationem misericordiae significat, qua per Spiritum Sanctum omnibus subvenitur”, przekład własny.

⁵³ Por. Courreau, *L'exégèse allégorique*, s. 267.

tycznej? W czasach św. Cezarego zestaw figur alegorycznych był już bardzo bogaty, dlatego nasz autor wołał wybierać z tej obfitości figur te, który pasowały do czytań, które komentował podczas liturgii. Chciał, aby jego rozprawy były krótkie, dlatego z materiału, którego używał, usuwał te partie tekstu, które wydawały mu się zbędne. Było to konieczne, ponieważ Cezary, w końcowych partiach kazań lubił powtarzać w krótkiej rekapitulacji najważniejsze myśli swego rozważania, aby słuchacze łatwiej mogli je zapamiętać.

III. BISKUPI, KAPŁANI I DIAKONI GŁOSICIELAMI SŁOWA BOŻEGO

Głoszenie Słowa Bożego św. Cezary uważa za jedno z najważniejszych zajęć biskupów⁵⁴. Zwracając się do współbraci w episkopacie mówi:

„[...] na ile możemy, głośmy Słowo Boże nie tylko w większe uroczystości, lecz i przy innych okazjach, w każdą niedzielę, a i to nie tylko w kościele, lecz – jak to już wyżej radziłem, i przy posiłku odczytujcie fragment z boskich pism, i w czasie rozmowy, posiedzeń, w drodze i gdziekolwiek będziemy”⁵⁵.

Do rozważania i propagowania Słowa Bożego, biskup powinien wykorzystywać każdą okazję. Widocznie w tym względzie Biskup Cezary spotykał się z zaniedbaniami ze strony innych biskupów⁵⁶, skoro mówi, aby Słowo Boże było głoszone „nie tylko w większe uroczystości, lecz i [...] w każdą niedzielę”. Nie dziwi więc fakt, że Cezary – w trosce o właściwe nauczanie ludu Bożego – wysyłał do różnych biskupów swoje kazania zalecając, aby je odczytywano w czasie niedzielnych Mszy świętych.

Każdy pasterz diecezji powinien być heroldem Dobrej Nowiny o zbawieniu. Z tego względu Biskup Cezary apeluje do współbrata w episkopacie: „Wykonaj zadanie Ewangelisty (por. 2Tm 4, 5)”⁵⁷. Przywołując zaś słowa św. Pawła z Pierwszego Listu do Tymoteusza przypomina: „Przykładaj się do czytania, zachęcania, nauki (1Tm 4, 13)”⁵⁸. Lektura Pisma Świętego i głoszenie Ewangelii powinny być dla każdego pasterza zadaniem nadrzędnym. Cezary uważa, że nie można dyspensować się od tych obowiązków zajęciami świeckimi. Przeciwnie, biskup powinien, na ile jest to możliwe, oderwać się

⁵⁴ Por. Żurek, *Cezary z Arles*, s. 67.

⁵⁵ *Sermo* 1, 10, CCL 103, 7: „[...] quantum possumus, non solum maioribus festivitatis, sed etiam reliquis temporibus omni die dominico verbum Dei praedicemus, nec in ecclesia tantum, sed, sicut supra suggesti, et ad convivium lectionem divinam relegi faciamus, et in conloquio, in consensu, in itinere, et ubicumque fuerimus”, PSP 52, 23.

⁵⁶ Por. Żurek, *Cezary z Arles*, s. 73.

⁵⁷ *Sermo* 1, 4, CCL 103, 3: „Opus fac evangelistae”, PSP 52, 19.

⁵⁸ Tamże: „attende lectioni, exhortationi, doctrinae”.

od tych zajęć lub przynajmniej ograniczyć czas poświęcany im, aby nie zaniedbywać obowiązków pasterza diecezji.

Biskup Cezary zachęca również do tego, by Słowo Boże głosić nie tylko chrześcijanom, lecz także niewierzącym. Posługując się obrazami biblijnymi wyraża życzenie, aby Słowo Boże przynosiło w sercach ludzkich plon stokrotny, i aby na duchowej roli uprawianej przez gorliwych duszpasterzy nie pojawiał się kąkol:

„[...] chętnie zasiewajmy Słowo Boże w sercach wierzących i niewierzących, abyśmy w ten sposób zasłużyli na zebranie z dobrej roli plonu stokrotnego i sześćdziesięciokrotnego lub przynajmniej trzydziestokrotnego (por. Mt 13, 8). Starajmy się, aby z roli nam powierzonej nie odkładano ostów lub kąkoli na spalenie, lecz szczęśliwie zbierano pszenicę dla zgromadzenia jej w spichlerzu na szczęście niebieskie (por. Mt 13, 30)”⁵⁹.

Słowo Boże Biskup Cezary nazywa duchowym pokarmem. Zaznacza, że każdy człowiek powinien troszczyć się zarówno o pokarm dla ciała, jak i dla duszy:

„Jak sporządzamy pokarmy dla posilenia ciała, tak jest rzeczą słuszną, żebyśmy się zatroszczyli o posiłek dla duszy”⁶⁰.

Pokarmem tym, wg naszego Biskupa, jest „odczytanie czegoś z Boskich Pism lub poruszenie jakiegoś tematu świętego”⁶¹. Niezastąpioną rolę w „karmieniu trzody Pańskiej” Słowem Bożym powinni odgrywać biskupi. Swoje stanowisko w tym względzie Cezary przedstawia następująco:

„Jeśli naprawdę jesteśmy pasterzami, powinniśmy zapewnić pańskiej owczarni duchową paszę”⁶².

Głoszenie Słowa Bożego jest zatem dostarczaniem niezbędnego pożywienia „owcom Chrystusa”. Dlatego powinno być realizowane przez biskupów jak najczęściej, a w przypadku obiektywnej niemożliwości, biskup powinien zlecić pobożnym prezbiterom publiczne odczytywanie homilii starożytnych pisarzy:

„A jeśli być może dla niektórych z moich współbiskupów będzie rzeczą zbyt trudną osobiście głosić Słowo Boże, to dlaczego nie wprowadzą starodawnego zwyczaju

⁵⁹ *Sermo* 1, 10, CCL 103, 7: „[...] verbum Domini fidelium cordibus referre festinemus; ut de terra bona centesimum et sexagesimum vel tricesimum fructum colligere mereamur, et de agro nobis commisso non spinae nec zizaniae alligentur ad comburendum, sed triticum congregetur in caelesti horreo feliciter reponendum”, PSP 52, 23.

⁶⁰ *Sermo* 1, 17, CCL 103, 13: „[...] quomodo ordinamus exhibere cibos unde caro reficiatur, iustum est ut [...] unde anima sustentetur”, PSP 52, 30.

⁶¹ Tamże, CCL 103, 13: „[...] lectionem divinam relegere, aut aliquid sanctum ex ore proferre studeamus”, PSP 52, 30.

⁶² *Sermo* 1, 19, CCL 103, 15: „Si in veritate pastores sumus, gregi dominico spiritalia pascua providere debemus”, PSP 52, 32.

świętych, w wielu miejscach na Wschodzie aż po dzień dzisiejszy zbawiennie przestrzegano, aby dla zbawienia dusz święci prezbiterzy odczytywali w kościołach homilie dawnych Ojców?”⁶³

Co więcej, w przypadku braku prezbitera, odczytanie homilii biskup może zlecić diakonowi:

„Ponieważ choćby zabrakło prezbiterów, którzy mogliby to czynić, nie jest rzeczą niestosowną lub niegodną, gdy odczytywanie homilii Ojców świętych poleca się w kościołach nawet diakonom. Jeżeli bowiem godzi się, aby każdy diakon czytał to, co powiedział Chrystus, to nie może być uznany za niegodnego odczytania tego, co wygłaszał święty Hilary, święty Ambroży, święty Augustyn albo inni pozostali Ojcowie”⁶⁴.

Jak wynika z wyżej cytowanych wypowiedzi, św. Cezaremu bardzo zależało, aby w czasie nabożeństw wierni mogli wysłuchać homilii, jeśli nie wygłoszonej przez biskupa, to przynajmniej odczytanej przez prezbitera lub diakona. Zaniedbania w tym względzie stanowią, jego zdaniem, poważne naruszenie obowiązku przepowiadania.

W nauczaniu Ojców Kościoła bardzo często pojawia się obraz okrętu, który jest symbolem Kościoła. Ten obraz doskonale nadawał się do przedstawienia prawdy o tym, że życie ludzkie jest podróżowaniem⁶⁵. W czasie takiej podróży bardzo ważną rolę odgrywał sternik, ponieważ od niego zależało, czy wszyscy podróżujący dotrą szczęśliwie do miejsca podróżowania. Według św. Cezarego, biskupi jako sternicy, w kierowaniu łodzią powierzonych im Kościołów, powinni posługiwać się dwoma sterami, którymi są Stary i Nowy Testament. Swe stanowisko uzasadnia w następujący sposób:

„Ponieważ jesteśmy ustanowieni przez Pana do sterowania łodzią Kościoła, dlatego tak sterujemy z pomocą Bożą dwoma sterami Testamentów łodzią Kościoła, abyśmy nie zbaczając przez jakieś niedbalstwo ani na prawo, ani na lewo mogli utrzymać prosty kierunek na życie wieczne wśród wielkich niebezpieczeństw tego świata”⁶⁶.

⁶³ *Sermo* 1, 15, CCL 103, 11: „Et si forte aliquibus dominis meis sacerdotibus per ipsos laboriosum est praedicare, quare non intromittant antiquam sanctorum consuetudinem, quae in partibus Orientis usque hodie salubriter custoditur, ut pro salute animarum homiliae in ecclesiis recitentur?”, PSP 52, 27.

⁶⁴ Tamże, CCL 103, 11: „[...] quia, etiamsi omnes presbyteri desint qui hoc facere possint, non est incongruum vel indignum, si homilias sanctorum patrum publice in ecclesia praecipiat etiam diacono recitare: quia si dignus est diaconus quisque ut legat quod locutus est Christus, non debet iudicari indignus ut recitet quod praedicavit sanctus Elarius, sanctus Ambrosius, sanctus Augustinus, vel reliqui patres”, PSP 52, 27-28.

⁶⁵ Por. M. Lurker, *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, Poznań 1989, 155.

⁶⁶ *Sermo* 1, 19, CCL 103, 16: „Quia [...] ad regendam navim Ecclesiae a Domino constituti sumus, ita duorum testamentorum gubernaculis auxiliante Domino navim Ecclesiae gubernemus,

Święty Cezary, kierując słowa ekshortacji do biskupów, kapłanów i diakonów przede wszystkim zwraca uwagę na konieczność głoszenia kazań, które są najlepszą formą szerzenia nauki i podnoszenia świadomości religijnej wiernych. W czasach, w których żył nasz Autor, duchowni zaniedbywali swe obowiązki, tłumacząc się brakiem przygotowania do wyjaśniania Pisma Świętego⁶⁷. W jednym z kazań nasz Biskup mówi na ten temat:

„Ale może mi ktoś powie: Nie jestem wymowny. Dlatego nie mogę nic wyjaśnić z Pisma Świętego”⁶⁸.

Takie tłumaczenie się, dla Cezarego było tylko wymówką, którą leniwi kapłani chcieli usprawiedliwić swe zaniedbania. Biskup Arles tłumaczy, że w czasie kazania kapłan nie musi wyjaśniać zawilości Starego i Nowego Testamentu, lecz może poruszać inne tematy, np. dotyczące codziennego życia chrześcijańskiego. Kapłan, który głosi kazanie, może – posługując się tekstami Pisma Świętego – zachęcać wiernych do lepszego życia.

Cytując tekst Księgi Powtórzonego Prawa (Pwt 32, 2) św. Cezary porównuje Słowo Boże do deszczu i rosy. Woda potrzebna jest do życia. Zatem duchowa woda płynąca obficie z kart Pisma Świętego jest elementem życiodajnym, przynoszącym wzrost duchowy i odradzającym ku życiu wiecznemu. Wartość i potrzebę głoszenia Słowa Bożego nasz Biskup wyjaśnia posługując się obrazem zaczerpniętym z codziennego życia:

„Jeżeli bowiem chcemy mieć wszyscy w naszych ogrodach warzywnych wodę do nawadniania, i jeżeli jej nie ma na powierzchni, wyciągamy ją z wielkim trudem spod ziemi celem wyhodowania warzyw na pożytek ciała, to o ileż więcej powinniśmy dbać o ogród Pański, to jest o Kościół Boży, aby z rzek Pisma Świętego i ze strumieni duchowych Ojców starożytności, jak ze źródeł nawodniły się miejsca suche, twarde zmiękły, aby później bez wielkiego trudu wyplewić jak chwasty szkodliwe, ludzkie wady, a zasadzić użyteczne cnoty”⁶⁹.

Głoszenie Słowa Bożego nie jest dla osób duchownych zadaniem fakultatywnym, lecz obowiązkiem wypływającym z przyjętych święceń. Nic więc dziwnego-

ut nec ad dexteram nec ad sinistram partem per aliquam negligentiam declinantes, in tanta pericula mundi istius directum vitae cursum tenere possimus sine labore”, PSP 52, 32.

⁶⁷ Rzeczywiście, poziom intelektualny duchowieństwa, w tym czasie pozostawiał wiele do życzenia, por. Żurek, *Cezary z Arles*, s. 73-74.

⁶⁸ *Sermo* 1, 12, CCL 103, 8: „Sed forte dicit aliquis: Non sum loquens, ideo non possum aliquid de scripturis sanctis exponere”, PSP 52, 24.

⁶⁹ *Sermo* 1, 15, CCL 103, 12-13: „Si enim omnes homines in hortis nostris aquas irriguas habere volumus, et, si super eos non fuerint, de profundis cum grandi labore extrahimus, ut olera profutura corporibus praeparemus, quanto magis de horto dominico, id est, de Ecclesia Dei solliciti esse debemus, ut de sanctorum scripturarum fluminibus et antiquorum patrum spiritalibus rivis vel fontibus irrigentur arida, dura molliantur, et postea sine grandi labore evellantur noxia, plantentur utilia?”; PSP 52, 29.

go, że św. Cezary w ekshortacji skierowanej do duchowieństwa przypominał o tym obowiązku:

„Starajmy się z pomocą Bożą i otrzymanym darem, zrobić wszystko, co możemy – siejemy więc ciągle i podlewajmy. Wypełnijmy nasz obowiązek, a Bóg wypełni swoje dobrodzieństwo”⁷⁰.

W przytoczonej wypowiedzi nasz Biskup zaznacza, że duchowny głoszący kazanie nie jest pozostawiony sam sobie, gdyż w tym zadaniu wspierany jest przez samego Boga, co więcej – jest narzędziem Boga, który za pośrednictwem głosicieli Słowa Bożego – keryksów chce obdarowywać wiernych swymi dobrodziejstwami, a przede wszystkim zbawieniem.

Z powyższych rozważań wynika, że Cezary gorąco pragnął, aby jego wierni często czytali i rozważali Pismo Święte. Powinni to czynić nie tylko w kościele, lecz także w domach prywatnych. Nasz autor podkreśla też, jak wiele korzyści można osiągnąć z lektury Słowa Bożego. Ale z lekturą Biblii nie pozostawia wiernych samym sobie. W całym przepowiadaniu czuwa nad nimi i dostarcza im odpowiednich „kluczy” potrzebnych do właściwego odczytywania tekstu natchnionego. „Klucze” te są zwykle dość proste, aby nawet mało wykształceni wierni mogli sobie poradzić z posługiwaniem się nimi, i mogli ich używać z korzyścią. Mimo tego, że liczne są alegorie, które spotyka się u Cezarego, to jednak wszystkie schodzą się w kluczowych tematach nauki chrześcijańskiej.

Słowo Boże jest duchowym pokarmem, rosą i deszczem użyźniającym glebę ludzkich serc. Dlatego biskupi, kapłani i diakoni powinni czuwać nad tym, aby ludowi Bożemu, w drodze do domu Ojca, nie zabrakło pokarmu. Najważniejszym celem wszelkich działań osób duchownych powinna być troska o zbawienie dusz wiernych, którzy zostali powierzeni ich pieczy. Temu celowi ma służyć systematyczne głoszenie Słowa Bożego, które ludzi prawych utwierdzi w dobrym postępowaniu, a grzesznikom pomoże w nawróceniu.

⁷⁰ Tamże, CCL 103, 13: „[...] nos faciamus donante Deo quod nostrum est, plantemus iugiter et rigemus; nos exerceamus officium nostrum, deus implebit beneficium suum”, PSP 52, 29.

LA PAROLE DE DIEU
DANS L'ENSEIGNEMENT DE SAINT CÉSAIRE D'ARLES

(Résumé)

Saint Césaire d'Arles (470-542/3), primat de Gaule et d'Espagne, est surtout connu comme l'auteur des *Sermons*. Dans ces sermons, consacrés surtout à des questions pastorales, nous trouvons des précieuses informations sur la vie quotidienne de l'époque. Il est caractéristique pour Césaire d'encourager les évêques, les prêtres et les diacres à la lecture de l'Écriture. Il n'y a rien d'extraordinaire à ce que Césaire encourage le clergé à la lecture de la Bible. Ce qui est plus étonnant, c'est que l'évêque d'Arles adresse une semblable encouragement aussi aux laïcs, et surtout aux gens de la campagne. Césaire sait parfaitement que tout le monde ne sait pas lire, mais il est persuadé que partout on peut trouver quelqu'un qui sait lire en latin, et ceux qui veulent lire, peuvent toujours trouver des livres. D'une manière générale, l'évêque d'Arles distingue deux sens de l'Écriture: le sens littéral appelle encore historique ou corporel et le sens spirituel ou allégorique. La typologie de Saint Césaire est avant tout centrée sur le mystère du Christ et de l'Église. L'exégèse de Césaire, en effet, ne brille pas par l'originalité. Presque tous les figures étudiées dans les sermons se rencontrent déjà chez de nombreux Pères des III^e, IV^e et V^e siècles. La parole de Dieu est la nourriture spirituelle, la rosée et la pluie défrichant la terre des coeurs humains. Les évêques, les prêtres et les diacres doivent se soucier au salut éternel tous les fidèles. Ce but peut être acquis par la prédication et l'enseignement systématique, qu'il va rassurer les gens droits au procédé bon, et qu'il va aider les pécheurs à la conversion.

Ks. Przemysław M. SZEWCZYK
(Paris)

ATANAZY Z ALEKSANDRII, BISKUP I MNICH

Atanazy, Patriarcha Aleksandrii znany jest przede wszystkim jako skuteczny obrońca nicejskiego wyznania wiary. Ponieważ zaś kryzys ariański rozdielił w IV wieku nie tylko żywe dyskusje teologiczne, ale również zawirowania społeczne, obrona stanowiska Ojców z Nicei oznaczała równocześnie dla Atanazego konieczność mierzenia się z przeciwnikami na płaszczyźnie politycznej. Nic więc dziwnego, że pozostawione przez biskupa Aleksandrii apologie oraz ślady toczonych przez niego sporów, które odnajdujemy w historiach kościelnych tamtego okresu, rzucają na jego osobę takie światło, że właściwie mógłby uchodzić za wytrawnego politycznego gracza, czy wręcz kościelnego karierowicza¹. Nawet unikając tak skrajnie redukcyjnego spojrzenia na osobę Atanazego, łatwo jest ze względu na niezwykle pasjonujące procesy sądowe i intrygi, w które wpłątany był Patriarcha Aleksandrii stracić z oczu to, co dla niego osobiście było pasjonujące. Warto zatem przypomnieć, że Atanazy Wielki przede wszystkim pasjonował się Chrystusem, co skłaniało go w pierwszym rzędzie do ascezy i głębokiego życia duchowego. Pasterska troska o powierzony mu Kościół wyrastała z tego oddania się modlitwie i zdobywaniu zbawienia. Przy odpowiednim zrozumieniu rzeczywistości kryjącej się pod terminem „monastyczny” można zatem wprost stwierdzić, że Atanazy, biskup Aleksandrii był mnichem.

1. Młody asceta. Atanazy na scenie dziejów pojawia się jako dojrzały, trzydziestoletni młodzieniec, który 8 czerwca 328 roku głosami kleru aleksandryjskiego zostaje wybrany Patriarchą. Jedyną pewną informacją dotyczącą jego wcześniejszego życia, którą znaleźć można we wszystkich dotyczących go op-

¹ H. Von Campenhausen (*Les Pères grecs*, Paris 1963, 99) widzi Atanazego wręcz jako człowieka ogarniętego walką z arianizmem: „Athanasios devint l'homme de cette lutte et cette lutte le posséda”. Natomiast J.T. Dennison popęłił artykuł zatytułowany: *Arius 'Orthodox'; Athanasius 'Politician': the rehabilitation of Arius and the denigration of Athanasius*, „Kerux” 17 (2002) 55-71, który właściwie można pozostawić bez komentarza. Różne opinie o Atanazym por. również S. Longosz, *Atanazy Aleksandryjski. Na 1600-lecie jego śmierci*, TP 27 (1973) nr 25, 1-2.

racowaniach, jest ta mówiąca o jego posłudze diakona i sekretarza u boku Aleksandra z Aleksandrii, swojego poprzednika na stolicy biskupiej. Natomiast sam Atanazy, relacjonując przebieg własnego wyboru, stwierdza, że lud wybrał na swojego biskupa jednego z ascetów (ἐνα τῶν ἀσκητῶν)². Ponieważ zaś urząd diakona i sekretarza biskupiego nie musi kłócić się z życiem ascetycznym, nie ma powodu, żeby świadectwo Atanazego o nim samym lekceważyć. Przed objęciem funkcji biskupich w Aleksandrii Atanazy swoje miejsce w Kościele widział więc w ten sposób: był ascetą.

„Asceta” nie jest jednak w ustach Atanazego terminem wskazującym tylko na fakt, że określony nim człowiek ma zwyczaj podejmowania pewnych praktyk ascetycznych: modli się, pości, zachowuje milczenie... Znaczenie terminu, którym posłużył się Atanazy na opisanie swojego życia przed objęciem stolicy biskupiej, było bardziej konkretne. Słowo to wskazywało na pewien specyficzny sposób życia podejmowany przez niektórych chrześcijan, dzięki któremu odróżniali się oni od innych, i funkcjonowało jako termin techniczny na określenie tej grupy. W czasach Atanazego Kościół w Aleksandrii posiadał w swoich szeregach nie tylko dziewice, ale również żyjących samotnie mężczyzn, którzy poświęcili swoje życie ascezie. Dowód na to znajdujemy w *Epistula encyclica* Atanazego, w której jest mowa o towarzyszących ingresowi Grzegorza z Kappadocji atakach na kościoły:

„święte i czyste dziewice były obnażane i cierpiały rzeczy niegodziwe, gdy zaś się przeciwstawiały grożono im śmiercią; mnichów hańbiono i zabijano, jednych zrzucano z wysokości, innych powalano mieczami i kijami, pozostałych zaś poraniono”³.

Skoro zaś w *Epistula ad Palladium* Atanazy porusza problem mnichów żyjących w Cezarei, którzy sprzeciwiali się swojemu biskupowi Bazylemu⁴, można przypuszczać, że również w Kościołach innych miast żyli mnisi i asceci. *Apologia ad Constantium* zaś opisując cierpienia, których doświadczał Kościół Aleksandrii ze strony arian informuje, że „biskupi, mnisi i asceci zostali wygnani”⁵. Wygląda więc na to, że asceci stanowili w Kościele grupę, czy wręcz stan, nie mniej wyraźny niż biskupi. Jeśli więc Atanazy w młodości dołączył do ascetów, o etapie jego życia poprzedzającym wybór na stolicę biskupią możemy powiedzieć znacznie więcej niż to, że był diakonem i sekretarzem Aleksandra. Światło na młodość Atanazego i jego doświadczenie ascetyczne rzuca bowiem przypisywany mu *Żywot św. Antoniego*.

² Por. *Apologia contra arianos* 6, 5, ed. H.G. Opitz: *Athanasius Werke*, II/1, Berlin – Leipzig 1935, 176, tłum. J. Ożóg: *Apologia przeciw arianom*, PSP 21, Warszawa 1979, 100.

³ *Epistula encyclica* 3, 5, ed. Opitz, II/1, s. 171 (wszystkie przekłady cytowanych źródeł pochodzą od autora).

⁴ Por. *Epistula ad Palladium*, PG 26, 1168.

⁵ *Apologia ad Constantium* 28, 17, Sch 56bis, 150, tłum. J. Ożóg: *Apologia do Konstancjusza*, PSP 21, 183.

Vita Antonii nie jest przecież biografią we współczesnym znaczeniu tego słowa i chociaż nie ulega wątpliwości, że redagując swoje dzieło Atanazy wyszedł od konkretnego doświadczenia monastycznego, które było udziałem Antoniego, pewne jest również, że przedstawił je w świetle własnej teologii oraz – jak można przypuszczać – również w świetle własnego doświadczenia ascetycznego i monastycznego, które wcale nie było powierzchowne, skoro biskup spędził wśród mnichów przynajmniej sześć lat swojego wygnania (lata 357-362). Zaprezentowany przez niego mniej więcej w tym właśnie czasie *Żywot św. Antoniego* miał stanowić swoistą regułę życia dla mnichów. Pozwala nam to na ostrożne i hipotetyczne zrekonstruowanie drogi życiowej młodego Atanazego na podstawie opowieści o Antonim oraz na – tym razem bardziej śmiało – interpretowanie życia duchowego Patriarchy w świetle żywota Pustelnika.

Wydaje się więc, że na progu dorosłego życia Atanazy, podobnie jak Antoni, podjął decyzję życia ascetycznego. Nie chciał zakładać rodziny, nie chciał bogacić się, nie chciał zdobywać pozycji społecznej. Warty uwagi w tym kontekście jest fragment *Historii Patriarchów Kościoła Koptyjskiego Aleksandrii*, który przekazuje tradycję, zgodnie z którą Atanazy był pólsierotą wychowywanym przez matkę, bogatą poganekę. Odkryła ona chrześcijaństwo syna w kontekście usiłowań – momentami wręcz desperackich – ożenienia go. Atanazy nie chciał się żenić, a kobiety, które matka wprowadzała do jego sypialni, podczas gdy spał, zaraz po przebudzeniu przepędzał. Tak niezwykle zachowanie syna stało się okazją do odkrycia przez matkę, że Atanazy związany jest z „Galilejczykami”. Widząc jego niezłomność i bojąc się go utracić, udała się z synem do biskupa Aleksandra i oboje przyjęli chrzest. Po śmierci matki – która musiała nastąpić dość szybko po tych wydarzeniach – Atanazy został u Aleksandra niczym jego syn. U jego boku się wykształcił – kronika podkreśla przede wszystkim jego zamiłowanie do lektury Pisma Świętego – i gdy tylko wiek na to pozwalał, został ustanowiony diakonem i sekretarzem biskupa⁶. Bardzo więc możliwe, że, podobnie jak Antoni, Atanazy w wieku osiemnastu lub dziewiętnastu lat zamiast angażować się w zakładanie rodziny, zdobywanie wykształcenia i pozycji w świecie, podjął decyzję życia ascetycznego, które prowadził przy kościele biskupim pod okiem Aleksandra. W grupie ascetów otrzymał również wykształcenie, które było nie tyle „klasyczne”, co raczej „kościelne”, gdyż bazowało na studiowaniu Pisma Świętego⁷.

⁶ Por. *History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria*, tłum. ang. z arabskiego B. Evetts, PO 1, 407-408.

⁷ Teksty Atanazego świadczą, że znał on oczywiście współczesne mu prądy filozoficzne, jednak trudno uznać jego wiedzę filozoficzną za gruntowną. Nie wydaje się także, żeby odbywał regularne studia filozoficzne. Jego znajomość Biblii natomiast imponowała ówczesnym i zadziwiała współczesnego czytelnika.

Vita Antoni jest świadectwem, że ówcześni asceci byli swoistą grupą w Kościele, którą wyróżniał i definiował sposób życia. Wejście do tej grupy dokonywało się przez porzucenie spraw ziemskich (sprzedaż majątku, odejście od rodziny i rezygnacja z zakładania własnej, zamieszkanie w nowym miejscu) oraz zwrócenie się ku niebiańskim (podjęcie praktyk ascetycznych). To drugie wymagało wejścia w kontakt z kimś, kto zdobył już w praktyce doświadczenie ascetyczne i mógł stać się dla początkującego mistrzem i nauczycielem. Nawet jeśli asceci nie tworzyli żadnych struktur organizacyjnych, byli grupą widoczną i znaną w Kościele, dlatego gdy Antoni zdecydował się na życie ascetyczne, zamieszkał poza wioską i z łatwością znalazł tych, od których mógł nauczyć się ascezy, jako że podjęli ją wcześniej niż on. Zgodnie ze świadectwem *Żywota*:

„gdy tylko usłyszał, że gdzieś żyje jakiś człowiek, który jest gorliwy w wierze i ascezie, wyruszał na poszukiwanie – niczym mądra pszczoła – i nie wracał do siebie, zanim go nie poznał i nie otrzymał od niego jakby wiatyku na drogę cnoty”⁸.

Podobnie zapewne wyglądało życie ascetyczne młodego Atanazego z tym, że przebiegało w Aleksandrii, a nie na obrzeżach jakiejś wioski. Najprawdopodobniej przy kościele biskupim zamieszkiwali mnisi i asceci, do których dołączył Atanazy, żeby oddawać się wraz z nimi modlitwie, postom i studiowaniu Pism Świętych. Będąc ascetą, ustanowiony został przez biskupa diakonem i pracował jako sekretarz, a po śmierci Aleksandra właśnie jako „jeden z ascetów” wybrany został na urząd biskupa.

2. Znawca życia ascetycznego. Spuściznę literacką Atanazego, do której ma dostęp współczesny czytelnik, stanowią przede wszystkim teksty apologetyczne. Niewiele zachowało się tekstów o innym charakterze, nic więc dziwnego, że z tej perspektywy Patriarcha Aleksandrii jawi się przede wszystkim, jako zażarty polemista. Atanazy jednak nie nauczał tylko i wyłącznie przeciw arianom, gdyż zgodnie z relacją Hieronima napisał chociażby „wiele tekstów o dziewictwie”⁹. Pod imieniem Atanazego przekazano ponad 20 dzieł ascetycznych. Wiele z nich jest oczywiście nieautentycznych, ale nie ulega wątpliwości, że *Vita Antonii* nie było odosobnionym przypadkiem w twórczości Patriarchy Aleksandrii. O życiu ascetycznym musiał wypowiadać się często a pisać przynajmniej kilkakrotnie. Kilka zachowanych fragmentów świadczy, że czynił to z prawdziwą pasją i nie małym znawstwem tego rodzaju życia¹⁰.

Atanazy szczerze miłował życie dziewicze. Korzeniem tej miłości była wiara we wcielenie i ukazanie się Syna Bożego oraz płynące z niej niezbite przeko-

⁸ *Vita Antonii* 4, PG 26, 845 lub Sch 400, 140, por. tłum. E. Dąbrowskiej, *ŻM* 35, Kraków 2005, 80.

⁹ Por. *De viris illustribus* 87, PL 23, 593.

¹⁰ O autentyczności przekazanych pod imieniem Atanazego tekstów ascetycznych pisze m.in. D. Brakke, *The Authenticity of the ascetic Athanasiana*, „*Orientalia*” 63 (1994) 17-56.

nanie, że dzięki temu człowiek naprawdę może zjednoczyć się z Bogiem i osiągnąć nieśmiertelność. Dziewictwo zaś traktował, jako praktyczną realizację tej wiary – zaślubiny z Logosem. Atanazy uważał, że podobnie jak małżeństwo wypływa z pragnienia połączenia się mężczyzny z kobietą w jedno ciało – gdyż w kobiecie mężczyzna rozpoznaje część samego siebie – swój bok, tak dziewictwo jest zabieganiem o połączenie się z Panem w taki sposób, aby być z Nim jednym duchem¹¹. Dlatego dziewictwo przekracza ludzką naturę i czyni człowieka podobnym do aniołów. Poza tym jest najwymowniejszym świadectwem prawdziwości wiary chrześcijańskiej i swego rodzaju dowodem na wcielenie Słowa Bożego. U pogan bowiem prawdziwe dziewictwo jest niespotykane, u Żydów jest rzadkie, a od kiedy:

„Pan przyszedł na świat, przyjął ciało z Maryi Dziewicy i stał się człowiekiem, rzecz wcześniej trudna stała się łatwa, niemożliwe stało się możliwe i dziewictwo stało się czymś częstym i powszechnym”¹².

Wydaje się więc zrozumiałe, że zarówno w sporach doktrynalnych, jak i w prowadzeniu i propagowaniu życia ascetycznego, Atanazym kierowała ta sama gorliwość. Źródłem obydwu aktywności Patriarchy był jeden Chrystus, dlatego biskup Aleksandrii z jednej strony głosił i wyjaśniał misterium Boga, który stał się człowiekiem, a z drugiej zabiegał o to, żeby ludzie żyli prawdziwie życiem Boga. Ponieważ dziewictwo jest odpowiedzią ludzi na przyjście Pana, budzi ono w nim nie mniejszą miłość i zachwyt niż sam Chrystus: „jest to droga anielska i nie ma sobie równej”¹³.

Nie ulega wątpliwości, że Atanazy znał się na problemach życia ascetycznego bardzo dobrze. Mnisi zwracali się do niego z prośbą o odpowiedź nie tylko na nurtujące ich kwestie doktrynalne (jak w przypadku pytania Serapiona o boskość Ducha Świętego), ale również w związku z kwestiami ascetycznymi. I tak Amun postawił Atanazemu pytanie o czystość lub nieczystość niezawinionych nocnych polucji, gdyż kwestia ta budziła w mnichach niepokój i spory. Patriarcha udzielił mu wyczerpującej i rzeczowej odpowiedzi, która do dziś służy Kościołom Wschodnim, jako norma prawna:

„Wszystkie dzieła Boże są piękne i czyste. Logos Boga przecież nie uczynił nic szpetnego ani nieczystego [...]. Jeśli zatem należymy od początku do rodu Bożego, [...] to nie posiadamy w sobie nic nieczystego. Tylko wtedy zaś jesteśmy skalani, gdy popełniamy występki, który bardzo nieprzyjemnie pachnie. Gdy zaś ma miejsce jakiś bezwolny i naturalny wyciek, wtedy [dziej się] to tak jak i inne rzeczy z konieczności natury i cierpliwie to znosimy”¹⁴.

¹¹ Por. *Epistula ad virgines*, ed. L.Th. Lefort, CSCO 151, 56. Tekst zachował się w języku koptyjskim, jego wydanie wraz z francuskim przekładem zob. CSCO 150-151.

¹² Tamże, CSCO 151, 58.

¹³ *Epistula ad Amunem*, PG 26, 1169, tłum. L. Gładyszewski, STCh 2, 65-68.

¹⁴ Tamże, PG 26, 1169-1172..

Inny, nieznany z imienia mnich pytał o zagadnienie zdrowia i choroby. W odpowiedzi na jego list Atanazy rozróżnił między stanem zdrowia dotyczącym duszy a tym, który dotyczy ciała, zwracając równocześnie uwagę, że ponieważ człowiek jest jednością obydwu:

„posiada jedno dobre samopoczucie, które wypływa ze zdrowia, lub jedną udrękę, która wypływa z choroby”¹⁵.

W swoim nauczaniu o ascezie Atanazy zalecał rozsądny umiar w odniesieniu do jej aspektu zewnętrznego (posty, czuwania i modlitwy), natomiast zdecydowanie wyżej nakazywał cenić ascezę wewnętrzną, czyli troskę o zdobywanie cnót. Zdawał sobie doskonale sprawę, że celem ascezy zawsze winna być miłość:

„Od początku aż do chwili obecnej Bóg nam nakazuje zachowywać swoje przykazania, miłować się wzajemnie i każdemu z nas każe czuwać, by nie czynić krzywdy bliźniemu, lecz by każdy odnosił się z litością i sprawiedliwością do bliźniego, tak jak On sam odnosi się do nas z miłosierdziem i miłością”¹⁶.

Również opowiadając o ascezie Antoniego, która najczęściej kojarzy się z wielkimi umartwieniami i niezwykłymi walkami przeciw demonom, Atanazy mówi o zdobywaniu przez Pustelnika cnót, z których pierwszą jest uprzejmość (τὸ χαρίεν), wyprzedzająca nawet oddanie modlitwie i cierpliwość, a ostatecznie wszystkie cnoty prowadzą do czci ku Chrystusowi i wzajemnej miłości¹⁷.

Trudno przypuszczać, żeby taką znajomość spraw życia ascetycznego i autorytet u mnichów w tym, co dotyczy życia monastycznego, Atanazy zdobył tylko i wyłącznie przez kontakt i rozmowy z mnichami, bez osobistej praktyki. Nie wydaje się też, żeby była ona owocem tylko tych kilku lat, które w młodości, zanim został wybrany biskupem, spędził na ascezie. Atanazy musiał uprawiać ascezę również po wyborze na urząd biskupi, dlatego gdy okoliczności zmusiły go do opuszczenia miasta w sposób naturalny wszedł w życie pustynnych ascetów-mnichów. Patriarcha Aleksandrii nie był zatem tylko przyjacielem mnichów, lecz – jak trafnie i zwięźle ujął to L. Bouyer – był „prawdziwym uczniem Antoniego i Pachomiusza”¹⁸.

3. Abba Atanazy. Jeden z arabskich apoftegmatów opowiada, że święty Antonii „zobaczył Ducha Bożego zstępującego na trzy osoby: na ojca Atanazego i otrzymał patriarchat, na ojca Pachomiusza i otrzymał prymat wśród

¹⁵ *De morbo et valetudine* (CPG 2160), ed. F. Diekamp, *Analecta patristica* (OCA 117), Roma 1938, 7.

¹⁶ *Epistula de caritate et temperantia* (CPG 2151), ed. et trad. L.Th. Lefort, CSCO 151, 88.

¹⁷ *Por. Vita Antonii* 4.

¹⁸ *Por. L. Bouyer, L'Incarnation et l'Église-Corps du Christ dans la théologie de saint Athanase*, Paris 1943, 11.

cenobitów, na ojca Makarego i otrzymał łaskę uzdrawiania¹⁹. Atanazy jest w nim przedstawiony, jako jedna z trzech najważniejszych dla monastycyzmu postaci i napełniony jest Duchem Bożym na równi z wielkimi Ojcami – Pachomiuszem i Makarym. Nie ulega więc wątpliwości, że autor niniejszego apoftegmatu traktował Atanazego, jako jednego spośród wielkich mnichów. Czy słusznie?

Ruch ascetyczny – podobnie jak całe chrześcijaństwo – w IV wieku przechodził transformację, która owocowała między innymi krystalizowaniem się instytucji kościelnych²⁰. Istotę tej transformacji na płaszczyźnie ascetyzmu najlepiej oddaje życie św. Antoniego, który rozpoczynając od ascezy uprawianej mniej lub bardziej spontanicznie wraz z innymi chrześcijanami ze swojej wspólnoty kościelnej i w wyraźnym związku z nią, przechodzi do ascezy uporządkowanej prawami życia duchowego i związanej ze sposobem życia, który staje się coraz bardziej różny od stylu życia pozostałych chrześcijan i nabiera charakterystycznych cech stających się zasadami uniwersalnymi – regułą życia – dla wszystkich, którzy chcą go naśladować. Innymi słowy transformacja przekształciła ascetów, którzy postrzegani byli po prostu, jako chrześcijanie wyjątkowo gorliwi w modlitwie i poście, w mnichów. Mnich jest zatem ascetą, który wycofał się ze świata (ἀναχωρέω) i żyje sam (μοναζων) zgodnie z tradycjami ojców. O ile ascetyzm był po prostu elementem życia chrześcijańskiego, w który jedni chrześcijanie angażowali się bardziej, a inni mniej, o tyle monastycyzm jest już stanem chrześcijańskiego życia, instytucją kościelną.

Jak każda transformacja również ta, w wyniku której ruch ascetyczny wydał z siebie monastycyzm, niosła z sobą pewne niebezpieczeństwa. Jeśli ostatecznie dokonała się ona bez większych problemów, wielka jest w tym rola Atanazego, który okazał się w epoce przemian człowiekiem opatrnościowym. Jako biskup musiał zatroszczyć się, aby na marginesie Kościoła, obok hierarchii nie ukonstytuowała się społeczność charyzmatyków. Z zadania wywiązał się znakomicie, co niewątpliwie ułatwił mu fakt, że przez ascetów i mnichów uważany był za jednego z nich. To jego osobiste doświadczenie łączenia urzędu biskupiego i życia ascetycznego pomogło mu zachować prawdziwą jedność pomiędzy

¹⁹ *Apophthegmata arabica* (de S. Antonio 11), tłum. Z. Brzostowska, ŻM 35, 249. Apoftegmaty arabskie mówiące o św. Antonim dołączone zostały do *Vita Antonii* opublikowanego przez benedyktynów z Tyńca.

²⁰ Trudno wyszczególnić wszystkie czynniki, mające wpływ na dokonującą się wówczas transformację. Niewątpliwie ważną rolę odegrał wzrost liczby Kościoła, wejście po trzech wiekach historii w zupełnie nowy kontekst społeczny (uprzywilejowanie w miejsce prześladowań), konieczność zdefiniowania prawowiernej doktryny Kościoła na płaszczyźnie kultury helleńskiej, symbioza Kościoła z Cesarstwem. Syntetycznie transformację doktrynalną i strukturalną Kościoła w IV wieku i następnych przedstawia B. Flusin (*Świat Bizancjum*, t. 1: *Cesarstwo wschodniorzymskie 330-641*, red. C. Morrisson, tłum. A. Graboń, Kraków 2007) w rozdziałach: III (*Tryumf chrześcijaństwa i określenie prawowierności*), IV (*Struktury Kościoła cesarskiego*) i VIII (*Życie religijne. Chrześcijanie w świecie – monastycyzm*).

episkopatem a monastycyzmem. Obydwie rzeczywistości znalazły właściwe sobie miejsce w Kościele egipskim i zdolne były do współpracy dzięki osobie Patriarchy, który był zarówno biskupem jak i mnichem. Nic więc dziwnego, że apoftegmat mówi o nim „abba Atanazy”, a jego posługę biskupią – patriarchat – postrzega jako charyzmat równie cenny dla monastycyzmu, jak charyzmaty udzielone Pachomiuszowi i Makaremu.

Atanazy nie był więc biskupem-sympatykiem ruchu monastycznego, lecz jego uczestnikiem. Przynależał do niego jako młodzieniec, gdy zdecydował się prowadzić życie ascetyczne, ale również jako biskup, gdy pełniąc urząd pozostawał w przyjaznym kontakcie z mnichami, oraz gdy nie mogąc z różnych powodów go pełnić, udał się na pustynię i ukrywał się pośród mnichów, żyjąc jak jeden z nich.

„Przez wiele lat [...] ubierał się jak najemny pracownik i nie dał poznać, że jest Patriarchą”²¹.

W pustynne życie mnichów wszedł zatem bez trudności i czuł się w nim jak u siebie. Istnieje również świadectwo, że szukając bezpiecznego schronienia w Aleksandrii, zamieszkał pod jednym dachem z młodą i niezwykle piękną dziewczcą, pewny zarówno siebie samego, jak i tego, że nikt go tam nie będzie szukał²². Atanazy zatem musiał czuć się mocno zakorzeniony w życiu ascetycznym, a jego ascetyczny styl życia musiał być powszechnie znany.

Spośród mnichów również Patriarcha dobierał sobie współpracowników, których czynił biskupami. Piękne świadectwo tego, że posługę biskupią i życie monastyczne Atanazy postrzegał jako jedną walkę o wieczną chwałę, mamy dzięki temu, że jeden z mnichów, Drakontios mianowany biskupem odmówił podjęcia posługi, woląc pozostać na pustyni. Atanazy napisał do niego długi list, w którym czytamy między innymi:

„Znamy zarówno biskupów, którzy poszczą, jak i mnichów, którzy się obżerają. Znamy też biskupów, którzy nie piją wina, i mnichów, którzy piją [...]. Wielu spośród biskupów nie ożeniło się, a mnisi zostawali ojcami dzieci [...]. Z drugiej strony znamy zarówno duchownych znoszących głód, jak i poszczących mnichów. Możliwe to jest i w jednym stanie, a i w drugim nie jest zabronione. Jednak w każdym położeniu trzeba się zmagać, bo i wieniec chwały przyznawany jest nie za stanowiska, ale za czyny”²³.

Nawet jeśli Atanazy pisał te słowa, żeby namówić mnicha do przyjęcia urzędu biskupiego, trudno uwierzyć, żeby przytoczona argumentacja była tylko owo-

²¹ *History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria*, PO 1, 404.

²² Por. Palladius, *Historia Lausiaca* 63 (136), PG 34, 1237, tłum. S. Kalinkowski, ŻM 12, 222-223.

²³ *Epistula ad Dracontium* 9, PG 25, 533, por. tłum. L. Gładyszewskiego, STCh 2, 72-73.

cem sztuki retorskiej, a nie wypływała z jego osobistego doświadczenia. Drakontios zatem nie tylko czytał słowa biskupa, zapewniającego go o możliwości pogodzenia ascezy i zmagania o wieniec chwały z pełnieniem urzędu, lecz miał przed oczyma żywy przykład. Abba Atanazy był przecież takim biskupem, który pościł, nie pił wina, nie ożenił się. Drakontios przyjął więc święcenia i za wzorem Atanazego oraz innych mnichów²⁴ usiłował łączyć życie monastyczne z pełnieniem posługi biskupiej.

Kończąc rozważania nad związkiem Atanazego z monastycyzmem, można pokusić się o naszkicowanie „ascetycznego curriculum vitae” Patriarchy. Atanazy będąc młodzieńcem (możliwe, że podobnie jak Antoni osiemnastoletnim) odczytał w sobie powołanie do życia ascetycznego. Nie ożenił się więc, żeby poświęcić się całkowicie modlitwie, studiowaniu Pisma i poznawaniu spraw boskich. Przez kilka lat był jednym z ascetów związanych z Aleksandrem, biskupem Aleksandrii, który uczynił go diakonem i swoim sekretarzem. Wybrany jego następcą łączył życie ascetyczne z pełnieniem posługi biskupiej, zachęcał chrześcijan do podjęcia życia dziewiczego (dziś powiedzielibyśmy raczej konsekrowanego) i żywo związany był z wyłaniającym się z ruchu ascetycznego monastycyzmem. Wśród mnichów żyjących na pustyni spędził wiele lat swojego wygnania, a jego *Żywot Antoniego* był swego rodzaju regułą dla tych, którzy podjęli życie monastyczne z dala od miasta, a tym samym – z dala od biskupa. Spośród mnichów również Atanazy dobierał sobie współpracowników, umacniając tym samym więź hierarchii z ruchem charyzmatycznym, i ruchu charyzmatycznego z hierarchią. Był zatem Atanazy biskupem i mnichem, dzięki czemu miał swój wkład w złączenie w Kościele posługi apostołskiej – biskupiej i kapłańskiej – z życiem monastycznym, co obecne jest do dziś nie tylko we Wschodnim, ale również (nawet w szerszym zakresie) w Zachodnim Kościele przez praktykę celibatu kapłańskiego.

ATHANASE D'ALEXANDRIE – L'ÉVÊQUE ET LE MOINE

(Résumé)

L'article traite de la vie spirituelle et ascétique du Patriarche d'Alexandrie. Avant d'être élu au siège épiscopal, probablement il vécut plusieurs années dans

²⁴ W liście do Drakontiosa Atanazy wymienia imiona mnichów, którzy zostali biskupami, a których Drakontios znał. Mówi o Serapionie, Apollosie, Agatonie, Ammoniuszu, Muitsosie, Pawle i „wielu innych”. Co ciekawe, zdanie dotyczące Serapiona – „wiesz, że Serapion jest mnichem i był wcześniej jednym z mnichów” – zdaje się świadczyć, że przyjęcie przez niego urzędu biskupiego nie oznaczało końca jego życia monastycznego.

la communauté des ascètes qui existait en lien avec l'évêque. Là, il reçut la formation biblique, l'enracinement dans la vie ascétique et l'ordination diaconale. Après avoir reçu la charge épiscopale, il continua la vie spirituelle profonde – prière, jeûne et méditation des Saintes Ecritures – en devenant un maître pour les ascètes. Ses écrits témoignent d'une connaissance approfondie de la vie ascétique. Il fut aussi un grand propagateur de la virginité, traité par lui comme le signe de l'Incarnation du Verbe qui a rendu possible les épousailles entre l'homme et Dieu. En tant qu'évêque, il resta en bonnes relations avec les ascètes qui, dans la solitude du désert, pratiquait une nouvelle forme de vie ascétique : le monachisme. Parmi les moines, il chercha les candidats à l'épiscopat et pendant son troisième exil, il passa plusieurs années dans le désert, en conduisant la vie des moines. En ce temps de transformation de l'ascétisme qui a fait naître le monachisme, Athanase, l'évêque et le moine, le vrai disciple d'Antoine et de Pacôme fut un personnage providentiel. Grâce à lui, le monachisme a trouvé sa place dans l'Eglise, dans la proximité de l'épiscopat en évitant le danger de devenir un groupe charismatique éloigné de la hiérarchie ecclésiastique.

Ks. Mariusz SZRAM
(Lublin, KUL)

TOŻSAMOŚĆ CIAŁA ZMARTWYCHWSTAŁEGO I ZIEMSKIEGO W UJĘCIU AUTORÓW WCESNOCHRZEŚCIJAŃSKICH

Jedną z istotnych kwestii poruszanych przez pisarzy wczesnochrześcijańskich przełomu II i III wieku w odniesieniu do wzajemnej relacji ciała zmartwychwstałego i ziemskiego był problem ich dwojakiej tożsamości: gatunkowej, czyli podobieństwa ciała zmartwychwstałego do ciała, jakie ludzie noszą na ziemi w odróżnieniu od innych bytów ożywionych, oraz indywidualnej, czyli zgodności każdego konkretnego ciała zmartwychwstałego z jego ziemskim odpowiednikiem pod względem wewnętrznej struktury i zewnętrznego wyglądu. Inaczej mówiąc, autorów licznych wczesnochrześcijańskich traktatów o zmartwychwstaniu umarłych¹ nurtował problem, czy człowiek po zmartwychwstaniu rozpozna swoją cielesność jako właściwą człowiekowi i jako konkretne własne ciało, tożsame z ziemskim, oraz jaki charakter będzie miało podobieństwo do ciała ziemskiego – bezwzględny czy ograniczony. Ograniczenie to dotyczy przede wszystkim różnic jakościowych, na które autorzy epoki patrystycznej szczególnie zwracali uwagę.

1. Stanowisko Atenagorasa. Atenagoras, autor jednego z dwóch pierwszych (obok Pseudo-Justyna) znanych nam wczesnochrześcijańskich traktatów o zmartwychwstaniu umarłych, zawierającego argumentację filozoficzną, a nie biblijną, przemawiającą za powrotem ciała do życia, zdecydowanie opowiadał się za gatunkową i indywidualną tożsamością ludzkiego ciała zmartwychwstałego z ziemskim. Z natury ciało ludzkie jest inne od zwierzęcego, a Bóg, który je stworzył, zna doskonale swoje stworzenie i połączy dokładnie te elementy, które uległy rozkładowi i rozproszeniu².

¹ Por. Pseudo-Iustinus, *De resurrectione*, PG 6, 1572-1592; Athenagoras, *De resurrectione mortuorum*, ed. B. Pouderon, SCh 379, 211-317; Tertullianus, *De resurrectione mortuorum*, ed. J.G.Ph. Borleffs, CCL 2, 921-1012; Irenaeus, *Adversus haereses* V, ed. A. Rousseau, SCh 153; Origenes, *De resurrectione* (dzieło zaginione); Methodius ex Olympo, *Aglaophon (De resurrectione)*, PG 18, 265-329, ed. G.N. Bonwetsch, GCS 27, 219-424.

² Por. Athenagoras, *De resurrectione mortuorum* 2, 5, SCh 379, 222, tłum. S. Kalinkowski: Atenagoras z Aten, *Prośba za chrześcijanami. O zmartwychwstaniu umarłych*, Warszawa 1985, 86: „Ten bowiem, kto przed powstaniem każdego bytu znał dobrze naturę pierwiastków, które miały

Tożsamość gatunkowa ludzkiego ciała przyszłego i obecnego jest w ujęciu Atenagorasa sprawą bezdyskusyjną, ponieważ – jego zdaniem – zmartwychwstanie dotyczy tylko ludzi. Istoty umysłowe, czyli aniołowie, nie potrzebują zmartwychwstania, ponieważ nie zmieniają swojego sposobu istnienia, natomiast istoty pozbawione rozumu i duszy, czyli zwierzęta, po zakończeniu ziemskiego bytowania przestają istnieć, nie ma więc możliwości jakiegokolwiek pomieszania ciała ludzkiego ze zwierzęcym, nawet w przypadku gdyby człowiek zginął pożarty przez zwierzę, jak to miało miejsce na przykład podczas prześladowań chrześcijan³.

Tożsamość indywidualna ciała ziemskiego i zmartwychwstałego polega – zdaniem Atenagorasa – na połączeniu tych samych części rozłożonego organizmu:

„[...] połączone znów wzajemnie ze sobą zajmują swoje dawne miejsce, aby utworzyć harmonijną budowę tego samego organizmu [...]”⁴.

Ma ona w przekonaniu apologety charakter bezwzględny i jest ściśle związana z celem, jaki został wyznaczony bytowi ludzkiemu przez Boga:

„Jeżeli [...] istnieje jakaś harmonijna jedność całej istoty żywej oraz zgodność jej doznań, zarówno tych, które rodzą się z duszy, jak i tych, które dokonują się za sprawą ciała, to jeden też musi być i cel we wszystkich tych sprawach. A jeden cel zaistnieje naprawdę wówczas, gdy żywa istota, której własnością jest ów cel, będzie istnieć ta sama w swej własnej budowie. Ta sama żywa istota istnieć będzie w czystej postaci wówczas, gdy istnieć będą te same składniki, z których była zbudowana (Τὸ αὐτὸ δὲ ζῶον ἔσται καθαρῶς, τῶν αὐτῶν ὄντων πάντων ἐξ ὧν ὡς μερῶν τὸ ζῶον). Te same składniki natomiast znajdują się w wyznaczonej jedności wtedy, gdy uległszy już rozkładowi na nowo połączą się ze sobą, aby stanowić organizm żywej istoty (τῶν διαλυθέντων πάλιν ἐνωθέντων πρὸς τὴν τοῦ ζῶου σύστασιν)”⁵.

Zmartwychwstanie – według Atenagorasa – ma więc polegać na połączeniu w jedną całość tych samych części ciała, jakie bytowały na ziemi, gdyż tworzą one naturę człowieka, która nie może ulec zmianie. Od strony substancji ciało pozostanie więc niezmienione, natomiast od strony jakości ulegnie bliżej nie sprecyzowanej przemianie na lepsze⁶.

zostać powołane do istnienia, a z których zbudowane są ludzkie ciała, kto znał poszczególne elementy owych pierwiastków, których zamierzał użyć do konstrukcji ludzkiego ciała, ten również po rozpadzie całego organizmu z łatwością będzie wiedział, gdzie powędrowała każda cząstka, której użył do zbudowania każdego człowieka”.

³ Por. tamże 10, 1-2, SCh 379, 248, Kalinkowski, s. 94.

⁴ Tamże 8, 4, SCh 379, 244-246, Kalinkowski, s. 93.

⁵ Tamże 15, 3, SCh 379, 274, Kalinkowski, s. 102.

⁶ Por. tamże 12; zob. B. Pouderon, *Athénagore d'Athènes, philosophe chrétien*, ThH 82, Paris 1989, 180-188; L.E. Boliek, *The Resurrection of the Flesh. A Study of a Confessional Phrase*, Amsterdam 1962, 43-44.

Poglądy Atenagorasa odnośnie do statusu ciała zmartwychwstałego, bazujące na anatomii i zasadach fizjologii Galena⁷, można określić jako funkcjonalny realizm: powinno mieć ono strukturę biologiczną identyczną z ciałem ziemskim, natomiast będzie pozbawione elementów odpowiadających za czynności przydatne w życiu ziemskim, ale niepotrzebne w niebiańskim, co można potraktować jako przejaw wspomnianej wyżej przemiany na lepsze:

„[...] zmartwychwstałe ciała zbudowane są na powrót ze swych własnych składników (τῶν μὲν ἀνισταμένων σωματῶν ἐκ τῶν οἰκείων μερῶν πάλιν συνισταμένων), a żaden [element płynny, suchy, ciepły albo zimny] nie przyjmuje cech ani nie zajmuje pozycji trwałej cząstki organizmu; nie na zawsze też pozostaje w przyjmujących pokarm organizmach ani nie zmartwychwstaje razem ze zmartwychwstającymi ciałami; również krew, śluz, żółć ani oddech nie są już wtedy składnikami życia. Także i to, co było niegdyś potrzebne karmiącym się ciałom, nie będzie wcale potrzebne i wtedy, po zmartwychwstaniu, ponieważ wraz z zanikiem i rozpadem pobierających pożywienie ciał ginie również potrzeba przyjmowania pokarmu”⁸.

W świetle powyższej wypowiedzi Atenagoras jawi się jako zwolennik posiadania przez zmartwychwstałe ciało tylko tych elementów, które będą potrzebne w życiu przyszłym. Zaznaczona wcześniej tożsamość indywidualna ciała ziemskiego i zmartwychwstałego została w ten sposób ograniczona. Apologeta nie zajmuje się wprawdzie żywym w okresie patrystycznym tematem występowania w ciele zmartwychwstałym członków koniecznych do współżycia i prokreacji, ale jego eschatologiczny utilitaryzm wskazuje, że udzieliliby w tej kwestii najprawdopodobniej odpowiedzi negatywnej.

2. Stanowisko Ireneusza. Autor *Adversus haereses*, dowartościowując w polemice z gnostykami rolę ziemskiego ciała (σῶμα, *corpus*) człowieka, stanowiącego nieodłączną część ukształtowania (πλάσμα, *plasma*) na obraz Boży, domaga się jego pełnego zmartwychwstania. Przywołuje również częsty w dziełach z okresu patrystycznego argument o współudziale członków konkretnego ludzkiego ciała w ziemskich dobrych lub złych czynach, co domaga się udziału tego samego ciała w nagrodzie lub karze. Równocześnie – omawiając szeroko wypowiedź św. Pawła: „Ciało i krew nie odziedziczają Królestwa Bożego” (1Kor 15, 50) – podkreśla, że tylko niemoralne czyny cielesne, a nie sama ontyczna cielesność człowieka, doprowadzą jego ciało do wiecznej zguby:

„W tych członkach, w których zginęliśmy, czyniąc dzieła zniszczenia, w tych samych zostaniemy ożywieni (*in iisdem ipsis vivificamur*), wypełniając dzieła Ducha [...] Nie

⁷ Por. Galenus, *De alimento* 1-2.

⁸ Athenagoras, *De resurrectione mortuorum* 7, 1, SCh 379, 238-240, Kalinkowski, s. 91. Podobne stanowisko zajmie Orygenes (por. *Commentarius in Matthaeum* XVII 30), natomiast przeciwnego zdania będzie Augustyn, uważający, że organiczna zdolność do wykonywania ziemskich czynności pozostanie, mimo że zniknie potrzeba np. jedzenia i picia (por. *De civitate Dei* XIII 22).

jest bowiem czymś innym to, co umiera, i to, co jest ożywiane (*non enim aliud est quod moritur et aliud quod vivificatur*), podobnie jak nie jest czymś innym to, co ginie, i to, co jest znajdowane, lecz Pan wyruszył na poszukiwanie tej samej owieczki, która zginęła (por. Mt 18, 11nn). Cóż więc umarło? Oczywiście substancja ciała (*substantia carnis*), która utraciła tchnienie życia (*afflatus vitae*) i stała się bez tchu i martwa. To ją Pan przyszedł ożywić, abyśmy, podobnie jak wszyscy umieramy w Adamie jako «psychiczni» (posiadający duszę – *animales*), tak też byśmy wszyscy żyli w Chrystusie jako «duchowi» (posiadający Ducha – *spiritalis*; por. 1 Kor 15, 22), pozbywając się nie ukształtowania przez Boga (*plasma Dei*), lecz pożądliwości ciała (*concupiscentia carnis*) i przyjmując Ducha Świętego (*Spiritus Sanctus*)”⁹.

W powyższym wywodzie Ireneusza pojawia się wątek zastąpienia przez Boga nietrwałego tchnienia życia w momencie stworzenia wiecznym tchnieniem Ducha udzielonego zmartwychwstałym, którzy dostąpią wiecznego szczęścia w nagrodę za dobre czyny. Zmieni się więc – zdaniem autora *Adversus haereses* – duchowe wypełnienie osoby ludzkiej, sama substancja ciała pozostanie jednak nie zmieniona¹⁰. Tożsamość gatunkowa ciała ziemskiego i zmartwychwstałego w tym ujęciu nie podlega dyskusji, natomiast tożsamość indywidualna jest trudna do precyzyjnego określenia. Substancja ciała, która ma zostać ożywiona, jest określeniem dość szerokim i niejednoznacznym. Może ona oznaczać zarówno dokładnie te same komórki ciała, jak również tylko jego kształt lub ogólnie rozumianą materię składową.

W przekonaniu Ireneusza ostateczna postać cielesna człowieka ma związek z jego pierwotnym ukształtowaniem przez Boga. Syn Boży zstąpi do ciał sprawiedliwych, zostanie przez nie ogarnięty, wydoskonalą to co ukształtował na początku, uczyni wznioślejszym od aniołów i uczyni podobnym do Boga¹¹. W ten sposób ludzie sprawiedliwi, powołani do ostatecznego życia w łączności z Bogiem, zostaną niejako ponownie stworzeni, ich pierwotne ukształtowanie w ciełe będzie przywrócone i doprowadzone do doskonałości. Tę doskonałość cielesnej formy człowieka zmartwychwstałego określa Ireneusz zwrotem „*plasma eius conformatum et concorporatum Filio perficitur*”¹². Nawiązuje on do idei Syna Wcielonego jako wzorca dla człowieka stworzonego w ciełe, do którego ostatecznie ludzie powinni się upodobnić. Ludzkie ciało zmartwychwstałe ukształtowane na wzór zmartwychwstałego ciała Chrystusa osiągnie swoją pełnię i cel, jaki od początku przewidział dla Niego Stwórca.

⁹ Irenaeus, *Adversus haereses* V 11, 2 i 12, 3, SCh 153, 140 i 150, tłum. własne.

¹⁰ Por. J. Fantino, *La théologie d'Irénée. Lecture des Écritures en réponse à l'exégèse gnostique. Une approche trinitaire*, Paris 1994, 336-337.

¹¹ Por. Irenaeus, *Adversus haereses* V 36, 3, SCh 153, 464-466: „[...] per [Sapientiam Dei...] plasma eius conformatum et concorporatum Filio perficitur, ut progenies eius primogenitus Verbum descendat in facturam, hoc est in plasma, et capiat ab eo, et factura iterum capiat Verbum et ascendat ad eum, supergrediens angelos et fiens secundum imaginem et similitudinem Dei”.

¹² Por. tamże, SCh 153, 466.

3. Stanowisko Tertuliana. Tertulian – reprezentujący, podobnie jak Ireneusz, tradycję azjatycką, dowartościowującą ludzkie ciało jako istotny element obrazu Bożego w człowieku, który został stworzony na wzór wcielonego Chrystusa – jest zdecydowanym zwolennikiem gatunkowej i indywidualnej tożsamości ciał ziemskich i zmartwychwstałych¹³. Podstawowa, ogólna formuła Tertuliana co do formy ciała zmartwychwstałego brzmi: „Zmartwychwstanie ciało wszelkie, to samo i całkowite”¹⁴. Wyraża ona powszechność zmartwychwstania, tożsamość gatunkową i indywidualną ciała zmartwychwstałego z ziemskim oraz kompletność ciała zmartwychwstałego, które nie może być pozbawione żadnych części, jakie miało w życiu ziemskim. Kartagińczyk akcentuje wyraźnie to przekonanie zbijając poglądy Pitagorasa o przechodzeniu duszy z jednego ciała w drugie:

„[...] jeżeli [dusze] nie przywdzieją tego, czym były przyodziane, czyli ludzkiego i tego samego ciała, już nie będą tym samym, czym były (*nam si non id sunt quod fuerant, id est humanum et id ipsum corpus indutae, iam non ipsae erunt quae fuerant*). Następnie, w jaki sposób o tych, które już nie będą te same, będzie można powiedzieć, że powróciły? Albo stawszy się czymś innym, nie będą te same, albo pozostając te same, nie będą inne. [...] Ponieważ przyczyną przywrócenia [człowieka do życia] jest przeznaczenie na sąd, musi koniecznie ukazać się ten sam, który był (*necessario idem ipse, qui fuerat, exhibebitur*), aby otrzymać od Boga wyrok, na który zasłużył przez dobre lub złe czyny. Dlatego ukażą się i ciała, gdyż dusza nie może niczego cierpieć bez stałej materii, czyli bez ciała; ani też na to, co muszą cierpieć z wyroku Boga, dusze nie zasłużyły bez ciała, w którym mieszkając wszystko czyniły”¹⁵.

Powyższa wypowiedź jest świadectwem rozpowszechnionej w pierwotnym Kościele wiary, opartej na świadectwach Pawłowych, głoszącej tożsamość zmartwychwstałych ludzi z ich osobowością i organizmem ziemskim, ale z odmienioną zewnętrzną formą egzystencji. Zdecydowanie natomiast Tertulian potępia i wyśmiewa wszelkie przejawy metempsychozy¹⁶.

Kartagińczyk, podobnie jak Ireneusz reprezentujący tę samą tradycję azjatycką, wyraźnie rozróżnia między tożsamością substancji bytowej człowieka ziemskiego i zmartwychwstałego a odmiennością cech obu ciał, zdecydowanie opowiadając się za jednym i drugim:

„Można dostępując zmartwychwstania być zmienionym, przekształconym, odnowionym, z zachowaniem tej samej substancji bytowej (*eadem substantia*). Jest

¹³ Por. Tertullianus, *De anima* 56.

¹⁴ Tenże, *De resurrectione mortuorum* 63, 1, CCL 2, 1011: „Resurget igitur caro, et quidem omnis, et quidem ipsa, et quidem integra”, tłum. własne.

¹⁵ Tenże, *Apologeticum* 48, 2 i 4, CCL 1, 166, tłum. własne. W innych dziełach (*De anima, Adversus Marcionem*) Tertulian jest odmiennego zdania, przypisując duszy oczekującej w otchłani na zmartwychwstanie ciała możliwość cierpienia za własne winy lub odbierania nagrody za dobre myśli i postanowienia.

¹⁶ Por. tenże, *Ad nationes* 1.

bowiem niedorzeczne, jak również niesłuszne, i z obu względów niegodne Boga, żeby inna substancja bytowa działała, a inna była obdarzana nagrodą; żeby to ciało było szarpane przez męki, a inne obdarzane chwałą; i odwrotnie, żeby to ciało żyło bezwstydnie, a inne zostało potępione!”¹⁷.

Wspomniana krytyka niedorzecznego poglądu jest skierowana zapewne przeciw gnostykom, na co wskazuje ironiczna uwaga: „[Oto może] Marcjon zamiast Walentyna zostanie wskrzeszony!”¹⁸. Świadomość posiadania przez człowieka zmartwychwstałego własnego ciała tożsamego z ziemskim, nie oznacza – według Tertuliana, który wiernie kontynuuje św. Pawła i wcześniejszą tradycję Kościoła – że to samo ciało będzie takie samo. Charakter zmian w zmartwychwstałym ciele jest podobny, zgodnie z obrazowaniem Pawłowym, do tych, jakie dokonują się w nasieniu, które obumiera, aby wydać dojrzwały owoc¹⁹.

Tertulian opowiada się za zmartwychwstaniem ciał ludzkich w tym wieku i kształcie, jaki miały na ziemi umierając:

„[...] dusze mają otrzymać w zmartwychwstaniu te same ciała, w których zeszły [z tego świata] (*corpora eadem recepturas in resurrectione animas in quibus discesserunt*). Tych samych zatem spodziewać się można usposobień ciał i tego samego wieku, który to usposobienie sprawia. Jakimże prawem dusza niemowlęcia może tu przeżyć lata przerwane i zmartwychwstać jako osiemdziesięcioletnia w ciele jednomiesięcznym? [...] wszelka dusza, w jakimkolwiek zeszła wieku, w tym też pozostaje do owego dnia, na jaki dopiero doskonale ciało jest obiecanie jako dostosowane do miary anielskiej pełni”²⁰.

Ostatnie sformułowanie powyższej wypowiedzi sugeruje zmianę formy ludzkiego ciała zmartwychwstałego na doskonałą i upodobnioną do anielskiej, co potwierdza wyrażone w *Apologetyku* stanowisko, uznające tożsamość konkretnego człowieka zmartwychwstałego z jego ziemskim pierwowzorem, ale równocześnie przewidujące zmienioną zewnętrzną postać²¹. Kartagińczyk odrzuca zdecydowanie zarzuty pogan i heretyków, kpiących, że wiara w powrót do życia ciał konkretnych ludzi grozi tym, że „chromy i zezowaty, i ślepy, i trędowaty, i bezwładny powrócą”²². Według autora *Apologetyka* to, co w ciele uległo zepsuciu, odzyska swoją integralność, a to, co słabe – pierwotną siłę²³.

¹⁷ Tenże, *De resurrectione mortuorum* 56, 1, CCL 2, 1003, tłum. własne; por. tamże 52, 16; zob. J. Alexandre, *Une chair pour la gloire. L'anthropologie réaliste et mystique de Tertullien*, ThH 115, Paris 2001, 490-493.

¹⁸ Tertullianus, *De resurrectione mortuorum* 56, 2, CCL 2, 1003, tłum. własne.

¹⁹ Por. tamże 55.

²⁰ Tenże, *De anima* 56, 5-7, CCL 2, 864, tłum. własne; por. A.M. Filipowicz, *Koncepcja duszy w pismach Tertuliana*, Episteme 63, Warszawa – Olecko 2007, 114-124.

²¹ Por. Tertullianus, *Apologeticum* 48; tenże, *De resurrectione mortuorum* 36.

²² Tenże, *De resurrectione mortuorum* 4, 4, CCL 2, 925, tłum. własne.

²³ Por. tamże 57.

Omawiając integralność zmartwychwstałego ciała, Kartagińczyk zatrzymuje się dłużej przy kwestii posiadania przez ciało zmartwychwstałe tych części, które nie będą mu przydatne do nowego sposobu życia, przywołując najpierw zarzuty strony przeciwnej, dla której brak tych członków miałby przemawiać nawet przeciw zmartwychwstaniu ciała:

„[Niektórzy] chcąc podnieść zarzut – zwłaszcza przeciw tożsamości ciała (*controversiam exaggerant carni, maxime eidem*) – sięgają po dowód także z przeznaczenia członków, nauczając, że powinny one spełniać nadal swoje czynności jako należące do tej samej substancji cielesnej, albo, skoro pewne jest, że te czynności ustaną, należy odrzucić zmartwychwstanie całego ciała: nie należy wierzyć w jego trwanie bez członków, tak jak nie należy dopuszczać członków bez ich aktywności. Do czego bowiem – mówią – jama ustna i ostrość zębów, i gardła przepaść i zbiornik żołądka i otchłan brzucha i zawila długość jelit, gdy już nie będą służyły jedzeniu i piciu? [...] Do czego ręce i nogi [...] kiedy już staranie o żywność ustanie? Do czego lędźwie wytwarzające nasienie i pozostałe rodne części obojga płci [...] skoro ma ustać współżycie, płodzenie i wychowanie? Wreszcie do czego całe ciało, skoro całe nie będzie potrzebne? Odpowiadając na to [... stwierdzamy], że nie należy zrównywać porządku spraw teraźniejszych i przyszłych, skoro ma nastąpić odmiana; a ponadto zaznaczmy, że czynności członków służą potrzebom tego życia, dopóki samo życie nie zostanie przeniesione z doczesności w wieczność, jak ziemskie ciało wyposażone w duszę [nie zostanie przemienione] w duchowe (*donec et ipsa vita transferatur a temporalitate in aeternitatem, sicut animale corpus in spiritale*), aż «śmiertelne przyoblecze nieśmiertelność, a skazitelne nieskazitelność» (1Kor 15, 53-54), a wtedy życie samo będzie uwolnione od potrzeb i członki uwolnione zostaną od czynności, co nie znaczy, że będą niepotrzebne (*liberabuntur et membra ab officiis, nec ideo non erunt necessaria*). Chociaż bowiem zostają uwolnione od czynności, będą zachowane na sąd, «aby każdy zdał sprawę z czynów swojego ciała, dobrych lub złych» (2Kor 5, 10). Sąd Boży domaga się bowiem całego człowieka, a nie może on być cały bez członków, z których substancji bytowej, a nie czynności się składa (*Salvum enim hominem tribunal Dei exigit; salvum vero sine membris non licet [enim], ex quorum non officiis sed substantiis constat*). Czy okręt bez dna, bez przodu, bez tyłu, bez całości każdego elementu uznawałbyś za całkowity? A przecież okręt burzą rozbity lub rozsypujący się na skutek próchnienia, po naprawieniu oglądaliśmy często jako ten sam, uchodzący za odnowiony. [...] u Boga nic nie będzie niepotrzebne. Otrzymałeś człowiecze usta do jedzenia i do picia: czemu nie raczej do mówienia, dla odróżnienia od reszty stworzeń? Czemu nie raczej do głoszenia Boga, abyś nawet ludziom przewodniczył? Przecież Adam najpierw zwierzętom nadał imiona, zanim spożywał owoc z drzewa; najpierw mówił, potem jadł. [...] Otrzymałeś zęby do przeżuwania pożywienia, czemu nie raczej [...] do powstrzymania drgań języka, do oznaczenia odcieni głosu przez odbicie. Posłuchaj i obejrzyj bezzębnych, abyś stwierdził, że konieczne są zęby do przyzwoitego wyglądu ust»²⁴.

²⁴ Tamże 60-61, CCL 2, 1008-1009, tłum. własne.

Kontynuując wywód Kartagińczyk daje przykład z życia ziemskiego powstrzymywania się od korzystania z niektórych członków ciała, co nie przeszkadza w ich posiadaniu:

„Teraz też wolno obywać się bez wnętrzości i wstydliwych części. Czterdzieści dni Mojżesz i Eliaz oddając się postowi, samym Bogiem się żywili. Już wtedy pokazywano, że nie samym chlebem żyje człowiek, lecz i słowem Bożym. Oto zapowiedź przyszłej mocy. My także, jak możemy, wyzwalamy usta od jedzenia i powściągamy płeć od współżycia. Iluż to dobrowolnie obrzezanych? Ile dziewic zaślubionych Chrystusowi? Ile niepłodnych obojga płci, obdarzonych niesprawnymi narządami? Jeżeli bowiem i tu już działania i potrzeby członków pozostają w tymczasowej bezczynności, za tymczasowym postanowieniem, a przecież człowiek pozostaje zdrowy, to również po zbawieniu człowieka, i to jeszcze tym bardziej wtedy, za wiecznym rozporządzeniem obędziemy się bez pożądania tych rzeczy, których już tu odwykliśmy pożądać”²⁵.

Powyższe stanowisko Tertuliana świadczy o przyjmowaniu przez niego absolutnej substancjalnej, a nie tylko funkcjonalnej – jak w przypadku jego adwersarzy – integralności ciała zmartwychwstałego.

4. Stanowisko Orygenesesa. W ujęciu Orygenesesa – reprezentanta spirytualistycznej, inspirowanej platonizmem tradycji aleksandryjskiej – kwestia tożsamości ciała zmartwychwstałego i ziemskiego jest zagadnieniem niezmiernie skomplikowanym, wzbudzającym kontrowersje już w starożytności chrześcijańskiej²⁶. Teoria preegzystencji bytów duchowych (λογιζοί), które po pierwotnym upadku stały się ludzkimi duszami, a także hipotezy następujących po sobie światów i apokatastazy utrudniają jednoznaczne rozstrzygnięcie, jakie ciało zmartwychwstanie, z czym i na ile będzie tożsame. Jeśli przyjąć w całej rozciągłości powyższe hipotezy, dochodzące do głosu głównie w młodzieńczym dziele *De principiis*, należałoby przyjąć pełną tożsamość gatunkową i jednostkową ciał zmartwychwstałych osób zbawionych w ostatecznej fazie zjednoczenia z Bogiem z eterycznymi ciałami, jakie miały pierwotne „logikoi” lub „wystygłe” z nich dusze (ψυχή – ψυχῆν). Jaki ślad pozostawia na tym odnowionym na wieczność ciełe jego przemiany na użytek ziemskiego świata (świa-

²⁵ Tamże 61, 5-7, CCL 2, 1010, tłum. własne.

²⁶ Stanowisko Orygenesesa w tej kwestii krytykował na przełomie III i IV w. Metody z Olimpu, jednak – jak sugeruje Crouzel – jego ataki były oparte na niezrozumieniu stanowiska Aleksandryczyka, por. H. Crouzel, *Orygenes*, tłum. z franc. J. Margański, Bydgoszcz 1996, 331 i 339-340; tenże, *Les critiques adressées par Méthode et ses contemporains à la doctrine origénienne du corps ressuscité*, „Gregorianum” 53 (1972) 679-716; Boliek, *The Resurrection of the Flesh*, s. 47-51; A. Fierro, *Las controversias sobre la resurrección en los siglos II-IV*, RET 28 (1968) 3-21. W niniejszym artykule nie podejmuję kwestii polemiki Metodego z poglądami rezurekcyjnymi Orygenesesa, ale staram się ukazać naukę autora *De principiis* na podstawie zachowanych jego własnych dzieł i ich wczesnochrześcijańskich tłumaczeń.

tów), trudno powiedzieć, choć Orygenes zdaje się sądzić, że ślady wszystkich tych wcześniejszych przemian będą widoczne²⁷. W dziełach egzegetycznych i homiliach przeznaczonych dla szerszego kręgu odbiorców Aleksandryjczyk pomija dyskusyjne hipotezy i przychyli się ku stanowisku tożsamości gatunkowej i jednostkowej ludzkiego ciała zmartwychwstałego z ziemskim, tym bardziej, że sprzeciwia się metempsychozie dusz w rozumieniu platońskim²⁸.

Przy wszystkich powyższych wątpliwościach jedna sprawa jest dla Orygenes jasna. Każde ciało zawiera w sobie, niezależnie od wszelkich przemian pewien stały element, nazywany rozmaicie – zarodkiem, logosem, naturą, istotą, substancją, własnością – który decyduje o tym, że konkretne ciało mimo ulegania różnym przemianom zawsze, także po ostatecznym zmartwychwstaniu, stwierdzi swoją tożsamość:

„Musimy [...] uznać, że nasze ciała padają w ziemię tak samo jak ziarno; tkwi w nich natura zawierająca cielesną substancję (*quibus insita ratio ea, quae substantiam continet corporalem*), i chociażby ciała umarły oraz uległy zniszczeniu i rozproszeniu, to jednak dzięki Słowu Bożemu owa natura, wciąż nienaruszona w cielesnej substancji, podnosi je z ziemi, odradza i odnawia, podobnie jak moc zawarta w ziarnie pszenicy, która po jego skażeniu i obumarciu odradza i odnawia to ziarno w ciało słomy i kłosu. Tak samo w tych, którzy zasłużą na odziedziczenie królestwa niebieskiego, owa wspomniana wyżej możliwość odnowienia ciała (*ratio illa reparandi corporis*) na rozkaz Boga z ziemskiego i zmysłowego ciała tworzy na nowo ciało duchowe (*animali corpore corpus reparat spiritale*), które może mieszkać w niebie”²⁹.

Tożsamość składników materialnych ciała obecnego i zmartwychwstałego przy równoczesnej zmianie cech tego ostatniego wyraża również inny obraz biblijny – przedstawiający garncarza lepiącego stłuczone naczynie – przywołany przez Aleksandryjczyka za księgą Lamentacji Jeremiasza (Jr 18, 1-16):

²⁷ Por. H. Pietras, *Eschatologia Kościoła pierwszych czterech wieków*, Kraków 2007, 84.

²⁸ Nazywa głupotą przechodzenie dusz do innych ciał, ale w ramach hipotezy następujących po sobie światów dopuszcza możliwość wchodzenia duszy w kolejnych światach do własnego, ale zmienionego ciała, dostosowanego do nowych okoliczności. Takie rozumowanie zakłada możliwość wielokrotnego zmartwychwstania ciała w kolejnych światach, zanim nastąpi to ostateczne. Niejasne stanowisko Orygenes powodowało stawianie mu niesłusznych zarzutów o przyjmowanie metempsychozy w rozumieniu Pitagorasa czy Platona, por. Hieronimus, *Epistula* 124, 7.

²⁹ Origenes, *De principiis* II 10, 3, SC 252, 380-383: „Ita namque etiam nostra corpora velut ‘granum’ cadere in terram putanda sunt; quibus insita ratio ea, quae substantiam continet corporalem, quamvis emortua fuerint corpora et corrupta atque dispersa, verbo tamen dei ratio illa ipsa, quae semper in substantia corporis salva est, erigat ea de terra et restituat ac reparaet, sicut ea virtus, quae inest in grano frumenti, post corruptionem eius ac mortem reparat ac restituit granum in culmi corpus et spicae. Et ita his quidem, qui regni caelorum hereditatem consequi merebuntur, ratio illa reparandi corporis, quam supra diximus, Dei iussu ex terreno et ‘animali corpore’ ‘corpus’ reparat ‘spiritale’, quod habitare possit in caelis”, tłum. S. Kalinkowski: Orygenes, *O zasadach*, ŻMT 1, 208-209.

„Powiadają: Może tu chodzi o sprawę zmartwychwstania; skoro bowiem naczynie gliniane wypadło z rąk garncarza, a on z tej samej materii, z tej samej gliny wykonuje z niego *inne naczynie, tak jak mu się podoba*, to i Bóg, garncarz naszych ciał, twórca naszego organizmu, może – jeśli naczynie to upadnie i z jakiegoś powodu potłucze się – wziąć je raz jeszcze, odnowić je i uczynić z niego *inne naczynie, piękniejsze i lepsze, tak jak podoba mu się to zrobić*. Przyjmijmy i takie wyjaśnienie”³⁰.

Trudno ocenić, skąd Orygenes zaczerpnął przytoczoną wyżej interpretację i czy zgadzał się z nią całkowicie, ponieważ – jak wskazują inne jego wypowiedzi – daleki był od bezwzględnego utożsamiania członków ciała ziemskiego i zmartwychwstałego.

Orygenes odrzuca skrajnie materialistyczną koncepcję ciała zmartwychwstałego, które, zdaniem millenarystów, ma być pod każdym względem identyczne z ciałem posiadanym za życia. Aleksandryczyk przedstawia własny pogląd o zmartwychwstałym ciele duchowym (*corpus spiritale*). Traktat *De resurrectione* prezentujący w sposób wyczerpujący ten problem niestety zaginął, wzmianki na temat koncepcji ciała zmartwychwstałego znajdują się jednak w *De principiis*, *Contra Celsum*, fragmentach *Homilii o I Liście św. Pawła do Koryntian*, łacińskim przekładzie *Komentarza do Ewangelii według Mateusza* oraz fragmencie *Komentarza do Psalmu 1*, zachowanym u Metodego z Olimpu³¹ i Epifaniasza³². Według Aleksandryczyka ciało zmartwychwstałe będzie odmienne od obecnego przez swoją duchową jakość, która będzie coraz bardziej się pogłębiać, dostosowując się stopniowo do duchowej kondycji duszy i uzyskując w ten sposób doskonałość, pozwalającą także ciału kontemplować Boga twarzą w twarz³³. U podstaw tej koncepcji leży stwierdzenie platońskie identyfikujące istnienie z dobrem i w konsekwencji ustalające ścisły związek między warunkami ontycznymi i sytuacją moralną. Im bardziej dusza – doskonaląc się – wzrasta moralnie, tym bardziej kondycja ciała dostosowuje się do tego wzrostu, podlegając stopniowej spirytualizacji. To ciało duchowe będzie jednak posiadać istotny wspólny element z ciałem ziemskim w postaci tej samej podstawy substancjalnej (οὐσία). Ta substancja materii nie jest sama z siebie związana z żadną jakością (ποιότης, σχῆμα, habitus), bez jakości jednak istnieć nie może. Może natomiast je z woli Stwórcy zmieniać. Tożsamość ciała ziemskiego i zmartwychwstałego dotyczy – zdaniem naszego autora – właśnie tego stałego elementu substancji, a nie przepływających przez ciało składników materialnych, czyli jakościowych, które już podczas ziemskiego

³⁰ Tenże, *In Jeremiam hom.* 18, 4, SCh 238, 188, tłum. S. Kalinkowski, PSP 30, 154.

³¹ Por. Methodius ex Olympo, *Aglaophon* I 20-24.

³² Por. Epiphanius, *Panarion* 64, 10 i 12-16; zob. Crouzel, *Orygenes*, s. 338.

³³ Por. Origenes, *De principiis* II 11, 3; zob. G. Dorival, *Origène et la resurrection de la chair*, w: *Origeniana Quarta*, red. L. Lies, Innsbruck – Wien 1987, 291-321; H. Crouzel, *La doctrine origénienne du corps ressuscité*, BLE 81 (1980) 241-257.

życia podlegają nieustannej zmianie i nie mogą być podstawą tożsamości ciała doczesnego ze zmartwychwstałym³⁴. Ten stały element określa Orygenes również terminem „εἶδος” (forma, postać, kształt)³⁵ w znaczeniu zasady jedności charakteryzującej konkretne ciało i konstytuującej jego istotę. „Εἶδος” przejawia się na zewnątrz poprzez cechy, dzięki którym osoba jest rozpoznawana, sam jednak nie stanowi zewnętrznego wyglądu – jak błędnie sądził Metody z Olimpu³⁶, lecz stały czynnik determinujący wciąż zmieniające się składniki materialne ciała. To właśnie „εἶδος” powstanie z martwych i będzie gwarantem substancjalnej tożsamości ciał ziemskich z ciałami chwalebnyymi, które będą miały formę eteryczną (αιθέριον), oślepiającą światłem (αὐγοειδὴς φῶς), podobną do ciała anielskiego (ὅποιά ἐστι τὰ τῶν ἀγγέλων σώματα), Orygenes bowiem przypisywał wszystkim bytom poza Bogiem, nawet aniołom, jakiś rodzaj cielesności³⁷.

Relacja równoczesnej tożsamości i odmienności między ciałem ziemskim a ciałem chwalebnym została również przez Orygenes porównana do relacji kontynuacji i różnicy zachodzącej między nasieniem a rośliną, o której pisze św. Paweł w 1Kor 15, 35-44. Według Orygenes, nawiązującego do filozofii stoickiej, w nasieniu jest „λόγος σπερματικός”, czyli siła wzrostu i indywidualizacji, która sprawia, że rozwija się ono w roślinę. Podobnie w ziemskim ciele obecny jest „λόγος” (łac. ratio), stanowiący w pewnym sensie odpowiednik wspomnianych pojęć „οὐσία” i „εἶδος”. Ów „λόγος” stanowi siłę indywidualizacji i wzrostu, która po śmierci zakiełkuje, by wydać owoc chwały, czyli porzuci cechy ciała zniszczalnego i śmiertelnego, a przyjmie niezniszczalność i nieśmiertelność³⁸.

Pisząc o końcu świata w *De principiis* Orygenes nie posługuje się wprawdzie żadnym z wyżej wymienionych terminów technicznych oznaczających niezmienną podstawę substancjalną ciała, stwierdza jednak, że w przypadku ciała obecnego i przyszłego mamy do czynienia z tym samym rodzajem bytu o zmienionych cechach, potwierdzając tym samym tożsamość gatunkową i indywidualną ciała ziemskiego i zmartwychwstałego:

„[...] nie ma dwóch rodzajów ciał: jednego, którego używamy teraz w niesławie, skażeniu i słabości, i innego, którym posługiwać się będziemy w nieskazitelności, mocy i chwale; przeciwnie – to samo ciało (*hoc ipsum corpus*) po odrzuceniu obecnych słabości ulegnie chwalebnej przemianie i stanie się „ciałem ducho-

³⁴ Por. H. Chadwick, *Origen, Celsus and the Resurrection of the Body*, HTR 41 (1948) 86-87; Boliek, *The Resurrection of the Flesh*, s. 44.

³⁵ Por. G.W.H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961, 407-408.

³⁶ Por. Methodius ex Olympo, *Aglaophon* III; zob. Crouzel, *Les critiques adressées par Méthode*, s. 696-700.

³⁷ Por. Origenes, *Commentarius in Matthaeum* XVII 30.

³⁸ Por. tenże, *Commentarius in Epistulam ad Romanos* II 13; zob. Crouzel, *Orygenes*, s. 336-339.

wym”; to, co było «naczyнием niezaszczytnym», po oczyszczeniu stanie się «naczyнием chwalebnym» (por. Rz 9, 21) i siedzibą szczęścia”³⁹.

Autor *De principiis* włącza się również w dyskusję dotyczącą integralności ciała ludzkiego po zmartwychwstaniu, skłaniając się ku stanowisku utylitarystycznemu: zmartwychwstałe ciało będzie wyposażone tylko w te części, które będą mu potrzebne w życiu przyszłym. Hieronim w *Apologii contra Rufinum* pisze z oburzeniem, że Orygenes był przekonany, iż ciała ludzkie zmartwychwstaną bez męskich i żeńskich cech płciowych⁴⁰. Takie podejrzenie może istotnie wywoływać zachowany tekst z *Komentarza do Ewangelii św. Mateusza*, w którym Orygenes pisze:

„stają się jak aniołowie w niebie nie tylko dlatego, że się nie żenią, ani za mąż nie wychodzą, lecz także dlatego, że przekształcone ich ciała poniżone (por. Flp 3, 21) staną się takimi, jakimi są ciała aniołów, eterycznymi i podobnymi do jasnego światła”⁴¹.

Kontekst wskazuje jednak, że Aleksandryczyk, zgodnie ze swoim zwyczajem, nie prezentuje tego stanowiska jako pewnik, lecz jako głos w dyskusji, podczas gdy Hieronim w późnym okresie swego życia znany był z uznawania za pewne stanowisko Orygenesego tego, co on prezentował tylko jako jedną z hipotez⁴².

Przedstawiona tu w kilku autorskich odmianach doktryna Orygenesego o naturze ciała chwalebnego oraz jego względnej tożsamości gatunkowej (hipotetyczna możliwość powrotu do stanu λογικοί wyposażonych w ciało eteryczne, ale stanowiących byty poprzedzające stworzenie powstanie człowieka) i indywidualnej (ta sama substancja, ale niekoniecznie te same elementy ciała i odmienne, uduchowione jego właściwości) z ciałem ziemskim, mimo rozwiązań kontrowersyjnych, stanowi próbę znalezienia złotego środka we wczesnochrześcijańskiej dyskusji na temat zmartwychwstania ciał. Z jednej strony unika skrajnego spirytualizmu gnostyków, uznających ciało, podobnie

³⁹ Origenes, *De principiis* III 6, 6, SC 268, 248: „[...] non aliud corpus est, quo nunc in ignobilitate et in corruptione et in infirmitate utimur, et aliud erit illud, quo in incorruptione et in virtute et in gloria utemur, sed hoc idem abiectis his infirmitatibus, in quibus nunc est, in gloriam transmutabitur, ‘spiritalē’ effectum, ut quod fuit ‘indignitatis vas’, hoc ipsum expurgatum fiat ‘vas honoris’ et beatitudinis habitaculum”, tłum. Kalinkowski, ŻMT 1, 315.

⁴⁰ Por. Hieronimus, *Apologia contra Rufinum* I 5.

⁴¹ Origenes, *Commentarius in Matthaeum* XVII 30, PG 13, 1568C, tłum. K. Augustyniak, ŻMT 10, 359..

⁴² Por. Crouzel, *Orygenes*, s. 334-335; M. Szram, *Autokastracja Orygenesego – fakt czy nieporozumienie?*, VoxP 23 (2003) t. 44-45, 182-183. Za bezpodstawne i niedorzeczne uważa się dzisiaj wczesnochrześcijańskie zarzuty Metodego z Olimpu i Hieronima, oskarżające Orygenesego o nadawanie ciału zmartwychwstałemu kulistego kształtu, zob. Crouzel, *Orygenes*, s. 335-336; A.J. Festugière, *De la doctrine „origéniste” du corps glorieux sphéroïde*, RSPT 43 (1959) 81-86; J. Bauer, *Corpora orbiculata*, ZKTh 82 (1960) 333-341.

jak wszystko, co materialne, za dzieło złego boga i odrzucających w konsekwencji jego zmartwychwstanie; z drugiej – przeciwstawia się materializmowi eschatologicznemu chrześcijan, nazywanych przez aleksandryczyka ludźmi „o małej inteligencji, mających bardzo prymitywne pojęcie zmartwychwstałego ciała”, które to określenie należy odnieść przede wszystkim do zwolenników chiliazmu⁴³.

L'IDENTITÉ DU CORPS RESSUSCITÉ ET TERRESTRE SELON AUTEURS CHRÉTIENS DES II ET III SIÈCLES

(Résumé)

L'article concerne la question de l'identité générique et individuelle du corps ressuscité et terrestre selon quatre auteurs chrétiens à la limite des II et III siècles: Athénagore, Irénée, Tertullien et Origène. Les trois premiers théologiens reconnaissent tous les deux formes de l'identité, en soulignant en même temps un changement des traits caractéristiques dans le corps ressuscité. Chez Irénée et Tertullien cette opinion est liée à l'attachement de l'importance à la corporalité de l'homme comme son fondement existentiel, qui caractérise la tradition asiatique et la polémique contre le gnosticisme. Origène par contre, comme le représentant de la tradition alexandrine, restant sous l'influence du platonisme, présente une opinion plus composée. À son avis chaque chair humaine contient un élément constant – appelé de diverses manières: „germe”, „nature”, „substance”, „propriété” – qui décide que la chair après la résurrection, malgré la transformation et la spiritualisation, reconnaîtra son identité personnelle. Selon Origène donc, l'identité générique et individuelle du corps ressuscité et terrestre est relative.

⁴³ Por. Origenes, *De principiis* II 10, 3, SCh 252, 380, ŻMT 1, 208.

Ks. Franciszek SZULC
(Katowice, UŚ)

LE FILS DE DIEU POUR LES JUDÉO-CHRÉTIENS : UNE PROPOSITION DANS LA SIM. V DU PASTEUR D'HERMAS

La plupart des études consacrées à la problématique christologique dans le *Pasteur* se concentraient surtout sur la Similitude (= Sim.) V. L'interprétation des idées théologiques contenues dans cette Similitude faisait l'objet des discussions polémiques au siècle dernier et reste toujours un défi pour les investigateurs de l'histoire de la christologie primitive. Nous cherchons ici à expliquer la genèse et à déterminer l'identité doctrinale de la conception du Fils de Dieu que l'auteur du *Pasteur* développa dans cette partie du texte¹.

Avec nos recherches, nous entrons dans une longue histoire d'interprétation de l'oeuvre d'Hermas. L'enseignement présent dans cet écrit a suscité beaucoup de questions très difficiles et souvent sans réponses satisfaisantes. Enumérons celles les plus importantes, d'après nous toujours actuelles et inspirantes : 1. A quelle source ou tradition puisa l'auteur ? 2. Dans quelles relations reste son enseignement par rapport au NT ? 3. Quelle est la tradition religieuse et théologique à laquelle appartient Hermas ? 4. Comment peut-on caractériser sa conscience religieuse et celle de ses coreligionnaires ? Est-il besoin de souligner l'importance des questions posées pour la compréhension des idées théologiques exprimées dans le *Pasteur* ? D'où elles dirigeront la suite de nos investigations ultérieures.

Le dernier demi-siècle a apporté un enrichissement immense de notre savoir sur les débuts du christianisme, surtout grâce à la publication des écrits de la communauté de Qumran et de ceux de Nag Hammadi, ainsi que par la reconsidération de la littérature rabbinique. Les travaux de nombreux savants ont abouti à un progrès considérable dans la connaissance des sources bibliques, de la littérature dite apocryphe et des oeuvres des *Pères Apostoliques*.

¹ Dans cette étude, nous élargissons nos recherches présentées déjà dans l'article : *La théologie judéo-chrétienne du Fils de Dieu dans le Pasteur d'Hermas (Sim. V 2, 1 – 6, 7a)*, VoxP 26 (2006) t. 49, 639-652. Nous appuyons nos études sur l'édition critique du texte et la traduction française de R. Joly, *Le Pasteur d'Hermas*, SCh 53 bis, Paris 1968², réimpression 1986, 1997 en les consultant constamment avec la dernière édition critique du texte de M. Leutzsch, *Hirt des Hermas*, in: U.H.J. Körtner – M. Leutzsch, *Papiasfragmente. Hirt des Hermas*, Darmstadt 1998, 105-510.

Beaucoup d'études font dévoiler plus qu'auparavant un enracinement profond du christianisme primitif dans le milieu culturel et religieux juif. Dans ce domaine, c'est la redécouverte du judéo-christiannisme qui doit être considéré, sans aucun doute, comme un événement d'une importance majeure². Tout cela, en conséquence, jette une nouvelle lumière sur la problématique doctrinale contenu dans le *Pasteur*.

Au centre des intérêts des chercheurs est devenue *la question christologique* dans cet écrit. Une analyse détaillée des travaux consacrés à cette thématique nous convainc que nous y avons des élaborations très différentes – tant au point de vue méthodologique que celle de contenu. En particulier, cela concerne la *Cinquième Similitude*. L'image du Fils de Dieu y crée et présentée dans les publications théologiques contient beaucoup de points obscurs et incompris qui restent jusqu'ici inexpliqués ou leurs interprétations sont souvent contradictoires. Tous ces raisons nous ont poussé à entreprendre une refonte plus complète des travaux de nos devanciers.

² Il faut d'abord mentionner des auteurs qui après la seconde guerre mondiale ont initié de nouvelles études, chacun dans une autre option méthodologique : M. Simon, *Verus Israel. Étude sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'Empire romain (135-425)*, Paris 1948¹, 1964²; idem, *Recherches d'histoire judéo-chrétienne*, Paris 1962; H. J. Schoeps, *Theologie und Geschichte des Judenchristentums*, Tübingen 1949; idem, *Das Judenchristentum*, Bern 1964; J. Daniélou, *Théologie du judéo-christianisme*, Tournai 1958¹, Paris 1991²; P.E. Testa, *Il simbolismo dei giudeo-cristiani*, Gerusalemme 1962; P. Bagatti, *L'Église de la Circoncision*, Paris 1966. Quelques oeuvres peuvent être considérées comme une récapitulation de cette phase d'études: *Aspects du judéo-christianisme* (Colloque de Strasbourg, 23-25 avril 1964), Paris 1965; *Judéo-christianisme. Recherches historiques et théologiques offertes en hommage au Cardinal Daniélou*, RSR 60 (1972) 5-323 (p. 11-18: *Bibliographie des travaux du Cardinal Jean Daniélou sur le judéo-christianisme*); J. Mancini, *L'archéologie judéo-chrétienne. Notices historiques*, Jérusalem 1977; F. Manns, *Bibliographie du judéo-christianisme*, Jérusalem 1979. Dans les trente dernières années, l'on constate un vif développement des recherches, accompagnées de la redéfinition des problématiques et des approches: F. Manns, *Essais sur le Judéo-Christianisme*, Jérusalem 1977; G. Strecker, *Judenchristentum*, TRE XVII 310-325; F. Manns, *L'Israël de Dieu. Essais sur christianisme primitif*, Jérusalem 1996; G. Stemberger, *Judenchristen*, RACH XIX 228-245; W. Myszor, *Judeochrześcijaństwo – zagadnienie definicji i źródeł*, in: *Judeochrześcijańskie elementy w literaturze patrystycznej*, SACH 13 (1998) 10-20; É. Nodet – J. Taylor, *Essai sur les origines du christianisme. Une secte éclatée*, Paris 1998¹, 2002²; S.C. Mimouni, *Le judéo-christianisme ancien. Essais historiques*, Paris 1998; J. Carleton Paget, *Jewish Christianity*, in: *The Cambridge History of Judaism*, vol. 3, Cambridge 1999, 731-775; F. Manns, *Le judéo-christianisme, mémoire ou prophétie?*, Paris 2000; *Le judéo-christianisme dans tous ces états* (Actes du colloque de Jérusalem, 6-10 juillet 1998), publiés sous la direct. de S. C. Mimouni, en collab. avec F.S. Jones, Paris 2001; S. Longosz, *Judeochrześcijaństwo (Bibliografia)*, VoxP 21 (2001) t. 40-41, 645-654; *The Image of the Judeo-Christians in Ancient Jewish and Christian Literature*, ed. P.J. Tomson – D. Lambers-Petry, Tübingen 2003; F. Szulc, *La théologie judéo-chrétienne: l'actualité de la conception de Jean Daniélou et l'essai de son développement*, VoxP 24 (2004) t. 46-47, 423-432; idem, *Struktura teologii judeochrześcijańskiej. Studium metodologiczne w świetle badań J. Daniélou*, Kraków 2005²; D. Jaffé, *Le Talmud et les origines juives du christianisme: Jésus, Paul et les judéo-chrétiens dans la littérature talmudique*, Paris 2007.

Tout au début, nous voudrions encore indiquer les dépendances complexes du sujet envisagé. Nous l'avons déjà traité dans nos publications précédentes³. Ici, nous devons nous limiter à accentuer un problème fondamental qui apparaissait dans chaque communauté⁴. Dans quelle catégorie conceptuelle et linguistique doit-on exprimer la foi chrétienne en Jésus en tant que Fils de Dieu ? Les réponses étaient très différenciées dans les communautés judéo-chrétiennes et pagano-chrétiennes ainsi que dans les communautés mixtes et bilingues (p.ex. Jérusalem, Antioche, Rome). Elles étaient profondément influencées par quelques facteurs : 1. Le milieu socio-culturel et la situation historique changeante ; 2. La confrontation du christianisme naissant avec les idées mythologiques répandues, et surtout avec l'apothéose des gens célèbres et le culte divin des empereurs romains ; 3. Les polémiques entre les juifs et les chrétiens. Dans ce contexte, le texte même de la Sim. V nous pose des questions suivantes : 1. Pourquoi le Saint-Esprit fut-il appelé *le Fils* ? 2. Qui et en quel sens a-t-il été nommé *le Fils de Dieu* ? 3. Quelles innovations l'auteur introduisit-il à l'articulation de la foi au Fils de Dieu ?

Nous espérons que les réponses acquises aux questions posées ci-dessus permettront de montrer le caractère inventif de la théologie du Fils de Dieu et qu'elles fourniront à la fois des arguments suffisants pour prouver que celle-ci a été créée par un judéo-chrétien avant tout pour les judéo-chrétiens du milieu romain.

I. LA STRUCTURE ET LA THÉMATIQUE DE LA SIM. V

1. Aperçues préliminaires. Déterminer les composants, la composition de l'ensemble et les relations entre les trames thématiques dans le texte de la Sim. V est une condition nécessaire pour continuer les études sur les problèmes doctrinaux. Dans cette matière, c'est M. Dibelius qui l'a déjà remarqué et profondément examiné les questions littéraires et théologiques rencontrées

³ Cfr F. Szulc, *Spór o Pasterza Hermasa*, VoxP 2 (1982) t. 3, 340-356; idem, *Chrystologia „Pasterza” Hermasa jako problem badawczy*, VoxP 6 (1986) t. 10, 117-135; idem, *Hermas, autor Pasterza*, EK VI 767-768; idem, *Syn Boży w Pasterzu Hermasa. Świadectwo chrystologii judeo-chrześcijańskiej*, Katowice 2006.

⁴ Cfr M. Hengel, *Der Sohn Gottes. Die Entstehung der Christologie und die jüdisch-hellenistische Religionsgeschichte*, Tübingen 1975¹, 1977²; C. Colpe, *Gottessohn*, RACH XII 19-88; *Anfänge der Christologie. Festschrift F. Hahn*, hrsg. C. Breytenbach – H. Paulsen, Göttingen 1991; M. de Jonge, *Christologie im Kontext: die Jesusrezeption des Urchristentums*, Neukirchen – Vluyn 1995; U.B. Müller, „Sohn Gottes” – ein messianischer Hoheitstitel Jesu, ZNW 27 (1996) 1-32; L.W. Hurtado, *Lord Jesus Christ. Devotion to Jesus in Earliest Christianity*, Michigan 2003; idem, *How on Earth Did Jesus Become a God? Historical Questions about earliest Devotion to Jesus*, Michigan 2005.

dans cette Similitude⁵. Certaines parmi ses thèses ont été mises en doute par Ph. Henne qui a admis une autre division du texte, et par conséquent, une nouvelle interprétation de la christologie dans la Sim. V⁶. Par contre, N. Brox a critiqué la méthodologie appliquée par Ph. Henne ainsi qu'il a rejeté ses observations en matière de christologie⁷. C. Osiek a proposé la division du texte presque identique à celle de M. Dibelius⁸. En ce qui concerne spécialement la thématique, il faut prendre en considération des études où leurs auteurs envisagent les questions les plus discutables dans les dernières années⁹.

Au point de départ de nos propres investigations, il est indispensable de soulever un problème, d'après nous d'une importance décisive. Il s'agit de la terminologie et des catégories théorétiques (théologiques) à l'aide desquelles on fait d'habitude des analyses et des caractéristiques de l'enseignement sur le Fils de Dieu présent dans le *Pasteur*. La plupart de cet appareil doit être profondément révisée. Notre objection concerne en premier lieu deux termes :

⁵ Cfr M. Dibelius, *Der Hirt des Hermas*, Tübingen 1923, 564-565 (Das Gleichnis vom treuen Sklaven und seine Deutung). D'après cet auteur, la parabole se compose de deux récits : 2, 1 – 8 et 9-11. Il constate dans la suite : „Die Erzählung wird dreimal gedeutet : in V 3 parabolisch, dann nach der deutlich abgrenzenden Einleitung 4-5, 1 in 5, 2-6, 4a ausgesprochenemassen allegorisch auf das Werk Christi; in 6, 4b-8 wird drittens die Allegorie auf Christi Person zugespitzt und so variiert, und diese Variation wird in 7, 1-4 wieder ethisch ausgemünzt”, ibidem, p. 564.

⁶ Cfr Ph. Henne, *La christologie chez Clément de Rome et dans le Pasteur d'Hermas*, Paris 1992, 159-164 (*La parabole*); p. 164-167 (*La christologie de la « Cinquième Similitude », selon Dibelius*).

⁷ Cfr N. Brox, *Der Hirt des Hermas*, Göttingen 1991, 307, note 17 quant à la méthode : „Die von Henne, *A propos de la christologie*, 569-578 entdeckte konzentrische Konstruktion der Sim. V, in der zwei Dialoge über Moral eine Parabelerzählung und ihre Erklärungen einrahmen, ist in ihrer Künstlichkeit nicht die Sache des H.”; des remarques critiques suivantes, 320-321. Il faut ajouter que N. Brox se réfère à l'article mentionné ci-dessus qui a paru en 1988 (*A propos de la christologie du Pasteur d' Hermas. La cohérence interne des niveaux d'explication dans la Cinquième Similitude*, RSPTh 72: 1988, 569-578), cependant il faut appliquer aussi sa critique au livre de Ph. Henne publié plus tard car il y a répété (p. 177-210) les principes admis auparavant et c'est selon eux qu'il a analysé la Sim. V. Si l'on prend en compte les dominantes du contenu, le texte de la Sim. V peut être partagé en deux parties principales. N. Brox s'est prononcé pour une telle division qu'il a justifiée par ces deux raisons objectives : **A.** Vom wahren Fasten(1, 1 – 3, 9), la première se concentre sur le problème du « jeûne » ; **B.** Christologie (4, 1 – 7, 4), et la seconde sur « la christologie ». Cette division ne s'accorde que partiellement avec le contenu des deux parties, elle est en outre trop générale et peu précise, ainsi elle ne dévoile ni la structure complexe du texte qui est plus compliquée, ni des relations plus profondes entre les trames thématiques qui ne se divisent pas si clairement en deux groupes.

⁸ Cfr C. Osiek, *Shepherd of Hermas*, Minneapolis 1999 : **1.** On true fasting ; **2.** A parable in two parts : a) vv. 1-8 : The slave becomes joint heir ; b) vv. 9-11: The slaves's ; **3.** First, parabolic explanation concerning fasting ; **4.** Transition to second explanation ; **5.** Second allegorical explanation concerning salvation ; **6.** 1-4a Christ's role in salvation ; Third explanation : flesh-spirit relationship : with Christ as example ; **7.** Paraenetic conclusion honoring the flesh” (ibidem, p. 168).

⁹ Cfr A. Stewart-Sykes, *The Christology of Hermas and the Interpretation of the fifth Similitude*, „Augustinianum” 37 (1997) 273-284; B.G. Bucur, *The Son God and the Angelomorphic Holy Spirit : a Rereading of the Shepherd's Christology*, ZNW 98 (2007) 120-142.

le *Christ*, la *christologie* et ses dérivés, appliqués constamment au contenu de cet écrit. Nous avons déjà observé les premiers exemples de ce procédé dans les propositions de la division du texte (voir les notes 5-8). Il existe de fortes raisons pour considérer ce répertoire terminologique comme impropre et pré-jugeant d'avance l'interprétation.

Constatons d'abord le fait évident : dans ses spéculations théologiques, Hermas élimina la *messianologie* et d'une manière conséquente, le mot *Christ* n'apparaît jamais dans son oeuvre. Les raisons d'une telle décision de l'auteur sont, d'après nous, les suivantes : 1. le titre messianique réveilla des controverses avec les juifs ; 2. pour les pouvoirs romains, il eut un caractère provocatif et put causer des persécutions ; 3. pour les païens, appelés à la conversion, il fut complètement incompris. Mais pour les raisons théologiques, Hermas n'eut pas besoin du terme *Christ* et de la notion de *Messie* afin d'élaborer sa théologie du Fils de Dieu. D'où dans les interprétations contemporaines du *Pasteur*, l'on ne peut introduire ce terme car dans ce cas-là, cela entraîne déjà au point de départ une déformation de sa théologie. Malheureusement, c'est une pratique fréquente dans les études sur « la christologie » du *Pasteur*. Par conséquent, de nombreuses « interprétations christologiques », peu ou mal précisé, comme nous le verrons encore, conduisent à des malentendus insurmontables.

2. La division et la critique du texte. La méthode structurale et sémiotique permet de diviser le texte de la Sim. V d'une manière plus précise¹⁰. Les phénomènes langagiers et littéraires tels que : les formules de commencement, les propositions de liaison, les propres termes clés et les figures, l'action distinguée et le contenu, les conclusions, les références intertextuelles doivent être considérés comme les déterminants des unités indépendantes du texte. L'analyse du texte de la *Similitude* que nous étudions ici sous cet aspect nous y fait découvrir des unités plus petites de la narration.

a. La première (Sim. V 1, 1-5)¹¹ comprend le dialogue entre le Pasteur et Hermas sur le jeûne. Hermas déclare au Pasteur : « je monte la garde » (στατίωνα ἔχω) (1, 1) et « Je jeûne comme d'habitude, Seigneur » (Ὡς εἰώθειν, φημί, κύριε, οὕτω νηστεύω) (1, 2). Le Pasteur lui répond :

« Vous ne savez pas, dit-il, jeûner pour le Seigneur, et ce n'en est pas un, ce jeûne sans valeur que vous observez » (1, 3).

Il enseigne ensuite quel est le jeûne véritable : faire du bien, observer les commandements.

¹⁰ Nous nous basons sur la méthodologie élaborée par: R. Barthes (et all.), *Analyse structurale et exégèse biblique*, Neuchâtel 1971; J. C Giroud et L. Parier, *Sémiotique. Une pratique de lecture et d'analyse des textes bibliques*, Paris 1987; W. Egger, *Methodenlehre zum Neuen Testament*, Freiburg 1987.

¹¹ Cfr *Pastor*. Sim. V 1, 1-5, SCh 53bis, 224-227.

b. La deuxième (Sim. V 2, 1-11)¹² unité commence par une phrase qui renoue avec la partie précédente : « *Ecoute cette parabole* (τὴν παραβολήν) *que je vais t'exposer, relative au jeûne* » (ἀνήκουσαν τῇ νηστείᾳ) (2, 1). C'est une parabole développée du vignoble, et son héros principal est « un esclave très fidèle » (2, 1). Nous y rencontrons : le maître du vignoble (ὁ δεσπότης), un esclave très fidèle (ὁ δοῦλος πιστότατος) qu'il a choisi et à qui il confie sa vigne, le fils bien-aimé du maître (ὁ υἱὸς ἀγάπητος), les amis du maître (οἱ φίλοι), les compagnons d'esclavage (οἱ σύνδουλοι). L'esclave a fait non seulement son travail mais en plus, il a débarrassé la vigne des herbes et l'a bêchée de sorte qu'elle est devenue florissante. Après son retour, le maître, conformément à sa promesse, a décidé de rendre l'esclave libre et de le faire cohéritier de son propre fils. La parabole finit par une grande approbation de l'esclave :

« ses amis et son fils (τοὺς φίλους ὁ δεσπότης καὶ τὸν υἱὸν αὐτοῦ) [...] furent encore plus d'avis qu'il devînt cohéritier du fils du maître » (οἱ δὲ ἔτι μᾶλλον συνευδόκησαν γενέσθαι τὸν δοῦλον συγκληρονόμον τῷ υἱῷ αὐτοῦ) (2, 11).

c. La troisième (Sim. V 3, 1-9)¹³ unité du texte n'explique pas la précédente, malgré la demande d'Hermas :

« Moi, Seigneur, je ne comprends pas ces paraboles et je ne puis en avoir idée si vous ne me les expliquez pas » (3, 1).

En réponse, le Pasteur fait la promesse : « je t'expliquerai tout » (3, 2), mais il ne le fait pas en continuant son enseignement moral où il l'appelle plusieurs fois à « garder les commandements ». A l'ordre déjà connu qu'on ne fasse rien de mal, le Pasteur ajoute un conseil concret qu'on jeûne au pain et à l'eau, et qu'on donne l'argent épargné « à une veuve, à un orphelin ou à un indigent » (3, 7).

d. La quatrième (Sim. V 4, 1-5)¹⁴ partie du texte a un caractère différent et un sens particulier ce qui n'a pas été bien noté et suffisamment interprété dans les commentaires dont nous disposons actuellement. C'est pourquoi nous allons présenter ce fragment d'une manière plus large. Tout au début, Hermas répète sa demande de lui expliquer la parabole (4, 1). La demande est encore renforcée par une affirmation plus générale :

« si vous me dites des paraboles sans me les expliquer, c'est en vain que j'aurai entendu quelque chose de vous » (4, 2).

Il est clair que l'auteur du *Pasteur* voulut atteindre ici un effet pragmatique. Par la bouche du Pasteur, il s'adresse à Hermas, et indirectement au lecteur :

¹² Cfr *Pastor*. Sim. V 2, 1-11, SCh 53bis, 226-229.

¹³ Cfr *Pastor*. Sim. V 3, 1-9, SCh 53bis, 230-233.

¹⁴ Cfr *Pastor*. Sim. V 5, 1-5, SCh 53bis, 232-235.

« Tout serviteur de Dieu qui a le Seigneur dans son cœur peut lui demander la compréhension et il l'obtient ; et il peut alors s'expliquer n'importe quelle parabole et, grâce au Seigneur, tout ce qui est dit en paraboles lui devient compréhensible », (4, 3).

Ces mots expriment l'essentiel de la propre herméneutique théologique de l'auteur qu'il veut à la fois transmettre aux destinataires de son oeuvre. Dans la perspective des études suivantes, remarquons surtout une constatation que c'est le Seigneur qui parle en paraboles, donc aussi en celle qui doit être expliquée. Il est évident que l'auteur désire préparer le lecteur à recevoir le contenu de la parabole racontée, en se référant à une double révélation : celle du Seigneur et du Pasteur qui fait des « explications ». Bien que l'ensemble de ce petit fragment du texte soit une sorte de digression, il remplit en même temps une fonction importante d'introduction à l'enseignement qui vient à la suite.

e. La cinquième (Sim. V 5, 1-5)¹⁵ unité du texte comprend la première explication de la parabole du vignoble. Elle commence par des mots fondamentaux : « Le champ, c'est ce monde-ci, et le maître du champ, c'est celui qui a créé toutes choses, qui les a organisées et qui leur a donné la force. Le fils, c'est le Saint-Esprit, et l'esclave, c'est le fils de Dieu (ὁ δὲ υἱὸς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐστὶν ὁ δὲ δοῦλος ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἐστὶν) ; les vignes, c'est le peuple qu'il a lui-même planté » (5, 2). Plein d'admiration pour tout ce qu'il a entendu, Hermas demande à la fin, aussi au nom du lecteur :

« Pourquoi, Seigneur, dis-je, le Fils de Dieu apparaît-il dans la parabole sous la forme d'un esclave ? (Διατί, φημί, κύριε, ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ εἰς δούλου τρόπον κεῖται ἐν τῇ παραβολῇ) ». (5, 5).

f. La sixième (Sim. V 6, 1-4a)¹⁶ unité du texte est strictement liée à la précédente et fournit la réponse à la question qui vient d'être posée. Elle est surprenante : « Ecoute, dit-il. Le Fils de Dieu n'apparaît pas sous la forme d'un

¹⁵ Cfr. *Pastor*. Sim. V 5, 1-5, Sch 53bis, 234-237; la phrase : « Le fils, c'est le Saint-Esprit » s'est conservée uniquement dans L₁: *filius autem spiritus sanctus est*; dans les autres manuscrits et traductions, elle avait été supprimée pour des raisons doctrinales. C'est pourquoi pendant longtemps, son authenticité avait été mise en question, mais à partir de l'édition de O. Gebhard – A. Harnack (1877), qui l'avaient retraduite, elle apparaît comme authentique dans les éditions critiques ultérieures et contemporaines, voir M. Whittaker, *Der Hirt des Hermas*, GCS 48, Berlin 1967², 56 (entre les parenthèses) ; R. Joly, Sch 53bis, p. 236 ; M. Leutzsch, *Hirt des Hermas*, p. 262 ; justement ce fragment du texte, sans doute authentique, non seulement s'harmonise avec la parabole mais il est un témoignage inestimable de la pensée originale de l'auteur du *Pasteur* et un élément important de sa théologie, comme cela sera démontré dans la suite des études.

¹⁶ Cfr. *Pastor*. Sim. V 6, 1-4a, Sch 53bis, 236-239 ; la négation οὐκ, apparaissant dans le texte, après différentes discussions considérées comme authentiques (voir Brox, *Der Hirt des Hermas*, p. 318), montre un rapport polémique de l'auteur quant à la compréhension littérale de la comparaison « esclave » – Fils de Dieu, et peut-être c'est aussi une opposition pour l'utilisation du titre δοῦλος pour le Fils de Dieu.

esclave, mais avec grande puissance et souveraineté (Ἄκουε, φησίν, εἰς δούλου τροπὸν οὐ κεῖται ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, ἀλλ' εἰς ἐξουσίαν μεγάλην κεῖται καὶ κυριότητα) » (6, 1). Nous observons une répétition partielle de l'explication précédente de la parabole du vignoble mais avec un accent plus fort sur le fait que Dieu a confié son peuple à son Fils qui « a purifié leurs péchés » (καὶ αὐτὸς τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν ἐκαθάρισε) – c'est un élément nouveau de l'explication prononcée deux fois (6, 2 et 6, 3). Pour conclure, le Pasteur affirme :

« Tu vois, dit-il, qu'il est le Seigneur de son peuple, puisqu'il a reçu plein pouvoir de son Père (βλέπεις οὖν, φησίν, ὅτι αὐτὸς κύριός ἐστι τοῦ λαοῦ, ἐξουσίαν πᾶσαν λαβὼν παρὰ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ) », (6, 4a).

g. La septième (Sim. V 6, 4b-7a)¹⁷ partie du texte constitue une sorte d'apposition ce qui signale la phrase initiale : « Quant au fait que le Seigneur a pris son fils comme conseiller et les anges glorieux au sujet de l'héritage à accorder à l'esclave, écoute. L'Esprit Saint préexistant, qui a créé toutes choses, Dieu l'a fait habiter dans la chair qu'il avait choisie (τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τὸ προόν, τὸ κτίσαν πᾶσαν τὴν κτίσιν, κατώκησεν ὁ θεὸς εἰς σάρκα ἣν ἠβούλετο) » (6, 5a). Dans la première partie de la phrase, l'auteur rapporte de manière intentionnelle cette partie du texte à la parabole et aussi à la première explication ce qui est négligé dans tous les commentaires. On a l'impression qu'il vient de se rendre compte qu'il n'avait pas justifié dans les explications précédentes la question de « l'héritage à accorder à l'esclave ». Par contre, la seconde partie de la phrase ainsi que les paroles de l'auteur qui la suivent sont fort différentes de tout le contenu de la Sim. V. Il est hors de doute que c'est une unité du texte indépendante avec des figures nouvelles et leurs activités. Cela se rapporte principalement à « la chair choisie » et à l'Esprit Saint. Mais son rapport du point de vue du contenu avec les deux explications précédentes doit être éclairci dans l'analyse thématique.

h. La huitième (Sim. V 6, 7b-7, 4)¹⁸ partie du texte développe celle précédente sous l'aspect parénétique. Tous les fidèles sont obligés de suivre le modèle présenté d'une coopération idéale de « la chair choisie » avec l'Esprit Saint. Une promesse en découle :

« pour que cette chair qui avait servi l'Esprit Saint sans reproche, obtînt un lieu de repos et ne parût pas perdre le salaire de ses services » (6, 7b).

En conséquence, l'auteur présenta plus largement son enseignement qu'il ne faut souiller ni la chair, ni l'Esprit : « Si tu souilles ta chair, tu souilleras aussi l'Esprit Saint » (7, 2b). A la fin, il appelle : « Garde-les donc purs tous les deux et tu vivras pour Dieu » (7, 4).

¹⁷ Cfr. *Pastor*. Sim. V 6, 4b-7a, SCh 53bis, 238-239.

¹⁸ Cfr. *Pastor*. Sim. V 6, 7b – 7, 4, SCh 53bis, 240-241.

En somme, les relations mutuelles entre les unités du texte que nous avons distinguées sont différentes. La cohérence du texte fut établie au niveau de rédaction par le fait d'y ajouter des parties successives, mais leur ordre ainsi que les relations du point de vue du contenu ne résultent pas d'un plan logique uniforme. C'est un effet du style oral de l'auteur. La Similitude étudiée est une compilation de quatre types de textes où l'auteur développe les trames thématiques principales : 1. Le jeûne et les instructions morales y liées ; 2. La parabole du vignoble et de l'esclave très fidèle ; 3. Trois explications de la parabole ; 4. La conclusion à caractère morale. Les trames thématiques alternent ce qui a fait naître de fortes divergences dans les interprétations du contenu de la Sim. V.

3. Le jeûne et la parabole du vignoble. Les relations entre ces trames thématiques exigent d'être minutieusement analysées. D'autant plus que dans l'histoire des recherches, elles suscitaient de nombreuses controverses.

a. Le problème du jeûne est l'objet direct de réflexions de l'auteur du *Pasteur* uniquement dans deux parties séparées du texte : Sim. V 1, 1-5 et 3, 1-9. La première comprend une forte polémique avec le jeûne pratiqué dans la communauté d'Hermas. La seconde présente un discours plus large et plus positif à cet égard, et dans un aucun cas, elle ne peut être considérée comme « explication parabolique ». Tout d'abord, il faut noter qu'en vue de distinguer et d'appeler la pratique mentionnée du jeûne, Hermas se servit d'un néologisme *στατίων* (lat. *statio*). L'origine et le sens de ce terme sont sans doute strictement liés à la genèse et à la spécificité de cette pratique de pénitence. Il existe de nombreuses études sur cette problématique¹⁹. Sans entrer ici dans les détails insignifiants pour nos analyses, observons les deux interprétations connues du jeûne déterminé par le terme *statio*.

Selon la première interprétation, celle précoce, représentée entre autres par M. Dibelius²⁰, il faut chercher la genèse du terme *statio* dans le langage militaire, par conséquent, il était traduit comme « la garde », (*Wache, Wachposten*). Selon la seconde interprétation, bien que différenciée à l'intérieur, on déduit la pratique, ainsi que le terme grec et latin qui la désigne, du judaïsme²¹. Aux yeux des représentants de cette position, cette pratique consistait en judaïsme à veiller dans un lieu isolé, à prier et à jeûner, et en réalité à « rester debout ('*amad* en hébreu) devant Dieu ». Dans le milieu juif et chrétien parlant latin, il était facilement associé à la formule biblique *stare ante faciem Domini*.

¹⁹ N. Brox (*Der Hirt des Hermas*, p. 308-309) relate les résultats de ces études ; une littérature plus riche à ce propos présente M. Leutzsch (*Hirt des Hermas*, p. 470).

²⁰ Cfr Dibelius, *Der Hirt des Hermas*, p. 560-561 ; R. Joly, *SCh* 53 bis, 224-225.

²¹ Cfr A. Hilhorst, *Sémitismes et latinismes dans le Pasteur d'Hermas*, Nijmegen 1976, 172-179. Il souligne que dans les communautés juives à Rome, la langue latine était beaucoup plus répandue que dans les communautés chrétiennes (ibidem, p. 177). A la lumière des décisions nouvelles, l'expression *στατίωνα* ἔγωγ pourrait être traduite plutôt comme : « je veille ».

Toutefois, la réception de cette pratique et ses transformations dans le christianisme primitif sont moins connues.

L'auteur du *Pasteur* combat une certaine forme du jeûne dérivée de cette pratique. Mais il ne le fait pas en raison de son origine quelconque car le texte est libre de telles mentions ou allusions, mais il reproche à ce type de jeûne qu'il ne soit utile ni pour le croyant, ni pour la communauté. Ceci est exprimé par la phrase apparaissant synthétiquement, dite par le Pasteur comme un reproche : « Dieu ne veut pas de ce jeûne vain. Car, en jeûnant de cette façon pour Dieu, tu ne fais rien pour la justice » (Sim. V 1, 4). Le programme de la pratique fructueuse du jeûne, proposé par l'auteur dans les deux parties du texte (Sim. V 1, 1-5 et 3, 1-9), s'appuie sur l'observation des commandements, sur les bonnes actions et la pureté intérieure. Toutes ces prescriptions sont bien connues de l'analyse de la *metanoia*, ce qui signifie que l'auteur veut inclure le jeûne à son message sur la repentance – la pénitence.

b. La parabole du vignoble (Sim. V 2, 1-11) fut insérée entre deux textes du jeûne. Elle est une sorte d'illustration par quoi elle fournit un exemple édifiant de l'esclave fidèle qui peut être facilement porté sur tout serviteur de Dieu. Cependant, il n'y a aucune référence au jeûne ni à l'intérieur de la parabole, ni dans l'enseignement qui vient à la suite. Cela résulte d'une raison évidente que seulement la couche superficielle, moralisatrice, de la parabole du vignoble est indirectement liée à la trame concernant le jeûne. Les réflexions suivantes de l'auteur nous convainquent qu'il désire que sa parabole racontée serve comme le point de départ pour le développement d'une autre problématique.

Nous devons constater que malgré une longue tradition fixée, la parabole du vignoble et de l'esclave très fidèle ne puise pas dans la tradition vétérotestamentaire ou judaïque, non plus dans celle néotestamentaire ou chrétienne. M. Leutzsch a prouvé ce fait dans son travail précoce²². Aux yeux de ce chercheur, qui s'est basé sur de nombreuses études des sources concernant les conditions sociales et judiciaires de la vie dans l'Empire romain, cette parabole est une relation presque protocolaire du processus de libération et d'adoption de l'esclave, ce qui lui permettait d'être héritier et même d'occuper de hautes positions.

Les études de M. Leutzsch démontrent que l'auteur du *Pasteur* se servit initialement d'une « parabole », mais d'une parabole à caractère tout à fait réaliste et en tant que telle, elle devait être authentique pour les destinataires dans son milieu. Pourtant, ce caractère très « romain » de la parabole causait déjà au point de départ de graves difficultés pour traduire son contenu dans les explications. Il s'ensuit de là qu'il ne faut pas rechercher les sources d'inspira-

²² Cfr M. Leutzsch, *Die Wahrnehmung sozialer Wirklichkeit im « Hirten des Hermas »*, Göttingen 1986, 138-155 (Sklaverei im „Hirten des Hermas”), quant à la Sim. V : p. 144-153, surtout p. 150.

tion pour « l'esclave » qui est le Fils de Dieu directement dans la parabole du vignoble. Les trois explications ne renouent que généralement avec la symbolique choisie de la parabole, et leurs contenus sont tout à fait indépendants d'elle.

4. Les trois explications de la parabole. Nous utilisons le terme « explication » dans le même sens qu'il apparaît dans le *Pasteur*, et cela se rapporte particulièrement à la Sim. V. Hermas y réclame plusieurs fois des explications. Tout de suite après avoir entendu la parabole (Sim. V 3, 1) :

« Moi, Seigneur, je ne comprends pas ces paraboles et je ne puis en avoir idée si vous ne me les expliquez pas » (ἐάν μή μοι ἐπιλύσῃς αὐτάς)²³.

Faute de réponse, il continue à demander :

« si vous me dites des paraboles sans me les expliquer (καὶ μὴ ἐπιλύσῃς μοι), c'est en vain que j'aurai entendu quelque chose de vous » (Sim. V 4, 2)²⁴.

A la fin (Sim. V 6, 8), le Pasteur annonce qu'il a donné à Hermas une explication :

« Tu as ainsi l'explication de cette parabole » (ἔχεις καὶ ταύτης τῆς παραβολῆς τὴν ἐπίλυσιν)²⁵.

Ainsi, le terme « explication » (ἡ ἐπίλυσις) exprime fidèlement non seulement le sens des formules utilisées dans le texte, mais il indique aussi la nature de l'activité que fait le Pasteur envers Hermas, en cohérence avec le fait de « montrer » (Sim. III 1 ; Sim. IV 1 ; Sim. VIII 1, 1 ; Sim. IX 1, 1-3) et d'« enseigner » (Mand. I-XII, Sim. V 1, 3). Et cela signifie qu'il ne s'agit pas ici d'une explication du type rationnelle, mais de faire découvrir une vérité plus profonde, cachée dans la parabole – ce qui fait partie des fonctions du Pasteur en tant que médiateur des révélations. Ce type d'explication est alors fort différent des types d'explications ultérieurs et contemporains dans les sciences humaines, en philosophie ou en théologie.

Avant de commencer les études du texte et de son contenu avec notre appareil théorique, maîtrisé méthodologiquement et justifié objectivement, permettons d'abord à l'auteur de s'exprimer dans ses propres catégories de pensées et dans son propre langage.

a. Dans la première explication (Sim. V 5, 1-4) de cette parabole, l'auteur traduit les termes choisis en signalant qu'il voulut leur donner dès le début un caractère métaphorique, et que tout le récit devait être une allégorie de la réalité religieuse. Voici comment l'auteur explique le sens des éléments essen-

²³ Cfr *Pastor*. Sim. V 3, 1, SCh 53bis, 230-231.

²⁴ Cfr *Pastor*. Sim. V 4, 2, SCh 53bis, 232-233.

²⁵ Cfr *Pastor*. Sim. V 6, 8, SCh 53bis, 240-241.

tiels : des figures avec leurs activités, et des états de choses dans les deux univers présentés.

Parabole

Sim. V 2, 1-11

Quelqu'un avait
une terre
et beaucoup d'esclaves.

il planta une vigne.
Il choisit un esclave très fidèle

et lui dit :
Charge-toi de cette vigne
que j'ai plantée,

entoure-la d'une clôture
mais n'y fais rien autre
Observe cet ordre
et tu seras libre chez moi.

Le maître de l'esclave
partit pour l'étranger.
(2, 2)

l'esclave
entoura la vigne d'une clôture ;
il s'aperçut que la vigne
était pleine d'herbes.
(2, 3)

il réfléchit et se dit en lui-même :
« J'ai exécuté l'ordre du maître ;
maintenant, je vais bêcher la vigne
et elle sera meilleure,
une fois (...) débarrassée des herbes,
elle donnera plus de fruits (...)

le maître (...) se réjouit fort
des travaux de l'esclave.
(2, 5)

Explication (1)

Sim. V 5, 1-4

Le champ, c'est ce monde-ci,
le maître du champ,
c'est celui qui a créé
toutes choses,

Le fils, c'est le Saint-Esprit,
et l'esclave,
c'est le Fils de Dieu ;

les vignes, c'est le peuple
qu'il a lui-même planté.
(5, 2)

Les pieux, ce sont
les saints anges du Seigneur
qui retiennent son peuple.
(5, 3)

Le voyage du maître,
c'est le temps qui reste
jusqu'à la parousie de Dieu.

Les herbes arrachées
à la vigne
sont les inquiétudes
des serviteurs de Dieu.
(5, 3)

Il appela donc son fils bien-aimé,
son hériter, et ses amis
qui étaient ses conseillers.
Il leur dit
ce qu'il avait ordonné à l'esclave
et tout ce qu'il avait trouvé réalisé.
(2, 6)

Les amis et conseillers
sont les saints anges
créés les premiers.
(5, 3)

Et le maître leur dit :
« J'ai promis la liberté à cet esclave,
s'il s'exécutait l'ordre
que je lui avait donné.
et en plus, il a bien travaillé la vigne.
Aussi, en récompense de ce travail
qu'il a fourni,
je veux le faire cohéritier de mon fils.
(2, 7)

Le fils de maître
approuva cette intention.
(2, 8)

Quelques jours plus tard,
le maître faisait un banquet
et il envoya du banquet
beaucoup de mets à cet esclave.

Les mets que, du festin,
il a envoyés à l'esclave
sont les commandements
qu'il a donnés à son peuple
par l'intermédiaire
de son fils.
(5,3)

Celui-ci accepta les mets
que le maître lui envoyait,
il en retint suffisamment pour lui
à ses compagnons d'esclavage.
(2, 9)

Celui-ci (...) se réjouit fort
de la conduite de l'esclave.
Il appela de nouveau ses amis et son fils
et leur rapporta le geste qu'il avait fait
à propos des mets reçus.
Et ceux furent encore plus d'avis
qu'il devint cohéritier du fils du maître. »
(2, 11)

La comparaison de cette parabole avec l'explication fait tout de suite remarquer une forte disproportion entre elles. Pratiquement tous les éléments se rapportant au travail et aux services de l'esclave ainsi qu'à l'héritage lui promis sont restés sans explications. Et tous ces éléments constituent un modèle à

suivre que l'auteur donna dans le cadre de l'enseignement sur le jeûne aux « serviteurs de Dieu ». Ainsi la première fonction, celle moralisatrice et didactique, de la parabole fut accomplie. Toutefois, l'explication comporte des éléments tout à fait nouveaux et surprenants : la figure du fils – de l'Esprit Saint et de l'esclave – du Fils de Dieu²⁶. Les explications suivantes furent alors indispensables.

b. La deuxième explication (Sim. V 6, 1-4a) se porte particulièrement sur la figure du Fils de Dieu. L'auteur passe tout de suite à expliquer cette figure et surtout la comparaison : l'esclave – le Fils de Dieu, car il présuppose que le lecteur peut ne pas la comprendre ou même la refuser. La question d'Hermas le montre bien et elle incite à donner une explication : « Pourquoi, Seigneur, dis-je, le Fils de Dieu apparaît-il dans la parabole sous la forme d'un esclave ? » (Sim. V 5, 5). La réponse du Pasteur est surprenante et s'oppose apparemment au contenu de la parabole : « Ecoute, dit-il. Le Fils de Dieu n'apparaît pas sous la forme d'un esclave, mais avec grande puissance et souveraineté » (Sim. V 6, 1). Les réflexions suivantes de l'auteur ne concernent plus le prototype de l'esclave très fidèle mais elles expriment sa propre théologie du Fils de Dieu. Ce problème doit être analysé indépendamment.

c. La troisième explication de la parabole (Sim. V 6, 4b-7a) est un objet d'études le plus discutable. Remarquons d'abord qu'elle fut mal placée. Puisque l'auteur la rattacha dans la première phrase à la parabole, car il souhaitait expliquer la question de « l'héritage à accorder à l'esclave » (Sim. V 6, 4b), elle aurait dû être mise dans la parabole même ou directement après. Cela aurait constitué un bon pont et une base convenable pour justifier les prérogatives exceptionnelles du Fils de Dieu dans la deuxième explication. Ainsi dans nos études suivantes, nous placerons le contenu de cette explication au point juste. Il convient ici de signaler que le problème repose sur le fait que l'auteur ne recourt pas directement dans cette explication au Fils de Dieu, ce qui a poussé Ph. Henne à exclure cette partie du texte de « la problématique christologique », le procédé critiqué ensuite par N. Brox. Nous allons examiner les arguments de ces deux investigateurs.

Pour Ph. Henne, il n'y a aucun rapport entre la troisième explication et les parties qui la précèdent, et surtout avec la figure du Fils de Dieu. Il a d'abord analysé le texte en appliquant sa propre méthode qu'il nous faut envisager attentivement. Voilà comme il a défini sa méthode : « il faut faire remarquer que le contenu d'un texte ou d'une portion de texte se définit par ce qu'il contient. Les éléments significatifs pour la détermination du contenu ne doi-

²⁶ Nous sommes d'avis que la parabole suppose deux notions de la culture romaine : *amici augusti*, *manumissio inter amicos*, tandis que la première explication ainsi que la référence dans la troisième explication se basent sur la notion vétérotestamentaire de *conseil de Yahvé*, voir H.J. Fabry, *Sôd*, TWAT 5 (1986) 775-782.

vent pas être cherchés en dehors ou autour du texte étudié, mais bien à l'intérieur de celui-ci »²⁷. Evidemment, mais il faut tout de suite se poser une question : qu'est-ce que l'auteur comprend par « l'intérieur » de ce texte ?

Voici la conclusion de Ph. Henne en matière de problématique ici étudiée : « Le texte ne parle alors que de l'esprit et que de la chair et jamais du Fils de Dieu. Sim. 6, 4-8 n'est pas christologique »²⁸. Il a exprimé plus largement cette opinion dans la conclusion de ses analyses : « Sim. V 6, 4-8 n'est pas christologique, parce qu'il n'y a pas aucune mention du Fils de Dieu, ni explicite, ni implicite : Son nom n'est pas mentionné ; aucune allusion n'est faite à Son action telle qu'elle fut décrite dans la parabole ou dans son interprétation christologique »²⁹.

N. Brox a soulevé de graves objections à l'égard de Ph. Henne. En commentant le texte de la Sim. V 6, 5-7, il constate tout d'abord : « Hermas délaisse maintenant jusqu'à la 6, 7 le langage de la parabole et s'étend sur d'autres questions christologiques qui, indépendamment de la parabole, devaient être pensées et formulées. Mais le sujet est toujours la christologie »³⁰. Il est bien clair que cette unité du texte est bien distinctive, cependant il n'est pas tellement évident quel caractère et quel contenu ont les « réflexions » de l'auteur du *Pasteur* dans cette partie du texte et si « le sujet » de ces recherches est vraiment « la christologie ». Les formulations déclaratives de N. Brox exigent encore d'être prouvées.

Le reproche principal de N. Brox qu'il adresse à Ph. Henne est le suivant : « Henne [...] a fait cette grave erreur qu'il n'a pas pris en compte dans ses évaluations le complément de rédaction d'Hermas qu'il fit en exploitant son propre matériau (ici « la chair » et « l'esprit ») et ne comprend pas christologiquement le passage 6, 3-7 mais il le lie au processus compris d'une manière salvifique d'atteindre les mérites par l'homme en général »³¹.

Considérons maintenant les arguments que N. Brox a allégués à l'appui de sa position : „Les indications dans le texte plaident pour le fait que le sujet de la christologie est continué : « la 6, 4b annonce ce qui apparaît d'une manière évidente en tant qu'explication d'une partie de la scène de la parabole christologique et utilise sa métaphore (« l'esclave ») pour le Fils de Dieu. En outre, le

²⁷ Henne, *La christologie*, p. 172.

²⁸ Ibidem, p. 173.

²⁹ Ibidem, p. 174.

³⁰ Brox, *Der Hirt des Hermas*, p. 320 : « H verlässt jetzt bis 6,7 die Sprache der Parabel und macht also christologische Ausführungen anderen Inhalts, die unabhängig von der Parabel gedacht und formuliert sein müssen. Aber das Thema bleibt die Christologie ».

³¹ Ibidem : « Henne, *A propos de la christologie*, 569-578 macht den gravierenden Fehler, den redaktionellen Beitrag des H im Gebrauch seiner Stoffe (« hier: Fleisch und Geist ») nicht einzukalkulieren und den Passus 6, 4-7 (trotz 5, 1 – 6, 3) nicht mehr christologisch zu lesen, sondern auf den heilsrelevanten Bewährungsprozess des Menschen generell zu beziehen ».

mérite atteint d'une manière exceptionnelle de cette « chair » concrète (cette chair : n'a pas été souillée sur terre), toujours au singulier, peut être compris uniquement au sens christologique – à la différence des (autres) gens (« toute chair », 6, 7)³². Il est incontestable que ces arguments justifient le lien du point de vue du contenu de la troisième explication à la parabole, et indirectement à la figure du Fils de Dieu. Mais est-ce que ces raisons sont suffisantes pour prétendre dans ce cas concret que le « sujet de la christologie » est poursuivi ? Ne faut-il pas, au lieu des formulations et caractéristiques générales et abstraites, surtout au point de départ des analyses thématiques, appliquer des termes concrets et descriptifs ? Le problème repose sur le fait que la théologie du Fils de Dieu présente dans le texte ne peut être si facilement appelée „la christologie”.

La confrontation des arguments rapportés par Ph. Henne et N. Brox ne conduit pas encore à résoudre les problèmes essentiels existant dans la Sim. V. La conclusion finale formulée par C. Osiek, après avoir présenté les opinions de ces auteurs, ne le fait pas non plus³³. Cela se rapporte aussi aux réflexions de A. Stewart-Sykes³⁴, quoiqu'il ait formulé des propositions remarquables. En ce qui concerne encore la troisième explication, B. G. Bucur³⁵ s'est prononcé pour la position de Ph. Henne. Il s'avère alors que la revue du débat sur la troisième explication a dévoilé les complications méthodologiques et terminologiques apparaissant dans les recherches de nombreux investigateurs. Ce fait nous oblige à bien vérifier différentes opinions dans la suite de nos études.

³² Ibidem, p. 320-321: « Die Signale im Text für eine Fortsetzung des Themas Christologie sind nämlich zu deutlich: 6, 4b kündigt das folgende ausdrücklich als Erklärung einer Teilszene der vorangegangenen Christologie – Parabel an und gebraucht deren Metapher („der Sklave“) für den Sohn Gottes. Ausserdem kann die singulär vollkommene Bewährung des bestimmten, immer im Singular benannten „Leibes“ (ἡ σάρξ: „auf dieser Erde nicht befleckt“) nur christologisch begriffen werden, in Abhebung nämlich von den (übrigen) Menschen (πᾶσα σάρξ: 6, 7) ».

³³ Cfr Osiek, *Shepard of Hermas*, p. 180-181 : « Yet, though v. 4b implies that the same interpretation is continuing, in fact these verses have moved off into something different with not much by way of transition. It is likely that they speak of Christ as primary referent, but, as usual in *Hermas*, only for the sake of moral instruction and paraenesis, to which the consideration quickly moves. Thus, the humanity of Christ becomes the bridge to a third interpretation of the parable-one that departs substantially from the original story line.», op.cit., 180. Nous refusons complètement l'opinion suivante de cet auteur : „Yet the strictly christological perspective can be said to be adoptionist, since there is no indication of preexistence of the Son of God, and perhaps binitarian, since God and preexistent spirit belong to the same family. But the theology here is more accurately monotheistic with preexistent (but not necessarily divine) spirit and exalted Son of God ».

³⁴ Cfr Stewart-Sykes, *The christology of Hermas*, p. 275-278 (la polémique contre Ph. Henne dont l'argumentation il a rejeté) et p. 280-281 (la critique de J.Ch. Wilson). Remarquons que les analyses de l'auteur sont puisées dans une terminologie contestable, p.ex. *christological explantion – application – interpretation, a question of christological import*.

³⁵ Cfr Bucur, *The Son of God*, p. 132-133 (mais il n'a pas pris en considération l'argumentation de A. Stewart-Sykes). Voir sa position présentée plus largement dans la note 67.

En résumant, les trois explications de la parabole du vignoble se sont avérées très différenciées du point de vue de la thématique. Différentes trames y alternent dont le lien à la figure du Fils de Dieu est à déterminer. Pour le faire, il faut d'abord présenter les principes méthodologiques que nous suivrons à cette étape d'études. Nous avons constaté que « les explications » ne forment pas une suite logique claire parce qu'elles ne sont pas les explications au sens strict mais des « révélations » successives dont chacune possède ses propres sources d'inspiration. D'où, dans les analyses de ces explications on ne doit pas se limiter à démontrer les différences entre elles ou à comparer les explications avec la parabole, mais il faut retrouver les principes plus profonds qui servirent à l'auteur pour créer sa propre théologie du Fils de Dieu.

II. UNE NOUVELLE INTERPRÉTATION DU TITRE DE FILS DE DIEU

Nos analyses permettent de constater que les énoncés de l'auteur ne furent pas rédigés d'une façon claire et cohérente mais ils constituent un ensemble d'éléments différents et éparpillés tels que les images, spéculations et déclarations qui forment en somme une théologie fort spécifique du Fils de Dieu dans cette partie du texte. Nous nous fixons ici le but de reconstruire et de caractériser cette théologie. Dans ce cadre, il nous faut expliquer de quelles sources d'inspiration profita l'auteur du *Pasteur* et en quoi s'exprima sa propre création. Ainsi nous pourrions estimer son originalité et la valeur de son enseignement sur le Fils de Dieu dans le contexte du christianisme primitif.

1. Les principes anthropologiques et pneumatologiques. Les spéculations sur « la chair choisie » dans laquelle « l'Esprit Saint prit demeure » semblent être complètement éloignées des parties du texte qui les précèdent. Mais elles ne sont pas une chose étrangère dans l'univers présenté dans le *Pasteur*. Seulement en prenant en compte un large contexte et en pénétrant profondément dans l'univers présenté dans le texte, il est possible de comprendre le contenu de la Sim. V.

a. La notion de « chair » (σάρξ) joue un rôle principal et apparaît plusieurs fois dans les *Préceptes* : Mand III, 1 ; V 1, 2 ; X 2, 5-6 et aussi il faut prendre en considération les synonymes : Mand V 2,5-7; X3,2 Une analyse détaillée de ces textes permettra de comprendre précisément dans quel sens le terme « chair » est utilisé dans la Sim. V :

« Aime la vérité, qu'elle seule puisse sortir de ta bouche ; de la sorte, l'Esprit que Dieu a logé dans ta chair (ἵνα τὸ πνεῦμα ὃ ὁ θεὸς κατώκησεν ἐν τῇ σαρκὶ ταύτῃ) sera trouvé authentique aux yeux de tous les hommes et ainsi sera glorifié le

Seigneur, qui habite en toi (καὶ αὐτως δοξασθήσεται ὁ κύριος ὁ ἐν σοὶ κατοικῶν) »³⁶.

« (5) Lorsque tous ces esprits viennent habiter un même vase où habite déjà l'Esprit Saint (τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον), le vase ne peut plus tout contenir, et déborde [...] (7) Mais quand il s'éloigne de l'homme, en qui il habitait (ἀποστῇ ἀπὸ τοῦ ἀνθρώπου ἐκείνου οὗ κατοικεῖ), cet homme se vide de l'Esprit juste (ἀπὸ τοῦ πνεύματος τοῦ δικαίου) et désormais plein des esprits mauvais »³⁷.

« L'homme triste fait toujours le mal. D'abord, il fait le mal parce qu'il attriste l'Esprit Saint donné joyeux à l'homme (ὅτι λυπεῖ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τὸ δοθὲν τῷ ἀνθρώπῳ ἡλαρόν) »³⁸.

Les textes cités comprennent deux groupes d'expressions avec le terme « chair » et ses synonymes : 1. l'Esprit Saint habite « en toi », « dans ta chair », dans « le vase », « en homme » ; 2. il est donné à « ta chair », à « l'homme ». Toutes les formules mentionnées définissent l'homme en tant que sujet habité par l'Esprit Saint. En nous appuyant sur les textes analysés, nous pouvons donc déterminer le sens du terme « chair » (σάρξ), dont l'auteur se servit d'abord dans les *Préceptes*, et ensuite dans la Sim. V. Cette expression désigne l'homme entier, pareillement que son équivalent hébraïque *bâsar* dans l'anthropologie biblique de l'Ancien Testament. Un bon exemple de l'utilisation de cette terminologie est l'annonce du prophète Jol : « Après cela, je répandrai mon Esprit sur toute chair. Vos fils et vos filles prophétiseront » (Jol 3, 1). Ce texte est aussi une source d'inspiration importante pour la théologie primitive pour montrer l'effusion eschatologique de l'Esprit Saint (Act 2, 17-21).

b. La notion d' « Esprit Saint » (τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον), déjà apparu dans nos citations mentionnées, doit être analysée dans le contexte plus large qui précède son utilisation dans la Sim. V. L'auteur du *Pasteur* développa largement la pneumatologie dans les *Préceptes* où tout l'enseignement moral, donc les vertus et les défauts ainsi que l'univers des esprits leur attribué se base sur un schéma dualiste. C'est pareil dans les textes où apparaissent l'Esprit Saint et les synonymes qui le définissent. La formule verbale τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον est présente dans les textes suivants : Mand. V 1, 2. 3 ; 2, 5 ; Mand. X 1, 2 ; 2, 1. 2. 4. 5 ; 3, 2. 3 ; Mand. XI 9 et Sim. IX 1, 1 ; 24, 2 ; 25, 2. L'analyse des textes précédant la Sim. V nous permettra de fixer le sens dans lequel le terme fut utilisé dans cette Similitude.

L'auteur montre la lutte de deux esprits en homme en opposant l'Esprit Saint à l'esprit mauvais :

³⁶ Cfr. *Pastor*. Mand. III 1, SCh 53bis, 148-151.

³⁷ Cfr. *Pastor*. Mand. V 2, 5 et 7, SCh 53bis, 168-169.

³⁸ Cfr. *Pastor*. Mand. X 3, 2, SCh 53bis, 190-191.

« Si tu es patient, l'Esprit Saint qui habite en toi (τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τὸ κατοικοῦν ἐν σοί) sera pur de n'être pas obscurci par un autre esprit mauvais (ὑπὸ ἑτέρου πονηροῦ πνεύματος). Trouvant un large espace libre, il sera content, il se réjouira avec le vase qu'il habite et servira Dieu avec grande allégresse, puisqu'il aura en lui l'aisance. Mais si arrive un accès de colère, tout de suite l'Esprit Saint (τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον), qui est délicat, se trouve à l'étroit, sans espace pur, et il cherche à quitter ce lieu : il est étouffé par l'esprit mauvais, il n'a plus l'espace où servir Dieu comme il veut (λειτουργήσει τῷ κυρίῳ καθὼς βούλεται), souillé qu'il est par la colère. Car le Seigneur habite dans la patience et le diable, dans la colère. Que ces deux esprits habitent ensemble est donc un grand malheur pour l'homme en qui ils habitent »³⁹.

A l'aide des images et des métaphores à caractère spacial, l'auteur montra le fait d'habiter l'homme par l'Esprit Saint ainsi que le risque de le perdre. Surtout trois moments doivent être mentionnés : 1. l'Esprit Saint « servira Dieu », ce qui est souligné deux fois ; 2. Il est une source de bien, il ne peut alors cohabiter avec l'esprit mauvais. Par conséquent, il habite en homme lorsque celui-ci est pur moralement ; 3. l'Esprit Saint peut « quitter » l'homme, Il est alors un don perdable. Il convient aussi d'ajouter que dans la partie finale de la Mand. V, l'auteur répéta ces formulations (voir Mand. V 2, 5-7, citation ci-dessus) en appelant l'Esprit Saint « l'esprit juste », il s'ensuit de là qu'il est une source de justice en homme.

Dans la Mand. X, l'auteur continue ses réflexions à propos de la demeure de l'Esprit Saint en homme, il se concentre surtout sur ce qui « attriste » l'Esprit Saint et le « chasse ». Ce sont la tristesse et la colère qui provoquent ce risque. L'auteur répète trois fois que « la tristesse chasse l'Esprit Saint » : Mand. X 1, 2 ; 2, 1 ; 2, 2, et indique quatre fois ce qui « attriste l'Esprit Saint » : Mand. X 2, 2 ; 2, 4 ; 3, 2 (2x).

Un répertoire terminologique plus large est présenté dans la Mand. XI. Il est vrai que ce *Précepte* est consacré aux vrais et faux prophètes, mais il contient aussi beaucoup d'éléments nouveaux qui enrichissent d'une manière considérable la caractéristique de l'Esprit Saint :

« (7c) Epreuve d'après sa vie l'homme qui détient l'Esprit divin (τὸ πνεῦμα τὸ θεῖον). D'abord, celui qui détient l'Esprit venant d'en haut (ὁ ἔχων τὸ πνεῦμα τὸ ἄνωθεν), est doux, calme, modeste ; il s'abstient de tout mal, de tout vain désir de ce monde ; [...] et ce n'est pas lorsque l'homme a envie de parler que parle l'Esprit Saint : il parle lorsque Dieu veut qu'il parle (λαλεῖ τὸ πνεῦμα ἄλλα τοτέ λαλεῖ ὅταν θελήσῃ αὐτὸν ὁ θεὸς λαλῆσαι). (9) Quand donc l'homme qui détient l'Esprit divin (ὁ ἄνθρωπος ὁ ἔχων τὸ πνεῦμα τὸ θεῖον) entre dans une assemblée d'hommes justes qui ont foi en l'Esprit divin (τῶν ἐχόντων πίστιν θεοῦ πνεύματος), et que cette assemblée fait une demande à Dieu, alors l'ange de l'Esprit prophétique qui est près de lui (ὁ ἄγγελος τοῦ πνεύματος τοῦ προφητικοῦ), remplit cet homme et celui-ci, rempli de l'Esprit Saint (ὁ ἄνθρωπος ἐκείνος τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ), parle

³⁹ Cfr. *Pastor*. Mand. V 1, 2-4, SCh 53bis, 162-165.

à la foule comme le veut le Seigneur. (10) Voilà comment se manifestera l'Esprit de la divinité (φανηρόν ἔσται τὸ πνεῦμα τῆς θεότητος) »⁴⁰.

Les énoncés cités ci-dessus, ceux les plus représentatifs, concernant l'Esprit Saint dans le *Pasteur* comprennent en plus deux vérités importantes : 1. aux yeux d'Hermas, toute la communauté et chacun de ses membres se réjouissent du don de l'Esprit Saint ; 2. « les prophètes de Dieu » donc les vrais prophètes ont reçu un don charismatique spécial. Remarquons que les esséniens de Qumrân partageaient les mêmes convictions : 1QS 4, 20-21 ; 8, 16 ; 1QH 4, 31-32 ; 7, 6-7 ; 14, 11-13 ; 16, 11-12.

Nous désirons déterminer le sens le plus fondamental du terme τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον y apparaissant. C'est également le problème principal dans les études sur la pneumatologie fort développée dans le *Pasteur*⁴¹. Indiquons encore l'origine de la terminologie dont se sert Hermas. Nous savons que la formule verbale τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον provient du judaïsme hellénistique (LXX: Is 63, 10-11 ; Ps 51, 13) et est une traduction grecque de la locution hébraïque *rûah haqqōdeš*, L'Esprit de la Sainteté donc l'Esprit de Yahvé qui apparaît souvent dans la littérature targumique et dans les textes qumraniens. En comparant le contenu des formulations d'Hermas avec la littérature intertestamentaire et judaïque, nous arrivons à la conclusion que la compréhension de la nature et des activités de l'Esprit Saint dans le *Pasteur* s'accorde pleinement avec les notions judaïques et qumraniennes⁴². On peut s'en assurer encore en confrontant la pneumatologie incluse dans le *Pasteur* avec celle du Nouveau Testament⁴³.

⁴⁰ Cfr. *Pastor*. Mand. XI, 7c-10a, SCh 53bis, 194-195, En ce qui concerne la Mand. XI v. 10b, R. Joly donne une leçon suivante : « telle est la puissance du Seigneur sur l'Esprit de la divinité (ὅση οὖν περὶ τοῦ πνεύματος τῆς θεότητος τοῦ κυρίου ἡ δύναμις, αὕτη) » ; pendant que M. Leutzsch (*Hirt des Hermas*, p. 230-231), en omettant la version A, traduit : « Soweit es die Kraft bezüglich des Geistes der Gottheit angeht, ist es so (ὅση οὖν περὶ τοῦ πνεύματος τῆς θεότητος ἡ δύναμις, αὕτη) ». Une étude détaillée de la Mand. XI a fait J. Reiling, *Hermas and Chrystian Prophecy*, Leiden 1973, 170-184, où il a souligné de graves menaces du christianisme primitif de la part de la divination païenne, ce qui avait poussé Hermas à la polémique et à l'acceptation des catégories de pensées et la langue hellénistiques pour souligner le caractère divin de l'inspiration prophétique. Remarquons que c'est grâce à cela qu'Hermas avait réussi à exprimer au niveau de la langue la divinité de l'Esprit Saint.

⁴¹ Cfr J.P. Martin, *Espiritu y dualismo de espíritus en el Pastor de Hermas y su relación con el judaísmo*, VetCh 15 (1978) 296-345; Brox, *Der Hirt des Hermas*, p. 541-546 (*Die Pneumatologie*); C. Haas, *Die Pneumatologie des Hirten des Hermas*, ANRW II 27/1 (1993), 552-586.

⁴² Cfr Martin, *Espiritu y dualismo*, p. 338-342; Cirillo, *La christologie pneumatique*, p. 33-66, Haas, *Die Pneumatologie des Hirten des Hermas*, p. 583-584.

⁴³ Voici comment C. Haas (*Die Pneumatologie des Hirten des Hermas*, p. 583) confronte juste la pneumatologie du *Pasteur* avec celle du NT : « Die Pneumatologie des PH hebt sich stark von der des NT und nachfolgender Schriften ab und steht daher gleichsam wie ein Einzelgänger in der frühchristlichen Literatur ». Aussi dans le contexte de la pneumatologie judéo-chrétienne, le

c. L'habitation de l'Esprit Saint dans l'homme. Nous pouvons conclure ce point de nos recherches. Il s'avère qu'Herma appuya ses argumentations concernant la question de « l'héritage à accorder à l'esclave » dans la troisième explication sur la vérité de la demeure de l'Esprit Saint en homme qui est comprise pareillement que dans la littérature judaïque, surtout celle qumranienne. Par conséquent, nous devons d'abord rejeter l'opinion de Ph. Henne d'après qui le texte de la Sim. V 6, 4-8 « ne parle alors que de l'esprit et que de la chair »⁴⁴. Les analyses de ce texte montrent clairement qu'il parle de l'homme et de l'Esprit Saint qui l'habite.

Par contre, en ce qui concerne N. Brox, nous devons formuler une objection quant à la distinction entre l'Esprit Saint de la Sim. V qui est un don exclusivement pour « la chair choisie », et « l'esprit et les esprits » des textes où ils désignent « la puissance », « la capacité », « les qualités morales » auxquelles participent tous les autres chrétiens⁴⁵. Il est vrai que le terme πνεῦμα dans le *Pasteur* possède des sens tellement différents mais l'expression τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον n'a qu'une seule signification que nous avons définie. Les textes analysés montrent d'une manière évidente que « la chair choisie » et tout croyant obtiennent le même Esprit Saint. Toutefois, les fruits et les conséquences de l'activité de l'Esprit Saint en homme sont divers, dont p.ex. le don de prophétie.

Dernièrement, la pneumatologie du *Pasteur* a été l'objet des analyses de B.G. Bucur⁴⁶. La plupart de ses résultats sont inadmissibles parce qu'il a admis *a priori* des principes d'interprétation trop étroits. En même temps, il a ignoré certaines études qui nous donnent une image de cette pneumatologie et avant tout celle du Saint-Esprit plus riches et plus différenciées.

2. L'Ebed Yahvé – la clé de l'interprétation. Le problème d'une relation de la troisième explication avec les deux précédentes ainsi que le rapport entre « l'héritage à accorder à l'esclave » et la figure du Fils de Dieu présente de graves difficultés d'interprétation. Pour avancer les recherches, il est indispensable d'analyser les termes dont se sert l'auteur dans la Sim. V : δοῦλος et « chair choisie ».

Pasteur se distingue-t-il par une grande originalité, cfr Manns, *Le judéo-christianisme*, p. 217-225 (L'Esprit Saint chez les judéo-chrétiens).

⁴⁴ Cfr notes 28 et 29.

⁴⁵ Cfr Brox, *Der Hirt des Herma*, p. 323-324 et 542-543.

⁴⁶ Cfr Bucur, *The Son of God*, p. 122-128. Nous contestons les thèses suivantes de l'auteur : 1. affirmation *pneuma* comme la figure angélique (*pneuma as an Angelic Being*, p. 122-125 – c'est une extrapolation de la Mand. XI 9) ; 2. *pneuma* comme le Fils de Dieu (*pneuma as the Son of God*, p. 125-131 – c'est une extrapolation de la Sim. IX 1,1) ; 3. avant tout l'angélomorphisme omniprésent ; 4. reinterprétation de la Sim. V (p. 131-138) qui est une conséquence des principes mentionnés ci-dessus. En somme, il n'explique pas d'une manière adéquate la figure du Fils de Dieu ni dans la Sim. V, ni dans tout le *Pasteur*.

a. Le terme δοῦλος. Nous savons que ce terme possède un double sens : « l'esclave » et « le serviteur ». Dans la période hellénistique, le terme δοῦλος signifiait en langue quotidienne « l'esclave » mais en langage biblique de la LXX et du NT, il désigne des personnages religieux exceptionnels, et l'expression δοῦλος τοῦ θεοῦ, « serviteur de Dieu », (voir Jc 1, 1 ; 2 P 1, 1 ; Jude 1) appartient aux titres de dignité honorables⁴⁷. Dans le texte du *Pasteur*, le terme δοῦλος apparaît dans les deux sens. Au sens littéral, « l'esclave » est utilisé une quinzaine de fois exclusivement dans la Sim. V. Il apparaît en outre dans la locution δοῦλος τοῦ θεοῦ : trois fois par rapport à Hermas (Vis. I 2, 4 ; Mand. III, 4 ; Sim. X 3, 4) et au pluriel οἱ δοῦλοι τοῦ θεοῦ – « serviteurs de Dieu », pour déterminer les croyants (voir Mand. IV 1, 8 ; 3, 4 ; Mand. V 2, 1. 2 ; Mand. VI 2, 4. 6 ; Sim. VIII 10, 3 ; Sim. IX 13, 7 ; 19, 3 ; 27, 2). C'est déjà cette analyse sémantique qui démontre clairement que le terme de δοῦλος n'avait pas pu être appliqué au Fils de Dieu.

D'où l'auteur eut de grands problèmes avec le terme δοῦλος pour exprimer ses idées théologiques. Voici la suite des réflexions de l'auteur qui en est la preuve. Après la parabole du vignoble et de « l'esclave très fidèle », le Pasteur explique : « l'esclave, c'est le fils de Dieu » (ὁ δὲ δοῦλος ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἐστίν, Sim. V 5, 2). Hermas formule tout de suite la question : « Pourquoi, Seigneur, dis-je, le Fils de Dieu apparaît-il dans la parabole sous la forme d'un esclave ? » (Διατί, φημί, κύριε, ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ εἰς δούλον τρόπον κεῖται, Sim. V 5, 5). Il reçoit une explication surprenante qui paraît être dans une certaine contradiction avec la première déclaration : « Le Fils de Dieu n'apparaît pas sous la forme d'un esclave » (Ἄκουε, φησὶν, εἰς δούλον τροπὸν οὐ κεῖται ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, Sim. V 6, 1). Cette juxtaposition prouve que l'auteur a considéré le terme δοῦλος comme impropre pour le Fils de Dieu.

A ce point de nos recherches, remarquons le fait que le processus d'interprétation à l'intérieur de la Sim. V se fait dans le dialogue entre Hermas et le Pasteur. Le premier pose des questions difficiles au nom du lecteur, le deuxième remplit la fonction de porte parole de l'auteur et c'est lui qui détermine le vrai sens de la comparaion : l'esclave – le Fils de Dieu. L'auteur était obligé d'utiliser encore une fois le terme δοῦλος dans la troisième explication afin de renouer avec la parabole du vignoble et d'expliquer la question de « l'héritage à accorder à l'esclave » (περὶ τῆς κληρονομίας τοῦ δούλου Sim. V 6, 4b). Cependant cette fois-ci, l'auteur donne une justification plus profonde où le rôle principal joue non « l'esclave très fidèle » mais « la chair choisie dans laquelle l'Esprit Saint prit demeure ». Ainsi, l'auteur dérive ses explications de la figure de l'esclave et les dirige sur cette source d'inspiration dont il profita.

⁴⁷ Cfr K.H. Rengstorf, *Δοῦλος δουλεῖω*, TWNT II 264-283. Il est important pour nos recherches de prendre en considération aussi ces deux notions fondamentales : E. Lohse, *Υἱός*, TWNT VIII 358-364 ; J. Jeremias, *Παῖς θεοῦ*, TWNT V 676-698.

b. La « chair choisie » c'est le Serviteur de Yahvé. Pour prouver cette thèse, nous profitons ici des résultats obtenus par L. Cirillo⁴⁸. Il est d'avis que l'auteur du *Pasteur* s'inspire de la figure de l'Ebed Yahvé du *Deutéro-Isaïe*. L'argumentation qu'il allègue mérite une présentation plus large.

Le point de départ est la constatation la plus importante au début de la troisième explication : « L'Esprit Saint préexistant, qui a créé toutes choses, Dieu l'a fait habiter dans la chair qu'il avait choisie (τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τὸ προόν, τὸ κτίσαν πᾶσαν τὴν κτίσιν, κατόκισεν ὁ θεὸς εἰς σάρκα ἣν ἠβούλετο). Cette chair donc, dans laquelle l'Esprit Saint prit demeure, servit fort bien l'Esprit (ἡ σὰρξ ἐν ἣ κατόκισε τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον), en marchant dans la voie de la sainteté et de la pureté, sans souiller l'Esprit en aucune façon » (Sim. V 6, 5)⁴⁹. Ce texte, affirme L. Cirillo, s'appuie sur Is 42, 1 : « Voici mon serviteur que je soutiens, mon élu en qui mon âme se complaît. J'ai mis sur lui mon esprit ». Pour l'auteur du *Pasteur*, l'Ebed – le Serviteur, défini dans la prophétie comme « mon élu » est « la chair choisie » ; par contre, « mon esprit », donc l'Esprit de Yahvé, fut exprimé par Hermas, conformément à sa terminologie admise, comme l'Esprit Saint. On ne peut nier qu'on y observe des convergences frappantes.

Dans la suite de ses analyses, L. Cirillo fait remarquer la distance d'Hermas envers la *Septante*, il compare ensuite sa théologie du Serviteur avec la tradition synoptique et celle du début du christianisme. Dans la LXX, l'Ebed Yahvé d'Is 42,1 fut traduit comme παῖς θεοῦ, pareillement que dans d'autres endroits dans le *Deutéro-Isaïe* : Is 49, 6 ; 50, 9, et uniquement deux fois comme δοῦλος θεοῦ : Is 49, 3. 5. Le fait qu'Hermas n'utilise pas cette terminologie mais la remplace par un hébraïsme « la chair choisie » est fort significatif. Cela manifeste son objection quant à l'application du titre δοῦλος pour le Fils de Dieu. Mais Hermas n'utilise pas non plus le terme παῖς, à l'inverse de la tradition chrétienne primitive où παῖς θεοῦ est devenu très tôt un titre christologique : Mt 12, 8 (citation d'Is 42, 1), Ac 3, 13. 26 ; 4, 25. 27. 37 ; la *Didaché* 9, 2. 3 ; l'*Epître de*

⁴⁸ Cfr *La christologie pneumatique de la cinquième parabole du „Pasteur” d'Hermas*, RHR 93 (1973) 25-48. Nous n'acceptons pas seulement la conclusion finale de l'auteur dans laquelle il suggère qu'en s'appuyant sur le texte de la Sim. V, l'on pourrait considérer Jésus comme la demeure de la Sagesse divine. Cette option théologique est tout à fait étrangère pour Hermas. Pour la figure du Serviteur, nous avons consulté : P. Grelot, *Les poèmes du Serviteur. De la lecture critique à l'herméneutique*, Paris 1981. Il est intéressant qu'aussi dans la communauté de Qumrân le livre d'Isaï a été très souvent commenté, comme le témoignent les *pešrîm* sur Is : voir J. Carmignac (éd.) *Les textes de Qumran*, traduits et annotés, t. 1, Paris 1961, 65-76. De plus, l'idée du Serviteur oint apparaît dans les textes qumrâniens, comme l'a démontré M. Karrer, *Der Gesalbte. Die Grundlagen des Christustitels*, Göttingen 1990, 363-379 (Das Gesalbsein des Gottesknechtes). Et cette idée a été connue et développée d'une manière très différente dans le christianisme primitif, p.ex. EvPt, EvPhil., NHC II 3, 74, 15-21 ; Ps Clem. Rec I 45 ; Saint Irénée, *Adv. haer.* III 18 ; *Epid.* 47.

⁴⁹ Cirillo, *La christologie pneu*, p. 40-41.

Clément de Rome 59, 2, 3, 4 ; *la Lettre de Barnabé* 6, 1 (citation d'Is 50, 8-9). Il en résulte, suppose L. Cirillo, qu'Hermas se base sur la *Bible hébraïque*⁵⁰.

Le fragment suivant de la Sim. V devint plus clair, si nous rattachons d'abord son contenu au Serviteur de Yahvé. Toutefois, Hermas l'applique directement au Fils de Dieu :

« (1) Ecoute, dit-il. Le Fils de Dieu (ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ) n'apparaît pas sous la forme d'un esclave, mais avec grande puissance et souveraineté [...] (2) Et lui-même a purifié leurs péchés (καὶ αὐτὸς τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν ἐκαθάρισε) au prix d'un grand labeur et en supportant de grandes peines, car personne ne peut bêcher une vigne sans peine et sans fatigue. (3) Lui donc, après avoir purifié les péchés de son peuple (αὐτὸς οὖν καταρίσας τὰς ἁμαρτίας τοῦ λαοῦ), il lui a montré les sentiers de la vie en leur donnant la loi qu'il avait reçue de son Père »⁵¹.

L. Cirillo indique que l'auteur renoue ici avec les *Chants du Serviteur de Yahvé* dans deux points important : 1. La purification des péchés répond aux idées d'Is 53, 1-12 ; 2. Le don de la Loi par l'intermédiaire du Serviteur provient d'Is 42, 1. 4. Le motif de la purification des péchés par le Serviteur de Yahvé est bien présent en Is 53, 4 et 10. Il y a une convergence plus évidente entre le texte du *Pasteur* (voir aussi Sim. V, 5, 3 ; Sim. VIII 3, 2) et le texte d'Isaïe : « il présentera aux nations le droit [...] il ne faiblira ni ne cédera jusqu'à ce qu'il établisse le droit sur la terre » (Is 42, 1 et 4).

Le motif qui couronne les réflexions d'Hermas dans la troisième explication est la récompense pour « la chair choisie » comme l'accomplissement de l'héritage promis à accorder à l'esclave. L. Cirillo argumente que ce motif s'appuie sur l'idée d'élévation du Serviteur de Yahvé d'Is 52, 13 : « Voici que mon serviteur prospérera, il grandira, s'élèvera, sera placé très haut ». Mais Hermas, souligne L. Cirillo⁵², développa et enrichit cette idée : le Serviteur est devenu compagnon (κοινωνόν) de l'Esprit Saint et comme récompense, il a reçu une place glorieuse (τόπον).

L'argumentation de L. Cirillo doit être tenue pour juste. Seulement la figure du Serviteur de Yahvé du *Deutéro-Isaïe* explique d'une manière justifiée les inspirations dont profita Hermas dans les trois explications de la para-

⁵⁰ Cfr ibidem, p. 42.

⁵¹ *Pastor*. Sim. V 6, 1-3, SCh 53bis, 236-239.

⁵² Cfr Cirillo, *La christologie pneumatique*, p. 45-46. Il faut ici souligner que c'est déjà L. Pernveden (non cité par L. Cirillo) qui avait suggéré l'inspiration de l'Is 42, 1 dans le texte d'Hermas : *The Concept of the Church in the Shepherd of Hermas*, Lund 1966, 47 : « It is not impossible that there are ideas from Is. 42 interwoven in this particular Christological concept. The concept of the one sent from God as a servant is a basic idea in both. In both cases the servant is described as being chosen; it seems too as if in both cases the servant is in some way pleasing to his master. The Spirit is given to both of these servant figures. Both are apparently appointed to fulfill the judgment of God (in Hermas this is expressed more indirectly), and both are intermediaries of the law ».

bole du vignoble. Il faut souligner en même temps que l'auteur du *Pasteur* lui-même montra d'une manière bien suggestive que la source de ses inspiration étaient les *Chants du Serviteur de Yahvé*. Car en motivant la récompense pour « la chair choisie », il accentue trois fois justement son excellent service :

« cette chair [...] servit fort bien l'Esprit » (ἡ σαρκὰ... ἐδούλευσε τῷ πνεύματι καλῶς) [...] pour que cette chair qui avait servi (δουλεύσασα) l'Esprit Saint sans reproche, obtînt un lieu de repos et ne parût pas perdre le salaire de ses services (τῆς δουλείας) »⁵³.

Il est hors de doute que les premiers destinataires de cet écrit qui venaient du judaïsme voyaient dans les allusions et signes contenus dans le texte les références évidentes à l'Ebed Yahvé.

En conséquence, nous constatons que la figure du Serviteur de Yahvé joue dans les spéculations d'Hermas le rôle principal car elle constitue un chaînon intermédiaire entre « l'esclave très fidèle » de la parabole et le Fils de Dieu des première et deuxième explications. Ainsi, notre compréhension du contenu de la Sim. V a été approfondie, en quoi il faut bien reconnaître le mérite de L. Cirillo. Cependant cela ne suffit pas pour expliquer une question qui reste toujours sans réponse : quelle est la base qui permet à Hermas d'utiliser le titre de « Fils de Dieu » par rapport au Serviteur de Yahvé ? Voici le problème qui désigne une étape finale de nos recherches.

3. Le Serviteur élevé à la dignité du Fils de Dieu. Maintenant, au point décisif de nos investigations, nous devons revenir au début de la première explication de la parabole du vignoble où l'auteur du *Pasteur* surprend le lecteur en déclarant :

« Le fils, c'est le Saint-Esprit, et l'esclave, c'est le fils de Dieu (ὁ δὲ υἱὸς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐστὶν ὁ δὲ δοῦλος ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἐστὶν) »⁵⁴.

Conformément aux règles d'interprétation de la parabole, l'auteur détermine les sens métaphoriques des termes et les sens symboliques des personnages. Mais dans ce cas, son explication simple ne dévoile que le caractère intentionnel de la métaphore, et non les sens pleins des termes nouveaux qui restent toujours imprécisés et même polysémiques. L'auteur en est bien conscient, ce qui montrent les questions d'Hermas. D'où vient le besoin de présenter des explications suivantes, ce qu'il fait par le Pasteur. Seulement les ayant pris en compte, l'expression citée au début gagne le contenu que voulut lui donner l'auteur. Le titre de ce point de nos recherches le met en relief. C'est également une thèse qui exige d'être prouvée. Et celle-là contient deux questions détail-

⁵³ *Pastor*. Sim. V 6, 5 et 7, SCh 53bis, 238-239.

⁵⁴ *Pastor*. Sim. V 5, 2, SCh 53bis, 236-237.

lées auxquelles il faut répondre : 1. Pourquoi le Saint-Esprit fut-il appelé le « fils » ?; 2. en quel sens le Serviteur a été nommé le Fils de Dieu ?

a. L'Esprit Saint comme *Fils*. Pour la caractéristique de l'Esprit Saint comme *Fils*, deux éléments du contenu, qui apparaissent uniquement dans la Sim. V, sont d'une importance décisive. Ils sont exprimés par le Pasteur :

« Quant au fait que le Seigneur a pris son fils comme conseiller et les anges glorieux au sujet de l'héritage à accorder à l'esclave, écoute (ὅτι δὲ ὁ κύριος σύμβουλον ἔλαβε τὸν υἱὸν αὐτοῦ καὶ τοὺς ἐνδόξους ἀγγέλους περὶ τῆς κληρονομίας τοῦ δούλου, ἄκουε). L'Esprit Saint préexistant, qui a créé toutes choses, Dieu l'a fait habiter dans la chair qu'il avait choisie (τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τὸ προόν, τὸ κτίσαν πᾶσαν τὴν κτίσιν, κατώκισεν ὁ θεὸς εἰς σάρκα ἣν ἠβούλετο) [...]. Il prit donc comme conseiller le fils et les anges glorieux » (σύμβουλον οὖν ἔλαβε τὸν υἱὸν καὶ τοὺς ἀγγέλους τοὺς ἐνδόξους) »⁵⁵.

Le contenu du texte cité est clair : deux fois l'Esprit Saint est appelé « le fils », en plus, il est préexistant et participe à l'oeuvre de la création. Il convient de préciser un peu plus le sens de ces déclarations. Nous savons déjà grâce à nos analyses précédentes que l'auteur se servit d'abord de la formule : « le fils, c'est le Saint-Esprit » (ὁ δὲ υἱὸς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐστίν) lors des explications de la parabole du vignoble. Dans cette interprétation (la première explication), le fils du maître du vignoble désigne (symbolise) le Saint-Esprit. Par conséquent, le terme « fils » est ici une métaphore, et en plus, une métaphore au sens encore non précisé. Toutefois, la troisième explication nous apprend que le Seigneur, donc Dieu « a pris son fils comme conseiller ». Dans cette expression, avec l'explication précédente, « le Fils » c'est le Saint-Esprit au sens propre en tant que Fils préexistant en Dieu. Le passage de la formule explicative à la déclaration doctrinale prouve la maîtrise interprétative d'Hermas et fait connaître des principes plus profonds de sa théologie.

Evidemment, la question se pose : D'où l'auteur tira-t-il l'inspiration pour une définition tellement originale du Saint-Esprit ? Le texte rapporté fournit une indication pour les recherches suivantes. La mention sur la préexistence et la participation de l'Esprit Saint à la création nous renvoie à la Gn 1, 1-2. Ce texte fut un objet préféré d'interprétations dans la littérature judaïque et chrétienne primitive. Les spéculations rabbiniques et celles des apocalypticiens chrétiens se concentraient particulièrement sur *be'rešit*, ce qu'on traduisait comme « le commencement », « le fis ». La tradition chrétienne primitive gardait les témoignages d'une telle compréhension de la Gn 1, 1 se référant à l'autorité des Scribes juifs. Ils ont été complétés par J. Daniélou qui a aussi démontré leur influence sur la christologie primitive⁵⁶.

⁵⁵ *Pastor*. Sim. V 6, 4b-5 et 7, SCh 53bis, 238-239.

⁵⁶ Cfr Daniélou, *Théologie du judéo-christianisme*, p. 221. L'auteur a indiqué les témoignages suivants : 1. *Dialogue de Jason et de Papiscos*, d'Ariston de Pella, un auteur judéo-chrétien, trans-

Actuellement, nous disposons des traductions et études plus récentes de certains textes. Parmi les témoins les plus anciens de cette tradition de la traduction de la Gn 1, 1 est Irénée de Lyon. Dans son oeuvre *Démonstration de la prédication apostolique* il a commencé à justifier la préexistence du Fils d'une manière suivante :

« Il faut donc croire à Dieu en tout, car Dieu est véridique en tout. Or, que tout d'abord il existe un Fils à Dieu et que ce Fils est, non seulement avant qu'il n'apparût dans le monde, mais même avant que le monde ne fût, c'est ce que le premier à avoir prophétisé, à savoir Moïse, dit en ces termes hébraïques : *Baresith bara Elovim basan benowam samentharès*, ce qui se traduit : Un Fils était au commencement ; Dieu créa par la suite le ciel et la terre »⁵⁷.

Le second témoignage provient de Tertullien :

« Il y en a ceux qui prétendent que la Genèse commence en hébreux : „Au commencement, Dieu créa lui-même en tant que Fils” »⁵⁸.

Les deux témoignages, malgré ses déformations, transmettent une tradition juive précoce selon laquelle « au commencement, Dieu avait un Fils ».

b. Le Serviteur comme *Fils de Dieu*. Ayant déterminé le vrai sens de la désignation « Fils » par rapport au Saint-Esprit et ayant indiqué son origine, nous pouvons maintenant répondre en quel sens le Serviteur a été nommé le Fils de Dieu. Tous les éléments de cette réponse sont présents dans nos résultats actuels. L'analyse de la figure du Serviteur nous a appris que par la volonté de Dieu, l'Esprit Saint eut pris demeure en Lui. Cet Esprit Saint fut montré en tant que Fils préexistant en Dieu. Il s'ensuit de là que d'après l'auteur du *Pasteur*, l'Esprit Saint est une source de la dignité divine du Fils en Serviteur choisi. En même temps, le lien entre le Serviteur et l'Esprit Saint

mis par Saint Jérôme (*Quaest. heb. Gen. II*) où nous lisons : « In filio Deus fecit coelum et terram » ; 2. Irénée (*Dém.* 43) ; 3. Tertullien (*Adv. Prax.* 5, 1) 4. Hilaire : « Beresith verbum hebraicum est. Id tres significantias in se habet, id est et in principio, et in capite, et in filio » (*Tract. Psalm II* 2). Ces textes ont été profondément analysés par D. Cerbelaud, *La citation hébraïque de la Démonstration d'Irénée (Dém. 43). Une proposition*, „Le Muséon” 104 (1991) 221-234, surtout 223-226 et aussi il a ajouté *Le Targum Neofiti* : 231-232. Citons un texte très intéressant de ce targum dans la traduction de R. Le Déaut (*Targum du Pentateuque*, t. 1 : *Genèse*, SCH 245, 74) : « Dès le commencement, <la Parole>¹ de Yahvé, avec sagesse, créa <et> acheva les cieux et la terre ». Dans la note 1, cet auteur remarque : « Sans doute faut-il ici restituer le terme *Memra*. Devant *acheva*, on a gratté un *waw*, si bien que le texte pourrait se traduire littéralement : « Le fils de Y acheva... » ; formule étrange, mais il faut rapprocher des spéculations juives et chrétiennes sur le premier mot de la Genèse » et ensuite l'auteur cite des travaux de P. Prigent, J. Daniélou, M. Simon et P. Schäfer.

⁵⁷ *Demonstratio praedicationis apostolicae*, ed. A. Rousseau, SCH 406, Paris 1995, 144-147 avec notes justificatives *ad locum*, p. 289-296 ; les opinions critiques se rapportant à la reconstruction de la *Dém.* 43 proposée par D. Cerbelaud : p. 295-296.

⁵⁸ *Adversus Praxean* 5, 1, ed. G. Scarpata, CCL 2, 1163.

fut présenté dans la troisième explication (Sim. V 6, 4b-7) dans les catégories d'une union et d'une coopération parfaites. Il faut donc souligner qu'en aucun cas il ne s'agit ici de l'adoptionisme car cette idée n'apparaît que dans la parabole de l'esclave très fidèle, et non dans les explications. Par conséquent, l'on ne peut la déplacer du plan du récit parabolique au plan doctrinal.

Le caractère original de la conception d'Hermas se montre seulement au moment où nous prenons en compte le contexte historico-culturel et les sources de ses pensées. Un succès évident de cet auteur est le fait qu'il a réussi à créer une telle théologie du Fils de Dieu qui reste tout à fait fidèle à la foi monothéiste et en même temps on ne peut lui reprocher d'apothéoser l'homme à la manière de la mythologie païenne. C'était en même temps *conditio sine qua non* pour que les judéo-chrétiens puissent accepter cette théologie du Fils de Dieu.

c. « Fils » et « Fils de Dieu ». Attirons notre attention sur la terminologie spécifique dont se sert Hermas. Elle évoquait très souvent des malentendus ou l'on en tirait des conclusions tout à fait fausses. Il s'agit ici de comprendre deux termes différents : « Fils » et « Fils de Dieu ». Le texte de la Sim. V les distingue du point de vue du sens : « le Fils » désigne l'Esprit Saint – au sens précisé ci-dessus, et « le Fils de Dieu » c'est le nom donné au Serviteur – la référence de ce terme a déjà été démontré et sa signification a été justifiée. Il s'agit alors de deux personnages différents caractérisés par deux termes divers qui indiquent la dignité et la mission de chacun d'entre eux. Par conséquent, le terme « Fils » n'a pas le même sens que le terme « Fils de Dieu ». La confusion de ces significations entraîne l'identification de l'Esprit Saint au Fils de Dieu.

L'histoire de l'interprétation du *Pasteur* est riche en exemples de mauvaise compréhension des sens primitifs des termes apparaissant dans le texte. Parmi celles les plus anciennes, il faut mentionner le fait d'identifier le Saint-Esprit au Fils de Dieu. D'où vient la conception de « deux Fils » : le Fils de Dieu au sens propre du terme, qui est l'Esprit Saint, et le Fils de Dieu par adoption, qui est l'homme Jésus. Cette interprétation, remarque L. Pernveden, est fort ancienne car elle date de la moitié du XIX^e siècle, elle avait été créée par A. Hilgenfeld, fixée par M. Dibelius et répétée par certains auteurs contemporains⁵⁹. Soulignons ici le fait que c'était L. Pernveden⁶⁰ qui a indiqué comme le

⁵⁹ Cfr Pernveden, *The Concept of the Church*, p. 43-52; il a fait une critique des auteurs suivants : A. Hilgenfeld (*Die Apostolischen Väter*, Halle 1853), M. Dibelius (*Der Hirt des Hermas*, op. cit.) et J. Joly (*Le Pasteur d'Hermas*, SCh 53, 1958).

⁶⁰ Cfr *The Concept of the Church*, p. 50 : « The conclusion then seems to be that it is through the link with the Spirit that the chosen flesh comes to be called the Son of God. Or in other words the concept Son of God indicates this chosen flesh, when, in obedience to the divine command, through the strength of the Spirit, in the service of the same Spirit, and together with the Spirit it carries out the act of salvation. This means that the term Son of God is a purely soteriological concept with a content which is thought of dynamically rather than statically and ontologically. We can understand this term as a Christological concept in so far as we are trying to grasp the rôle of the Son of God in the economy of salvation, but scarcely if we are primarily formulating the

premier la voie pour l'analyse des questions les plus discutables dans la Sim. V. Malheureusement, beaucoup de chercheurs s'occupant du *Pasteur* omettent ou ne prennent pas en considération les résultats obtenus par cet auteur.

Les arguments allégués par ceux qui identifient le Saint-Esprit au Fils de Dieu dans la Sim. V doivent être considérés comme injustifiés par le texte. En même temps, il n'est pas vain d'examiner, ce qui ne fait pas Pernveden, quelles sont les bases sur lesquelles les adeptes de cette opinion appuient cette opinion. A cet effet, nous analyserons les thèses principales de M. Dibelius, le représentant le plus typique de cette attitude. Déjà au point de départ de ses explications de la Sim. V 6, 5, il est facile à découvrir son mode d'interprétation admis *a priori* : « Effectivement, nous observons une allégorie tout à fait nouvelle : l'objet du récit dans le verset 5 n'est plus le Fils de Dieu Jésus-Christ mais sa chair dans laquelle l'Esprit Saint prit demeure »⁶¹. Il s'ensuit de là que d'après M. Dibelius l'auteur du *Pasteur* recourt dans la parabole et les explications directement au Christ, et dans la troisième explication ἡ σάρξ désigne « la chair du Christ » (il parle plus loin de « Fleischesnatur ») et non « l'homme choisi », donc le Serviteur de Yahvé. Ses analyses terminologiques ne sont pas en réalité des explications du contenu du texte conformément à son propre univers de pensées, mais le fait de lire à travers le prisme des catégories ontologiques admises selon « le modèle de deux natures » en Christ.

En continuant ses réflexions selon son mode admis, M. Dibelius constante ensuite, en évoquant quelques fois la Sim. IX 1, 1 : « qu'Hermas identifie l'Esprit Saint au Fils de Dieu, c'est-à-dire le Christ préexistant »⁶². Comme plusieurs auteurs citent aussi ce texte : « Car cet Esprit est le Fils de Dieu », il

question of the Christology as one concerning the substantial nature of the Son of God. Nor can the question of the Son of God be deemed a pneumatological question. In Sim. V the Spirit is not described as the Son of God but only as the son, and the son relationship is only present in the text of the parable itself, not in the explanation [...]. We must therefore differentiate between the term son on the one and the term Son of God on the other. Son of God is not a genetic term, but it is to be taken in connection with obedience and the act of salvation. The term son has a more genetic implication, albeit in a spec way. It describes God's power, which is at the same time the power creation (this is its cosmological function) and the power of salvation (this is its soteriological function through the Son of God), in so far this power is hypostatic and thought to proceed from God and to be it some way separate from Him ».

⁶¹ Dibelius, *Der Hirt des Hermas*, p. 571 : « In Wirklichkeit liegt eine ganz neue Allegorie vor: Gegenstand der Schilderung in 5 ist nicht mehr der Gottessohn Jesus Christus, sondern seine σάρξ, in der der Heilige Geist Wohnung nahm ».

⁶² Ibidem, p. 571-575. Nous présentons une citation plus large : « Das in der σάρξ Christi wohnende πνεῦμα wird deutlich beschrieben als vorweltliches Schöpfungsprinzip s. auch Sim. IX 12, 2. Dieser Geist ist es, der die Werke Christi getan hat; die σάρξ hat nur mitgewirkt. Dieser Geist wird nun 6, 4. 7 auch als „Sohn Gottes“ bezeichnet ; das ist vielleicht durch die Figur des Sohnes im Gleichnis angeregt, aber in 6, 7 keinesfalls allein von dorthier bedingt. Vollends beweist Sim. IX 1, 1, dass Hermas den heiligen Geist mit dem Sohn Gottes, d. h. mit dem präexistenten Christus identifiziert » (*Der Hirt des Hermas*, p. 574).

nous faut l'analyser. Tout au début, nous devons signaler que la phrase souvent citée est un fragment de l'introduction à la Sim. IX. Il s'agit avant tout de ne pas isoler cette phrase de son contexte durant son interprétation :

« (1) Quand j'eus écrit les préceptes et les paraboles du Pasteur, l'ange de la pénitence, il vint à moi et me dit : « Je veux te montrer tout ce que t'a montré l'Esprit Saint qui t'a parlé sous la forme de l'Eglise. Car cet Esprit est le Fils de Dieu (ἐκεῖν γὰρ τὸ πνεῦμα ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἐστίν). (2) Aussi longtemps que tu étais trop faible par la chair, rien ne te fut montré par l'intermédiaire d'un ange ; mais quand tu fus affermi grâce à l'Esprit et que tu eus par toi-même la force de soutenir la vue d'un ange, alors te fut montrée par l'intermédiaire de l'Eglise la construction de la tour. Dans de bonnes et saintes dispositions, tu as pu tout voir, comme de la part d'une vierge. Maintenant, tu vois grâce à un ange, mais inspiré par le même Esprit. (3) Il faut que par moi tu comprennes tout d'une façon plus précise. L'ange glorieux m'a donné mission d'habiter ta demeure, pour que tu voies tout de sang-froid, et non plus avec appréhension comme auparavant »⁶³.

En premier lieu, ce fragment entier, comme toute la Sim. IX, est d'origine ultérieure et ne peut constituer un complément des spéculations précoces de l'auteur (d'un autre auteur ?). Mais plusieurs investigateurs le pratiquent. Remarquons que leur raisonnement s'appuie sur un principe tacite qu'on peut transmettre le sens de certains termes d'une partie du texte à l'autre. Oui, un tel procédé peut être justifié s'il est fait conformément aux phases du développement du texte car c'est ainsi que l'auteur développa sa pensée. Mais il est inadmissible de le faire dans un sens inverse, en essayant d'imposer les significations apparaissant dans les parties ultérieures du texte à ses fragments précédents. C'est un mode d'interprétation inadmissible du point de vue méthodologique qui s'oppose tout à fait à l'histoire généralement admise de la création et de la rédaction du *Pasteur*.

Nous observons alors dans le commentaire de M. Dibelius, et dans les travaux de ceux qui suivaient sa méthodologie, que le texte du *Pasteur* est traité comme un ensemble homogène, presque comme un traité scolastique, sans respecter son genre littéraire et la particularité de ses parties diverses. A peu près les mêmes remarques critiques doivent être adressées à R. Joly⁶⁴, M. Simonetti⁶⁵ et tout spécialement à J.Ch. Wilson⁶⁶ et B.G. Bucur⁶⁷.

⁶³ Cfr. *Pastor. Sim.* IX 1, 1-3, Sch 53bis, 288-289.

⁶⁴ Il s'agit de la constatation suivante de cet auteur (Sch 53bis, 32) : « Il est souvent question dans le *Pasteur* d'un ange « très vénérable », « saint », « glorieux », qui ne saurait être – et tout le monde l'admet – que le Fils de Dieu, le Saint – Esprit lui – même. Cet archange suprême reçoit même, en 69, 3, le nom de Michel ». C'est une série de fausses identifications. Il faut dire que R. Joly a partiellement renoncé à ces opinions mais il ne les a pas corrigées, cfr idem, *Le milieu complexe du Pasteur d'Hermas*, ANRW II 27/1 (1993), 524-551, surtout 542-543 (*la christologie*).

⁶⁵ Cfr *Note di cristologia pneumatica*, „Augustinianum” 12 (1972) 225 (= *Studi sulla cristologia del II e III secolo*, Roma 1993, 45): « In Occidente il primo esempio di perfetta indetificazione fra

Enfin, cette introduction à la Sim. IX est une sorte d'une référence inter-textuelle par rapport aux parties précédentes du texte. Attirons notre attention à son contenu. Chaque phrase y est imprécise et contestable. Mais l'intention de l'auteur (ou du rédacteur) est claire : il voulut souligner la prédominance du Saint-Esprit dans sa conception théologique et en même temps une certaine supériorité de l'enseignement qui viendra à la Sim. IX à celui précédent. Dans ce contexte, la phrase citée : « Car cet Esprit est le Fils de Dieu » ne peut être lue qu'en tant que rappel (allusion) par rapport à la constatation contenue dans la Sim. V, bien qu'exprimé à l'aide d'une autre terminologie, que l'Esprit Saint est le *Fils*, Fils en Dieu, car c'est une expression exceptionnelle et unique de ce type dans la Sim. IX. Toutefois, toutes les autres formules verbales avec le terme ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ont une autre provenance et ne se réfèrent jamais à l'Esprit Saint. Ainsi, il faut bien souligner que ni dans la Sim. V, ni dans le texte entier du *Pasteur*, l'Esprit Saint n'est identifié au Fils de Dieu.

Spirito santo e Figlio di Dio è in Erma. In un contesto (Sim. 9,1,1) in cui si parla dello Spirito santo, è il Figlio di Dio. E anche a Sim. 5, 6, 5 la componente divina Cristo è definita Spirito Santo ».

⁶⁶ Cfr *Toward a Reassessment of the Shepherd of Hermas: its Date and Pneumatology*, Lewiston 1993, 132-137.

⁶⁷ Voilà la position de J. Ch. Wilson présentée par B. G. Bucur (*The Son of God*, p. 128-129) qui a formulé sa conception en relation avec son prédécesseur : « On the opposite end of the interpretative spectrum, Wilson is adamant in noting that the author “knew exactly what he was doing when he wrote Sim. IX:1:1, and “had a definite theological pint to make”, albeit one whose explanation “is left to the reader.” According to Wilson, this theological message was the following: God, who had a “natural son”, the Holy Spirit, later transformed a high celestial entity into a second, “adoptive”, son. This celestial entity was “preexistent and served as counselor to God at the beginning of creation”, but it “was not at that time related to God as son to father (as was the Holy Spirit)”; it became incarnate and after exemplary service in communion with the Spirit, was exalted to the status of “adopted son”. The Christology of the *Shepherd* would, consequently, develop over the three stages of angelic preexistence, incarnation and indwelling, and adoption. It is also possible to find a simpler solution. At the risk of repeating myself, I invoke once again the Jewish and Jewish Christian practice of designating angelic beings by the term “spirit.” In light of this tradition, the Son of God is, technically, a “holy spirit.” To this supreme holy spirit are subordinated all other “(holy) spirits” ». Les résultats obtenus par nous sont en opposition radicale avec les conclusions de B.G. Bucur (ibidem, p. 138): « The analysis of the Fifth Similitude confirms several of the hypotheses advanced earlier in the paper. First of all, the use of “spirit” to designate Christ remains fundamental in Sim. 5. Since the section describing the adoption of the “flesh” to companionship with the holy spirit (5, 6, 4b-7) is not Christological, but rather pertains to the ascetic life of the believer, reflection on the Christology is no longer obliged to account for the divergent traits of a “high” and “low” Christology in Sim. 5. In Fact, with the vanishing of any basis for adoptionism, the sources of Christological reflection on the *Shepherd* remain those texts that view the Son of God as the highest “spirit”, the holy spirit, which have been examined in the second section of this essay. Secondly, Sim. 5. clarified the relation between the supreme “holy “spirit”, Christ, and the spirits “first created.” [...] Finally, the angel’s successive explanations of the parable, amounting to a complex layering of moral *paraenesis*, Christology, and ascetic theory, indicate clearly the intimate connection between the belief on the supreme “holy spirit”, Christ, and the ascetic reshaping of the believer through the indwelling spirit ».

Le problème le plus important que nous avons essayé de résoudre dans cet étude était d'expliquer la genèse et le caractère doctrinal de la conception théologique du Fils de Dieu qu'Hermas développa uniquement dans cette partie de son écrit. Nous avons prouvé que les vraies idées sur le Fils de Dieu sont exprimées dans les trois explications de la parabole : 1. Sim. V 5, 1-4; 2. Sim. V 6, 1-4a ; 3. Sim. V 6, 4b-7a. Au début de la première explication il y a déjà un énoncé surprenant: « Le fils, c'est le Saint-Esprit et l'esclave, c'est le Fils de Dieu » (Sim. V 5, 2). Toutefois, cette maxime préliminaire explicative n'a son véritable sens qu'après y avoir introduit le contenu inclu dans deux explications suivantes de l'auteur. Nous avons démontré qu'en ce cas, cette phrase prend forme : le Saint-Esprit, c'est le Fils et le Serviteur, c'est le Fils de Dieu. Dans cette forme, elle exprime d'une manière fidèle la conception théologique d'Hermas et est en même temps la synthèse et l'essentiel de sa pensée.

La théologie d'Hermas se base sur un monothéisme strict, exprimé plusieurs fois et bien souligné dans les formules solennelles de foi, typiques pour le judaïsme de la diaspora. C'est sur ce fondement que l'auteur appuya les principes anthropologiques et pneumatologiques qui sont très rapprochés du point de vue doctrinal des croyances de la communauté de Qumrân, et il est fort probable qu'ils en tirent ses origines. Les principes y présentés constituent les fondements de la conception de la « chair choisie » dans laquelle « l'Esprit Saint prit demeure », et cette conception sert ensuite à expliquer, comme l'auteur même le détermina, la question de « l'héritage à accorder à l'esclave » (Sim. V 6, 4). C'est juste autour de cet « héritage » que se concentrent les énoncés dans le texte. Nous sommes arrivés à la conclusion que l'auteur révèle, par la bouche du Pasteur, que la prophétie concernant le Serviteur de Yahvé fut accomplie et que dès lors il a le droit à la dignité et au titre de Fils de Dieu. Autour de cette vérité sont concentrées ensuite toutes les démarches d'interprétation de l'auteur qui essaie de justifier théologiquement cette vérité et d'y attribuer sa valeur voulue.

Nous présentons ici brièvement la théologie du Fils de Dieu créée par Hermas. La conception de « la chair choisie dans laquelle l'Esprit Saint prit demeure » (Sim. V 6, 5) s'appuie sur la prophétie de Is 42, 1, dont le contenu fut interprété comme réalisé à la base des propres spéculations de l'auteur. « La chair choisie » (ἡ σὰρξ = *bâsar*), c'est l'Ebed Yahvé, l'Elu de Dieu (LXX : ἐκλεκτός μου). L'emploi de cet hébraïsme indique l'omission intentionnelle de la *Septante* où Ebed – Serviteur est traduit le plus souvent comme παῖς θεοῦ (Is 42, 1 ; 49, 6 ; 50, 10), rarement comme δοῦλος θεοῦ (Is 49, 3. 5). Hermas n'utilise pas cette terminologie, et le terme δοῦλος apparaît par nécessité dans les comparaisons, toutefois « le Fils de Dieu n'apparaît pas sous la forme d'un

esclave » (Sim. V 6, 1). Cela manifeste une opposition de l'auteur par rapport à l'utilisation pour le Fils de Dieu du terme δοῦλος. Sa pensée théologique se développe indépendamment de la christologie primitive. L'Esprit Saint, c'est Ruah Yahvé qui non seulement « reposa » sur le Serviteur mais également « prit demeure » en Lui. La doctrine du Saint-Esprit possède une provenance vétero-testamentaire et judaïque avec une forte nuance qumranienne, et la terminologie fut empruntée au judaïsme hellénistique (LXX : τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, Is 63, 10 ; Ps 51, 13) que l'auteur traduisit aussi en catégories de la pensée hellénistique : « l'Esprit divin » (τὸ πνεῦμα τὸ θεῖον), « l'Esprit de la divinité » (τὸ πνεῦμα τῆς θεότητος) dans la Mand. XI. Ainsi, la dignité divine du Fils de Dieu fut consolidée. En revanche, l'auteur puisa l'idée de Fils – Esprit Saint aux spéculations rabbiniques au sujet de *be'rešit* (ce qui peut signifier : « commencement », « fils ») dans la Gen 1, 1, qui étaient connues aussi par les chrétiens. Par le fait d'« avoir pris demeure » du Fils – Esprit Saint dans « la chair choisie », donc en Serviteur de Dieu (sous qui ce cache Jésus), il fut élevé à la dignité du Fils de Dieu et dès lors ce n'est que Lui qui a le droit à ce titre. En somme, il s'avère qu'Hermas créa une interprétation tout à fait nouvelle du titre de « Fils de Dieu » en comparaison avec toute la tradition chrétienne primitive.

Un succès incontestable de l'auteur est le fait qu'il a réussi à créer, malgré les énigmes de ses spéculations, une telle théologie du Fils de Dieu qui est tout à fait fidèle à la foi monothéiste des pères et qui montre la vérité sur le Fils de Dieu d'une telle façon qu'on ne peut lui reprocher d'apothéoser l'homme. D'autant plus, il est inadmissible de caractériser l'enseignement d'Hermas comme un *binitarisme* parce que cette qualification provenant de la théologie ultérieure ne correspond pas au contenu de la foi exprimée dans le texte. L'auteur joignit dans sa conception d'une manière créative sa foi monothéiste avec la foi en Serviteur de Dieu – Jésus, en qui Dieu réalisa ses promesses de salut envers son peuple. C'est Lui qui reçut de la part de Dieu, par le fait d'avoir pris en Lui demeure de l'Esprit Saint – de l'Esprit de la divinité, la dignité et le titre de Fils de Dieu. Mais conformément à ce jugement, on ne peut pas dire que le Saint-Esprit « s'incarna » en Jésus car l'idée d'incarnation fut étrangère à la mentalité hébraïque. Le schéma ultérieur d'interprétation de « *pneuma*-christologie » appliqué pour le *Pasteur* exige d'être précisé à la lumière de nos observations ci-dessus, ainsi il pourra être tenu pour un modèle d'interprétation au sens strict du terme. A la lumière de tout l'enseignement concernant le Fils de Dieu dans la Sim. V, nous pouvons constater qu'il possède un caractère proprement judéo-chrétien.

SYN BOŻY DLA JUDEOCHRZEŚCIJAN:
PROPOZYCJA ZAWARTA W SIM. V PASTERZA HERMASA

(Streszczenie)

Główny i zarazem najważniejszy problem, który w dotychczasowych studiach nie został dostatecznie wyjaśniony, to geneza i charakter doktrynalny teologicznej koncepcji Syna Bożego, którą Hermas rozwinął tylko w tej części swego pisma. W tym zawiera się kilka kwestii szczegółowych, równie doniosłych, które dotąd były bez odpowiedzi: 1. dlaczego Duch Święty został nazwany Synem?; 2. z jakich źródeł inspiracji autor korzystał?; 3. w jakiej relacji pozostaje jego koncepcja Syna Bożego do nauki Nowego Testamentu?; 4. do jakiej tradycji religijno-teologicznej autor należy i w jakiej tworzy, biorąc pod uwagę różnicowanie doktrynalne pierwotnego chrześcijaństwa na przełomie I. i II. wieku?

W efekcie szczegółowej analizy struktury i treści *Piątej Przypowieści* ustaliliśmy, że właściwe wywody na temat Syna Bożego znajdują się w trzech wyjaśnieniach przypowieści: 1. Sim. V 5, 1-4; 2. Sim. V 6, 1-4a; 3. Sim. V 6, 4b-7a. Przy czym przez „wyjaśnienie” (ἡ ἐπίλυσις) autor *Pasterza* rozumie, zgodnie z apokaliptycznymi założeniami swojej myśli, wydobyć głębszej i zarazem ukrytej w przypowieści prawdy. A to oznacza, że mamy w konsekwencji do czynienia z trzema „objawieniami”, z których każde posiada własne źródła inspiracji. Już na początku pierwszego wyjaśnienia znajduje się zaskakująca wypowiedź: „synem jest Duch Święty a niewolnik jest Synem Bożym” (ὁ δὲ υἱὸς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐστὶν ὁ δὲ δοῦλος ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἐστὶν, Sim. V 5, 2). Ale to wstępne sformułowanie wyjaśniające uzyskuje swoje właściwe znaczenie dopiero po wprowadzeniu do niego treści, które zawarł autor w następnych dwóch wyjaśnieniach. Wykazaliśmy, że wtedy to zdanie przybiera postać: Duch Święty jest Synem, a Sługa jest Synem Bożym. W tej formie wyraża ono wiernie teologiczną koncepcję Hermasa, a zarazem stanowi syntezę i zwieńczenie jego myśli. Ale to doniosłe orzeczenie doktrynalne domaga się gruntownego uzasadnienia, bez którego pozostaje ono niezrozumiałe i obce w konfrontacji zarówno z tradycją judaistyczną, jak i chrześcijańską. Tutaj tkwi podstawowa trudność i źródło licznych sporów wśród uczonych, ponieważ sam autor nie uzasadnił w sposób jasny i wystarczający treści wygłoszonej sentencji.

Proces wyjaśnień – objawień wewnątrz Sim. V dokonuje się w dialogu pomiędzy Hermasem (bohaterem w świecie przedstawionym) a Pasterzem. Ten pierwszy zadaje trudne pytania w imieniu czytelnika, a drugi pełni funkcję *porte parole* autora. Wypowiedzi Pasterza ujawniają różne źródła inspiracji autora oraz jego własne interpretacje. W sumie składają się one na teologię Syna Bożego, której autorem jest z pewnością judeochrześcijanin znany pod imieniem Hermas. Jej komponenty treściowe i strukturę przedstawiamy tutaj w dużym skrócie: 1. Koncepcja „wybranego ciała, w którym zamieszkał Duch Święty” (Sim. V 6, 5) opiera się na proroctwie Iz 42, 1, którego zawartość została zinterpretowana w sensie zrealizowanym na bazie własnych założeń autora; 2. „Wybrane ciało” (ἡ σὰρξ = *bâsâr*) to *Ebed Jahwe*,

„Wybrany Boga” (LXX: ἐκλεκτός μου). Użycie tego hebraizmu oznacza świadome pominięcie *Septuaginty*, która *Ebed* – Sługa tłumaczy najczęściej przez παῖς θεοῦ (Iz 42, 1; 49, 6; 50, 10) rzadko przez δοῦλος θεοῦ (Iz 49, 3. 5). Hermas nie używa tej terminologii, a termin δοῦλος występuje z konieczności w porównaniach, natomiast „Syn Boży nie występuje w postaci niewolnika” (εἰς δούλου τροπὸν οὐ κέῖται ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, Sim. V 6, 1). Jego myślenie teologiczne rozwija się niezależnie od pierwotnej chrystologii; 3. Duch Święty to *Ruah Jahwe*, który nie tylko „spoczął” na Słudze, ale w Nim „zamieszkał”. Doktryna o Duchu Świętym posiada proveniencję starotestamentalno-judaistyczną z silnym zabarwieniem qumrańskim, a terminologia została zaczerpnięta z judaizmu hellenistycznego (LXX: τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, Iz 63, 10; Ps 51, 13), którą autor przełożył również na kategorie myśli hellenistycznej: Duch Boski (τὸ πνεῦμα τὸ θεῖον), Duch Boskości (τὸ πνεῦμα τῆς θεότητος) w Mand XI. Tym samym została ugruntowana boska godność Syna Bożego. Natomiast ideę Syna – Ducha Świętego zaczerpnął autor z rabinistycznych spekulacji nad *be’rešit* (znaczy: „początek” lub „syn”) w Rdz 1, 1, które były znane również chrześcijanom; 4. Przez „zamieszkanie” Syna – Ducha Świętego w „wybranym ciełe”, czyli w Słudze Bożym (domyślnie w Jezusie), został On wyniesiony do godności Syna Bożego i odtąd ten tytuł przysługuje tylko Jemu.

Reasumując, teologiczna koncepcja Syna Bożego w Sim. V odznacza się dużym bogactwem doktrynalnym i oryginalnością. Autor w sposób twórczy połączył w swojej koncepcji wiarę monoteistyczną z wiarą w Sługę Bożego – Jezusa, w którym Bóg spełnił swoje obietnice zbawcze wobec swego ludu. On to otrzymał od Boga, poprzez zamieszkanie Ducha Świętego – Ducha Boskości, godność i tytuł Syna Bożego. Nauczanie Hermasa o Synu Bożym nie daje podstaw do zarzutu o apoteozowanie człowieka, który to zarzut pojawiał się w polemikach żydowsko – chrześcijańskich (por. J 10, 31-39) i z pewnością był bardzo aktualny w jego środowisku, gdzie rozpowszechniony był boski kult cesarzy. Za najbardziej trafne i ścisłe określenie nauki Hermasa przyjmujemy, że jest to judeochrześcijańska teologia Syna Bożego, którą tenże autor stworzył i adresował przede wszystkim do judeochrześcijan żyjących w gminie rzymskiej.

Paweł ŚMIERZCHALSKI MIC
(Warszawa)

RODZINA W POLSKIEJ TRADYCJI I KULCIE ŚW. MIKOŁAJA Z MYRY*

Od epoki, w której żył św. Mikołaj, dzieli nas siedemnaście stuleci¹. To wystarczająco długi czas, by wiele wydarzeń z życia Świętego uległo zapomnieniu. Dlatego dziś wiedza o nim jest mieszaniną faktów historycznych i legend z tanią komercją, która go zlaicyzowała do własnych potrzeb. Tymczasem św. Mikołaj od wieków kojarzy się chrześcijanom z tym, co najwartościowsze w człowieku: dobrocią, wrażliwością na potrzeby bliźniego, nieograniczoną hojnością i gotowością do bezinteresownej służby; jego dobrotliwa postać zawsze była bliska rodzinie i dzieciom². Jan Paweł II wspominając lata swojego dzieciństwa, wskazał na aktualność tego Świętego w kontekście rodziny. Stwierdził, że jest to Święty, który „troszczy się o potrzeby najmniejszych” w całym Kościele, a „obdarowując ludzi prezentami, [...] okazuje im pełną miłości troskę”³. W takim rozumieniu jest on patronem daru człowieka dla człowieka. Stąd, słuszne wydaje się przybliżenie stosunku tego Świętego do rodziny, udokumentowane przede wszystkim w obdarzaniem go kulcie i zwyczajach. W tym zaś kulcie, wyrażanym w różnego rodzaju modlitwach i pieś-

¹ Niniejszy artykuł jest wyciągiem z pracy magisterskiej pt. *Rodzina w kulcie św. Mikołaja z Myry*, napisanej w 2007 r. pod kierunkiem ks. prof. dra hab. S. Longosza w Instytucie Nauk o Rodzinie KUL.

² Najstarsze historyczne biograficzne informacje o św. Mikołaju z Myry pochodzą z V wieku, por. *Praxis de stratelatis*. Pierwszy zachowany po grecku w całości żywot św. Mikołaja pochodzi z IX wieku autorstwa Michała Archimandryty: *Vita per Michaelēm*, w: G. Anrich, *Hagios Nikolaos. Der heilige Nikolaus in der griechischen Kirche*, Bd. 1: *Texte*, Leipzig – Berlin 1917, 111-139; tam też 6 innych analogicznych żywotów; M.T. Bruno, *San Nicola nelle fonti narrative greche*, Bari 1985; K. Meisen, *Nikolauskult und Nikolausbrauch im Abendlande*, Düsseldorf 1981. Naukowy żywot św. Mikołaja z Myry zob. S. Longosz, *Św. Mikołaj z Myry patronem Kościoła*, w: *Brzeziny. 500 lat kościoła św. Mikołaja (1501-2001)*, red. W. Tabasz, Brzeziny – Ropczyce 2001, 7-74; tenże, *Bibliografia o św. Mikołaju z Myry*, *VoxP* 20 (2000) t. 38-39, 687-702; P.G. Cioffari, *S. Nicola nella critica storica*, Bari 1984.

³ Por. m.in. R. Scognamiglio, *S. Nicola e la famiglia*, „Bolletino di San Nicola” 45 (1995) 16-17; A.D. de Groot, *Saint Nicolaus and the Family*, w: tegoż, *Saint Nicholas. A psychoanalytic study of his history and myth*, The Hague – Paris 1967, 107-113.

⁴ Jan Paweł II, *Wstanie, chodźmy!*, Kraków 2004, 88.

niach, tworzonych legendach i przysłowiach, religijnych przedstawieniach i inscenizacjach, kościelnej ikonografii, nadawaniu imion dzieciom, patronactwie kościołów i kaplic⁴ oraz okolicznościowych kazaniach i homiliach, dominuje pragnienie zapewnienia sobie jego życzliwości i opieki. Jest w nich również wiele wątków rodzinnych, zwłaszcza w tradycji polskiej, które właśnie chciałbym unaocznić głównie w oparciu o poszczególne polskie rodowody szlacheckie oraz staropolskie kazania i homilie, w których często ukazywano i zachęcano do pielęgnowania różnych wartości rodzinnych.

Osoba, aby mogła właściwie się rozwijać potrzebuje poczucia bezpieczeństwa i opieki ze strony najbliższych. dopełnieniem tego procesu jest zwracanie się do wstawiennictwa świętych, a jednym z nich był właśnie św. Mikołaj. O fakcie jego popularności świadczą tworzone legendy oraz częstotliwość nadawania jego imienia nowo narodzonym dzieciom.

W legendach i opowiadaniach, układanych o św. Mikołaju już od IX wieku, bezdzietni małżonkowie proszą go o potomka, rodzice żarliwie modlą się do niego, obchodzą w rodzinie w sposób uroczysty jego wspomnienie liturgiczne oraz proszą o opiekę nad wszystkimi domownikami. Ich praktyki religijne miały swoje odzwierciedlenie w życiu rodzinnym. Dzięki św. Mikołajowi małżonkowie przebaczały sobie krzywdy i dążyli do zgody⁵. On wspierał ich w trudnościach takich, jak brak środków finansowych⁶, strata dzieci, czy opętanie dziecka przez złego ducha. Niektórzy na skutek doznanej interwencji św. Mikołaja przyjmowali wiarę katolicką i obierali go na patrona domu⁷.

1. W polskich rodowodach szlacheckich. Prawdopodobnie żywa tradycja i wiara w troskę św. Mikołaja o rodzinę przekazywana ustnie przez legendy zachęcała wielu rodziców do nadawania tego imienia swoim dzieciom. Jak

⁴ Por. M. Limanowski, *Kult św. Mikołaja w Polsce*, „Ziemia” 11 (1926) 95, 127-128 (Aljan), 173-174 i 251 (podaje kościoły św. Mikołaja na terenie diecezji wrocławskiej i pińskiej – R. Horoszkiewicz), 265-266 (w diec. sandomierskiej i płockiej – W.S. Laskowski); 12 (1927) 94 (w diec. krakowskiej – S. Udziela), 110 (w diec. płockiej wg *Catalogus Ecclesiarum... Dioecesis Plocensis pro anno Domini 1906* – A. Maciesza), 378 (J. Pietkiewicz, *Legenda o Starym Sandomierzu*), 143 (kościół św. Mikołaja w Tarczynie i Grójcu); 13 (1928) 30-32 (w diec. płockiej – K. Klęskówna); K. Kaczmarek, *Z dziejów kultu św. Mikołaja w Polsce*, Leszno 1993 (kościół i kaplice św. Mikołaja).

⁵ Por. tekst legendy: A. Wozniesiński – O. Gusiew, *Życie i czuadesa Sv. Nikolaia Cudotvorca i slawa iego w Rossii*, Sankt-Petersburg 1899, 144-146.

⁶ Por. najbardziej znaną już od VIII wieku legendę o trzech ubogich córkach: *Vita per Michaellem* 10-12; Cioffari, *S. Nicola nella critica storica*, s. 145-151; Meisen, *Nikolauskult*, s. 232-245; Longosz, *Św. Mikołaj z Myry patronem Kościoła*, s. 43-35.

⁷ Por. teksty legend w: J. De Voragine, *Legenda Sanctorum Regni Hungariae in Lombardica Historia Non Contenta*, Strasburg 1484, Johann Pruss, BKM (= Biblioteka Księży Marianów) XV 8-9 (Sancto Nicolao – oryginał bez paginacji); De Groot, *Saint Nicholas. A psychoanalytic study*, s. 124 (The legend of the miraculous statue of St. Nicholas); A. Rahmer, *Nikolauslegenden. Leben und Legenden des hl. Bischofs von Myra*, München 1964, 55-56 (Der Heilige als Bürge); Longosz, *Św. Mikołaj z Myry patronem Kościoła*, s. 42-52 (11 legend).

sugeruje *Polska Encyklopedia Szlachecka*, imię Mikołaj upowszechniało się w Polsce z biegiem lat. W XII wieku imię Mikołaj wspomniane jest tylko 3 razy (Sandomierz, Gniezno), natomiast w XIII – już 22 razy (dominuje Kraków i Kalisz), XIV wiek wymienia je 16 razy (Śrem, Poznań, Inowrocław, Opole) a wiek XV już tylko 6 (Płock i Przemyśl)⁸. Ekspansja wiary oraz rozwój kultu św. Mikołaja, m.in. przez nazewnictwo budowanych kościołów, znalazł swoje konkretne odzwierciedlenie w praktykach religijnych rodziny. Wiele popularnych rodów Rzeczypospolitej czcilo z pokolenia na pokolenie Biskupa Myry, obierając go za swojego patrona. Imię Mikołaj swoim dzieciom najczęściej nadawały rody szlacheckie. Potoccy podtrzymywali tę tradycję od XVI do XVII wieku. Ich drzewo genealogiczne z tego okresu wymienia aż 5 imienników⁹. W przypadku Wielogłowskich z Wielogłów na chrzcie imię Mikołaj otrzymało w okresie XV-XVII wieku 9 chłopców¹⁰. Bardzo podobnie wygląda sytuacja w rodzinie Działyńskich, u których liczba wspomnianych imienników wynosi 7 osób od XV do XVII wieku¹¹. Nadawanie imienia Mikołaj na chrzcie, zwłaszcza pierworodnemu kontynuatorowi linii rodzinnej, potwierdza się konsekwentnie na przykładzie rodu Radziwiłłów¹². Jak zauważa Hiacynt Przetocki, Radziwiłłowie modlili się w domu do niego i czcili go od czasu przyjęcia chrztu przez króla Władysława Jagiełłę i Mikołaja Radziwiłła, syna Wajszunda († 1412):

„kolendę świętą [...] Cnot, y Cudow Mikolaia świętego, tak wziętego w Domu Radziwilowskim Patrona, iż za czasu Iagiela Krola Polskiego; gdy z nim pospołu przyiął Wiarę ś. Katolicką Woiewoda Wileński; Prapradziad Dziada W. X. M. Nie insze ze krztu chciał mieć imię, tylko Mikolay; y z nabożeństwa ku temu Wielkiemu świętemu zostawił to potomkom swoim, aby iego przykładem, wszystkim pierworodnym synom swoim, kazali na krzcie dawać imię: Mikolay, y tak Synowi iego pierworodnemu zaraz dano imię Nicolaus I”¹³.

⁸ Powyższe wnioski w oparciu o dane, które zebrali J. Sarykoń-Kasprzycki – M. Dmowski, *Wykazy polskich rodzin szlacheckich*, t. V = *Polska Encyklopedia Szlachecka*, t. VIII, Warszawa 1937, 252-254 (49 Mikołajów), s. 255 (16 pochodnych).

⁹ Por. *Tablice genealogiczne domu Pilawitów Potockich* (Tablice I-II), w: T. Żychliński, *Złota Księga szlachty polskiej*, rocznik II, Poznań 1879, 246, 405-407 + na końcu tabl. I-II.

¹⁰ Por. Drzewo rodowe Wielogłowskich z Wielogłów, herbu Sarykoń ułożył wg Summary-usza z akt krakowskich T. Żychliński w 1883 r., w: T. Żychliński, *Złota Księga szlachty polskiej*, rocznik VI, Poznań 1884, 401-428.

¹¹ Por. *Drzewo rodowe wygasłego po mieczu Domu z Kościelca Działyńskich herbu Ogończyk ułożył T. Żychliński*, w: T. Żychliński, *Złota Księga szlachty polskiej*, rocznik III, Poznań 1881, 56-65 i 352-360.

¹² Częstotliwość występowania imienia Mikołaj w rodzinie Radziwiłłów prezentuje *Drzewo Rodowe książęcego domu Radziwiłłów herbu Trąby ułożone przez T. Żychlińskiego w 1881 r.* (Tablice I-VI), w: T. Żychliński, *Złota Księga szlachty polskiej*, rocznik IV, Poznań 1882, 222, 432 + na końcu tabl. I-VI.

¹³ Iacynt Przetocki, Kolęnda, którą podczas Morowego Powietrza, w Powieście Rádómskim, w Roku 1653. pánuiącego bárzo, S. Mikołay Biskup Mirreński, y Kościół Wysockiego,

Patronat Mikołaja nad nowo ochrzczoneymi przyczynił się w dalszej perspektywie do wychowywania ich w cnotach, jakie posiadał Biskup Myry. Tak np. Mikołaj I słynął z hojności na rzecz ubogich zakonów; tworzył nowe fundacje oraz wspierał rozpoczęte budowy Kościołów:

„Przeznaczny to był Mikołaj ten pierwszy [...]. albowiem na placu Dworu swego w Wilnie Kościół zbudował, y klasztor przy nim Ierzego ś. Ufundował; y na Kościół bernardyński, aby w tymże w Wilnie co prędzey stanął, naywiększy, między Pany Litewskimi, sumptłożył. Y dał mu tę pociechę Bog dobrotliwy, że doczekał lat 99”¹⁴.

Podobnie Albrecht Radziwiłł, jako biskup diecezji wileńskiej (od 1507 r.) troszczył się jak dobry pasterz za przykładem św. Mikołaja o wszystkich ubogich powierzonych jego pieczy. Tak charakteryzuje go Przetocki:

„[...] Biskup Wileński, nazwany *Eleemosynarius*, wielki przykład zostawił Regali Sacerdotio, to iest Duchownym Senatorom, gdy na każdy dzień miewał kupę ubogich, y mile onych na Pałacu swoim, sam im potrawy nosząc, y do stołu pokornie służąc, częstował; y nie pierwey, choc mu się gościem trafił nawiększy Senator, do stołu swego siadł, aż pierwey Goście Chrystusowe odprawił”¹⁵.

Zapewne z tego też powodu już za życia otrzymał przydomek „jałmużnik” prosząc bogatych o wsparcie dla żyjących w skrajnej nędzy. Należy również przypuszczać, iż pod wpływem rodziny Radziwiłłów, Synod Diecezjalny Episkopatu Wileńskiego z 1602 r. za patronów Litwy obrał św. Mikołaja, Kazimierza i Jerzego¹⁶.

Duże zamiłowanie do modlitwy i ciszy oraz nabożeństwa do św. Mikołaja przejawiał także Jerzy Radziwiłł:

w Hrabstwie Szydłowieckim, známienity Pátron, Paráffiey swey rozdał przez trzy dni..., Kraków 1655, 319 (numerację stron podano według starodruku z Biblioteki Księży Marianów [BKM XVI, 850], nie posiadającego karty tytułowej, w którym m.in. znajduje się ten utwór – ss. 318-361; jego faksymile dostępne jest także na stronach Polskiej Biblioteki Internetowej: http://www.pbi.edu.pl/book_reader.php?p=44562&s=1). Potwierdza to również K. Niesiecki, *Herbarz Polski*, t. VIII, Lipsk 1841, 39-83 (charakterystyka rodziny Radziwiłłów h. Trąby), a zwłaszcza s. 42: „[...] Mikołaja Priscusa Radziwiła, [...] syn Wojszunda, [...] który pierwszy z tego domu w Krakowie z królem Jagiełłem ochrzczony, jako mówi *Starowól. In Bellat. Sarmat. F. 163*. na chrzcie świętym wzięł imię Mikołaja, które z osobiwszej ku świętemu Mirrhy infulatowi chęci, chciał żeby wszyscy, którzy by się pierworodni w tym domu rodziłi, na sobie nosili, co się i po dziś dzień świętobliwie zachowuje”.

¹⁴ Przetocki, *Kolęda*, s. 319-320.

¹⁵ Tamże, s. 320.

¹⁶ Por. *Synodus Dioecisana Episcopatus Vilnensis celebrata per R. in Chr. Patrem ac. D.D. Benedictum Wojnam Ep. Viln. 3 Martii a. D. 1602*, w: J. Kurczewski, *Biskupstwo Wileńskie od jego założenia aż do dni obecnych, zawierające dzieje i prace biskupów i duchowieństwa diecezji wileńskiej, oraz wykaz kościołów, klasztorów, szkół i zakładów dobroczynnych i społecznych*, Wilno 1912, 128.

„[...] będąc kasztellanem Wileńskim, y Hetmanem Wielkim Litewskim, zarówno obozu, iako y Modlitwy począwszy od Kwietney Niedziele, aż do Wielkiej Nocy pilnował w Kościele, a często dla spokojniejszego nabożeństwa, zamykał się u Zakonników [...]”¹⁷.

Przetocki charakteryzując Jana Radziwiłła, zwanego „Brodatym”, wskazuje, iż za przykładem swego patrona zachowuje posty w środy i piątki oraz broni odważnie wiary, gdy jest zagrożona. Stwierdza:

„[...] pacierze Kapłańskie ten to Ian odmawiał co dzień, y w Post Wielki ledwo co iadał, chlebem się tylko, y to popiołem Wstępna środę oświeconym wprzód go posypawszy, posilał: był wszędy gorącym bardzo obrońcą Wiary ś. Katholickiej [...]”¹⁸.

Zupełnie inaczej wyglądało życie Mikołaja V, zwanego „Rudym”. Mimo dobrego pochodzenia rodzice wychowując syna nie przekazali mu wiary, jak o tym pisze kaznodzieja:

„Mikolaia V [...], który lat mając osiemnaście, za Krola Zygmunta Augusta, został Marszałkiem Nadwornym [...] a Oyczyźnie mądrze y wiernie służąc, był wszędy, y zawsze wielkim obrońcą Wiary Katholickiej. Prawda, że z Rodziców Heretyckich urodzony przez lat 18 źle wierzył, iednak lat 19 mając, a chcąc naprawić linia, y związać sznur przerwany Wiary świętej Powszechny w Domu swoim, nie tylko się sam nawrócił, do prawdziwey Wiary Katholickiej; ale y Bracia swoją Rodzoną za sobą, iako Magnes żelazo, pociągnął, aby y oni oddali posłuszeństwo Rzymskiemu Kościołowi”¹⁹.

Dopiero silne doświadczenie „cudu” przemieniło jego serce i zapaliło do głoszenia ewangelii. Opis wydarzenia z gospody jest toposem literackim, symbolizującym czujność i oczekiwanie na zmartwychwstanie. W średniowieczu i oświeceniu kogut wyrażał dążenie do wieczności, do oddawania pierwszeństwa duchowi nad ciałem²⁰. Dlatego też kur miał obudzić śpiącego w nim ducha, zanim słońce (Chrystus) wszędzie, aby Go pozdrowić. Tak to wydarzenie ujął pisarz:

„Dwie rzeczy tego Mikolaia V [...] pociągnęły do prawdziwey Wiary Katholickiej. Pierwsza, list Oyca, w którym się żałośnie skarezył na Ministry, iż go fałszywą nauką tak daleko w Wierze zawiedli, że nie wiedział w co iuz wierzył. Druga Cud wielki, y iawny w oczach iego. Bo w noc, gdy w piątek przed Kwietną Niedzielą iadac z Warszawy do Wilna, rozkazał w Gospodzie z mięsem gotować, ali kapłony²¹ iuz oprawne, y na stole leżące, poczęły się w Oczach iego ruszać, szyję podnosić, y po stole biegać, po tym y po ziemi z Gospody uciekać. Przeto zostawszy zaraz Katholikiem, tak się rozmiłował Wiary świętej Katolickiej, że nie mógł

¹⁷ Przetocki, *Kolęda*, s. 320.

¹⁸ Tamże, s. 321.

¹⁹ Tamże, s. 322.

²⁰ Por. J.E. Cirlot, *Słownik symboli*, tłum. I. Kania, Kraków 2006, 182.

²¹ Kapłony to koguty.

więcey patrzeć na Heretyki. I gdy jeden sługa [...] coś zbluźnił przeciw Naświętszemu Sakramentowi, okrzyknąwszy go surowie, wstać mu od stołu kazał, y zaraz precz ode Dworu iachać, to wyrzekszy: nie chce sługi, który Pana mego bluźni”²².

W opisie walki księcia Mikołaja z heretykiem widać pewne podobieństwa do zmagania się jego patrona z Ariuszem na Soborze Nicejskim. Książę bohater-sko i z pełnym determinizmem broni wiary chrześcijańskiej oraz nie toleruje bluźnierstw, ale zdecydowanie piętnuje niewłaściwą postawę.

We wskazanych przykładach można dostrzec naśladownictwo życia św. Mikołaja. Towarzyszyło temu praktykowanie takich cnót, jak: skromność, modlitwa i rozważa w podejmowaniu decyzji. Patron rodziny, którego wybrał sobie Mikołaj I Radziwiłł, był również ideałem i wzorem w wychowaniu dzieci przez następne dziesiątki lat. Wskazywanie na taki autorytet zaowocowało czymś więcej, co poświadcza jeden z następujących opisów:

„Xiążęta Ich MM. Stryowie W. X. M. y ci byli Mikolaiami, nie imieniem ci wprawdzie, ale rzeczą samą. Nicolaus z greckiego ięzyka znaczy: Populi victoriam. Stryowie W. X. M Sł pamięci Xiążę Pan Trocki był Mikolaiem, bo zwyciężał lud chlebem, daiąc go kazdemu obficie bardzo. Xiążę P Wileński był Mikolaiem bo zwyciężał wszystkich przedziwną ludzkością, y dobrocią; Xiążę P. Kawaler Woiewoda Nowogrodzki, y ten prawdziwie był Mikolaiem; bo zwyciężał w Malcie, w Cesarstwie, y w Moskwie Nieprzyjaciela Koronnego mieczem. Iaśnie Oświecony Ociec W X. M dopieroż ten był Mikolaiem; bo laska Marszałkowską zwyciężył w Koronie y w Litwie swawola ludzkie. Y tak w domu Xiążęcym W. X. M zostanie dotąd non interrupta feries Mikolaiow, Y boday zostawała! Albowiem Mikolaiy Święty, Infulą swoją, Mitrę Xiążęcą oświecać, a laska Biskupią; Radziwilow, do skończenia świata, niepochybnie wspierać będzie”²³.

Żywy kult św. Mikołaja, zdaniem Przetockiego, przyczynił się do uproszenia wielu łask dla całej rodziny Radziwiłłów oraz odniesienia wielu zwycięstw w czasie walki z wrogiem w XV-XVII wieku. Zmagając się z przeciwnikiem, Radziwiłłowie używali miecza oraz kierowali się ideałem ewangelicznym pokonywania zła dobrem. Taka polityka zaowocowała zjednywaniem sobie ludzi, którzy im podlegali, oraz składaniem ofiar na ubogie kościoły i klasztory, jak zauważa to historyk:

„Ztąd nie mogę rzec inaczey, tylko że sobie uprosić w Niebie Mikolay ś. Aby Kościół iego w Wysokiey, [...] zostawał na po tym w Kollaciey, y dyspozyciey Xiążąt Radziwilow, którego oni sobie od niepamiętnych lat za patrona wzięli. Y dobrego się domyślił Mikolay ś. Bo gdzieszby ieśli nie u Mikolaiow, lepsze miał z Kościołem swoim przytulenie, opatrzenie y poszanowanie? Gdzie lepszą, ieśli nie u Radziwilow miłość, y obronę?”²⁴.

²² Przetocki, *Kolęnda*, s. 322.

²³ Tamże, s. 323.

²⁴ Tamże, s. 323-324.

Rozwój kultu św. Mikołaja zaowocował również tworzeniem nazwisk od jego imienia. *Polska Encyklopedia Szlachecka* wylicza ich kilka od XV do XVII wieku: Mikołajczewski (herbu Lis), Mikołajek (h. Jastrzębiec), Mikołajewicz (h. Korab, h. Łabędź, h. Murdelio), Mikołajewski (h. Abdank), Mikołajowski (h. Bibersztejn, h. Gryf), Mikołajski (h. Lis), Mikołaitis (nie ustalono herbu)²⁵. Ze względu na osiedlenie można zauważyć, że święty Mikołaj był najwcześniej znany na Ziemi Krakowskiej (Kraków, Mikołajów sieradzki, Mikołajów krakowski – 1460 r.), Litwy (Wilno, Kowno, Mikołajcie Rosieński – 1500 r.) oraz Śląska (Mikołajowice Śląskie – 1576 rok).

2. W staropolskich kazaniach i homiliach. Obok rodowodów wiele wątków rodzinnych zawierają także polskie homilie i kazania wygłaszane na przestrzeni wieków. Zgromadzone przeze mnie materiały źródłowe dotyczą głównie XVII i XVIII wieku, kiedy to w Rzeczypospolitej podjęto próbę ożywienia kultu naszego Biskupa. Wśród kaznodziejów figurują zarówno zakonnicy (pijarzy, jezuici, franciszkanie), jak i kler diecezjalny ówczesnej epoki, jak Jan Wujkowski²⁶ i bliżej nieznany Parati. Z kręgu pijarów najbardziej płomiennymi kaznodziejami w XVIII wieku byli Idzi Madejski²⁷ i Samuel Wysocki²⁸, spośród jezuitów Antoni Szyrma²⁹, Stanisław Herka³⁰ i Franciszek Kowalicki³¹, a z franciszkanów – Kasjan Korczyński³² i Antoni Węgrzyno-

²⁵ Por. Starykoń-Kasprzycki – Dmowski, *Wykazy Polskich rodzin szlacheckich*, t. V, s. 255-256. Inny badacz wymienia następujące nazwiska: Mikołajczoski, Mikołajczyk, Mikołajewski, Mikołajski, por. J.S. Bystron, *Nazwiska polskie*, Lwów 1927, 336 (charakterystyka s. 80 i 181).

²⁶ Był kanonikiem pułtuskim oraz autorem szeregu kazań i nauk rekolekcyjnych. Największą sławę przyniósł mu jednak *Katechizm na świat dzienny wychodzący z 1733 roku*, szerzej zob. Wujkowski (Woykowski) Jan Stanisław Kostka, w: *Bibliografia Polska*, red. S. Estreicher, t. XXXIII, Kraków 1939, 401-404.

²⁷ Pochodził z województwa krakowskiego, pozostawił po sobie piętnaście pism, spośród których, według świadectwa Bielskiego, najważniejszym dla literatury ojczystej jest dzieło: *O początku i dalszym wzroście zakonu księży pijarów*. Był rektorem w Łukowie, zmarł w 1746 roku. Szerzej na ten temat por. Madejski Idzi, w: G.L. Glücksberg, *Dykcyonarz biograficzno-historyczny czyli krótkie wspomnienia żywotów ludzi wsławionych cnotą, nauką, przemysłem, męstwem, wynalazkiem, błędami. Od początku świata do najnowszych czasów*, t. II, Warszawa 1844, 52; J. Pelczar, *Zarys dziejów kaznodziejstwa w Kościele katolickim*, cz. 2, Kraków 1896, 254.

²⁸ Urodzony w 1706 r. w Sandomierzu, zmarł w Warszawie w 1771 roku. Był asystentem prowincji polskiej. Szerzej por. Wysocki Samuel od Świętego Floriana, w: *Bibliografia Polska*, red. S. Estreicher, t. XXXIII, Kraków 1939, 462-475; Pelczar, *Zarys dziejów kaznodziejstwa*, s. 268.

²⁹ Zarządzał prowincją litewską. Szerzej por. tamże, s. 264.

³⁰ Był nauczycielem języka francuskiego w Akademii Krakowskiej oraz rektorem Akademii Poznańskiej, zmarł w Poznaniu w 1759 roku. Szerzej por. tamże, s. 247.

³¹ Był kaznodzieją w Sandomierzu, zmarł w 1731 roku. Jego kazania odznaczają się stylem makaroniczno-penegirycznym. Szerzej por. tamże, s. 251.

³² Urodzony w 1725 r. na ziemi krakowskiej, w 1742 r. wstąpił do franciszkanów w Krakowie, po święceniach podjął studia w Warszawie, które zwieńczył rozprawą doktorską: *Sol Doctorum Divinissimus Augustinus...* (Varsoviae 1749). Pozostawił po sobie cztery tomy drukowanych kazań.

wicz³³. Warto tu dodać, że już wśród *Kazań Świętokrzyskich* z poł. XIV wieku, sięgających czasów Władysława Łokietka (1260-1333), znajduje się jedno kazanie o św. Mikołaju (tylko początek)³⁴, gdzie, jak zauważa A. Brückner, nieznaną kaznodzieja podkreśla dwie jego cnoty: dobroć względem ubogich sierot i troskę o wdowy³⁵.

Wszyscy wymienieni wyżej kaznodzieje, których omówimy razem, kreśląc duchową sylwetkę św. Mikołaja najczęściej akcentowali cud wsparcia trzech ubogich panien, które ojciec namawiał do prostytucji:

„[...] Dowiedział się Święty Biskup, że ubogi ieden Ociec trzy maiący córki nie maiąc y siebie, y ich czym sustentować, umyślił ie wszystkie na nierząd wydać, aby tym sposobem mogli się z z corkami żywić. Coż czyni S. Pasterz, idzie w nocy do domu owego Szlachcica, y tyle złota potaiemnie przez okno wrzuca, ile na posag iedney corki dosyć było”³⁶.

Zmarł w Krakowie w 1784 roku. Szerzej por. K. Gruszyński, *Korczyński Kasjan*, w: *Polski Słownik Biograficzny*, red. E. Rostworowski, t. XIV, Wrocław – Warszawa – Kraków 1968-1969, 51.

³³ Urodzony w 1657 r. w Krakowie, przez dwie kadencje był prowincjałem. Napisał szereg kazań polszczyzną makaroniczną, zmarł w Krakowie w 1721 roku. Szerzej por. *Węgrzynowicz Antoni*, w: *Bibliografia polska*, red. S. Estreicher, t. XXXII, s. 308-311; Pelczar, *Zarys dziejów kaznodziejstwa*, s. 267.

³⁴ Zachowany tekst występuje w różnych wariantach. Fragment podają za: S. Vrtel-Wierczyński, *Wybór tekstów staropolskich. Czasy najdawniejsze do roku 1543*, Warszawa 1969⁴, 12 (Kazanie III: *Na dzień św. Mikołaja*): „[...] timy sloui modresce faly suotego Nicolaia [...] [sk]utka duoiakiego bo[gu] zna(menite)go yfaly gy pi(r)uey ziego [...]”.

³⁵ Por. A. Brückner, *Literatura religijna w Polsce średniowiecznej. Kazania i pieśni, szkice literackie i obyczajowe*, Warszawa 1902, 112 i 114.

³⁶ Idzi Madejski od Świętego Józefa († 1746), *Kazanie na dzień Świętego Mikołaja Biskupa Mireńskiego*, Wyznawcy, w: *Rok Święty albo Święta Roczne po różnych Katedrach y Kościołach kazaniami wystawione*, Warszawa 1739, 606-609 (BKM XVIII, 1449). O tym fakcie wspominają inni kaznodzieje: Kasjan Korczyński, *Kazania na Święta całego roku. Kazanie na S. Mikołaya Biskupa (= Dał im dary swoje)*, Kraków 1767, 504 (BKM XVIII, 1110); Kostka Stanisław Klemens Herka, *Zabawy przy Akademicznych pracach to iest Kazania niektóre Publiczniejsze. Kazanie na Święty Mikołay w Jego Kościele w Krakowie w1738 roku wygłoszone*, Poznań 1752, 430 (BKM XVIII, 1104). Inny autor w kontekście słów Mt 25, 35-36 „[...] widzi w Panienkach niebezpieczeństwo utraty dziewiczego kwiatu; więc pełny świętego politowania, należyty, z własney fortuny swoiey im providuie posag”, por. *Kazanie I Na dzień Świętego Mikołaja Biskupa*, cyt. za: Antoni Szymy, *Dni Skarbowe albo Do skarbu wiecznego Krola należące, Dni Świętecznymi kazaniami rozgłoszone, pod skarbowe klucze oddane laśnie Wielmożnemu Imści Panu Michałowi Kazimierzowi Kołłowi, podskarbiemu wielkiemu, y pisarzowi ziemskiemu W. X. Lit. Krasnosielskiemu*, Wilno 1719, 60 (BKM XVIII, 1153); Antoni Węgrzynowicz, *Nupturiae Agni, Gody Baranka Apokaliptycznego albo kazania na uroczyste Święta Pana Jezusowe, Najsświętszej Panny, y Świętych Bożych; Na dzień S. Mikołaja Biskupa, Rationale Aaronicum*, Kraków 1711, 1630 (BKM XVIII, 1443). Podkreśla również w *Kazaniu LXIX Na Uroczystość S. Mikołaja* (cyt za: Jan Wuykowski, *Żarliwa głosu apostolskiego odnowa*, Warszawa 1723, s. LXIII [BKM XVIII, 1452]) dobroczynność Mikołaja jako wzór do naśladowania: „wspierał, y pocziwie wyposażał, iako uczynił z szlachcicem iednym, który do ubostwa przyszedłszy, a maiąc trzy Corki chciał na grzech wydać, płakały niewinne panienki, a Bóg ich opatrzył; Mikołay S. w nocy przyszedł,

Niektórzy dodają nowe szczegóły tego wydarzenia, jak dialog ojca panien z Bogiem oraz jego żal i nawrócenie:

„Obudził się dźwiękiem złota owego Szlachcic, widzi Opatrzność Boską nad sobą, y zdumiały rzecze: O! Boże moy, iako ty lepiej o mnie, niżeli ia o tobie myślę; iam cię postanowił u siebie obrazić, a ty mi takie miłosierdzie świadczysz: Ah! Żal mi tego Panie, com pomyślił, iuż odtąd wolę umrzeć, niżeli się na najmnieyszą twoię odważyć obrażę.[...] Wziął ztąd otuchę uweseloný Ociec, że Bog y trzeciey corce posag obmyśli, chcąc iednak wiedzieć, któryby to był iego tak wielki dobrodziej, zaczął się na niego w nocy, y pilnował: aż idzie znowu Mikołay Świąty, wrzuciwszy dla trzeciey takąż kwotę złota, uchodzi nazad. Za nim a też tropy Ociec, y dogoniwszy go, do nog upadnie, całuje stopy, z płaczem rzewliwym mówiąc: Tyś Zbawiciel moy y corek moich, teś moię, y corek moich duszę z piekła wybawił, y od wieczney uwolnił infamij³⁷.

Złoto symbolizuje tutaj wkład rodziców w wychowanie swoich dzieci, ich poświęcenie i oddanie. Grzeczne potomstwo bywa określane „złotym”. Tak uformowane najmłodsze pokolenie stanowi bogactwo Polski. Dlatego w tym kontekście przywołują maksymę:

„[...] złote wróciłyby do Polski wieki. Nie złoto, ale ludzie iak złoto, wieki czynią złote”³⁸.

wrzucił tak wiele złota, iż mógł Ociec, y pożywienie sobie, y im opatrzyć, y nad to iedną córkę wyposażyć, y gdy to trzy razy uczynił Mikołay S. był ozdobą Pasterzow dobrych, przykładem Świątobliwości y zwierciadłem iałmużników [...]”; zob. również Antoni Węgrzynowicz, *Kazanie LXIX Na Uroczystość S. Mikołaja*, w: Jan Wuykowski, *Kazania na wszystkie święta roczne*, s. LXIII, Warszawa 1729 (BKM XVIII, 1457). Inny kaznodzieja wzywa słuchaczy (*Kazanie na dzień S. Mikołaja Biskupa*, cyt za: Paweł Kaczyński, *Kazania Na Święta Całego Roku*, Kalisz 1684, 230, [BKM XVII, 806]) do dzielenia się posiadanymi dobrami w kontekście przypowieści o talentach Mt 25, 14-30: „[...] w domu ubogich Rodziców, wstyd zaręcznych trzech panien, zostawał w niebezpieczeństwie. Nie było czym żywić, a dopieroż nie było czym wyposażyć ubogiego Oyca rozmaite myśli inestowały: nie pięknie ubogim córkom myślił: zgoła morze, iusz, iusz z brzegów wylać miało. Ey dla Boga, kto się Boga boi, u kogo dusze krwią chrystusową odkupione cokolwiek ważą, trochę złota w to tam budowanie każe wrzucić! Uczynił to Mikołay S: tak wiele złota do owego tak ubogiego domeczku, i raz, i drugi, i trzeci potajemnie wrzucił, że za one iego iałmużnę, one Panny pocziwie są wyposażone. O zaprawdę wielki i godny wielkiey w niebie pochwały talent. Niech będzie Bogu pochwalon, że się tak dobry, tak cnocie przychylni ludzie na świecie rodzą i że dostatkami wziętymi od Boga, tak szafować umieją [...]”; zob. również Anonim, *Kazania na uroczystości roku kościelnego i Świętych Pańskich*, *Kazanie na Świętego Mikołaja*, s. 454, brak miejsca wydania, XVIII w., (BKM XVIII, 1851).

³⁷ Idzi Madejski od Świętego Józefa, *Kazanie na dzień Świętego Mikołaja*, s. 608-609.

³⁸ Por. Franciszek Kowalicki, *Kazanie na dzień Świętego Mikołaja* (wygłoszone w 1721 r.), w: *Kaznodzieja Odświętý albo Kazania Doroczne na dni Świętych Bożych Uroczyste*, Sandomierz 1725, 380. Kontynuując autor uważa, iż prawdziwym wzorem rodzicielstwa są rodzice św. Mikołaja. Oni przekazali mu wiarę i wrażliwość na biedę. Kowalicki sugeruje też (tamże, s. 382-383), że ojczyzną Mikołaja w Polsce jest Nowy Targ: „Dawali złoto szczodłą ręką, złoto ubogim Rodzicy, żeby się ukochane chowało dziecię, pokazowali, że drożey Syna, niżeli złote skarby ważyli. Nic nie wątpię, że coś podobnego Ociec y Matka o swoim trzymali Mikołaiu. Że w Polsce nie tylko

Tego typu uszczegółowienia miały na celu wywołanie w słuchaczu pozytywne przeżycia, aby skutecznie wpłynąć na zmianę jego dotychczasowego postępowania. Kaznodzieje apelują o dzielenie się swoimi dobrami z najbiedniejszymi. Takie działania podejmował ongiś Pasterz Myry³⁹. Potem pomocą do pozyskiwania środków finansowych był m.in. zwyczaj wystawiania skarbonsy, praktykowany w bractwach św. Mikołaja w dniu 6 grudnia⁴⁰. Ofiary przeznaczano na uposażenie pańien pochodzących z wielodzietnych rodzin, chcących wstąpić do klasztoru lub zawrzeć związek małżeński⁴¹. Opieką otaczano również wdowy i ubogie, samotne dzieci. Kaznodzieje zachęcając do wsparcia tych najmniejszych wskazują, iż może to je uchronić przed grzechem. Dzięki zebranyim środkom przy kościele będą mogły nauczyć się właściwego sposobu bycia i zabawy z innymi w grupie⁴².

pszenica, ale rodzi się y złoto, opisał oyczynę złota Starowolski, Nowotarg y gory koło Sącza: *Fodinae auri in Polonia reperiuntur ad Nowotargum, in Montanis circa Sondeciam*. Kolebka dziecięcia Mikołaja Nowytarg, dom złota. Widzieli Rodzicy, widzieli życzliwi przyjaciele, y samsiedzi, a Mikołai we środy y w piątek postem, macierzyńskich nie zażywa piersi, tylko raz o dziewiatey, o iak się pięknie, z nadzieiami targowali! Quis putas puer erit?. Niowy przykład dziecie, postnik! Nowy przy nowym targu złoto. Ani na gorach w domu Rodzicielskim nie chodzi. Wielka cudownego rozumu, y pobożności gora, dzieć Mikołay. W srebrney waniencie kąpie dziecina mamka, iako napisał *Vincentus Ferrerius*; stanie prosto na nogach dzieć, ku niebu się podniesie, zwoła na cud mamka Rodzicow, y kogo tylko mogła. Rok zaś miał Mikołay, kiedy na wspomnienia imienia Pańskiego z macierzyńskich wyrwał się rękę, y upadł na ziemię na kolanka na adoracya Bogu. W tak wysokich pobożności gorach nie złoto Mikołaya. Po długiey suszy deszcz upragniony spadnie, mowiecie: złoto, nie deszcz pada. Ledwo nie z płaczem wyżebrali Mikołaja u Boga wyschli od gorącego pragnienia Rodzicy, lzy dziecinne w złoto krzepły, które płaczliwe wzdychania słusznym szacunkiem płaciło. Ale skąd złote spadaia powodzi, obroćmy oko ku niebu”.

³⁹ Por. Wegrzynowicz, *Nupturiae Agni*, s. 1629: „Biskup [...] chcąc pamiętać y wiedzieć o potrzebach ukrytych owieczek swoich, miał pewne ludzie stateczne/ a nawet y dziewicze niewiasty/ które potaicznie o potrzebach Parafianow iego dowiadując się/ onego informowały/ y iałmużny do niego każdemu roznośliy”.

⁴⁰ Por. *Kazanie na dzień S. Mikołaja Biskupa*, w: Kaczyński, *Kazania Na Święta Całego Roku*, s. 229-230: „Iest w mieście tak wiele rodzin ubogich; więcby ie z tego ratować. Iest tak wiele Panienek, ktoreby chciały do klasztoru, ale posagu nie maia; więc by ie wspomoc, są i takie, których niedostatki o co złego przyprawiły, więcby o duszach ich radzić. Iest w Bractwie skrzynka, którą Świętego Mikołaya zowią, na wyposażenie ubogich Panien ludzie Pobożni składaią się, więcby cokolwiek do niey wrzucić. Zgoła, masz wiele dobrego? O wiec by tak sobie dyszkuruować potrzeba, aleć u nas częściej inaksze dyskursy bywaią; *Anima mea habes multa bona reposita*, o więc *Ede, bibe, epulare*, więc ieść, pić, mieć się dobrze. A co za tym idzie, tego i owego się domyslić, te i ową robotkę zarobić. Takie to bywaią w rodzinach używania dostatkw od Boga nadanych. Więc day Boze! Żeby Mikołay S. Przykładem, swoiey szczodroblowości, cokolwiek w nas w tey mierze sprawił, żeby tym talentem swoim Panu Bogu nas zyskał [...]”.

⁴¹ Por. Anonim, *Kazanie na Świętego Mikołaja*, s. 455: „[...] po niektórych kościołach była skrzynka, nazywano ią skrzynką Świętego Mikołaja, coż do niey ludzie składali? Rozumiem, że posagi dla ubogich Panien, żeby ie pocziwie zamąż wydać”.

⁴² Por. tamże, s. 454: „Iest tak wiele ubogich sierot, które nie maiać wyżywienia, a żebrać się wstydząc, o grzechu zamyślaią, tych podratować według możności, dać dobre wychowanie, drogę pokazać do zabawy uczciwey, y sposobu życia [...]”.

Przy składaniu ofiar czy darowizn z okazji obchodów ku czci św. Mikołaja apelowano o dyskrecję, zaznaczając, że taki uczynek ma większą wartość u Boga:

„Czynisz ofiarę Bogu, daiesz co na ozdobę Kościoła y ołtarza, czyżne to skrycie y tajemnie. Świadcysz co bliżniemu, daiesz ubogiemu, nie publikuyże tego, nie głoś się z tym przed światem, miey dosyć na tym, że *Dominus videt*, Pan Bóg to widzi, co ty dla niego, co dla bliźniego świadcysz, on ci nadgrodzi, on ci zapłaci, y w tym życiu, y w przyszłym po śmierci”⁴³.

Do podobnej postawy zachęcano studentów i młodzież, aby czyniąc dobro nie afiszowali się nim na zewnątrz: tacy nie otrzymają nagrody w niebie⁴⁴.

Staropolscy kaznodzieje dostrzegali również problemy związane z wychowaniem młodych ludzi, jak np. brak dobrego przykładu rodziców oraz ich rozwiązłość. Wśród najczęstszych wad matek kaznodzieje wymieniali brak dostatecznej troski o kształtowanie cnót oraz tolerowanie złego postępowania córek⁴⁵; podobnie ojcowie nie upominali swoich synów, którzy żyli w rozpuszcie korzystając z pokus młodości⁴⁶. Takie postępowanie było często piętnowane, gdyż prowadziło do zniszczenia rodziny. Dlatego to homileci prosili św. Mikołaja, aby z młodych „to co złego wyrwał y psował, co dobrego, szczepił y budował”⁴⁷, aby był dla zagubionych „Oycem Chrześcijaństwa przez miłość y staranie o wszystkich”⁴⁸. Głoszący tego rodzaju słowa kaznodzieje upominali

⁴³ Idzi Madejski *Od Świętego Józefa, Kazanie na dzień Świętego Mikołaja*, s. 609.

⁴⁴ Por. *Kazanie na dzień S. Mikołaja Biskupa*), w: Kaczyński, *Kazania Na Święta Całego Roku*, s. 231: „Trzecim talentem, to iest skrytość i zataieniem w dobrych swych uczynkach, niech Mikołaj S. Zyskuie Panu Bogu, owych żaków, którzy gdy co dobrego czynią, mało w trąbę przed sobą nie trąbią; wszystkiemu światu wiadomi być chcą, gdy iałmużnę czynią, rozumieją że ubogich jako Panu Bogu daią, a oni samym sobie daią; rozumieją że niebo sobie kupują, a ono by raczy mówić, że próżną chwałę, on znikomy dymek, one parę z ust ludzkich wychodzącą, sobie kupują”.

⁴⁵ Por. Samuel Wysocki, *Kazanie na Uroczystość Mikołaja Świętego w Kościele Warszawskim Scholarum Piarum roku 1749 wygłoszone*, w: *Chwała chwalebne w Świętych swoich Boga kazniami na wszystkie w roku całym dni święte ogłoszona*, Warszawa 1750, 435-437 (BKM XVIII, 1428): „Skarżyć będzie corka własna na matkę: *occidisti!* Tyranko okrutna nie Matko, w ten czas żeś mi śmiertelną ranę na duszy zadała, gdyś się mnie z pieśszoty, y ślepey miłości za złe, bezwstydne, z różnymi osobami w domu konwersacye miasto kary y palcem nie tchnęła: *occidisti!*”.

⁴⁶ Por. tamże, s. 437: „Zawołał z płaczem Syn zgubiony na Oyca: *occidisti!* Okrutny zaboycze nie Oycze, w ten czas żeś mnie własną twoią ręką na cieie y duszy po tyrańsku zabił, gdyś mi owych mow wszetecznych nie zganił, gdyś mnie w płochey, w rozpustney młodości nie poskromił, gdym za ow żart nieuczciwy chwałę z pocałowaniem odebrał, gdyś na moje zbawienną przestrożę, w owych lekkościach, w złych owych, a tobie wiadomych obyczaiach słowa nawet żałował: *occidisti!* Coż za tym, co za dekret na takich wypadnie, ktorzy przez niedozor, lub też pobłażanie złych spraw, niebożnego życia, y zguby wielu byli przyczyną?[...] zabiasz Oycze Syna własnego przez pochlebstwo w grzechu, gdybyś w niczym więcej winnym nie był, przez to samo zginienie: *anima tua pro anima eius!*”.

⁴⁷ Por. tamże.

⁴⁸ Por. tamże.

z całą odpowiedzialnością rodziców apelując do ich sumień, aby poprzez osobisty przykład kształtowali w swoich dzieciach wrażliwość na dobro, zdobywanie cnót i walkę ze złem⁴⁹. Zarzucali rodzicom brak przykładu również na płaszczyźnie religijnej, w nieprzestrzeganiu postów w piątki i w Wielkim Poście, zachęcając, by praktykowali ten zwyczaj, gdyż św. Mikołaj już jako niemowlę pościł w środy i piątki⁵⁰. Uwrażliwiając zaś na aktualność kultu św. Biskupa z Myry stwierdzali:

„Okiem był y pochodnią goraiącą y oświecaiącą wszystkich ślepych, którzy chodzili w ciemnościach grzechow swoich, kiedy im stawił przed oczy światło Ewangelii S. Nauczając ich wiary Chrystusowey, przekładaiąc przed oczy przykazania boskie, *pes fui claudus, oculus caeco* podporą był tak na duszy, iako y na ciele upadaiącym. Oycem był wszystkich ubogich [...]”⁵¹.

Tylko ufna modlitwa do Orędownika w niebie oraz wsłuchiwanie się w Słowo Boże jest w stanie wyrwać człowieka z nędzy duchowej i materialnej.

Do popularnych form pobożności XVIII-wiecznej należały także pielgrzymki, którym towarzyszyły różne intencje. Ks. Kowalicki wspomina o tym że, król Jagiełło przed poślubieniem Jadwigi udał się do Krakowa, aby oddać pokłon tam czczonemu św. Mikołajowi⁵². W ten sposób chciał wyrazić swoją

⁴⁹ Por. tamże, s. 438-439: „Przyznai się Oycze y Matko, przyznay Gospodarzu, widzisz Corkę, Syna niebezpiecznie chorobą złożonego, coż nie czynisz, iak się troszczesz, iakie podejmiesz zabiegi, iakie koszta na Doktorow, Apteki, żeby śmierci uszedł [...] y macie się zapłaty od Boga spodziewać iak Święty Mikołai dzisieyszy? Ach moi Rodzice, panowie, Rządcy, Gospodarze, Dozorcy, ieżeli wierzacie, że śmierć po życiu, sąd po śmierci y kara, lub zapłata nieochybnie czeka [...] dbaycież pilniey o dusze waszym rządom y dozorem zlecone [...] Nie mówcie Rodzice, gdy słyszycie i widzicie szpetne sprawy dziełek, nie mówcie to ieszcze dziecie, ieszcze spełna nie ma rozumu, nie iest sposobne do poprawy, y owszem z młodu trzeba do cnoty sposobić, z młodu przyuczać do dobrego, gdy się ieszcze da nagiąć, bo przyidzie czas, gdy nagiąć nie będziecie mogli, choćbyście y chcieli, pamiętaycie żeście wy światło świata: *vos estis lux mundi*, wystawieni na publiczne urzędy, żebyście iasnością nauki y dobrego życia oświecali poddane rozumy, zagrzewali do miłości Boga y bliźniego, do ćwiczenia się w cnotach, do mężney z szatanem potyczki [...]”.

⁵⁰ Por. Szyrmy, *Dni Skarbowe albo Do skarbu wiecznego Krola należące*, s. 59. „O iako nas to niemowlątko na sądzie Bożym zawstydzi, kiedy w dorosłym iuż wieku, przepisanych od Kościoła Bożego postów chować nie chcemy! Czy piątek, czy suche dni, czy Quadragesima? U nas nie znać; bo mięsiwa iak na Luterskich stołach zawsze pełno. Pretenduiemy potrzebę, słabość zdrowia; wzdych y Święty Mikołaj w niemowlęcym wieku, nie był żelaznego zdrowia; potrzeba było mu się posilać częścicy dla wzrostu, a przecie tak ścisły post czynił”.

⁵¹ Węgrzynowicz, *Kazanie LXIX Na Uroczystość S. Mikołaja*, w: Wuykowski, *Kazania na wszystkie święta roczne*, s. LXII.

⁵² Por. Kowalicki, *Kazanie na dzień Świętego Mikołaja*, s. 380-382: „Krol Polski Władysław Jagiełło posłał z posłuszeństwem y z podarunkami do Biskupa Rzymskiego Iana XXIII coż za prezent krolewski? Cztery misy złote, dwie flasze złote, trzy futra sobole. Dziekuie Papież złotym stylem: *Aestimo auream Poloniae*. Szacue Polska złotem. Trzy breły złote, które ubogim trzem Pannon na wyposażenie wrzucił, przy S. Biskupie widzicie, ieszczeż nie zawołacie! *Aestimo aureum*

wiarę i polecić swój związek małżeński (zawarty 18 lutego 1386 r.), temu wielkiemu Orędownikowi.

Niektórzy kaznodzieje przytaczają w swoich kazaniach liczne cuda, które uczynił św. Mikołaj już po swej śmierci. Spośród wspomnianych wyżej mówców Parati przytacza kilka takich cudów w rodzinie. Pierwszy z nich wyraża prośbę ojca o syna:

„Pewien człowiek błagał św. Mikołaja, aby mu u Boga wyprosił syna. A on, gdy będzie chodził, zaniesie w ofierze kielich. Syn się urodził i ojciec sporządził złoty kielich. Ale tak mu się spodobał, że w zamian drugi zrobił, a pierwszy sobie zostawił. Gdy przybyli do św. Mikołaja, ojciec napił się z pierwszego kielicha, a drugi, a gdy chłopiec chciał pić z niego zatonął. Zasmucony ojciec przybył do kościoła św. Mikołaja. Ofiarował na ołtarzu drugi kielich, lecz ten zsunął się z niego. Stało się tak jeszcze drugi i trzeci raz, aż zjawił się chłopiec z pierwszym kielichem, mówiąc, że św. Mikołaj go wyratował. Wtedy ofiarowali mu oba kielichy”⁵³.

Tenże kaznodzieja opowiada w tym samym kazaniu o innym cudzie, również w oparciu o powstałą w IX wieku Mikołajową legendę, według której nasz Biskup zapewnia najpierw bezdzietnemu małżeństwu syna, a gdy go potem Saraceni porywają, on go, proszony o pomoc w swoje liturgiczne wspomnienie, rodzicom przywraca:

„Również pewien człowiek otrzymawszy dzięki wstawiennictwu św. Mikołaja syna, zbudował w swoim domu kaplicę ku jego czci i co roku obchodził w niej jego uroczystość. Zdarzyło się, że Saraceni porwali chłopca, który trafił do służby

Nicolaum. Syna Iagiellonowego Władysława razem Krola Polskiego. [...] A kiedy Iagiello Ociec ze dwunastu braci najstarszy wieżdzał na zamek, żeby Iadwigę Krolównę powitał, o ktorey przyjaźni konkurował, wcześnię poklon Mikołaiowi Biskupowi oddał w iego Kościele. [...] nie szedł za złotem Mikołaj, które za nim szło gromadnie. Złoty Biskupie Mikołaiu, tylko u mnie bogata nędza! Ostatnie ubóstwo! *Pauperes facti sumus nimis*”. Kościół św. Mikołaja na Wesołej wybudowali benedyktyni ok. XII wieku. Biegł tutaj ważny szlak handlowy z Rusi do Ratyzbony; zob. szerzej M. Kaniar, *Wczesnośredniowieczne dzieje kościoła św. Mikołaja w Krakowie*, w: *Studia z dziejów kościoła św. Mikołaja w Krakowie*, red. Z. Klisia, Kraków 2002, 9-21.

⁵³ Por. Parati, *Sermones de tempore et in festa sanctorum totius anni; De Sancto Nicolao*, brak miejsca wydania, ok. 1640, s. 603-612 (BKM XVII, 1868): „Item, vir quidam diues rogavit sanctum Nicolaum ut sibi filium a Deo impetraret: vouens quod eum ad ecclesiam suam ducere vellet, scyphum aureum sibi offerret. Filius nascitur ad aetatem producitur, scyphus paratur. Qui dum valde patri placeret alium parari fecit: illum primum ad usum suum reseruauit. Cum autem nauigaret ad sanctum Nicolaum, pater iubet ut primo sibi aquam cum scypho afferret. Puer autem cum haurire vellet aqua cum scypho submergitur. Pater turbatus, ad ecclesiam S. Nicolai peruenit: cum ad altare alium scyphum obtulisset de altari resiliit: quod secundo tertio factum est cunctis mirantibus qui aderant. Ecce puer venit cum primo scypho referens quomodo B. Nicolaus eum iuissset. Et tunc ambos scyphos abtulerunt”, przekład własny. Jest to streszczona przez kaznodzieję ukształtowana w XII wieku na Zachodzie Mikołajowa legenda, por. Meisen, *Nikolauskult*, s. 276-289; Rahmer, *Nikolauslegenden*, s. 46; Longosz, *Św. Mikołaj z Myry patronem Kościoła*, s. 51-52.

u ich króla. Gdy go trzymano przy królu, chłopiec następnego roku wspomniał, że wypada święto, w którym w domu rodzinnym czczono św. Mikołaja oraz westchnął głośno, na co król rzekł: co dla ciebie znaczy twój Mikołaj? Ty z nami pozostaniesz. Nagle gwałtowny wicher zerwał się w pałacu, a chłopiec został porwany do kościoła, gdzie rodzice świętowali wspomnienie. Wielka radość była z tego”⁵⁴.

Przytoczenie barwnych przykładów miało na celu wzbudzić wiarę w słuchacza oraz zachęcić go do życia cnotliwego. Innym razem staropolscy kaznodzieje w swoich okolicznościowych homiliach podkreślali pobożność świętego Mikołaja w dzieciństwie i posłudze kapłańskiej, zachęcali do pobożnego przyjmowania Komunii świętej i praktykowania na jego wzór modlitwy w rodzinie⁵⁵.

Rodzina w tradycji i kulcie św. Mikołaja ukazana jest jako pełna, składająca się z ojca, matki oraz ich dzieci, wspólnota. Ojciec ma w niej uprzywilejowaną rolę, on wprowadza w dorosłe życie i przekazuje wiarę. Dopełnieniem roli ojca jest w rodzinie obecność św. Mikołaja z cechami Boga Ojca i człowieka (Jezusa). Małżonkowie okazują sobie wzajemną miłość małżeńską, wierność i pomoc zwłaszcza w trudnych sytuacjach dotyczących ich dzieci. W relacjach o rodzinie nigdy nie występuje dziewczynka, zawsze jest mowa o chłopcu lub ogólnie o dzieciach, które zazwyczaj kochają swoich rodziców oraz wyczekują św. Mikołaja. Jednym z wyrazów kultu św. Mikołaja jest nadawanie jego imienia dzieciom lub tworzenia od niego pochodnych nazwisk. Taki jest obraz rodziny ukazany głównie w Mikołajowych legendach, pieśniach, insceniza-

⁵⁴ Tamże: „Item, quidam vir meritis B. Nicolai filium habens: B. Nicolao capellam in domo sua construxit: singulis annis festum eius solemniter celebravit. Accidit autem predictum puerum Saracenis capi, in servitutum regis eorum deputari. Sequenti anno dum festum S. Nicolai esset, pater eius festum devote celebraret: puer scyphum pretiosum tenens regi assisteret, recolit suam captionem, parentu dolorem, gaudium quod eadem die in domo sua fiebat: coepit, altius suspirare. Quorum suspiriorum causam durex minis extorsisset ait rex. Quidquid tuus Nicolaus agat tu hic nobiscum manebis. Et ecce subito ventus vehemens domum concussit: puer raptus ad ecclesiam ubi parentes festum habuerunt, collocatur: gaudium omnibus generatur”, przekład własny; por. Meisen, *Nikolauskult*, s. 253-261; Rahmer, *Nikolauslegenden*, s. 42; Longosz, *Św. Mikołaj z Myry patronem Kościoła*, s. 50-51.

⁵⁵ Por. Węgrzynowicz, *Kazanie LXIX Na Uroczystość S. Mikołaja*, w: Wuykowski, *Kazania na wszystkie święta roczne*, s. LXII-LXIII: „kiedy zaraz od młodości pokazał się być wiernym, prawdziwym y godnym sługą Boskim, pokazał się być kapłanem wielkim, Biskupem czułym, Świętym y godnie teiemnice boskie administrującym. A wiec niech mi się godzi na pochwałę jego, zażyc owey Augustyna S. Pochwały która on godności kapłańskiey przypisał: O przeznacna godności Biskupow y Kpłanow, w których to rękach, iako w Żywocie Najświętszey Panny Syn Boski wciela się. O Święte i Niebieskie taiemnice! Które przez nas kapłany, Ociec, Syn, y Duch S. Sprawuie, kiedy w iednymże momencie czasu ten Bóg, który kroluie na Niebie, w rękach waszych iest; y na ołtarzu. O Święte ręce! Które traktuiecie Syna Bożego. O Święte ręce Mikołaja S. Które tak wiele tysięcy owieczek Chrystusowych Anielskim chlebem karmiliście”.

ciach, ikonografii kościelnej, oraz homiliach i kazaniach. W naszych rozważaniach zwróciliśmy szczególną uwagę na dwie polskie dziedziny: obecność św. Mikołaja w polskich rodowodach szlacheckich, zwłaszcza Radziwiłłów, pozostawiając sobie do analogicznego przebadania innych ważnych szlacheckich rodów, jak Potockich, Wielogłowskich, Firlejów⁵⁶, czy Lanckorońskich⁵⁷, oraz na wątki rodzinne, ukazywane w staropolskich kazaniach i homiliach o św. Mikołaju. Przywoływane zwłaszcza w legendach, a niekiedy i w kazaniach, w tym również polskich⁵⁸, szczegóły biograficzne św. Mikołaja, jak: posty w wieku niemowlęcym, zburzenie świątyni Artemidy, walka z poganami i herezykami, udział w Soborze Nicejskim i walka z Ariuszem, zaopatrywanie mieszkańców w zboże, a ubogich panien w złoto na posag, obdarzanie dziećmi bezdzietnych małżonków, a później ratowanie ich w trudnych sytuacjach życiowych, ratowanie tonących żeglarzy i niesłusznie skazanych na śmierć żołnierzy, a po śmierci obdarzanie potrzebujących wiernych wydobywającym się z jego grobu cudownym i uzdrawiającym płynem, zwanym myronem lub manną, czynią z tego Biskupa człowieka bardzo bliskiego rodzinie, wrażliwego na potrzeby innych, uosobienie dobroczynności. W rodzinach czci się go jako patrona sierot, wdów i panien na wydaniu. Uciekają się do niego, jak zauważa staropolski kaznodzieja, „młodzieńcy y Panny, starzy z młodem wychwalaiaj Imię Jego”⁵⁹.

⁵⁶ Por. *Firlejowie h. Lewart*, w: A. Boniecki, *Herbarz Polski*, V, Warszawa 1902, 285-295.

⁵⁷ Por. *Lanckorońscy h. Zadora*, w: A. Boniecki, *Herbarz Polski*, t. XIII, Warszawa 1909, 331-349.

⁵⁸ Por. Kanty Ignacy Herka, *Kazanie na Święty Mikołaj*, w: *Pamiętka Kaznodziejskiej pracy*, Poznań 1751, 332-335 (BKM XVIII, 1101): „Pokazała się ta Mikołaja mądrość w ustawicznej tak wielo herezykow, Melecyanow, Nikolaitow, konwikcyi, pokazała się w odważney zboru bogini Dyanny, nad który w Mieście Mireńskim nic piękniejszego nie było, dewastacyi, pokazała się na Koncilium Nicenskim w cudownym Aryana pokonaniu, kiedy mu Mikołaj w uciśnionej ręka własna cegle, ogień, wodę, y ziemię pokazawszy, prawdę Trojcy Przenajświętszy oczywistym nad subtelne 318 tam będąc Biskupow argumenta pokazał dowodem, a przez to samo swoją bez nagany pokazał dobroć. Miało na to czas Niceńskie Koncilium tę Mikołajia dobroć za naganę, za to, że zelożę uwiedziony, upornemu Aryanowi policzek wyciął, do używania Infuły y Pastorała odsądzwszy na najniższym się mu rozkazało mieyscu, ale potem sama N. P. Marya Biskupie Mikołajowi oddała insygnia [...] Mikołaj po Chrystusowemu dobry Pasterz, toć Mikołaja dobroć bez nagany [...]. Wiele tysięcy pogańskich rodzin swoją Mikołaj S: do Boga nawrócił pracą, cierpieć tego nie mogący szatan, pozostałych poganow nauczył robić pewnego oleiu, który się nazywał Midyakon namawiając ich, ażeby nim skrycie Mirreński namazali Kościół, affiduiąc ich że iak tylko na Kościół Mirreński tym namazanym oleiem iak naimnieiszy deszcz padnie, cały kościół nagłym zgoreie płomieniem. Dowiedział się o tym za rewelacją Boska Mikołaj, iuż gotowy y skrycie schowany, zabobonny, cudownie znajduie olej, na pobliskie wszystkich wylewa morze y szatańską na oko wszystkim pokazuie zdradę, bo iak szeroko po morzu ten rozplynał się olej, tak szeroko morze przeciwko swojej gorzało naturze, a tu iuż dowod, że ponieważ Mikołaj swego po Chrystusowemu, bronił Kościoła”.

⁵⁹ Korczyński, *Kazania na Święta całego roku. Kazanie na S. Mikołaya Biskupa*, s. 505.

FAMILIE IN DER POLNISCHEN TRADITION UND DEM KULT DES HEILIGEN NICOLAUS VON MYRA

(Zusammenfassung)

Die Familie in einer religiösen Praxis, welche mit dem Heiligen Nicolaus verknüpft ist, wird meistens als eine Gemeinschaft von Mutter, Vater und ihrer Kinder dargestellt. Der Vater ist das Haupt der Familie. Er führt seine Kinder in das Leben der Erwachsenen ein, d.h. er begleitet seine Kinder im Prozess des Erwachsenwerdens. Aus christlichen Sicht betrachtend, der Vater ist der Zeuge des Glaubens, den er an die nachkommende Generationen verleiht. Als Eheleute, Vater und Mutter schenken sich einander die Liebe, Treue und jede Unterstützung, besonders dann, wenn es um die Erziehung ihrer Kinder geht. Zum Beispiel, neben dem Wunderleben des Heiligen Nicolaus, von dem in den polnischen Predigten des XVII und XVIII Jahrhunderts oft gesprochen wird, unterrichtet man auch die Eltern, dass sie die Kinder durch das eigene Beispiel des Lebens zu erziehen haben. Die Prediger kritisieren das schlechte Verhalten vom Vater und Mutter, vor allem aber einen gewissen Mangel an Belehren und Tadeln ihrer Kinder. Außerdem, was man vorher gesagt hat, stellt der vorliegende Artikel ganz besondere Praxis dar, nach der bei den polnischen adligen Familien (Radziwiłł, Firlej, Lanckoroński, Potocki, Wielogłowski) der Name „Nicolaus“ für die Kinder gewählt wurde. Im Laufe der Zeit hat man den Heiligen Nicolaus als Patron der Witwen, Verlobten und Waisenkinder verehrt.

Ks. Kazimierz ŚWIEŚ
(Lublin, KUL)

ZASADY PORZĄDKU SPOŁECZNEGO W ŚWIELE NAUCZANIA JANA PAWŁA II

Powoli dobiega końca drugie dziesięciolecie przemian społecznych w Polsce, określanych ogólnie jako transformacja systemowa. Wyznaczone kontraktem okrągłego stołu wybory parlamentarne w 1989 roku, chociaż jeszcze nie w pełni demokratyczne, dały początek zmianom społecznym na wielką skalę. Wydarzenia, które po nich nastąpiły, stały się wyzwaniem dla socjologów, ekonomistów i polityków. W grę wchodziła nie tylko naukowa analiza zachodzących procesów, ale przede wszystkim wysiłek (przynajmniej w początkowej fazie wychodzenia z totalitaryzmu) poszukiwania właściwego kierunku budowy demokratycznego społeczeństwa obywatelskiego. Zarówno fachowa literatura na temat społeczno-kulturowych zmian, jak i potoczna obserwacja życia, pozwalają wymienić wiele pozytywnych, ale też negatywnych zjawisk. Przejście od totalitaryzmu do demokracji, nie spowodowało natychmiastowej likwidacji wszelkich niedomogów społecznych, a niekiedy przyniosło nowe, niepokojące zjawiska. Bezrobocie, brak perspektyw zmuszający do emigracji zarobkowej, korupcyjne afery, niedokończone reformy w ważnych obszarach życia społecznego (np. służba zdrowia), duże zróżnicowanie materialnych standardów życia łącznie z nową odmianą polskiej *underclass*¹, podział na beneficjentów i przegranych transformacji, to zjawiska, które prowokują pytania o właściwe założenia i kierunek budowania porządku społecznego². W takiej sytuacji dla wierzących Polaków, zarówno ze sfer rządzących, jak i zwyczajnych obywateli, nie powinno być obojętne, co na temat społecznego ładu ma do powiedzenia Kościół ze swym ewangelicznym orędziem i katolicką nauką społeczną. W niniejszym szkicu zwróci się uwagę na niektóre elementy nauczania naszego wielkiego rodaka Jana Pawła II, które mogą być drogowskazem dla działaczy społeczno-politycznych, a jednocześnie stanowić kryterium oceny przemian społecznych i ustrojowych.

¹ Por. H. Palska, *Trwałość i zmiana stylów życia*, w: *Jedna Polska? Dawne i nowe zróżnicowania społeczne*, red. A. Kojder, Kraków 2007, 163.

² Por. P. Sztompka, *Trauma wielkiej zmiany. Społeczne koszty transformacji*, Warszawa 2000, 66-71; E. Tarkowska, *Ubóstwo i wykluczenie społeczne. Koncepcje i polskie przemiany*, w: *Współczesne społeczeństwo polskie. Dynamika zmian*, red. J. Wasilewski, Warszawa 2006, 335-351.

Ład społeczny oznacza pewien sposób zorganizowania i funkcjonowania społeczeństwa, w którym zasady i reguły tego funkcjonowania są względem siebie spójne i trwałe, są przestrzegane i zabezpieczają jedność w uporządkowanej wielości. Każde społeczeństwo i każda grupa społeczna potrzebuje pewnego ładu, aby uchronić się przed nadmierną ilością konfliktów, uniemożliwiających koordynację zaspokajania potrzeb indywidualnych i społecznych, utrudniających komunikację i więź społeczną³. Takiej gotowej wizji porządku społecznego nie spotkamy w papieskim nauczaniu, co jest zresztą zgodne z naturą społecznej nauki Kościoła. Sam Ojciec Święty zauważa:

„Kościół nie proponuje systemów czy programów gospodarczych i politycznych, ani też nie stawia jednych ponad innymi, byleby godność człowieka była należycie uszanowana i umacniana, a Kościołowi była pozostawiona konieczna przestrzeń do wypełnienia własnego posłannictwa w świecie”⁴.

W jego społecznej myśli można jednak znaleźć wiele wskazań, które zastosowane w dobrze rozpoznanych warunkach społecznych, mogą stanowić filary takiego porządku, gdzie zagwarantowana będzie godność i dobro pojedynczych osób oraz zapewniona będzie realizacja dobra wspólnego.

Pierwszym składnikiem personalistycznego porządku społecznego jest właściwa wizja osoby ludzkiej, ukazywana w świetle teologii i filozofii chrześcijańskiej. Ojciec Święty skupia swe nauczanie na człowieku, rozumianym nie abstrakcyjnie, ale w sposób konkretny, historyczny. Każdy człowiek w swoim byciu osobowym, wspólnotowym i społecznym jest pierwszą i podstawową drogą Kościoła⁵. Jan Paweł II określając człowieka jako osobę we wspólnocie dokonuje syntezy wymiaru jednostkowego i społecznego osoby ludzkiej. Człowiek będąc z natury istotą społeczną jest zdolny do doskonalenia się i rozwoju. Ojciec Święty wyraźnie podkreśla:

„osoba ludzka posiada naturalny i strukturalny wymiar społeczny, jako że jest powołana w głębi swej istoty do wspólnoty z innymi oraz do dawania siebie innym. «Bóg troszczący się po ojcowsku o wszystko chciał, by ludzie tworzyli jedną rodzinę i odnosili się wzajemnie do siebie w duchu braterskim»”⁶.

Osoba poprzez rozum i wolną wolę zdolna jest do samookreślenia swojej życiowej drogi, swoich działań. Te właśnie działania zmierzają do sensownego

³ Por. J. Mariański, *Ład społeczno-moralny*, w: *Słownik katolickiej nauki społecznej*, red. W. Piwowarski, Warszawa 1993, 98.

⁴ *Encyclica „Sollicitudo rei socialis”* 41, wyd. „Znak”: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 2003, 492.

⁵ Por. *Encyclica „Redemptor hominis”* 14, wyd. „Znak”, s. 36.

⁶ *Adhortatio „Christifideles laici”* 40, wyd. „Znak”: *Adhortacje Apostolskie Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 1996, 423; por. Concilium Vaticanum II, *Constitutio pastoralis „Gaudium et spes”* 24.

ureczywistnienia osoby ludzkiej we wspólnocie, poczynając od małżeństwa i rodziny, poprzez różnorakie stowarzyszenia, naród, państwo, aż do społeczności międzynarodowej. Ta integralna i realistyczna koncepcja człowieka jest wiodącą i porządkującą zasadą społeczną. Prawdziwie humanistyczny i „przyjazny” człowiekowi porządek społeczny musi opierać się na personalistycznej koncepcji społeczności. Zakłada ona, że jedynym osobowym bytem jest człowiek, a społeczność jest rzeczywistością wtórną, istniejącą przez człowieka i dla człowieka⁷. Mając to na uwadze, łatwiej można zrozumieć trafność papieskiej oceny, skierowanej pod adresem błędnych modeli życia społecznego, szczególnie indywidualizmu i kolektywizmu⁸.

Na wskazanej wyżej koncepcji człowieka opierają się podstawowe zasady życia społecznego. Znane w społecznym nauczaniu Kościoła zasady znajdują w papieskim nauczaniu pełne potwierdzenie, a nierzadko nowe dziedziny aplikacji. W dalszym toku rozważań zwróci się uwagę na zasadę prymatu osoby ludzkiej, dobra wspólnego, zasadę solidarności oraz pomocniczości.

Wśród zasad porządkujących życie społeczne Jan Paweł II omawia na pierwszym miejscu zasadę prymatu osoby ludzkiej⁹. Określa ona, jak powinno funkcjonować społeczeństwo, aby godność osoby i jej rozwój były w pełni zagwarantowane. Ojciec Święty domaga się poszanowania tej zasady pisząc:

„Wszelka analiza musi koniecznie wychodzić z tych samych przesłanek, że każdy byt ludzki posiada godność, która – niezależnie od tego, że osoba istnieje zawsze w konkretnym kontekście społecznym i historycznym – nigdy nie może być umniejszana, okaleczona lub zniszczona, lecz przeciwnie powinna być uszanowana i chroniona”¹⁰.

Godność osoby ludzkiej rozumiana jako jej niepowtarzalna i szczególna wartość rozpatrywana jest w aspekcie przyrodzonym i nadprzyrodzonym. W nauczaniu papieskim ten drugi aspekt wydaje się być częściej przywoływany. Wielokrotnie bowiem powraca w tym nauczaniu myśl o dziele Odkupienia, które nadaje człowiekowi oraz jego stworzonosti ostateczną godność i sens¹¹. Obiektywnym kryterium oceny, na ile w określonych systemach politycznych szanuje się godność osoby ludzkiej, jest dla Papieża respektowanie praw człowieka, które traktuje jako zasadę społeczną¹².

⁷ Por. Cz. Strzeszewski, *Katolicka nauka społeczna*, Lublin 1995, 512.

⁸ Jan Paweł II zaznacza (*Encyclica „Centesimus annus”* 13), że „podstawowy błąd socjalizmu miał charakter antropologiczny”.

⁹ Por. W. Piwowarski, *Zasady społeczne w encyklice Jana Pawła II „Laborem exercens”*, w: Jan Paweł II „*Laborem exercens*”. Powołany do pracy, red. J. Krucina, Wrocław 1983, 86.

¹⁰ Jan Paweł II, *Na forum pokoju i sprawiedliwości. Orędzie do ONZ* (Nowy Jork, 2 X 1979) 12, w: *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, cz. 2, red. M. Radwan – L. Dyczewski – A. Stanowski, Rzym – Lublin 1987, 93.

¹¹ Por. J. Krucina, *Wyzwolenie społeczne*, Wrocław 1995, 15.

¹² W. Piwowarski, *Prawa człowieka*, w: *Człowiek w społeczności. Refleksje nad społecznym nauczaniem Jana Pawła II*, red. L. Dyczewski, Niepokalanów 1988, 90.

W konstrukcji właściwego ładu społecznego, obok dobra osoby należy też uwzględnić dobro społeczności. Temat *bonum commune* jest często podejmowany w nauczaniu Ojca Świętego Jana Pawła II. Mówiąc o dobru wspólnym, potwierdza on określenia swoich poprzedników, a szczególnie naukę Vaticanum II, który dobro wspólne utożsamiał z całością warunków życia społecznego, umożliwiających członkom społeczeństwa i zrzeszeniom pełniejsze i łatwiejsze osiągnięcie ich własnej doskonałości¹³. Papież podkreśla wymiar ludzki wspólnego dobra, jego zdolność do ożywiania struktur społecznych oraz do stymulowania przemian, stosownie do wymogów sprawiedliwości społecznej. Z drugiej jednak strony podkreśla znaczenie dobra wspólnego, które opiera się na tym, co poszczególni ludzie oraz różne społeczności wnoszą w dobro państwa i dobro całej rodziny ludzkiej¹⁴. Zauważa też:

„dobro wspólne nie jest zwykłą sumą korzyści partykularnych, ale wymaga ich oceny i pogodzenia w oparciu o sprawiedliwą hierarchię wartości i, w ostatecznym rozrachunku, o właściwe zrozumienie godności i praw osoby”¹⁵.

W nauczaniu Jana Pawła II dobro wspólne nie pozostaje jedynie faktem, ale jawi się jako postulat. Przybiera tym samym postać zasady, która przypomina o powinności wnoszenia wkładu w dobro wspólne społeczności według hierarchii: osoba w społeczność, mniejsza społeczność w dobro wspólne większej społeczności, a wszyscy ludzie i grupy społeczne w dobro całej rodziny ludzkiej¹⁶. Należy podkreślić, że w myśli papieskiej dobro wspólne społeczności nie jest celem samym w sobie i nie zamyka się kategoriach doczesności, lecz stanowi środek do osiągnięcia ostatecznego celu człowieka. Tym celem jest Bóg, dlatego też dobro wspólne ma rys transcendentny, wykraczający a zarazem dopełniający wymiar historyczny:

„Człowiek będąc osobą, może uczynić z siebie dar dla innej osoby czy innych osób, a w końcu dla Boga, bo Bóg jest sprawcą jego istnienia i tylko On może w pełni ten dar przyjąć. Wyobcowany jest zatem taki człowiek, który nie chce wyjść poza samego siebie, uczynić z siebie daru ani stworzyć autentycznej ludzkiej wspólnoty, dążącej ku swemu ostatecznemu przeznaczeniu, którym jest Bóg. Wyobcowane jest społeczeństwo, które poprzez formy społecznej organizacji, produkcji i konsumpcji utrudnia zarówno realizację tego daru, jak i budowanie tej międzyludzkiej solidarności”¹⁷.

Powyższa myśl naprowadza nas na związek zasady dobra wspólnego z zasadą solidarności. W nauczaniu społecznym Kościoła solidarność rozpoznawana jest

¹³ Por. *Constitutio pastoralis „Gaudium et spes”* nr 26

¹⁴ Por. T. Borutka, *Zasady życia społecznego*, w: *Encyklopedia nauczania społecznego Jana Pawła II*, red. A. Zwoliński, Radom 2003, 598-599.

¹⁵ *Encyclica „Centesimus annus”* 47, wyd. „Znak”, s. 685.

¹⁶ Por. W. Piwowarski, *ABC Katolickiej nauki społecznej*, Pelplin 1993, 66.

¹⁷ *Encyclica „Centesimus annus”* 41, wyd. „Znak”, s. 676-677.

jako cnota, postawa oraz jako fakt społeczny. Według Jana Pawła II jest to „mocna i trwała wola angażowania się na rzecz dobra wspólnego, czyli dobra wszystkich i każdego, wszyscy bowiem jesteśmy naprawdę odpowiedzialni za wszystkich”¹⁸. Ponieważ solidarność jest w osobie, jest wartością moralną, przeto jej sens nie wyczerpuje się w strukturach i instytucjach, które ją wspierają. Nie jest ona emanacją struktur społecznych, dlatego najpierw trzeba ją wypracować w sobie, akceptować, aby się potem o nią w społecznym działaniu skutecznie układać¹⁹. W działaniu tym zwraca się uwagę na trzy jej aspekty: etyczny, prawny, mentalny. Etyczny sens tej zasady podkreśla wolność działań człowieka w związkach społecznych. Ludzka natura nie zawsze skłania nas do działań solidarnych. Powinny być one jednak wolnym wyborem sumienia. Jej prawny aspekt ujawnia się, gdy rozpoznaje się ją jako podstawę ustroju państwowego oraz aktów sprawiedliwości. Mentalny aspekt dotyczy postawy wzajemnej empatii członków określonej wspólnoty, uświadomienia sobie jej potrzeb, współzależności²⁰. Generalnie zasada solidarności zobowiązuje do współpracy i działania wszystkich ludzi, w różnych dziedzinach życia społecznego, aby jak najlepiej zabezpieczyć dobro wspólne. Ojciec Święty podkreśla, że solidarność jako postawa moralna, jako cnota, winna być „stylem oraz narzędziem polityki, która chce dążyć do prawdziwego rozwoju człowieka”²¹. Przyczynia się ona do tworzenia humanistycznego porządku społecznego i dlatego uważana jest za jedną z podstawowych zasad chrześcijańskiej wizji organizacji społecznej i politycznej. Jej obowiązywalność rozszerza się na wymiar międzynarodowy²².

Wiele wypowiedzi społecznych Jana Pawła II nawiązuje też do najczęściej komentowanej w katolickiej nauce społecznej zasady pomocniczości. Odnosząc się do klasycznego jej sformułowania, użytego przez Piusa XI w encyklice *Quadragesimo anno*²³, Jan Paweł II pisze:

¹⁸ *Encyclica „Solicitudo rei socialis”* 38, wyd. „Znak”, s. 487.

¹⁹ Por. M. Toso, *Solidarność i pomocniczość w nauczaniu społecznym Kościoła*, „Społeczeństwo” 3 (1998) 483.

²⁰ Por. F. Kampka, *Antropologiczne i społeczne podstawy ładu gospodarczego w świetle nauczania Kościoła*, Lublin 1995, 60.

²¹ *Adhortatio „Christifideles laici”* 42, wyd. „Znak”, s. 430.

²² Por. J. Kupny, *Antropologiczne podstawy nauczania społecznego Jana Pawła II*, Opole 1994, 115.

²³ Por. *Quadragesimo anno* 79, w: *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, cz. 1, s. 85: „Co jednostka z własnej inicjatywy i własnymi siłami może zdziałać, tego jej nie wolno wydierać na rzecz społeczeństwa; podobnie niesprawiedliwością, szkodą społeczną i zakłóceniem ustroju jest zabieranie mniejszym i niższym społecznościom tych zadań, które mogą pełnić, i przekazywanie ich społecznościom większym i wyższym. Każda akcja społeczna ze swego celu i ze swej natury ma charakter pomocniczy; winna pomagać członkom organizmu społecznego, a nie niszczyć ich lub wchłaniać”.

„społeczność wyższego rzędu nie powinna ingerować w wewnętrzne sprawy społeczności niższego rzędu, pozbawiając ją kompetencji, lecz raczej winna wspierać ją z działaniami innych grup społecznych, dla dobra wspólnego”²⁴.

W ten sposób przypomina papież dwa aspekty tej zasady: negatywny i pozytywny. W pierwszym przypadku zasada ta wskazuje na sposób rozgraniczenia zadań, kompetencji i odpowiedzialności w funkcjonowaniu różnych grup społecznych, broniąc tym samym autonomii poszczególnych jednostek ludzkich i mniejszych grup wobec większych organizmów społecznych. W drugim chodzi o świadczenie doraźnej i mobilizującej pomocy, gdy jednostka ludzka lub mniejsza społeczność nie są w stanie o własnych siłach zrealizować właściwych sobie celów i zadań. Funkcjonowanie zasady pomocniczości w życiu społecznym widzi papież przede wszystkim w relacji państwa do różnego rodzaju struktur pośrednich. Są to wspólnoty i grupy celowe, występujące pomiędzy jednostką i rodziną a państwem. Ojciec Święty wymienia tutaj rodzinę, wspólnoty gospodarcze, społeczne, polityczne, kulturowe. Są one przejawem społecznej natury człowieka i jako takie powinny w ramach dobra wspólnego posiadać własną autonomię²⁵. One to – pisze papież:

„dojrzewają jako prawdziwe wspólnoty osób i umacniają tkankę społeczną, zapobiegając jej degradacji, jaką jest anonimowość i bezosobowe umasowienie, niestety częste we współczesnym społeczeństwie. Osoba ludzka żyje i podmiotowość społeczeństwa wzrasta wtedy, kiedy wiele różnych relacji wzajemnie się ze sobą spleta”²⁶.

Przytoczone zasady społeczne nie wyczerpują całego katalogu zasad, które można odnaleźć w nauczaniu papieskim. Wiele razy Ojciec Święty przywołuje zasadę wolności, sprawiedliwości, miłości społecznej, praw człowieka, miłosierdzia w życiu społecznym. Z racji ich podstawy, jaką jest osobowa i społeczna natura człowieka, jawią się one dla uczestników życia społecznego jako moralne powinności i zobowiązania, z których w konkretnych sytuacjach wynikają normy postępowania w życiu społecznym²⁷. Oświetlają zatem różne sfery życia, zwłaszcza wtedy, gdy są będą uwzględniane przy tworzeniu ustawodawstwa, prawnych instytucji oraz reguł porządkujących dziedzinę polityki i gospodarki.

W wypowiedziach na temat życia politycznego znajdujemy u Jana Pawła II wiele wskazań dotyczących istoty i funkcji państwa. Celem państwa jest dobro wspólne obywateli, wszystkich bez wyjątku, a nie tylko dobro jednej

²⁴ *Encyclica „Centesimus annus”* 48, wyd. „Znak”, s. 687.

²⁵ Por. tamże 13.

²⁶ Tamże 49, wyd. „Znak”, s. 689.

²⁷ Por. J. Krucina, *Wyzwolenie społeczne*, Wrocław 1995, 17.

wybranej grupy społecznej²⁸. Sam podstawowy sens istnienia państwa jako wspólnoty politycznej polega na tym, że całe społeczeństwo, które je tworzy – w danym wypadku odnośny naród – staje się niejako panem i władcą swoich własnych losów. Ten sens nie zostaje urzeczywistniony, gdy na miejsce sprawowania władzy z moralnym udziałem społeczeństwa czy narodu, jesteśmy świadkami narzucania władzy przez określoną grupę wszystkim innym członkom tego społeczeństwa²⁹. W odniesieniu do konstrukcji polityki państwowej Jan Paweł II przypomina, że żadne okoliczności nie pozwalają na czynienie zła dla osiągnięcia jakiegoś dobra oraz formułuje szereg konkretnych zasad, stanowiących fundament życia społecznego³⁰. Przestrzega też przed oddziaływaniem sfery odpowiedzialności politycznej, która rzekomo powinna dostosować się do życzeń większości, od sfery osobistych przekonań sumienia, decydującego w prywatnym postępowaniu. Taka postawa – pisze papież – prowadzi do „rezygnacji z własnego sumienia przynajmniej w sferze działalności publicznej”³¹. Polityk staje się wtedy marionetką w ręku grup interesu, usprawiedliwiając swe zachowanie złudnym hasłem, że takie jest życzenie demokratycznej większości.

Wspomniane zasady mają też zastosowanie w dziedzinie życia gospodarczego. Zastępowanie upadającego ustroju nakazowo – rozdzielczego systemem wolnorynkowym powinno respektować podstawowe zasady etyczne, aby nie wpędzić obywateli w nowe formy ucisku. Trzeba więc przypomnieć stanowisko Jana Pawła II, że w wolnej gospodarce rynkowej coraz bardziej decydującym czynnikiem staje się człowiek przez swoje zdolności poznawcze, wyrażające się w przygotowaniu naukowym, zdolności do uczestniczenia w solidarnej organizacji, umiejętności wyczuwania i zaspokajania potrzeb innych ludzi³². Z perspektywy dowartościowania człowieka, jako podmiotu życia gospodarczego, wpływa papieska ocena innych elementów gospodarki kapitalistycznej. Choć akceptuje wolny rynek, jako najbardziej skuteczne narzędzie wykorzystania

²⁸ Por. Jan Paweł II, *Podstawowe prawa młodych krajów afrykańskich*. Przemówienie w czasie spotkania z korpusem dyplomatycznym w Nairobi (6 V 1980), w: Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, t. 3, Poznań – Warszawa 1985, 510.

²⁹ Por. *Encyclica „Redemptor hominis”* 17.

³⁰ Por. *Encyclica „Veritatis splendor”* 101, wyd. „Znak”, s. 816: „W odniesieniu do dziedziny polityki należy podkreślić, że uczciwość w kontaktach między rządzącymi a rządzonymi, jawność w administracji publicznej, bezstronność w rozstrzyganiu spraw publicznych, poszanowanie praw przeciwników politycznych, ochrona praw ludzi w procesach i sądach doraźnych, sprawiedliwe i uczciwe wykorzystanie pieniędzy publicznych, odrzucenie niegodziwych metod zdobywania, poszerzania władzy za wszelką cenę – to zasady, które znajdują swe źródło w transcendentnej wartości osoby i w obiektywnych nakazach moralnych dotyczących funkcjonowania państw. Gdy zasady te nie są przestrzegane, zanika sam fundament politycznego współistnienia, a całe życie społeczne wystawione jest stopniowo na ryzyko, zagrożenie i rozkład”.

³¹ *Encyclica „Evangelium vitae”* 69, wyd. „Znak”, s. 937.

³² Por. *Encyclica „Centesimus annus”* 32.

zasobów i zaspokajania potrzeb³³, to jednak zdaje sobie sprawę, że rynek nie jest czystym mechanizmem, ale ludzką instytucją, która domaga się kultury i moralności³⁴. Ważnym elementem dla oceny systemu kapitalistycznego jest też papieska wizja przedsiębiorstwa. Według Jana Pawła II stanowi ono przede wszystkim formę ludzkiej wspólnoty, a zyski przezeń wypracowane są dobrym, ale nie jedynym wskaźnikiem jego właściwego funkcjonowania³⁵.

Pontyfikat Jana Pawła II przypadł na czas intensywnych zmian społecznych w Europie i świecie. W świetle ewangelii podejmował Ojciec Święty ważne problemy współczesnego świata, wskazując na ich przyczyny, ale także na możliwe sposoby rozwiązania. Jego nauczanie należy więc traktować jako odpowiedź na „znaki czasu” i w tym też duchu odczytywać wypowiedzi na temat aktualnych kwestii społecznych. Nawiązując do roku 1989 i upadku komunizmu, Jan Paweł II pisał:

„Przekonaliśmy się, że nie do przyjęcia jest stwierdzenie jakoby po klęsce socjalizmu realnego, kapitalizm pozostał jedynym modelem organizacji gospodarczej”³⁶.

Innym razem zachęcał wprost, aby chrześcijańską naukę społeczną upowszechniano i realizowano w krajach, które po załamaniu realnego socjalizmu napotykały na wielkie trudności w dziele odbudowy³⁷. Warto w kontekście tych słów zastanowić się nad całokształtem polskich przemian ustrojowych. Dziś nie są one wyizolowane z całości globalnych przeobrażeń kulturowych w Europie i świecie. Nie znaczy to jednak, że można pominąć ich wymiar lokalny. Trafnie podkreślił to Jan Paweł II, gdy pisał:

„Uznanie że kwestia społeczna nabrała wymiaru światowego, z pewnością nie oznacza, że zmniejszyła się jej siła oddziaływania lub że utraciła swą ważność w skali lokalnej i narodowej”³⁸.

Zgodnie z tą myślą, rozwiązywaniu problemów społecznych w Polsce, a także reformom w kluczowych dziedzinach życia, powinien towarzyszyć namysł nad

³³ Por. tamże 34.

³⁴ Por. J. Krucina, *Co mówi Papież? Nauczanie społeczne Jana Pawła II*, Wrocław 2005, 202-205.

³⁵ Por. *Encyclica „Centesimus annus”* 35, wyd. „Znak”, s. 667-668: „Kościół uznaje pozytywną rolę zysku jako wskaźnika dobrego funkcjonowania przedsiębiorstwa [...]. Jednakże zysk nie jest jedynym wskaźnikiem dobrego funkcjonowania przedsiębiorstwa. Może się zdarzyć, że mimo poprawnego rachunku ekonomicznego, ludzie, którzy stanowią najcenniejszy majątek przedsiębiorstwa, są poniżani i obraża się ich godność [...]. Celem zaś przedsiębiorstwa nie jest po prostu wytwarzanie zysku, ale samo jego istnienie jako wspólnoty ludzi, którzy na różny sposób zdążają do zaspokojenia swych podstawowych potrzeb i stanowią szczególną grupę służącą całemu społeczeństwu...”.

³⁶ Tamże 35, wyd. „Znak”, s. 668.

³⁷ Por. tamże 56.

³⁸ *Encyclica „Sollicitudo rei socialis”* 9, wyd. „Znak”, s. 443.

własną, niezależną drogą rozwoju. Niekoniecznie musi ona ulegać reliktom kolektywistycznej przeszłości w myśleniu i działaniu. Nie powinna też powiełać neoliberalnych założeń i straszyć „dzikim kapitalizmem”. W konstrukcji społecznego porządku na płaszczyźnie instytucji, prawodawstwa, rozwiązań ekonomicznych należy liczyć się przede wszystkim z chrześcijańską przeszłością, z tradycją i kulturą narodu oraz z wartościami podstawowymi dla społeczeństwa. Wielokrotnie przypominał o tym Ojciec Święty w swoich pielgrzymkach do ojczyzny.

Podsumowując powyższe rozważania, należy stwierdzić, że społeczne nauczanie naszego wielkiego rodaka – Jana Pawła II zawiera wiele aktualnych wskazań dla budowania personalistycznego ładu społecznego. Mogą one też stanowić pomoc przy rozwiązywaniu konfliktów w życiu społecznym i państwowym. Nauczanie to jest ze swej natury ogólne, dlatego wymaga wyjaśnienia i konkretyzacji w określonych warunkach miejsca i czasu. Jest to zadanie dla lokalnego Kościoła, zarówno dla jego Nauczycielskiego Urzędu (hierarchia), jak i dla katolików świeckich. W pierwszym przypadku chodzi o to, aby zgodnie z profetyczno-krytyczną misją Kościoła reagować adekwatnie do potrzeb, oceniać rzeczywistość z perspektywy etyki, ukazywać zło i niesprawiedliwość oraz dawać wskazówki dla aplikacji papieskiego nauczania w konkretnych sytuacjach społecznych. W drugim chodzi o zaangażowanie w politykę katolików świeckich we własnym zakresie działania i na własną odpowiedzialność. Polityka rozumiana jest tu szeroko, jako roztropna troska o dobro wspólne oraz jako polityczna *praxis*, czyli dążenie do zdobycia i sprawowania władzy³⁹. Chociaż zakres i charakter społecznego zaangażowania jest w każdym przypadku inny, to zawsze jednak chodzi o nauczanie i upowszechnianie społecznej nauki. O tym zadaniu przypomina Jan Paweł II, gdy pisze:

„nauczanie i upowszechnianie nauki społecznej wchodzi w zakres misji ewangelizacyjnej Kościoła i stanowi istotną część orędzia chrześcijańskiego, ponieważ ukazuje jego bezpośrednie konsekwencje dla życia społeczeństwa i czyni codzienną pracę i walkę o sprawiedliwość elementem świadectwa o Chrystusie Zbawicielu”⁴⁰.

Chrześcijanin, który chce odpowiedzialnie potraktować swą obecność w życiu społecznym, musi być tego świadom. Kiedyś bowiem ze świadectwa o Chrystusie Zbawicielu przed Nim samym zda sprawę.

³⁹ Por. W. Piwowarski, *Kapłani i biskupi – kierownictwo i kościelna komunikacja*, „Zeszyty Społeczne KIK” 9 (2001) nr 9, 129.

⁴⁰ *Encyclica „Centesimus annus”* 5, wyd. „Znak”, s. 627.

I PRINCIPI DELL'ORDINE SOCIALE SECONDO L'INSEGNAMENTO DI GIOVANNI PAOLO II

(Riassunto)

L'articolo tratta dei principi fondamentali del personalistico ordine sociale, quali sono presenti nell'insegnamento di Papa Giovanni Paolo II. Si dice soprattutto di principio: del primato della persona umana, del bene comune, di solidarietà e di sussidiarietà. Questi principi si fondano sull'integrale e realistica visione dell'uomo, la quale è contenuta nell'antropologia cristiana. Vale a dire che questi principi avevano anche una funzione particolare per la società polacca. Essi erano un criterio della valutazione etica dei cambiamenti del sistema politico. Per i fedeli laici questi principi sono uno stimolo per impegnarsi nel campo della politica ed economia per proteggere così il bene di ogni persona come il bene comune di tutta la società.

Ks. Antoni TRONINA
(Lublin, KUL)

MISTYKA KRZYŻA W SYRYJSKIEJ *GROcie* SKARBÓW

Grota Skarbów jest zbiorem podań starochrześcijańskich i jeszcze wcześniejszych midraszy żydowskich, związanych z postaciami pierwszych rodziców. Nie można jej jednak zaliczać do apokryfów Starego Testamentu, gdyż jest to dzieło powstałe już w środowisku chrześcijan języka syryjskiego, a później przetłumaczone na szereg innych języków lokalnych wspólnot kościelnych. Krytyka literacka pozwala wyróżnić w tym dziele kilka warstw redakcyjnych, z których pierwsza sięga czasów Orygenesesa († 254). Ostateczna kompilacja całości musiała się dokonać u schyłku VI wieku, skoro wspomina się w niej imiona Ojców Kościoła, świętych biskupów Cyryla Aleksandryjskiego († 444) i Sewera Antiocheńskiego († 538)¹.

Ostatni wydawca tekstu syryjskiego, Su-Min Ri², wyodrębnił w jego tekście siedem większych jednostek literackich. Rozdziały I-V stanowią komentarz do Rdz 1-3, oparty na krótkich cytatach tekstu biblijnego. Przypomina to egzegezę rabinacką, korzystającą z reguł hermeneutycznych rabiego Akiby. Rozdziały VI-XXIII kontynuują parafrazę dziejów biblijnych, aż do pochowania Adama na Golgocie; brak w tej sekcji cytatów skryptyrystycznych, z wyjątkiem opisu arki (rozd. XIV). Jednak rozdziały XVIII-XXI są już przykładem egzegezy typologicznej, która będzie szeroko rozwinięta w centralnej sekcji utworu³. Opowiadania biblijne są tu swobodnie przepracowane i uzupełnione elementem legendarnym. Przypomina to metodę stosowaną w egzegezie qumrańskiej (*Rewritten Bible*)⁴.

Z tej właśnie sekcji (rozd. XVIII-XXI) pochodzą pierwsze wzmianki o krzyżu Chrystusa, którego zapowiadały dzieje patriarchów. Trawestacja te-

¹ Pierwszym tekstem, który cytuję *Grotę*, jest pewien traktat astronomiczny z VII wieku. Od tego czasu znajomość tego dokumentu jest coraz większa.

² Por. *Caverna thesaurorum*, ed. Su-Min-Ri: *La Caverne des trésors. Les deux recensions syriaques*, CSCO 486-487 (script syr. 207-208), Louvain 1987.

³ Por. tamże, CSCO 487, s. XIX-XXI.

⁴ Por. J.G. Campbell, *The Exegetical Texts*, Sheffield 2004, 25.

matu arki Noego pozwala dopatrzeć się w tekście biblijnym (Rdz 8) nie tylko tajemnicy Ducha Świętego, ale także zbawczej mocy Krzyża:

„Wówczas arka, niesiona na skrzydłach wiatru, popłynęła ponad falami, od Wschodu ku Zachodowi, od Północy na Południe, znacząc na wodach Krzyż”⁵.

Już tradycja żydowska⁶ dostrzegła we frazie „powiał wiatr (*ruach*) nad całą ziemią” (Rdz 8, 2) zapowiedź Bożego „Ducha (*ruach*) pocieszenia i ulgi”. Natomiast wzmianka o krzyżu z pewnością nawiązuje do „znaku Syna Człowieczego” (Mt 24, 30n), jaki pojawi się na niebie przed Sadem Ostatecznym. Nieco dziwne wyobrażenie znaku krzyża, kreślonego przez arkę na wodach potopu, trzeba zestawzić z wcześniejszym świadectwem św. Justyna⁷.

Drugi epizod z życia Noego, zapowiadający tajemnicę krzyża Chrystusa, został potraktowany już szerzej przez autora *Groty Skarbów*:

„Noe, który napił się wina, symbolizuje ukrzyżowanie naszego Pana, jak to wyśpiewał o Nim błogosławiony Dawid: «Pan ocknął się jak śpiący, jak wojownik winem zmożony» (Ps 78, 65). Dlatego niech zamilkną heretycy, którzy twierdzą, że to Bóg został ukrzyżowany. [Dawid] nazwał go wtedy Panem, podobnie jak powiedział Paweł w Dziejach: «Bóg uczynił Go Panem i Mesjaszem, tego Jezusa, którego wyście ukrzyżowali» (Dz 2, 36)”⁸.

Tu znowu obserwujemy charakterystyczne dla teologii judeochrześcijan połączenie świadectw skrypturystycznych Starego i Nowego Testamentu. Proroctwo Ps 78, 65 pozwoliło autorowi odczytać Rdz 9, 21 w kluczu chrystologicznym⁹. Cytat z Nowego Testamentu (Dz 2, 36) ma tylko uzasadnić jedność ekonomii zbawczej i centralną rolę Krzyża w objawieniu biblijnym.

Kolejny fragment *Groty Skarbów* jest świadectwem mocnego wpływu mistyki żydowskiej na tradycję chrześcijańską, zachowaną w kościele syryjskim. Chodzi tu o temat „środka ziemi”, którym jest grób Adama w Jeruzalem¹⁰. Na rozkaz Noego, Sem złoży ciało praojca Dawida w „środku ziemi” i ustanowi Melchizedeka strażnikiem tego grobu:

„Kiedy bowiem Bóg uczynił ziemię, Jego moc (dosł. ramię) biegła przed Nim, a ona (tj. ziemia) z czterech kierunków biegła za Nim, jak wichry i lekkie wietrzyki; tam też Jego moc zatrzymała się i spoczęła. Tam dopełniło się dzieło zbawienia dla Adama i dla wszystkich jego dzieci”¹¹.

⁵ *Caverna thesaurorum* XIX 5, CSCO 487, 56-57.

⁶ Por. Chumasz Pardes Lauder, I: *Bereszit*, red. S. Pecaric, Kraków 2001, 54.

⁷ Por. *Dialogus cum Iudaeo Tryphone* 138, 2, PG 6, 793B, tłum. A. Lisiecki, POK 4, 345: „Noe w drzewie znalazł zbawienie, jako że razem z swoimi unosił się na wodach”.

⁸ *Caverna thesaurorum* XXI 18-19, CSCO 487, 62-63.

⁹ Ojcowie Kościoła chętnie podejmują alegoryczny wykład tego tekstu, znany już Filonowi, por. *La Bible d'Alexandrie*, vol. 1: *La Genèse*, ed. M. Harl, Paris 1994, 142-143.

¹⁰ Por. A. Tronina, *Moria – Syjon – Golgota: transpozycja symbolu*, RBL 36 (1983) 116-122.

¹¹ *Caverna thesaurorum* XXII 8-9, CSCO 487, 64-65.

Żydowska symbolika „środka ziemi” z łatwością została przeniesiona na miejsce ukrzyżowania Chrystusa w Jeruzalem. Św. Cyryl Jerozolimski († 387), zapewne pod wpływem odnalezienia drzewa Krzyża przez cesarzową Helenę, rozwija ten temat w swych katechezach, idąc za myślą św. Ireneusza: Chrystus „wyciągnął ręce na krzyżu, aby uchwycić krańce ziemi. W rzeczywistości Golgota jest środkiem ziemi [...]”¹².

Rozwinięciem tej samej myśli jest następny (XXIII) rozdział *Groty Skarbów*. Znajdujemy w nim wyjaśnienie czterech nazw „środka ziemi”, zaczerpnięte z Ewangelii:

„Kiedy Sem złożył ciało naszego ojca Adama na tym miejscu, każdy z czterech kierunków [ziemi] oddzielił się od innych, a ziemia rozwarła się w formie krzyża. I zaraz Sem z Melchizedekiem pochowali tam ciało Adama. Cztery kierunki [ziemi] zbiegły się, wracając jedno ku drugiemu, przykryły jego ciało. Natychmiast też zamknęła się brama tego miejsca. Miejsce to nazwano Qarqafta (tj. Czaszka)¹³, gdyż tam znajduje się Głowa całej ludzkości. [Nazwano je] także Golgota, gdyż jest zaokrąglone; i Rezifta¹⁴, gdyż tam została strzaskana głowa Tyrana, czyli Szatana; i Gefifta¹⁵, gdyż tam zgromadzą się wszystkie ludy”¹⁶.

Zrozumiałe, że semickie etymologie powstały w środowisku judeochrześcijan i nie mogły znaleźć zastosowania w literaturze greckiej ani łacińskiej.

Kolejna sekcja *Groty Skarbów* (XXIV-XXVII), opisująca dalsze dzieje patriarchów sprzed potopu, wydaje się dodatkiem redakcyjnym. Nie wnosi ona nic nowego do omawianej tutaj problematyki. Natomiast sekcja centralna (XXVIII-XXXIV 10) uzupełnia tekst biblijny licznymi elementami legendarnymi. Tematem narracji jest tutaj historia początków Izraela, od Abrahama do Mojżesza (Rdz 11 – Pwt 34). Każdy element opowiadania uzupełniony jest egzegezą typologiczną, co ponownie wskazuje na judeochrześcijaństwo jako źródło teologii Krzyża¹⁷.

Szczególnie ważne w tej sekcji utworu są dwa dłuższe fragmenty, z których pierwszy dotyczy symboliki ofiary Abrahama (XXIX 1-14), a drugi – typologii drabiny Jakuba (XXXI 17-19). Izaak jako typ Chrystusa to temat przejęty z midraszu i chętnie wykorzystywany przez Ojców Kościoła¹⁸. *Jaskinia Skar-*

¹² Cyrillus Hierosolymitanus, *Catechesis* XIII 28, PG 33, 805B; przekład według J. Daniélou, *Teologia judeochrześcijańska*, tłum. S. Basista, Kraków 2002, 313.

¹³ Por. Mk 15, 22: „Golgota, to znaczy miejsce Czaszki”.

¹⁴ Por. J 19, 13. Ewangelia syryjska oddaje grecką nazwę *Lithostrotos*, „miejsce wybrukowane”, rdzeniem słownym wyrażającym ideę tłuczenia kamieni (na bruk).

¹⁵ Por. J 19, 13. Syryjski odpowiednik nazwy *Gabbata* nasuwa obraz gromadzenia pod skrzydła, zob. Mt 23, 37; Łk 13, 34.

¹⁶ *Caverna thesaurorum* XXIII 16-18, CSCO 487, 68-69.

¹⁷ Por. Daniélou, *Teologia judeochrześcijańska*, s. 295-303.

¹⁸ Źródła żydowskie i chrześcijańskie zebrał i opracował K. Bardski, *Abraham – tajemnica ojcostwa. Tradycja Izraela i Kościoła wyjaśnia Rdz 22, 1-14*, OŻ 16, Kraków 1999.

bów poświęca mu cały rozdział XXIX, który dla redaktora utworu ma niewątpliwie centralne znaczenie:

1. „Abraham miał 99 lat, gdy Bóg wszedł do jego domu i obdarzył Sarę synem (Rdz 18, 1-15).
2. Abraham miał sto lat, gdy mu się urodził Izaak (Rdz 21, 5).
3. Izaak miał dwanaście lat, kiedy ojciec zabrał go na górę Jebus, do Melchizedeka, kapłana Boga (Rdz 22, 1-19).
4. Góra Jebus to góra Amorejczyków; to w tym miejscu miał stanąć krzyż Chrystusa.
5. Tam właśnie wyrosło drzewo, które zatrzymało baranka dla ocalenia Izaaka.
6. Miejsce to jest środkiem ziemi, grobem Adama, ołtarzem Melchizedeka; [jest to] Golgota, Qarqafta i Gefifta.
7. To tam Dawid ujrzał anioła trzymającego miecz ognisty.
8. Tam Abraham złożył Izaaka na ołtarzu i ujrzał Chrystusa, Jego zbawczy krzyż i zbawienie naszego ojca Adama.
9. To drzewo stało się symbolem krzyża Chrystusa, naszego Pana [a baranek w jego gałęziach symbolizował ludzką naturę Słowa jednorodzonego].
10. Dlatego wezwałem naszego Pana, zaś apostoł Paweł napisał, że Jego człowieczeństwo stało się jego [Pawła] rozkoszą: «Gdyby Go poznali, [nigdy nie] ukrzyżowaliby Pana chwały» (1Kor 2, 8). Tenże Paweł mówi na początku listu: «Paweł, sługa Boga, apostoł Jezusa Chrystusa» (Rz 1, 1; 1Kor 1, 1; 2Kor 1, 1). Nie jest [więc prawdą to], co piszą Cyryl Bezbożny i Sewer Obrzydły, którzy odnoszą cierpienie do wiecznej natury.
11. A przecież gdy Chrystus miał osiem dni, Józef Oblubieniec Maryi stawiał się, aby obrzezać Dziecię, zgodnie z tym, co [napisano] w Prawie, i obrzezał Go według nakazu Prawa (Łk 2, 21; Rdz 21, 4).
12. Podobnie Abraham złożył baranka na ołtarzu jako typ ukrzyżowania Chrystusa.
13. Z tego też powodu Chrystus oświadczył otwarcie wobec tłumu: «Abraham pragnął widzieć moje dni; ujrzał i ucieszył się» (J 8, 56).
14. I zostało mu objawione, że Chrystus miał cierpieć zamiast Adama¹⁹.

W rozdziale tym obfitują imiona własne, spośród których imię Chrystusa przewija się aż ośmiokrotnie. Nie jest to zapewne przypadek, skoro w symbolice judeochrześcijan ósemka oznacza zapowiedź paruzji Chrystusa i przyszłego eonu²⁰. To samo znaczenie ma wzmianka o obrzezaniu Jezusa „gdy miał osiem dni” (por. Łk 2, 21) ma potwierdzić typologiczną lekturę Rdz 22. Wreszcie nestoriański dodatek apologetyczny (ww. 9n) podkreśla opór przeciwko monofizycznym sformułowaniom w pismach Cyryla i Sewera²¹. Teologia judeochrześcijan rozważa krzyż Chrystusa nie jako narzędzie karni, lecz jako zwy-

¹⁹ *Caverna thesaurorum* XXIX 1-14, CSCO 487, 86-89.

²⁰ Por. M. Szram, *Duchowy sens liczb w alegorycznej egzegezie aleksandryjskiej*, Lublin 2001, 138-139.

²¹ Zwięzłe przedstawienie poglądów obu autorów por. J.M. Szymusiak – M. Starowieyski, *Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*, Poznań 1971, 109-112 i 355-356.

ciężkie trofeum „Pana chwały” (1Kor 2, 8). „Jest on rzeczywistością duchową, która towarzyszy zmartwychwstałemu Chrystusowi”²².

Potwierdzeniem tej opinii, jaką wyraził już Jean Daniélou w swym klasycznym dziele, może być kolejny cytat z *Groty Skarbów*, dotyczący tym razem drabiny Jakubowej:

„drabina, którą widział Jakub, jest dla nas typem krzyża naszego Zbawiciela. Aniołowie, którzy wspinali się i schodzili na dół, to zapowiedź sług Ewangelii [posłanych] do Zachariasza, do Maryi, do magów i pasterzy. A Pan, stojący na wierzchołku drabiny, [zapowiada] Chrystusa, który zawiśnie na Krzyżu, aby zstąpić do Szeolu i nas zbawić. Kiedy Bóg ukazał błogosławionemu Jakubowi Krzyż Chrystusa, [wyobrażony] w drabinie, oraz aniołów, zstąpienie Chrystusa naszego Zbawiciela, a także Kościół, dom Boży i ołtarz [wyobrażony] przez kamień, ofiarę przez dziesięcinę i namaszczenie przez oliwę – Jakub udał się [na Wschód], aby tam wskazać na chrzest”²³.

Typologia drabiny z wizji patriarchy Jakuba (Rdz 28, 11-22) jest obecna już u św. Ireneusza²⁴. Także św. Justyn zalicza drabinę do zbioru *Testimoniów*, połączonych wspólnym hasłem „drzewo” (ξύλον); po długim wykazie typów biblijnych, stwierdza: „Chrystus odkupił nas przez ukrzyżowanie na drzewie [...]”²⁵. Świadectwa te są jeszcze jednym dowodem na judeochrześcijańskie korzenie tego zbioru; podobne zestawienia znane są także w judaizmie²⁶.

Kolejne dwie sekcje utworu nie zawierają żadnych wzmianek o krzyżu; tematem ich zainteresowań są głównie genealogie. Na ich późne pochodzenie wskazuje posługiwanie się tekstem biblijnym Peszitty, o którym to przekładzie wspomina dopiero Afrahat w IV wieku. Ostatnia sekcja stanowi w całości traktat apologetyczny, adresowany do Żydów²⁷. Zawarte są tu rodowody od Adama do Chrystusa (z dodatkiem imion kobiet; rozdz. XLIV), a następnie „apokryficzny żywot Jezusa”²⁸. Przeprowadzona w nim typologiczna egzegeza historii biblijnej nawiązuje swą treścią do dwu pierwszych sekcji utworu. Szczególnie interesujące są paralele pomiędzy grzechem prarodziców a męką Chrystusa, ujęte w formę synopsy kalendarzowej:

„W siódmej godzinie Ewa podeszła ku drzewu przekroczenia nakazu. O siódmej też godzinie Chrystus wstąpił na krzyż, drzewo życia [...]. O dziewiątej godzinie

²² Daniélou, *Teologia judeochrześcijańska*, s. 295.

²³ *Caverna thesaurorum* XXXI 17-19, CSCO 487, 86-89.

²⁴ *Demonstratio praedicationis apostolicae* 45, SCh 62, 104: „Drabina jest obrazem krzyża; to przez krzyż właśnie ci, którzy w Niego wierzą, idą do nieba” (przekład za: Daniélou, *Teologia judeochrześcijańska*, s. 301, przyp. 38).

²⁵ Justinus, *Dialogus cum Iudaeo Tryphone* 86, 6, PG 6, 681C, POK 4, 259.

²⁶ Daniélou (*Teologia judeochrześcijańska*, s. 301) cytuje tu Pseudo-Filona (LAB 17, 1-3).

²⁷ Jego fikcyjny adresat, „nasz brat Namosaja”, to zapewne żydowski uczony w Piśmie (syr. *namosa*), jak sugerował już P. de Lagarde (*Mitteilungen*, III, Göttingen 1889, 64).

²⁸ Tak nazwał go A. Götze (*Die Schatzhöhle, Überlieferung und Quellen*, Heidelberg 1922).

w piątek Adam zstąpił z wysokości raju na niziny ziemskie. O dziewiątej godzinie w piątek Chrystus zstąpił z wysokości krzyża *do niższych części ziemi*, do tych co leżą w prochu²⁹.

Horarium pierwszych godzin człowieka w raju i ostatnich godzin Chrystusa na krzyżu to element charakterystyczny dla literatury syryjskiej, powstałej w środowisku mniszym³⁰. W oparciu o zestawienie proroctwa (Ps 22, 30) z nauką apostołską (Ef 4, 9) dokonano tu interesującego rozwinięcia Pawłowej antytezy Adam – Chrystus. Kerygmat głoszony duchom więzionym w Otchłani (por. 1P 3, 19) to inny z tematów teologii judeochrześcijańskiej³¹. Szkoła aleksandryjska przejęła ten motyw, łącząc go ze zwycięską walką Chrystusa na krzyżu. Orygenes po mistrzowsku powiązał oba artykuły apostołskiego *credo*: „zstąpił do piekieł – wstąpił na niebiosy”. W *Komentarzu do Listu do Rzymian* tak przedstawia on zwycięstwo Chrystusa nad szatanem:

„On bowiem zwiąawszy mocarza i powiódłszy go w tryumfie na swym krzyżu (por. Kol 2, 14n) wszedł także do jego domu, do domu śmierci, do Otchłani, i stamtąd porwał jego sprzęty, to znaczy wyrwał dusze, które ów mocarz tam trzymał [...]. Najpierw tedy związał go na krzyżu i tak wszedł do jego domu, do Otchłani, a wstępując stamtąd do góry wziął do niewoli jeńców (Ef 4, 8)”³².

Autor *Groty Skarbów* czerpie tu niewątpliwie inspirację z myśli Orygenes.

Rozwinięcie tej myśli, ale już w duchu judeochrześcijańskim, stanowi następny rozdział *Groty* (XLIX). Włącza on znany już motyw „środka ziemi” w traktat apologetyczny, adresowany do żydowskiego uczzonego w Piśmie:

1. „W tym wszystkim Chrystus upodobił się do Adama, jak jest napisane (Hbr 4, 15).
2. W tym samym miejscu, gdzie Melchizedek pełnił służbę kapłańską i Abraham ofiarował na ołtarzu baranka, tam właśnie zostało wzniesione drzewo krzyża.
3. Miejsce to jest środkiem ziemi; tam też cztery strony [świata] łączą się ze sobą.
4. Gdy bowiem Bóg stwarzał ziemię, Jego wielka moc biegła przed Nim, a ziemia z czterech stron biegła za nim.
5. Tam właśnie, na Golgocie, moc Boża zatrzymała się i spoczęła; tam też znieruchomiały cztery strony świata, stając naprzeciw siebie.
6. Miejsce to jest bramą świata, która pozostaje zawsze otwarta.
7. Kiedy Sem, wraz z Melchizedekiem, złożyli ciało Adama w środku ziemi, cztery strony świata zbiegły się i objęły Adama.
8. Natychmiast brama się zamknęła i nikt z synów Adama nie mógł jej otworzyć³³.

²⁹ *Caverna thesaurorum* XLVIII 17 i 30, CSCO 487, 154-155 i 156-157.

³⁰ Por. J. Woźniak, *Testament Adama*, w: *Słowo Twoje jest prawdą. Księga Pamiątkowa S. Mędali CM*, red. W. Chrostowski, Warszawa 2000, 383.

³¹ Por. Daniélou, *Teologia judeochrześcijańska*, s. 260-275.

³² Origenes, *In Epistulam Pauli ad Romanos* V 10, PG 14, 1052AB, tłum. S. Kalinkowski, PSP 57/1, 300.

³³ Por. XXII 8 i XXIII 15.

9. Kiedy został tu wzniesiony krzyż Chrystusa, Zbawiciela Adama i jego dzieci, brama tego miejsca otwarła się nad obliczem Adama³⁴.
10. Kiedy krzyż został wniesiony ponad nim, a Chrystus został przeбит włócznią, krew i woda wytrysnęły z Jego boku i popłynęły w usta Adama. Stały się one chrztem dla niego i został przez nie ochrzczony. Złożył on wyznanie w słowach uwielbienia: «Wyznajemy Kapłana powszechnego i sławimy Cię, Jezu Chryste, bo Ty wskrzeszasz nasze ciała i zbawiasz nasze dusze». Krzyż dodał mu odwagi i utwierdził go w wielkiej nadziei, iż dotrze on do portu odpoczynku podczas wielkiego objawienia wtórnego, gdy On [Chrystus] wskrzesi go razem z wszystkimi jego dziećmi, które wyznają Jego mękę i śmierć.
11. Kiedy Żydzi ukrzyżowali Chrystusa na drzewie zielonym (Łk 23, 31), podzielili między siebie Jego szaty pod krzyżem, jak napisano (Mt 27, 35; Ps 22, 19; J 19, 24)³⁵.

Żydowski midrasz do Księgi Rodzaju został tutaj twórczo wykorzystany w katechezie chrzcielnej. Przytoczony tekst jest „mistyczny” w najgłębszym tego słowa znaczeniu. Motyw krwi Chrystusa spływającej „w usta Adama” będzie często powracał w ikonografii chrześcijańskiej³⁶. Najstarsze wyobrażenia (czaszka u stóp Krzyża) pochodzą z przełomu VI i VII wieku. Natomiast w literaturze apokryficznej temat grobu Adama na Golgocie pojawia się znacznie wcześniej. Rozwinięciem symboliki zarysowanej w *Grocie Skarbów* jest etiopska *Walka Adama*:

„Gdy Izaak miał 12 lat, Abraham chciał go złożyć w ofierze Bogu na górze Bamos, która jest miejscem ukrzyżowania Chrystusa, znanym pod nazwą Golgoty, gdzie był stworzony Adam. Na niej to Abraham ujrzał drzewo zatrzymujące baranka, który ocalił Izaaka od złożenia go w ofierze. Na niej też złożono ciało Adama, na niej jest ołtarz Melchizedeka. Na niej Dawid ujrzał anioła Bożego, niosącego miecz, by zniszczył Jerozolimę”³⁷.

Widać wyraźnie, że tekst dotyczył pierwotnie góry Moria. Wizja Dawida (2Sm 24, 16) miała miejsce na klepisku Ornana, które z kolei Kronikarz utożsamiał z górą świątyni Salomona (2Krn 3,1). Kompilator chrześcijański przeniósł akcję wszystkich tych opowiadań na Golgotę, poświadczając tym samym wcześniejszą tradycję żydowską. Musiało się to dokonać po zburzeniu świątyni i przerwaniu kultu ofiarniczego. Odtąd Golgota stała się dla chrześcijan jedyną górą świętą i „środkiem ziemi”, gdyż tam dokonało się zbawienie świata³⁸.

³⁴ Przekład gruziński pomija ww. 4-9.

³⁵ *Caverna thesaurorum* XLIX 1-11, CSCO 487, 156-159.

³⁶ Por. B. Bagatti, *Note sull'iconografia di „Adamo sotto il Calvario”*, „Studi biblici Franciscani liber annuus” 27 (1977) 5-32.

³⁷ J.P. Migne, *Dictionnaire des Apocryphes*, I, Paris 1856, 310-311.

³⁸ Por. F. Salvoni, *Il Golgota e la Caverna di Adamo*, „Ricerche bibliche e religiose” 17 (1982) 52-58.

Ostatnie zdanie cytowanego fragmentu *Groty Skarbów* (XLIX 11) nazywa krzyż „drzewem zielonym”, w nawiązaniu do słów Chrystusa z Łk 23, 31. Słowa te znajdują również bogate zastosowanie w sztuce, gdzie motyw „drzewa życia” jest chętnie podejmowany. Można uznać to zdanie za podsumowanie kerygmatu zamieszczonego w rozdziale XLIX.

Następne (L-LII) rozdziały *Groty Skarbów* koncentrują się na wydarzeniach towarzyszących ukrzyżowaniu Chrystusa, poczynając od świadectwa „setnika strzegącego krzyża” (L 5). Święte instytucje Izraela (królestwo, kapłaństwo i prorocтво) zostały mu odebrane w momencie ukrzyżowania Pana chwały (L 16). Końcówka rozdziału L zawiera dziwną legendę, która zdaje się być oryginalnym wkładem autora *Groty*:

„Kiedy Piłat wydał wyrok skazujący na śmierć naszego Pana, oni udali się pospiesznie do świątyni i zabrali stamtąd drążki od Arki, aby uczynić z nich krzyż dla Chrystusa. Zaprawdę, uznali oni za stosowne, aby drewniane drążki, które dźwigały [tablice] przymierzy, posłużyły do dźwigania Pana przymierzy. Drewniane drążki do ukrzyżowania Chrystusa były tylko dwa: *Wysokość i Głębokość, Długość i Szerokość* (por. Ef 3, 18). Również Paweł Apostoł wykazał to wspaniale, aby ludy wiedziały, jak jest moc Chrystusa, obejmująca wysokość, głębokość i długość ziemi, a także jej szerokość. Kiedy podniosły one Chrystusa, [stał się On] lampą oświetlającą całą ziemię, a [kiedy] umieściły Go na świeczniku krzyża, osłabło światło słońca i zostało zakryte, a zasłona ciemności okryła oblicze całej ziemi”³⁹.

„Drążki od Arki” wymienione są po raz pierwszy w nakazie Pana dotyczącym budowy Przybytku (Wj 25, 13). Wersja grecka LXX mówi, że były one wykonane z „drewna nie gnijącego” (ξύλα ἄσθητα). Widocznie termin „drewno” wystarczył, aby i ten tekst biblijny dostał się do zbioru *testimoniów* o krzyżu Chrystusa. Dwa drążki, z których sporządzono krzyż, symbolizują tu dwa przymierza poddane jednemu Panu. Siedmioramienny świecznik, płonący przed Arką, nazywano „drzewem życia”; stąd zapewne piękna metafora „świecznika krzyża” na końcu cytowanego fragmentu (por. Mt 27, 38)⁴⁰.

Przykładem chrześcijańskiego *midraszu* jest kolejny rozdział *Groty*, rozwijający symbolikę octu podanego Jezusowi przed śmiercią:

„Kiedy ukrzyżowali Dziedzica na krzyżu, [zmiesza]li kwaśny osad swej złości z ich kwasem i dawali Mu do picia grona z winnicy narodów”⁴¹.

Przez powiązanie tekstu Ewangelii (Mt 27, 48; J 19, 29) z prorocत्वami Starego Testamentu (Ps 75, 9; Iz 5, 1-7; Pwt 32, 32n), autor stara się wykazać Żydom ich winę i odrzucenie:

³⁹ *Caverna thesaurorum* L 20-24, CSCO 487, 162-163.

⁴⁰ O zastosowaniu tego symbolu w tradycji Kościoła por. D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, tłum. W. Zakrzewska – P. Pachciarek, Warszawa 1990, 408-413.

⁴¹ *Caverna thesaurorum* LI 7, CSCO 487, 164-165.

„Owa winnica gorzkich jagód [to] zgromadzenie krzyżujących, jej dom to gorzkie jagody, a jej synowie to cierpkie grona [...]. Podobnie uczynili Żydzi, gdy ukrzyżowali Chrystusa: podaną Mu gąbką wymazali oni i oddalili od siebie godność królewską, kapłańską, prorocką i mesjańską, a naczynia ich ciał pozostały spustoszone i opróżnione”⁴².

W równie zawili sposób, w kontekście polemiki z Żydami, wyjaśnia dalej autor słowa Ps 118, 27 jako zapowiedź ukrzyżowania Chrystusa (LII 2). Po streszczeniu ciągu rodowodów biblijnych od Adama do Chrystusa, wyciąga nieoczekiwany wniosek:

„Widzisz, bracie nasz Namosaja, jak następują po sobie pokolenia od Adama aż do Żydów, a od Żydów jeszcze dalsze, aż do ukrzyżowania Chrystusa. Odtąd ofiary i święta żydowskie są zniesione, zgodnie z tym, co o nich powiedział święty Dawid: «Zawiążcie święta, aż do rogów ołtarza» (Ps 118, 27). Jakie to więzy? To pokolenia następujące po sobie. Ołtarzem zaś jest krzyż Chrystusa. Aż do krzyża następowały po sobie święta żydowskie, podobnie jak kapłaństwo, królestwo, prorocтво i Pascha. Od ukrzyżowania Chrystusa jednak wszystko to zostało zniesione u Żydów”⁴³.

Krzyż jako ołtarz – to temat szeroko rozwijany w chrześcijańskiej literaturze starożytnej⁴⁴.

Ostatnie dwa rozdziały (LIII-LIV) *Groty Skarbów* stanowią podsumowanie traktatu apologetycznego. Punktem wyjścia jest tu legendarne przedstawienie okresu od ukrzyżowania Chrystusa do Zesłania Ducha Świętego. Zdaniem Su-Min Ri⁴⁵, słyhać w tych opowiadaniach echo polemiki, jaka toczyła się w Cezarei Palestyńskiej na temat pochodzenia Jezusa i Melchizedeka. Kontrowersje pomiędzy szkołą Orygenesusa a rabinacką akademią w Cezarei ucichły dopiero w IV wieku, po zwycięstwie chrześcijaństwa. Polemiczny ton opowiadań zawartych w *Grocie Skarbów* przemawia więc za ich starożytnością. Rozdział LIII gromadzi podania dotyczące roli Józefa z Arymatei i Nikodema podczas pogrzebu Chrystusa⁴⁶. Nie mają już one tej głębi, co opowiadania centralnej części utworu. Należy jednak przytoczyć przynajmniej te zdania, które wprost mówią o Krzyżu:

„Kiedy wypełniło się całe Prawo i Prorocy, a Chrystus został zawieszony na krzyżu, Józef, brat Nikodema i Kleofasa, przyszedł do Pilata [...]. Gdy [Józef] zdjął z krzyża ciało naszego Zbawiciela, Żydzi chcieli zaraz zabrać krzyż i odnieść go do świątyni, gdyż były to drążki od Arki [...]. Krzyż Jego bowiem był z drzewa świątyni [...]. Kiedy Józef zdjął Go z krzyża, zabrał też napis umieszczony u szczytu krzyża Chrystusowego, napisany ręką Pilata i wyryty po grecku, po łacinie i po hebrajsku”⁴⁷.

⁴² Tamże LI 12 i 17, CSCO 487, 164-165.

⁴³ Tamże LII 14-18, CSCO 487, 170-173.

⁴⁴ Por. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, s. 372-375.

⁴⁵ Por. Su-Min-Ri, *Introduction*, CSCO 487, s. XXII-XXIII.

⁴⁶ Literackie rozwinięcie tych podań stanowi legenda o Świętym Graalu, por. A. Tronina, *W poszukiwaniu świętego Graala*, RBL 51 (1998) 134-138.

⁴⁷ *Caverna thesaurorum* LIII 1, 6, 13 i 20, CSCO 4787, 172-175.

Jak widać, zakończenie *Grotty Skarbów* nie wnosi nowych elementów teologicznych, a tylko nawiązuje do treści wcześniejszych. Ostatnia wzmianka o ukrzyżowaniu Chrystusa, pominięta w przekładzie gruzińskim, nawiązuje do apokryficznej korespondencji Jezusa z Abgarem:

„Syryjczycy nie mieli bowiem żadnego udziału w zabiciu Chrystusa; świadczy o tym Abgar, król Edessy, który chciał przyjść i spustoszyć Jeruzalem, ponieważ Żydzi ukrzyżowali Chrystusa”⁴⁸.

Legendarny założyciel kościoła syryjskiego jest tu przedstawiony jako współczesny Chrystusowi, choć w rzeczywistości Edessa przyjęła wiarę dopiero na przełomie II i III wieku⁴⁹. Wówczas też, przypuszczalnie, dokonała się pierwsza redakcja materiałów zebranych w *Grocie Skarbów*.

Podsumowując omawiany w tym przyczynku temat, zauważamy dużą różnorodność w przedstawieniu teologii krzyża. Wynika to ze złożoności utworu, który zdradza pochodzenie judeochrześcijańskie. Tradycja rękopiśmienna wiąże jego autorstwo z osobą św. Efrema (IV w.). Wiele elementów, na które staraliśmy się zwrócić uwagę, każe jednak przynajmniej o sto lat wcześniej datować materiały, z których stopniowo ułożono księgę *Grotty Skarbów*. Miejsce jej spisania było zapewne syryjskie królestwo Adiabeny. Oryginał syryjski został jednak wcześniej przełożony na różne języki starożytnego Wschodu (koptyjski, gruziński, arabski, garszuni), co świadczy o wielkim zainteresowaniu jego treścią w łonie wschodniego chrześcijaństwa. Mistyka Krzyża, przedstawiona w trakcie zawartej tu narracji, potwierdza wielkie znaczenie tego fascynującego dokumentu, nie tylko dla badaczy historii teologii.

LA CROCE MISTICA NELLA CAVERNA DEI TESORI

(Riassunto)

Il testo siriano di provenienza giudeocristiana, attribuito alla scuola di S. Efrem, contiene elementi più antichi, risalenti al III secolo. Nella narrazione del testo, un ruolo importante si ascrive alla Croce di Cristo come preveduta dall'inizio del mondo. Il testo della *Caverna* ha servito come fonte di un altro apocrifo, Il Combattimento di Adamo.

⁴⁸ Tamże LIII 27, CSCO 487, 176-177.

⁴⁹ Por. M. Starowieyski, *Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa Wschodu*, Warszawa 1999, 3.

Ks. Waldemar Jan TUREK
(Roma, Pontificia Università Urbaniana)

ENCYKLIKA *SPE SALVI*: ŚLADAMI AUGUSTYNA

Czytając encyklikę *Spe salvi*¹ dostrzega się bez trudności obecność w niej tekstów pisarzy okresu patrystycznego, które Ojciec Święty Benedykt XVI wykorzystuje w swojej refleksji nad nadzieją chrześcijańską. Pojawiają się zatem cytaty z pism (wymieniam w porządku zawartym w dokumencie) Grzegorza z Nazjanzu, Ambrożego, Augustyna, Pseudo-Rufina, Maksyma Wyznawcy i Hilarego z Poitiers. Nauczanie autorów starożytności chrześcijańskiej na temat nadziei, bardzo bogate i złożone², odgrywało i do dzisiaj odgrywa znaczącą rolę w myśli teologicznej; nie zaskakuje zatem fakt, że Papież odwołuje się dosyć często do dzieł pisarzy chrześcijańskich pierwszych wieków. Wymowny jest fakt, że prawie połowa przytaczanych w encyklice tekstów patrystycznych pochodzi z dzieł Augustyna.

Zamierzam podjąć analizę stwierdzeń biskupa Hippony, umieszczonych przez Papieża w encyklice, i próbować odpowiedzieć na niektóre pytania odnoszące się do istoty jak też aktualności nauczania Augustyna na temat nadziei chrześcijańskiej. Chciałbym również zatrzymać się nad metodą teologiczną, jaką stosuje Ojciec Święty wykorzystując bogate nauczanie Augustyna i przedstawiając wiernym XXI wieku koncepcję *spes christianorum*.

1. *Docta ignorantia*. Nauczanie Augustyna o nadziei chrześcijańskiej zawiera szczególnie bogactwo doktrynalne. Biskup Hippony odwołuje się w swoich dziełach do „tradycji filozoficznych, zwłaszcza platońskich. Jednocześnie jednak przetwarza ujęcia filozoficzne za pomocą danych biblijnych, zwłaszcza Psalmów i Listów św. Pawła”³. Papież, pisząc o nadziei chrześcijańskiej, wy-

¹ Por. Benedictus XVI, *Litterae encyclicae „Spe salvi”*, Città del Vaticano 2007; zob. również wydanie oficjalne dokumentu w języku łacińskim: *Benedicti PP. XVI Summi Pontificis Litterae encyclicae „Spe salvi”*, Civitas Vaticana 2007; AAS 99 (2007) 985-1027; tłum. pol. m.in. wyd. KAI: *Encyklika „Spe salvi” Ojca Świętego Benedykta XVI*, Warszawa 2007.

² Por. B. Studer, *Speranza*, NDPAC III 5072-5086; tenże, *Hoffnung*, RACH XV 1159-1250; G. Visonà, *La speranza nei Padri*, Milano 1993; W. Turek, *La speranza in Tertulliano*, Roma 1997.

³ B. Studer, *Speranza*, DPAC II 3277.

biera z bogatego dziedzictwa doktrynalnego Augustyna pewne elementy, które wydają mu się szczególnie użyteczne i znaczące dla współczesnego człowieka i jego zasadniczych kwestii życiowych. Pierwszy z nich odnosi się właśnie do związku, jaki istnieje między nadzieją chrześcijańską i niektórymi problemami egzystencjalnymi.

To, co wydaje się charakterystyczne już przy pierwszej lekturze encykliki, odnosi się do niektórych zagadnień, jakie każdy człowiek – niezależnie od religii, kultury i przygotowania intelektualnego – stawia samemu sobie i innym. Jedno z nich zajmuje miejsce szczególnie ważne: „Czym jest życie wieczne?”. Aby odpowiedzieć na to pytanie, Papież odwołuje się do klasycznej formuły dialogu, jaki miał miejsce przy obrzędzie chrztu świętego. Na pytanie kapłana: „Co dajesz ci wiara?”, odpowiadało się: „Życie wieczne”. Ojciec Święty komentuje: „Rodzice oczekują czegoś więcej dla przyjmującego chrzest: oczekują, że wiara [...] da mu życie – życie wieczne. Wiara jest substancją nadziei”⁴.

Benedykt kontynuuje swoją refleksję przywołując fakt z codziennego doświadczenia:

„Z jednej strony nie chcemy umierać; zwłaszcza ci, którzy nas kochają, nie chcą naszej śmierci. Z drugiej jednak nie pragniemy też istnieć w nieskończoność, a także ziemia nie została stworzona z taką perspektywą. Czego więc tak naprawdę chcemy?”⁵.

Właśnie w tej części encykliki Papież odwołuje się do autorytetu Augustyna, który formułuje tę samą kwestię, ale w nieco inny sposób:

„Augustyn mówi: patrząc lepiej, wcale nie wiemy, czego pragniemy, czego właściwie chcemy. Nie znamy bowiem tej rzeczywistości; także w tych momentach, w których myślimy, że jej dotykamy, prawdziwie nie osiągamy jej [...]. Niemniej w naszej niewiedzy wiemy, że ta rzeczywistość musi istnieć. «Jest zatem w nas, aby tak powiedzieć, światła ignorancja (*docta ignorantia*)», pisze”⁶.

Wyrażenie *docta ignorantia* otrzymuje w refleksji Benedykta XVI znaczenie wyjątkowe, z różnych powodów. Odnosi się ono przede wszystkim do podstawowej sytuacji człowieka, pełnej wielu sprzeczności:

„W jakiś sposób pragniemy życia, tego prawdziwego, którego potem śmierć nie tknie; równocześnie jednak nie znamy tego, ku czemu zmierzamy [...]. Ta nieznaną «rzecz» jest prawdziwą «nadzieją», która nas inspiruje, a jej niepoznawalność jest równocześnie przyczyną wszelkich chwil rozpacz, jak też wszelkich pozytywnych czy destruktywnych zrywów w stronę autentycznego świata i autentycznego człowieka”⁷.

⁴ *Spe salvi* 10, wyd. KAI, s. 28.

⁵ Tamże 11, wyd. KAI, s. 30.

⁶ Tamże 11, wyd. KAI, s. 31-32; Augustinus, *Epistula* 130 (Ad Probam) 14, 25 – 15, 28, CSEL 44, 68-73; por. także B. Studer, *Speranza e intenzionalità in Agostino d'Ippona*, w: L. Alici – R. Piccolomini – A. Pieretti, *Ripensare Agostino: interiorità e intenzionalità*, Roma 1993, 71-86.

⁷ *Spe salvi* 12, wyd. KAI, s. 32-33.

Człowiek zatem, który przeżywa mocne napięcie między *iam* i *nondum*, stara się, mimo różnych rozczarowań i problemów, zrozumieć ku czemu zmierza nadzieja chrześcijańska i czego oczekujemy od wiary w Jezusa Chrystusa:

„Pozostańmy przy *Liście do Proby*, w którym Augustyn stara się jakoś opisać tę nieznaną a znaną rzeczywistość, której poszukujemy. Punktem wyjścia jest tu po prostu wyrażenie «życie błogosławione [szczęśliwe]»”⁸.

Papież omawia następnie, w sposób systematyczny, metodę zastosowaną przez Augustyna w wyjaśnianiu pojęcia *vita beata*.

„Następnie cytuje Psalm 144 [143], 15: «Szczęśliwy lud, którego Bogiem jest Pan». I kontynuuje: «Abyśmy mogli przynależeć do tego ludu i [...] osiągnąć życie wieczne z Bogiem, celem nakazu jest miłość, płynąca z czystego serca, dobrego sumienia i wiary nieobłudnej» (por. 1Tm 1, 5)”⁹.

Na podstawie przytoczonych słów biskupa Hippony Benedykt XVI wyjaśnia jak życie, do którego zmierzamy, realizuje się w praktyce już w czasie wędrówki ziemskiej:

„Jest ono związane z pozostawaniem w egzystencjalnej jedności z «ludem» i dla każdego indywiduum może się realizować jedynie wewnątrz «my». Zakłada ono właśnie wyjście z więzienia własnego «ja», ponieważ jedynie w otwarciu tego uniwersalnego podmiotu, otwiera się również spojrzenie na źródło radości, na samą miłość – na Boga”¹⁰.

2. *Num christiana spes ad singulos dumtaxat pertinet?* Czytając przytoczone fragmenty encykliki papieskiej odnosi się wrażenie, że dwie idee Augustyna związane z nadzieją, są dla Ojca Świętego szczególnie bliskie. Pierwsza odnosi się do pytania, które Papież formułuje jako tytuł jednego z akapitów encykliki: „Czy nadzieja chrześcijańska jest indywidualistyczna?”. Szukając odpowiedzi na to pytanie, Benedykt XVI znajduje pewne światło w pismach Augustyna, albowiem według biskupa Hippony, nawet jeśli nadzieja odnosi się do dóbr, których oczekuje konkretna osoba, ma ona charakter wspólnotowy, ponieważ chrześcijanin żyje nadzieją w Kościele i razem z Kościołem¹¹. Papież podsumowuje:

„De Lubac, opierając się na teologii Ojców Kościoła, mógł wskazać, że zbawienie zawsze było rozumiane jako rzeczywistość wspólnotowa”¹².

⁸ Tamże 14, wyd. KAI, s. 37.

⁹ Tamże 14, wyd. KAI, s. 37-38; Augustinus, *Epistula* 130 (Ad Probam) 13, 24, CSEL 44, 67.

¹⁰ *Spe salvi* 14, wyd. KAI, s. 38.

¹¹ Por. U. Occhialini, *La speranza della Chiesa pellegrina. Teologia della speranza nelle „Enarrationes in Psalmos” di S. Agostino*, Assisi 1965, 27-28.

¹² *Spe salvi* 14, wyd. KAI, s. 36-37.

Druga idea Augustyna, przedstawiona przez Papieża w analizowanym fragmencie, odnosi się do Boga, który zajmuje centralne miejsce w nadziei chrześcijańskiej. Oczekiwanie człowieka jest ukierunkowane radykalnie na Boga, najwyższe Dobro i najwyższe Szczęście, cel każdej *spes christianorum*¹³.

Rodzi się w tym miejscu, prawie w sposób spontaniczny, pytanie o nadzieję czy nadzieje tych, którzy nie znają Boga, bądź tych, którzy nie wierzą w Niego. Czy mogą oni również mieć nadzieję? Papież nie mógł nie podjąć tego typu kwestii:

„Kto nie zna Boga, chociaż miałby wielorakie nadzieje, w gruncie rzeczy nie ma nadziei, wielkiej nadziei, która podtrzymuje całe życie (por. Ef 2, 12). Prawdziwą, wielką nadzieją człowieka, która przetrwa wszelkie zawody, może być tylko Bóg – Bóg, który nas umiłował i wciąż nas miłuje «aż do końca», do ostatecznego «wykonało się» (por. J 13, 1; 19, 30)”¹⁴.

Odpowiedź nie daje miejsca na żadną wątpliwość: każdy człowiek może i w rzeczywistości posiada wiele nadziei, ale ta, o której mówi Papież, charakteryzuje jedynie ludzi znających Boga. Benedykt XVI, aby opisać tę „wielką nadzieję”, odwołuje się do dwóch tekstów biblijnych. Pierwszy pochodzi z Listu św. Pawła: „W owym czasie byliście poza Chrystusem, obcy względem społeczności Izraela i bez udziału w przymierzach obietnicy, nie mający nadziei ani Boga na tym świecie” (Ef 2, 12). Tekst św. Pawła stawia na tym samym poziomie brak nadziei i znajomości Boga: ponieważ poganie nie otrzymali obietnic przeznaczonych dla Izraela, nie mają też nadziei¹⁵.

Drugie odniesienie biblijne, umieszczone w części poświęconej nadziejom tych, którzy nie znają Boga i nadziei wiernych, opiera się na dwóch wyrażeniach z Ewangelii Janowej: „Do końca ich umiłował” (13, 1) i „Wykonało się” (19, 30). Papież przytacza te teksty, aby podać najbardziej znaczące cechy „prawdziwej, wielkiej nadziei człowieka”¹⁶; św. Jan stawia wyraźnie życie i śmierć Jezusa pod znakiem Jego miłości do człowieka. W rzeczywistości:

„Kogo dotyka miłość, ten zaczyna intuicyjnie pojmować, czym właściwie jest «życie». Zaczyna przeczuwać, co znaczy słowo nadziei, które napotkaliśmy w obrzędzie chrztu”¹⁷.

Nawiązując do tematu związku między nadzieją chrześcijańską i miłością Bożą, Papież odwołuje się znowu do Augustyna: tym razem nie tyle do naczynia biskupa Hippony, ile do historii jego życia:

¹³ Por. I. Bochet, *Saint Augustin et le désir de Dieu*, Paris 1982, 259-261.

¹⁴ *Spe salvi* 27, wyd. KAI, s. 62.

¹⁵ Por. C. Buzzetti, *Lettera agli Efesini*, w: AA. VV., *Le Lettere di Paolo*, Genova 1996², 149; G. Nebe, *Hoffnung bei Paulus. Sprachliche und theologische Untersuchungen zu „elpis“ und ihren Synonymen*, Göttingen 1983; B. Studer, *Augustine and the pauline theme of hope*, w: *Paul and the legacies of Paul*, ed. W.S. Babcock, Dallas 1990, 201-222.

¹⁶ *Spe salvi* 27, wyd. KAI, s. 62.

¹⁷ Tamże.

„Ta sama zależność pomiędzy miłością Boga i odpowiedzialnością za ludzi we wzruszający sposób jawi się w życiu św. Augustyna. Po nawróceniu na wiarę chrześcijańską, on i jego przyjaciele o podobnych ideach, pragnęli wieść życie oddane całkowicie słowu Bożemu i rzeczom wiecznym. Chciał realizować, zgodnie z chrześcijańskimi wartościami, ideał życia kontemplacyjnego zawarty w wielkiej filozofii greckiej, wybierając w ten sposób «najlepszą część»» (por. Łk 10, 42)¹⁸.

Papież odnosi się do dobrze znanego momentu historii życia Augustyna, który po nawróceniu pragnął poświęcić się kontemplacji słowa Bożego. Pragnął życia cichego, w samotności, czegoś, co proponowali wielcy filozofowie poszukujący prawdy, dobrze znani Augustynowi. Chodziło o ideał bardzo piękny, fascynujący dla kogoś, kto od młodości interesował się filozofią. Lecz Pan chciał inaczej:

„Gdy Augustyn uczestniczył w niedzielnej Mszy św. w portowym mieście Hipponie, został wywołany z tłumy przez biskupa i zmuszony do przyjęcia święceń kapłańskich i posługi w tym mieście”¹⁹.

Papież wspomina znany fakt z życia Augustyna przede wszystkim po to, żeby pokazać inicjatywę Boga, wielkiej Nadziei chrześcijan, któremu należy się zawsze pierwsze miejsce w ludzkim myśleniu i działaniu. Bóg interweniuje w życie Augustyna i powoduje zmianę jego życiowych projektów, nawet jeśli są one bardzo szlachetne. Papież przytacza w tym kontekście odnośne słowa Augustyna z jego *Wyznań*:

„Prerażony moimi grzechami i brzemieniem mojej nędzy, biłem się z myślami i zamierzałem nawet uciec do pustelni. Lecz zabroniłeś mi tego i umocniłeś mnie słowami: «Oto za wszystkich Chrystus umarł, aby ci, którzy żyją, już nie dla siebie żyli, ale dla Tego, który za nich umarł» (2Kor 5, 15)”²⁰.

Papież uważa, że dopiero w tym momencie Augustyn zaczął nowe życie, naznaczone właśnie „Wielką Nadzieją”, która może pochodzić jedynie od Boga. Sam Augustyn podkreśla w rzeczywistości mocny związek między Chrystusem i naszą nadzieją:

„Chrystus «przyczynia się za nami. Inaczej – pozostałaby mi tylko rozpacz. Rozliczne bowiem i ciężkie są te moje choroby. Rozliczne są i ciężkie. Lecz nad nimi mają przewagę Twoje lekarstwa. Moglibyśmy mniemać, że Słowo Twoje dalekie jest od wspólnoty z ludźmi, moglibyśmy zwątpić w nasze ocalenie – gdyby Słowo Twoje nie stało się ciałem i nie zamieszkało między nami»”²¹.

¹⁸ Tamże 28, wyd. KAI, s. 64-65.

¹⁹ Tamże, wyd. KAI, s. 65.

²⁰ Tamże; Augustinus, *Confessiones* X 43, 70, CSEL 33, 279, tłum. Z. Kubiak: Św. Augustyn, *Wyznania*, Warszawa 1987, 270.

²¹ Tamże 29, wyd. KAI, s. 67; Augustinus, *Confessiones* X 43, 69, CSEL 33, 279, Kubiak, s. 269-270.

3. *Vera christianae spei effigies*. Papież odwołuje się do św. Augustyna również wtedy, kiedy mówi o ważności *spes christianorum* w codziennym życiu ucznia Chrystusa: nadzieja obdarza nas w rzeczywistości nie tylko nadzwyczajną ufnością w odniesieniu do przyszłych dóbr, które Bóg nam obiecuje, ale zachęca nas, abyśmy już w czasie tej ziemskiej wędrówki „byli dla” w sposób bardzo konkretny²².

Benedykt XVI przytacza ponadto dosyć długi fragment 340 *Kazania* Augustyna, w którym biskup opisuje szczegółowo, co znaczy żyć nadzieją i przekazywać ją innym:

„«Upominać niezdyscyplinowanych, pocieszać małodusznych, podtrzymywać słabych, zbijać argumenty przeciwników, strzec się złośliwych, nauczać nieumiejętnych, zachęcać leniwych, powstrzymywać kłótliwych, hamować ambitnych, podnosić na duchu zniechęconych, godzić walczących, pomagać potrzebującym, uwalniać uciśnionych, okazywać uznanie dobrym, tolerować złych i [niestety] kochać wszystkich»”²³.

Mamy tutaj do czynienia z precyzyjnym wykazem obowiązków chrześcijanina, które wynikają z nadziei opartej na wierze w Boga. Możemy przypuszczać, ponieważ chodzi tutaj o kazanie, że Biskup wyliczał przede wszystkim te obowiązki, które najbardziej leżały mu na sercu i jednocześnie wydawały mu się najbardziej pilne do zrealizowania. Tekst jest wyjątkowo aktualny i stanowi pewną ogólną zachętę, którą Papież kieruje do wszystkich chrześcijan.

Chodzi o konieczność radykalnej zmiany życia, o zaakceptowanie „zbiawienego przerażenia, które nie pozwala nam żyć dla nas samych i popycha nas, abyśmy przekazywali naszą wspólną nadzieję”²⁴. W rzeczywistości, to była intencja Augustyna:

„W trudnej sytuacji imperium rzymskiego, która zagrażała również rzymskiej Afryce, a pod koniec życia Augustyna doprowadziła do jej zniszczenia, przekazywać nadzieję – nadzieję, która rodziła się w nim z wiary i, choć był introertykiem, uzdolniła go do zdecydowanego i ofiarnego uczestnictwa w budowaniu porządku doczesnego”²⁵.

Papież podaje pewne motywy nauczania Augustyna, który w trudnym dla chrześcijan i cywilizacji europejskiej okresie, pragnął dać solidne fundamenty nadziei chrześcijańskiej, aby można było pokonać piętrzące się trudności. Precyzuje zatem kontekst, w którym Augustyn opracował swoją teorię nadziei:

„W czasach Augustyna, gdy napływ nowych ludów zagrażał spójności świata dającego pewną gwarancję uprawnień i życia we wspólnocie prawa, chodziło

²² Por. tamże 28.

²³ Tamże 29, wyd. KAI, s. 66; Augustinus, *Sermo* 340, 3, PL 38, 1484.

²⁴ *Spe salvi* 29, wyd. KAI, s. 66.

²⁵ Tamże 29, wyd. KAI, s. 66-67.

o umocnienie rzeczywiście nośnych fundamentów tej wspólnoty życia i pokoju, aby przetrwać pośród przemian w świecie”²⁶.

Nawet jeśli Papież nie mówi tego *expressis verbis*, łatwo można wyczuć pewne podobieństwo między czasami Augustyna i kontekstem aktualnym, w którym chrześcijanie natrafiają na duże trudności w pogłębianiu wiary i nadziei. Być może właśnie kontekst historyczny, jak również duszpasterski i teologiczny sprawił, że Augustyn w sposób tak precyzyjny wyjaśniał związek istniejący między modlitwą i nadzieją. Papież zauważa, że wielki Doktor Kościoła:

„Definiuje modlitwę jako praktykowanie pragnienia. Człowiek został stworzony dla wielkiej rzeczywistości – dla samego Boga, aby był przez Niego wypełniony. Jednak jego serce jest zbyt ciasne dla tej rzeczywistości, która została mu przeznaczona. Musi się rozszerzyć. «Odkładając na później [swoją] część, Bóg rozszerza nasze pragnienie; poprzez pragnienie rozszerza ducha i powiększając go, sprawia, że może [przyjąć Jego samego]»”²⁷.

Mówiąc o procesie „rozszerzenia serca”, Augustyn posługuje się wymownym obrazem: Bóg pragnie miodem (symbol łagodności Boga i Jego dobroci) wypełnić człowieka, który wcześniej ma uwolnić swoje serce od octu²⁸. „Zabieg” ten wymaga od chrześcijanina dużego nakładu pracy i połączony jest niejednokrotnie z bólem, ale tylko w ten sposób może on stać się wolny dla Boga i otworzyć się również na innych.

Papież kończy tę część encykliki (nr 33), w której wielokrotnie odwołuje się do pism św. Augustyna, pewną syntezą, która może być traktowana jako rada duchowa:

„Prawidłowa modlitwa jest procesem oczyszczenia wewnętrznego, który czyni nas otwartymi na Boga i przez to właśnie otwartymi na ludzi. W modlitwie człowiek powinien uczyć się, o co naprawdę powinien prosić Boga – co jest godne Boga”²⁹.

Lektura encykliki *Spe salvi* Benedykta XVI, ze szczególnym uwzględnieniem tekstów Augustyna, pozwoliła nam dostrzec pewne tematy szczególnie ważne dla koncepcji nadziei, którą Papież proponuje wiernym naszego wieku. Ojciec Święty, który w sposób bardzo wyraźny opisuje związek między nadzieją

²⁶ Tamże 15, wyd. KAI, s. 39; por. L. Alici, *La morte, il male e le ragioni della speranza. Una rilettura di Agostino*, w: *La domanda di Giobbe e la razionalità sconfitta*, ed. C. Gianotto, Trento 1995, 77-101.

²⁷ *Spe salvi* 33, wyd. KAI, s. 73; por. Augustinus, *In I Epistolam Ioannis* 4, 6, PL 35, 2008-2009.

²⁸ Por. *Spe salvi* 33.

²⁹ Tamże, wyd. KAI, s. 75.

i wiarą, podejmowany wielokrotnie w refleksji teologicznej, stwierdzeniem: „*Spei substantia fides est*”³⁰, mówi przede wszystkim, odwołując się do św. Augustyna, o *docta ignorantia*, to znaczy o sytuacji egzystencjalnej człowieka, pełnej sprzeczności, w której on sam nie wie, czego w rzeczywistości pragnie. Temat nadziei wiąże się zatem z mocnym i dramatycznym niekiedy napięciem między aktualną sytuacją człowieka i rzeczywistością wieku przyszłego. Perspektywa eschatologiczna nadziei wyraźnie wpływa na aktualne życie chrześcijan, którzy szukają motywacji dla życia, pracy i posługi na rzecz innych. W Chrystusie nasza nadzieja już jest realizowana, ale musimy kontynuować proces oczyszczenia, aby otworzyć nasze serce na dary pochodzące od Boga, naszej Wielkiej Nadziei. W ten sposób encyklika *Spe salvi*, bardziej niż traktat doktrynalny, jest pewną refleksją duszpasterską, zachęcającą współczesnego człowieka do głębokiego zaufania Bogu.

AUGUSTINE'S PRESENCE IN ENCYCLICAL *SPE SALVI*

(Summary)

The reading of the Encyclical *Spe salvi* of Benedict XVI, with a special regard for the presence of Augustine's sentences, gave us the opportunity to distinguish some subjects essential for the concept of Christian hope proposed by the Pope to the Christian community. Benedict XVI emphasises in a very clear way the relation between hope and faith: „*Spei substantia fides est*”. The eschatological dimension of hope influences strongly the life of Christians, who continually are looking for reasons of life, of work and of ministry. In Christ our hope receives a new meaning and we are called to continue our process of purification and to open our heart to the gift which comes from God, our big Hope.

³⁰ Tamże 10, wyd. KAI, s. 28.

Ks. Krzysztof TYBUROWSKI
(Kraków, PAT)

ANCORA SUL RUOLO DEL DEMONIO NELLA STORIA SECONDO UN ANONIMO DEL IV SECOLO

Più di 30 anni fa nel 1975 apparve nella rivista polacca „*Studia Theologica Varsaviensia*” un articolo di un noto patrologo polacco Emil Stanula: *Aniołowie oraz ich upadek według Ambrozjastra* (*Gli angeli e la loro caduta secondo l'Ambrosiaster*)¹. E' un articolo che si iscrive in una abbastanza ben approfondita letteratura scientifica polacca sulle diverse questioni della teologia dell'Ambrosiaster². Il detto articolo pur presentando in modo soddisfacente l'angelologia e la demonologia dell'Anonimo non esaurisce però l'argomento. Il presente lavoro vuole essere un contributo a ciò che scrisse il professore Stanula.

San Paolo nel suo *Corpus* tratta degli angeli solo occasionalmente, non si preoccupa tanto né della loro natura né del loro destino³. Nel caso dell'Ambrosiaster che commenta le Lettere Paoline questo problema invece, occupa un posto molto importante, anche se gli argomenti principali a proposito del mondo angelico li troviamo nelle sue *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti* e non nel suo *Commentarius in Epistolas Paulinas*. Qui notiamo una forte insistenza sull'angelologia, il cui influsso si vede in tutto il sistema del pensiero del nostro Autore; egli però non si occupa tanto degli angeli che aiutano Dio e l'uomo nei piani salvifici quanto del demonio la cui presenza vede ovunque⁴.

¹ Cf. E. Stanula, *Aniołowie oraz ich upadek według Ambrozjastra*, STV 13 (1975) 105-116.

² Cf. ad es.: M. Michalski, *Problem autorstwa tak zwanego „Ambrozjastra” w świetle jego nauki chrystologicznej*, Kraków 1950; E. Staniek, *Tajemnica Kościoła według Ambrozjastra*, AnCra 9 (1977) 207-236; idem, *Widzialny aspekt Chrystusowego Kościoła według Ambrozjastra*, AnCra 10 (1978) 183-210. E. Staniek si occupava soprattutto del collegamento dell'angelologia con l'ecclesiologia, invece E. Stanula del nesso dell'angelologia con l'antropologia nella teologia dell'Ambrosiaster; K. Tyburowski, *L'umanità peccatrice prima della venuta di Cristo nel Commento al Corpus paolino dell'Ambrosiaster*, Roma 1999. K. Tyburowski scrisse inoltre sia in italiano che in polacco una decina di articoli su varie questioni tratte dall'Ambrosiaster; G. Babiarczyk, *Grzech i nawrócenie w życiu ochrzczonych. Studium Komentarza Ambrozjastra do Listów św. Pawła*, Kraków 2007.

³ Cf. L. Cerfaux, *Il cristiano nella teologia paolina*, Roma 1969, 61.

⁴ Cf. C. Martini, *Ambrosiaster: de auctore, operibus, theologia*, Spicilegium Pontifici Ath. Antoniani 4, Romae 1944, 98.

E. Stanula nel sopracitato articolo scrive che anche l'Anonimo tratta degli angeli solo occasionalmente, quando parla delle questioni antropologiche, cristologiche e soteriologiche⁵. Non ci sembra però vera questa osservazione. Il problema degli angeli, e soprattutto degli angeli caduti appare quasi ad ogni passo negli scritti dell'Ambrosiaster e si iscrive in tutto il suo sistema storico-salvifico. Tutta la realtà creata si vede nei concetti dell'Anonimo come un teatro in cui, possiamo dire, Dio e il satana svolgono un ruolo determinante, cioè combattono per la supremazia sopra il mondo. L'uomo invece diventa un campo di battaglia fra Dio e il diavolo per ristabilire l'equilibrio nella creazione ferita dal peccato dell'angelo e dell'uomo. L'angelo e soprattutto il diavolo quindi non sono esseri occasionali, ma veri e importanti protagonisti della storia della salvezza⁶. Del resto tutta la storia della salvezza che l'Ambrosiaster presenta nelle sue opere, soprattutto nel suo *Commentarius in Epistolas Paulinas* dovrebbe essere chiamata, secondo il nostro avviso, una *storia di ristabilimento dell'equilibrio provocato dal peccato*, poichè Dio non solo vuole salvare il genere umano, ma desidera anche annientare il potere del demonio. Si potrebbe anche arrivare ad una conclusione che l'uomo venne creato proprio come uno strumento per vincere il satana. L'Ambrosiaster quindi molto di più si occupa del demonio, molto di meno invece degli abitanti del cielo.

Anche San Paolo parla più dello spirito maligno che degli angeli⁷; per questo motivo forse non si dovrebbe parlare di angelologia, ma piuttosto della demonologia nella teologia dell'Ambrosiaster⁸. Non soltanto Dio e l'uomo fanno parte della storia della salvezza, ma anche il diavolo svolge un suo ruolo, se pur negativo ma particolare, nella lotta con Cristo per il dominio sul mondo delle anime umane.

La realtà esistente, secondo l'Ambrosiaster, fu creata in due tappe: nella prima Dio creò il mondo degli spiriti, nella seconda invece, il mondo visibile, cioè la materia e l'uomo, l'atto invece della creazione fu compiuto mediante il suo unico Figlio⁹. Nella teologia del Nostro vediamo gli angeli come esseri vivi,

⁵ Cf. Stanula, *Aniołowie oraz ich upadek*, p. 106.

⁶ Cf. K. Tyburowski, *Ambroszaster i zarys jego wizji historii zbawienia*, SSan 11/2 (2004) 138-139.

⁷ Cf. J. Quinlau, *Angeli e diavoli*, in: P. Schoonenberg e AA.VV., *Angeli e diavoli*, Brescia 1989, 78-79.

⁸ Cf. Martini, *Ambrosiaster*, p. 98: „Theologiam Ambrosiastri regit et quodam modo pervadit daemonologia. Huius enim influxus extenditur per totum systema”.

⁹ Cf. Ambrosiaster, *Commentarius in Col* 1, 16, CSEL 81/3, 172, 8-15: „non solum in eo magnificum et gloriosum significat Christum, quia antequam fierent omnia natus (est), sed et in ipsum dicit omnia condita, hoc est, ut omnium potentia in eo esse credatur et de eo profecta, dum omnia fiunt per ipsum. Hoc est caput esse totius creaturae, quia ab ipso ut sint esse coeperunt. Ideo autem quae ab ipso facta sunt per ipsum facta dicuntur, quia ad hoc natus est, ut faceret creaturam; hoc est fecisse in eum et per eum”; cf. ibidem 1, 18, CSEL 81/3, 173, 20-21: „ante omnia enim natus est de Deo, ut cuncta crearet quae non erant”. Si veda anche ad es. idem, *Quaestio* 122, CSEL 50,

creati da Dio e non legati per niente alla materia che fu chiamata all'esistenza dopo la caduta di una parte di loro. La realtà materiale fu creata in un certo senso come uno strumento per ristabilire l'ordine provocato dalle conseguenze della caduta dell'angelo. La materia divenne un posto dove il diavolo fu cacciato dopo l'atto della sua prevaricazione.

La natura degli angeli e i loro attributi sono descritti soprattutto nelle *Quaestiones*, in molti passi si parla della loro natura: gli angeli sono certo immateriali (*spiritalis*)¹⁰, hanno una natura semplice (*simplices*)¹¹, non sono corporali e neanche mortali (*neque corporeus et neque mortalis*)¹², sono invisibili (*creatura caelestis invisibilis est*)¹³.

Non tutti gli angeli sono, secondo l'Ambrosiaster, uguali rispetto alle loro funzioni e alla conoscenza di Dio, egli, infatti, li divide in diverse categorie che stanno davanti a Dio in un'ordinata gerarchia, di cui capo è Cristo¹⁴. Questa gerarchia è pertanto un'assemblea – *corpus* ordinata in modo seguente: *archangeli, potentiae, principes, potestates*. Prendendo però in considerazione il passo della *Quaest.* 1, vediamo che le *potentiae* sono formate da *cherubin* e *seraphin*¹⁵.

372, 13-15: „filius dei ante omnem creaturam genitus est, ut crearet potentias spiritalis et mundum et quae in eo sunt visibilia”; *Quaestio* 48, CSEL 50, 94, 20-22: „Cum ea quae non erant Deus voluisset existere et maiestati suae minime opus hoc condignum sciret, prius de se, cum sit natura simplex et incorporeus, filium generavit”; *Quaestio* 49 (Appendix), CSEL 50, 441, 13-14: „ideo ad haec omnia creanda et restauranda natus est”; cf. K. Tyburewski, *Chrystus jako legatus / vicarius Dei i archangelus / primus angelus Dei w myśli egzegetyczno-teologicznej Ambrozjastra*, SSan 9 (2002) 269.

¹⁰ Cf. Ambrosiaster, *Quaestio* 2, 2, CSEL 50, 18, 1.

¹¹ Cf. idem, *Quaestio* 20, CSEL 50, 46, 16.

¹² Cf. idem, *Quaestio* 31, 1, CSEL 50, 58, 22.

¹³ Cf. idem, *Quaestio* 122, 24, CSEL 50, 373, 5.

¹⁴ Cf. idem, *Commentarius in Epf* 4, 16, CSEL 81/32, 102, 19-22: „ex ipso enim, inquit, omne corpus, id est omnis chorus archangelorum et potentiarum, principum et potestatum subsistit”.

¹⁵ Cf. idem, *Quaestio* 1, 1, CSEL 50, 13, 13-14: „cherubin autem et seraphin, quae potentiae iuxta Deum esse dicuntur”. Della gerarchia tra gli angeli parlavano anche gli altri scrittori cristiani sia prima che dopo l'Ambrosiaster. Anche loro dividevano il mondo angelico in diversi cechi o cori. Come esempio possiamo riportare i seguenti autori: Hermas, *Pastor. Vis.* 3, 4, 1, SCh 53, 108-110; Clemens Alexandrinus, *Stromata* VI 13, 107, 2, GCS 15, 48. Clemente sostiene che la gerarchia visibile della Chiesa venne fatta all'imitazione Dei cori angelici. Si vedano ancora: Cyrillus Hierosolymitanus, *Catechesis* 6, 6, PG 33, 546B-547A; cf. idem, *Catechesis* 24 (*Myst.* 5), 6, PG 33, 113B; Basilus Magnus, *De Spiritu Sancto* 16, 38, PG 32, 135A-B; Joannes Chrysostomus, *De incomprehensibili Dei natura hom.* 3, 1, PG 48, 720; ibidem 4, 2, PG 48, 729; idem, *In Genesin hom.* 4, 5, PG 53, 44; Ambrosius, *Apologia prophetarum David* I 5, 20, CSEL 32, 2, 311; idem, *Hexameron* I 5, 19, CSEL 32, 1, 15; Hieronymus, *Contra Rufinum* 1, 23, CSEL 79, 23; Augustinus, *Ad Orosium* 11, 14, PL 42, 678; Fulgentius Ruspensis, *De fide* 25, CCL 91A, 727; Joannes Damascenus, *De fide orthodoxa* II 3, PG 94, 865-873. Si confronti soprattutto il primo, come sostiene B. Mondin, e più classico trattato di angelologia (cf. B. Mondin, *Storia della teologia*, vol. 1: *Età patristica*, Bologna 1996, 446) di Pseudo-Dionigi Aeropagita (*Coelestis hierarchia*, PG 3, 119-370).

La realtà del male personificato chiamato nel Nuovo Testamento διάβολος, σατανᾶς viene largamente descritta dal pensiero patristico e la ritroviamo nella moltitudine degli scritti della Chiesa primitiva, soprattutto negli apocrifi giudeo-cristiani e nei Padri Apostolici e non è facile ricavarne un'immagine precisa. Una cosa però li unisce tutti: i demoni sono persone, senza eccezione alcuna, malvagie e potenti. Il pensiero giudaico e cristiano differisce da quello pagano dove per esempio i platonici consideravano alcuni demoni, almeno in parte, buoni. La malvagità dello spirito maligno è, nel pensiero cristiano, una conseguenza di una certa ribellione, di un conflitto fra Dio e loro¹⁶. Una tradizione vede nella loro caduta un peccato di natura sensuale¹⁷, un'altra ritiene che la colpa consistette nell'invidia¹⁸, un'ulteriore interpretazione chiama questo peccato orgoglio¹⁹.

Cercheremo adesso di esaminare come l'Ambrosiaster presenti il peccato dell'angelo. In sintonia con la tradizione dei primi tre secoli del cristianesimo, a proposito della caduta di una parte degli angeli, l'Ambrosiaster sostiene che, all'inizio, si ribellò uno di loro, il più potente, quello che fu il più vicino a Dio, dopo la sua ribellione riuscirono a distaccarsi da Dio gli altri spiriti celesti. Occupandoci del problema della caduta dell'angelo cercheremo, analizzando il pensiero del nostro Anonimo a questo proposito, di rispondere ad alcune domande: in quali circostanze accadde e che cosa fu la causa del peccato dell'angelo? In che cosa poi consistette e quali furono le conseguenze della sua ribellione?

Per poter rispondere a queste domande bisogna innanzi tutto dire che nel *Commento al Corpus paolino* troviamo pochi cenni a proposito del tema preso in esame; richiamandoci invece alle *Quaestiones*, possiamo estrapolare notevoli informazioni su ciò che ci interessa. La causa del peccato di quell'angelo più potente e più vicino a Dio nella gerarchia celeste consistette proprio nella superbia legata alla sua funzione e posizione: anche se Dio gli diede un ufficio così grande, questa funzione fu comunque di servizio, e ciò costituiva un principio della *familia* della corte celeste e proprio per il servizio furono creati gli angeli. Il servire Dio faceva parte della loro natura. L'angelo più eminente, conoscendo la sua potenza, non volle servire, desiderò sottomettere tutte le creature sotto i suoi piedi e governarle, ma il governare è però un attributo di Dio. Quell'angelo desiderò allora stendere la mano verso

¹⁶ Cf. A. R. Bastiaensen, *Diavoli e demoni nell'antica tradizione ecclesiastica*, in: P. Schoonenberg e AA.VV., *Angeli e diavoli*, p. 40.

¹⁷ Questa tradizione si appoggia sul racconto della *Gen* 6, 4 sui figli di Dio (angeli), i quali accostandosi alle figlie umane, commisero un peccato sessuale. Questa interpretazione la possiamo trovare in: *I Libro di Enoch, Libro dei Giubilei, Testamenti dei Dodici Patriarchi*, cf. ibidem, p. 41.

¹⁸ Questa tradizione si appoggia forse sul *Sap* 2, 24 sull'invidia del diavolo e la troviamo in: *Vite di Adamo ed Eva e II Libro di Enoch*, cf. ibidem, p. 41.

¹⁹ Cf. ibidem, p. 41-42.

ciò che non gli apparteneva e con questo suo comportamento egli rovesciò l'ordine celeste volendo diventare il capo di tutti gli altri angeli ed ebbe la pretesa di chiamarsi dio:

„Videns enim infra se multas spiritales potentias quippe cum in paradiso Dei prestantior esset cognitione mysterii caelestis, ipsa elatione inflatus voluit dici Deus”²⁰.

Questo non significa che quell'angelo volesse occupare il posto di Dio ed essere chiamato il creatore. L'Ambrosiaster sottolinea che:

„diabolus, quem ab initio Scriptura peccare testatur, quamquam tyrannicae praesumptioni studeat, non tamen hoc ausus est profiteri, ut dicat: ego sum Deus. denique inter cetera dicit ad Deum: haec omnia mihi tradita sunt, non dicit: a me sunt, vel: mea sunt”²¹.

Secondo il Nostro, l'angelo cercò di diventare il secondo dopo Dio Padre ed avere il titolo di dio – „post Deum enim Patrem diabolus Deus dici voluit”²².

L'usurpazione del titolo divino non fu la cosa più grave, nell'antichità il nome *deus* ebbe un significato abbastanza ampio, sant'Agostino stesso nota che gli antichi, seguendo Platone, utilizzavano il termine *deus* parlando dei demoni²³. Per questo motivo, a proposito dell'angelo ribelle, il problema non sembra consistere tanto nel titolo divino quanto nel desiderio di svolgere il potere che apparteneva a Dio stesso. L'angelo più grande commise allora un crimine ed un peccato. Tre sono i motivi secondo cui questo suo delitto può essere considerato come un peccato: esso fu commesso come una conseguenza della sua folle superbia e stupida presunzione, il suo delitto introdusse disordine in tutta l'assemblea angelica e, da ultimo, tale delitto fu indirizzato direttamente contro la dignità del Figlio di Dio in quanto il potere di cui il diavolo cercò di impossessarsi apparteneva proprio al Cristo. Scrive il Nostro:

„Post Deum enim Patrem diabolus Deus dici voluit, quod etiam nunc usque contendit, cum utique non illum res contingeret, sed esset hoc Filii Dei, qui post Patrem Deum secundus est non natura sed ordine”²⁴.

L'Ambrosiaster insiste molto su questa concorrenza che nacque fra l'angelo caduto e il Figlio di Dio e che ebbe il suo inizio proprio in questo primo

²⁰ Ambrosiaster, *Quaestio* 2, 2, CSEL 50, 18, 7-9; cf. anche ibidem, *Quaestio* 98, 1, CSEL 50, 187, 18-21: „ipse enim totius erroris est princeps, qui videns a Deo factum se non mediocris potentiae ausus est praesumere deitatem, ut, quia ceteros vidit inferiores, se ipsum praeferret ut Deum”.

²¹ Idem, *Commentarius in Rom* 1, 32, CSEL 81/1, 55, 22-26.

²² Idem, *Quaestio* 113, 5, CSEL 50, 301, 11-12.

²³ Cf. Augustinus, *De civitate Dei* XVIII 14, CSEL 40, 285-286.

²⁴ Ambrosiaster, *Quaestio* 113, 5, CSEL 50, 301, 11-14.

peccato. La battaglia fra il Figlio di Dio e Satana viene ripetuta in ogni circostanza e il nostro Anonimo la considera come il punto più elevato del crimine dell'angelo caduto; lo spirito maligno, dunque, viene presentato praticamente come l'avversario principale di Cristo. Questo concetto è caratteristico nell'Ambrosiaster ma lo possiamo trovare anche in Tertulliano²⁵. Questo peccato spinse Dio a cominciare la storia della salvezza, infatti, approfondendo il problema, si denota che la natura del peccato del diavolo fu la causa della direzione della storia salvifica e della venuta di Cristo.

Non c'è per caso una certa contraddizione nel pensiero dell'Ambrosiaster quando sostiene che gli angeli non conoscevano il mistero della Trinità mentre qui si nota che l'angelo peccatore volle proprio togliere il posto al Figlio di Dio? L'usurpazione della dignità divina implica la conoscenza di questa dignità; ugualmente ogni peccato mortale consiste nell'essere cosciente della trasgressione alla legge di Dio. Gli angeli sicuramente sapevano dell'esistenza del Figlio di Dio, dato che, come abbiamo precedentemente affermato, Cristo fu il loro capo e quindi logicamente dovevano conoscerlo. Lo conoscevano però come uno più potente di loro, non sapevano che lui fosse della stessa natura con il Padre. Se il Nostro sostiene che nelle teofanie dell'Antico Testamento Cristo si faceva conoscere agli uomini, questo avveniva sotto la specie di un angelo e non come la persona di Figlio di Dio. Per questo motivo gli spiriti celesti, che ebbero una conoscenza più perfetta delle cose divine, sapevano della sua esistenza ma non riconobbero la sua dignità divina di Figlio di Dio: lo videro come un altro angelo potente. Il Figlio di Dio, per la volontà del Padre, anche prima della sua incarnazione, ha agito nel mondo come *legatus*, *vicarius*, *primus angelus* oppure *archangelus*²⁶.

Anche se gli angeli dunque non sapevano niente della vera natura del Figlio di Dio, il peccato del diavolo può essere considerato ugualmente gravissimo. L'Ambrosiaster parlò probabilmente solo del fatto oggettivo della volontà dello spirito maligno di mettersi al primo posto dopo Dio, cioè al posto del Figlio di Dio. Non importa se Satana lo conoscesse o meno. Utilizzando la terminologia contemporanea potremmo parlare del peccato del diavolo come di un *peccatum materiale*, non *peccatum formale*. Il peccato formale cominciò ad esistere quando il Figlio di Dio rivelò la sua dignità divina e Satana, pur avendo conosciuto il mistero della Trinità, non smise la sua perversa attività²⁷.

Parlando del peccato dell'angelo caduto abbiamo usato qualche volta il termine *diavolo* oppure *Satana*. Questi nomi comuni per chiamare lo spirito maligno vengono anche spiegati dall'Ambrosiaster. Il nostro Autore spiega che

²⁵ Cf. Bastiaensen, *Diavoli e demoni*, p. 51.

²⁶ Cf. Tyburowski, *Chrystus jako legatus / vicarius Dei i archangelus / primus angelus Dei*, p. 265-276.

²⁷ Cf. Stanula, *Aniołowie oraz ich upadek*, p. 113.

questi termini sono legati non alla sua natura ma all'attività cattiva del demone, perché il male non è legato alla natura ma alla volontà:

„per hoc ‘satanas’ et ‘diabolus’ ex actu eius composita sunt nomina, ut non sint naturae eius sed voluntatis significatio”²⁸.

In questa logica anche l'uomo può essere chiamato *diabolus* se compie il male²⁹. La natura del demonio in sé non è cattiva, se lo fosse, il peccato che commise il diavolo non avrebbe potuto essere visto come un male, perché lo spirito maligno avrebbe agito solo secondo la sua natura, non avrebbe conosciuto il male fatto e non avrebbe potuto essere punito³⁰.

Abbiamo già menzionato che Satana riuscì a convincere una parte degli altri angeli a ribellarsi contro Dio. L'Ambrosiaster non parla del numero preciso di loro, utilizza solo l'espressione: „multos angelos, id est spirituales potentias, secum in praevaricatione traxisse”³¹. Possiamo però trovare nel *Commentario ai Filippesi* e *Commenario ai Colossesi* dei cenni che dimostrano da quali cerchi dei cori angelici provengono quelli che seguirono l'arcangelo ribelle. Nel cielo appartenevano ai cori dei *principes* e *potestates*³². Questi angeli cattivi – satelliti del loro capo, cominciarono a chiamarsi *Dei* (*auctore diabolus deos se dicerent*)³³.

In questo modo crollò l'unità di tutto l'ordine dell'assemblea celeste che finora ebbe Dio come unico padrone e nello stesso momento l'apostasia di Satana con i suoi satelliti diventò causa di una vera congiura contro Dio, in

²⁸ Cf. Ambrosiaster, *Quaestio* 2, 4, CSEL 50, 19, 8-9; cf. anche idem, *Quaestio* 98, 1, CSEL 50, 187, 21-24: „nomina, quibus appellatur diabolus et satanas, ab actu eius composita sunt, non ex natura. omne enim malum opere probatur, ut non subsistentia in crimine sit, sed voluntas concepta ex causis”.

²⁹ Cf. idem, *Quaestio* 98, 2, CSEL 50, 188, 4-10: „sed Scriptura illum, qui eius fuerit imitator, nomine eius appellat, ut, quia ab opere nomen accepit, omnis qui malum opus fecerit non inmerito diabolus nominetur. Salvator ergo hoc loco Cain diabolum appellavit, quia operum eius aemulus, dum invidet fratri, homicidium perpetravit exemplum reliquens crudelitatis patricidii; sicut et diabolus, dum invidet homini facto ad imaginem dei, malignitatem operis sui cumulavit typum praebens errori”.

³⁰ Cf. idem, *Quaestio* 98, 4, CSEL 50, 188-189, 25-2: „Nam quia diabolus non natura malus est, hinc facilius discitur, quia poena non promittetur ei qui non fecerat quod nescierat. iniquum est enim punire eum qui non facit aliud quam quod suae est naturae; et magis istud malum est, si hoc exigas ab aliquo, quod scias illum non posse”; cf. anche idem, *Quaestio* 2, 5, CSEL 50, 19, 18-20 e 22-23: „qui si natura malus esset, poenam illi promittere aut dementis erat, aut iniqui [...] unde et diabolus, si natura malus esset, voluntatem non haberet”.

³¹ Idem, *Quaestio* 2, 2, CSEL 50, 18, 1-2.

³² Cf. idem, *Commentarius in Phil* 3, 20, CSEL 81/2, 157, 19-22: „spiritualia curantia in caelis agere dicuntur, cum ipsi adhuc sint in terris, quomodo mali principes et potestates, cum sint adhuc ipsi in firmamento, conversatione tamen in terris sunt”; cf. idem, *Commentarius in Col* 2, 15, 2, CSEL 81/3, 185, 5-9 (recens. pr.): „devictis enim principibus et potestatibus in morte Christi delevit cirografum, quod erat decretum adversus nos peccato Adae”.

³³ Idem, *Quaestio* 111, 15, CSEL 50, 285, 1.

oltre la fazione cominciò a lottare con gli angeli che volevano rimanere obbedienti a Dio³⁴. La guerra nel cielo finì con la sconfitta del demonio. Come scrive l'Ambrosiaster questa battaglia non fu difficile per Dio, bastò la potenza di un solo angelo, cioè dell'arcangelo Michele, per poter vincere il diavolo che in seguito fu cacciato. Dopo questa sconfitta, non essendo riuscito a diventare primo dopo Dio nel cielo, fuggì sulla terra dove volle continuare la sua perversa attività³⁵. Nel *Commentario agli Efesini* troviamo anche una menzione che l'aria divenne uno spazio dove lo spirito maligno esercitava la sua dominazione, viene chiamata del resto dalla Scrittura stessa *princeps potestatis aeris*³⁶.

Come si vede, la sconfitta del demonio non fu né piena né decisiva, pur essendo stato vinto nel cielo, riuscì però a provocare una rottura nel mondo degli spiriti celesti. Satana voleva continuare la sua ribellione sulla terra, non sospettando che tutto il mondo materiale fosse stato creato proprio per infliggere una sconfitta decisiva a lui.

Dio, nel pensiero dell'Ambrosiaster, come già è stato detto, è un essere razionale e giusto, per questo motivo non poteva distruggere il potere del demonio con la forza. Dio non usava mai la potenza per sconfiggere qualcuno ma utilizzava dei mezzi "pedagogici" perché Satana conoscesse l'assurdo del suo atteggiamento. Si può vedere una certa regola nei metodi con cui Dio vinceva lo spirito maligno: il diavolo perdeva sempre, dove si sentiva tranquillo. Dio sempre vinceva *non potestate, sed ratione*:

„Hinc est, unde Deus, ut eius presumptionem non potestate, sed ratione destrueret, materiam condidit, quae esset rerum confusio, ex qua faceret mundum”³⁷.

Come visto, la terra diventò il campo dell'attività del diavolo, se Satana ci si trasferì, la terra logicamente ormai esisteva. Come mai allora l'Ambrosiaster sostiene nel passo appena riportato che la materia e il mondo furono creati dopo la prevaricazione del demonio? Pare che l'unica risposta a questo proposito sia che, dopo il peccato dell'angelo, la materia non era stata ancora creata, ma cominciò ad esistere prima della sua espulsione dal cielo³⁸.

³⁴ Cf. idem, *Quaestio* 2, 2, CSEL 50, 18, 5-7: „[Satanas] erat enim quasi princeps multorum, inter quos clarior erat, quorum societate ad impium descendit certamen”.

³⁵ Cf. idem, *Quaestio* 93, 4, CSEL 50, 300-301, 24-2: „sancti angeli unius de multis suffecerat efficacia, quippe cum legamus quia repugnans contra Michahel angelum perdurare non potuit, sed proiectus in terram est”.

³⁶ Cf. idem, *Commentarius in Eph* 2, 1, 2, CSEL 81/3, 79, 11-15: „principem ergo hunc erroris ideo aeris dicit spiritum, ut ostendat quia hanc partem sibi usurpavit ad exercendam dominationem. Aliud (alius) est enim aer et aliud (alius) princeps. Sed quia in mundo vel in aere dominatur, spiritus aeris appellatur”.

³⁷ Idem, *Quaestio* 2, 3, CSEL 50, 18, 14-16.

³⁸ Cf. Stanula, *Aniołowie oraz ich upadek*, p. 114-115.

Se nel cielo il demonio volle essere il secondo dopo Dio, sulla terra però osò prendere proprio il posto di Dio e così diventò inventore dell'idolatria – il peccato più grave dell'Antico Testamento.

Concludendo la questione dell'angelologia e della demonologia dell'Ambrosiaster, vediamo che questi insiste molto sul problema del mondo angelico e soprattutto sull'attività perversa del demonio. Gli angeli, ma prima di tutto il satana, sono presenti molto spesso nelle pagine delle opere del Nostro. L'Ambrosiaster praticamente indica Satana come uno dei protagonisti di tutta la storia della salvezza, questa così sviluppata concezione teologica degli angeli e della presenza del demonio nella realtà storica è molto originale e pone il nostro Anonimo piuttosto nella corrente dell'ellenismo orientale e della teologia giudeo-cristiana che nei concetti della teologia occidentale³⁹.

L'articolo presente tenta di vedere la problematica degli angeli e dei demoni nel pensiero esegetico e teologico dell'Ambrosiaster in un'altra luce nei confronti di quella presentata nell'articolo di E. Stanula. L'angelo caduto non è nel pensiero teologico dell'Anonimo del IV secolo un essere casuale e occasionale, come sostiene E. Stanula, ma diventa un protagonista della storia universale, la quale non è più una storia salvifica indirizzata solo verso il bene del genere umano, ma è un campo di combattimento e di vittoria contro il demonio. Il nostro articolo perciò diventa un modesto contributo a ciò che scrisse più di 30 anni fa il famoso patrologo polacco.

JESZCZE NA TEMAT ROLI DEMONA W HISTORII WEDŁUG ANONIMA Z IV WIEKU

(Streszczenie)

W 1975 r. ks. prof. Emil Stanula napisał artykuł *Aniołowie oraz ich upadek według Ambrozjastra*. Artykuł ten wpisuje się w stosunkowo bogaty dorobek polskich patrologów na temat myśli tajemniczego Anonima z IV wieku. Ks. prof. Stanula przedstawia bogaty świat duchów niebieskich i okoliczności ich grzechu. Uważa jednak, że Ambrozjaster traktuje aniołów tylko okazjonalnie w swojej teologii w kontekście problemów antropologicznych, chrystologicznych, czy soteriologicznych.

³⁹ Cf. J. Daniélou, *Théologie du Judeo-christianisme*, Paris 1958. Non si sa però di preciso da dove l'Ambrosiaster prese questo concetto. Qualche elemento comune si può cercare confrontando la sua dottrina con quella di Lattanzio. E' difficile parlare però di una dipendenza; cf. anche Staniek, *Widzialny aspekt Chrystusowego Kościoła według Ambrozjastra*, p. 207-208. Si veda anche Cerfaux, *Il cristiano nella teologia paolina*, p. 60-64.

Niniejszy natomiast artykuł napisany ponad 30 lat później jest skromnym przyczynkiem do rzeczonyj pracy ks. Stanuli. Autor artykułu wyraża przekonanie, że w teologii Ambrozjastra anioł, a przede wszystkim demon nie pełni mało znaczącej roli w historii ludzkości, ale wręcz należy do głównych protagonistów dziejów zbawienia. Teologiczna wizja historii Ambrozjastra nie powinna być właściwie nawet nazywana historią zbawienia, ale raczej historią przywracania równowagi w dziele stworzenia, którą to równowagę zniszczył grzech anioła i człowieka. Wydaje się, że historia w teologii Ambrozjastra to przede wszystkim walka Boga z diabłem o supremację nad światem, w której to polu zmagania i zwycięstwa staje się człowiek. Autor artykułu opierając się w dużej mierze na spostrzeżeniach E. Stanuli, zauważa także wiele innych szczegółów w teologii Anonima z IV wieku i koncentruje się na przedstawieniu dramatu upadku największego spośród wszystkich chórów niebieskich anioła.

Ks. Andrzej UCIECHA
(Katowice, UŚ)

MANICHAISM IN THE CONTEXT OF EPHRAIM'S POLEMICS WITH THE BARDESANIAN DOCTRINE AND THE SYSTEM OF MARCION IN *PROSE REFUTATIONS*

The doctrinal concepts of Mani originated and developed in an environment where the systems of Marcion and Bardasain (Ibn Desan) had already been deeply rooted. About 987 A.D., in his work *Fihrist al-'Ulûm* („Catalogue of Works”), Ibn an-Nadîm, an Arabic historian, made an attempt at giving a chronological structure to the relationships between Marcionism, Bardaisanism and Manichaeism: Mani made his appearance after Marcion had appeared a hundred years before him, under the reign of Titus Antoninus, in the first year of his reign, and Ibn Desain about thirty years after Marcion¹. According to F. Decret, despite the doctrinal differences between the two, the systems of Marcion and Bardaisan should be considered as two determinants of the Gnostic path that led to Manichaeism².

In *Prose Refutations* I³, Ephraim turns against heretics: in the introduction to the second discourse *To Hypatius*⁴, the names of Mani, Marcion and Bardaisan are explicitly mentioned; the third discourse begins with an anonymous mention of the enemies, then immediately focuses on an argument against the teaching of Marcion; the fourth discourse is almost entirely devoted to polemics against Mani's theory of elements of light and darkness; in the fifth discourse –

¹ Cf. Ibn an-Nadîm, *Fihrist al-'Ulûm*, ed. G. Flügel, Leipzig 1871, 328.

² Cf. F. Decret, *Mani et la tradition manichéenne*, Paris 2005, 28.

³ Cf. S. Ephraim's *Prose Refutations of Mani, Marcion and Bardaisan*, ed. C.W. Mitchell – A.A. Bevan – F.C. Burkitt, vol. I-II, London 1912-1921.

⁴ Syr. ܡܡܪܐ (*mîmrô*) means *discourse, homily, treatise*; an exception occurs in the title of the second discourse *To Hypatius*, where the term ܡܡܪܐ ܥܪܘܬܐ (*'egrôto*) (pl.) is used, meaning *script, letter*; the exception made more interesting by the fact that in the title of the first discourse *To Hypatius*, ed. Overbeck, we find ܡܡܪܐ (*mîmrê*) (pl.), translated as *tractatus*. The English translation by Mitchell and Burkitt uses *discourse*. Memra is „a poetic form, a metrically arranged homily, a type of poetic prose. Designed for reciting (not for singing like *madraga*), it did not necessarily have a strophic form. [...] The subject matter of *memra* was usually uniform and coherent, most often related to the Scriptures. Some *memre* contained polemics, commentaries, confessions of faith or didactic instructions”; cf. W. Myszor, *Memra*, in: C.V. Manzanares, *Pisarze wczesnochrześcijańscy I-VII wieku*, ed. W. Myszor, transl. E. Burska, Warszawa 2001², 134.

the last one in *Prose Refutations* I – Ephraim engages in a fight against not only the errors of Mani, but also those of Marcion, Valentinus, Bardaisan and the Jews. *Prose Refutations* II begin with an apologetic treatise *Against Domnus*, the work in which Bardaisan opposed the Platonists. The entire three discourses that follow contain a dispute against the teaching of Marcion. After a short hymn in praise of virginity, which is free from polemical elements, comes the last discourse, *Against Mani* where, apart from Manichaeism, Ephraim criticizes the doctrine of Bardaisan⁵.

In a research on Ephraim's polemics against Manichaeism, it seems interesting and necessary to take account of the religious context in which the doctrine emerged and developed. The analysis covers only those passages from *Prose Refutations* in which the author defines direct relationships whereby Manichaeism, Bardaisanism and Marcionism either mutually influence or contradict one another.

I. EPHRAIM'S POLEMICS WITH THE TEACHING OF BARDAISAN⁶

Bardaisan (Ibn Desan) was born in 154 A.D. at Edessa (Osrhoene) on the river Desan in the period when the Marcionist schism must have been well established; he died in 222/223 A.D. He is regarded as the first Christian poet⁷. Known as Bardesanes in the West, he fiercely fought against the doctrine of Marcion, however, he did not manage to avoid the trap of Gnostic dualism, which, according to E. Renan, might have been an influence of the powerful Iranian Mazdaism⁸. Apart from Ephraim, Bardaisan is mentioned by Julius Africanus and George, Bishop of the Arabs⁹, Eusebius of Caesarea¹⁰; *Recognitions*¹¹ and Philip, the disciple of Bardaisan¹². The turn of the 9th and the 10th

⁵ Cf. Ephrem Syrus, *Sermo alter contra Manem* (tūb mymrō dlūqbal manī), transl. and introd. A. Uciecha: Św. Efrem, *Kolejna mowa przeciw Manesowi*, VoxP 25 (2005) vol. 48, 359-376.

⁶ Ephraim also presents the Bardesanian doctrine in his *Hymns against Heretics*, cf. *Contra haereses* 1, 9-12 and 16-18; 3, 4-6; 56, 1-2 and 8-9; ed. E. Beck, *Des heiligen Ephraem des Syrers. Hymnen contra Haereses*, CSCO 169-170 (Syr 76-77), Louvain 1957; CSCO 170, 3-6; 12-13; 190-192.

⁷ Cf. M. Albert, *Langue et littérature syriaque*, in: M. Albert – R. Beylot – R.G. Coquin, *Christianismes Orientaux. Introduction à l'étude des langues et des littératures*, Paris 1993, 338.

⁸ Cf. E. Renan, *Marc-Aurèle et la fin du monde antique*, Paris 1882, 436-439; Decret, *Mani et la tradition manichéenne*, p. 27-28.

⁹ Cf. Georgius, *Coniunctiones astrorum*, PSyr 1, 613-614.

¹⁰ Cf. Eusebius, HE IV 30, 1-3; *Praeparatio Evangelica* VI 10, 1-48.

¹¹ Cf. *Recognitions* (Pseudo-Clementina) IX 19-29.

¹² Cf. Philippus, *Liber legum regionum*, in: Eusebius, *Praeparatio Evangelica* VI 10, 1-48; *Recognitions* IX 19-29; ed. F. Nau, PSyr 1, 490-658 vel: Bardesane, *Le livre des lois des pays*, Paris 1899 (with french translation).

centuries brings a valuable testimony of the Bishop of Mosul (died 903 A.D.)¹³. According to A. de Halleux, Bardaisan was not a Gnostic, nor was he a Christian devoted to astrology, nor was he a heretic humanist¹⁴. *Bardaisan of Edessa* by H.J.W. Drijvers¹⁵ still remains the basic work describing the person and the thought of that original Syrian philosopher. Drijvers was challenged by T. Jansma in *Natuur, lot en vrijheid. Bardesanes, de filosoof der Aramers en zijn image*¹⁶. The debate on that controversial thinker is still open, and further research is necessary for a thorough evaluation of his views¹⁷.

At the end of *Another Discourse against Mani*, Ephraim mentions Bardaisan as *ܦܠܝܣܘܦܗ ܕܝܠܕܝܢܐ* („the Philosopher of the Syrians”)¹⁸. It seems that the phrase should be considered together with other polemical arguments in *Prose Refutations*, and the information on the origin and the profession of the adversary was meant as a clear sign of rejection of his philosophy¹⁹. F.C. Burkitt claims that Bardesanian philosophy was never a coherent system and its lack of logical consistency is obvious; therefore, rather than on the system itself, he prefers to focus on the unsympathetic refutations by the Deacon of Edessa²⁰. Ephraim criticized Bardaisan for mixing up the doctrines of Plato with those of the Stoics²¹, suggesting his poor command of Greek. It has to be born in mind, however, that the „Aramean philosopher” spent part of his life at the court of Edessa and therefore probably could speak Greek. On that basis, Burkitt questions the knowledge of Greek by Ephraim himself, stressing that he gives us no quotations from Plato or the Stoics in his discourses, and his information about Greek literature and philosophy seem to be based on hearsay²².

In his criticism of Bardaisan's teaching on the structure of human soul, the Syrian explicitly calls him „Mani's teacher” (*ܡܢܝ ܡܪܝܬܐ*)²³ and his „elder brother”

¹³ Cf. Bardesanes, *Liber legum regionum*, ed. F. Nau, PSyr 1, 490-658.

¹⁴ Cf. A. de Halleux, rec. (H.J.W. Drijvers, *Bardaisan of Edessa*, Assen 1966), „Le Muséon” 81 (1968) 274.

¹⁵ Cf. H.J.W. Drijvers, *Bardaisan of Edessa*, Assen 1966.

¹⁶ Cf. T. Jansma, *Natuur, lot en vrijheid. Bardesanes, de filosoof der Aramers en zijn image*, Wageningen 1969.

¹⁷ Cf. R. Lavenant, *Bardesane (154-222)*, DECA I 340-341 vel DPAC I 476-478.

¹⁸ Cf. *Refutations* II 225, 24-26: „...and there ended the construction of Aramaean Philosopher”; cf. *Prose Refutations* II 7, 48 – 8, 1: Bardaisan is called *ܦܠܝܣܘܦܗ ܕܝܠܕܝܢܐ* („the Philosopher of the Syrians”).

¹⁹ Ephraim most probably wanted to stress his negative attitude towards the doctrine of Bardaisan, whom he regarded as a pagan philosopher, cf. R. Duval, *Traité de grammaire syriaque. Écriture, phonétique, orthographe, les parties du discours et les formes des mots. Syntaxe, index des mots*, Amsterdam 1969, p. V.

²⁰ Cf. F.C. Burkitt, *Introductory essay*, in: *Prose Refutations* II, p. CXXV.

²¹ Cf. *Prose Refutations* 5, 27 – 8, 14.

²² Cf. Burkitt, *Introductory essay*, in: *Prose Refutations* II, p. CXXVI-CXXVII.

²³ *Prose Refutations* I 8, 4-18, Mitchell – Bevan – Burkitt, vol. I, p. XXXII: „And it is in this connection that Bardaisan, the teacher of Mani, is found to speak with subtlety, when he said that

(ܡܢܝܐ ܡܢܝܐ)²⁴; Mani, as a disciple of Bardaisan, was supposed to make use of his teacher's work²⁵. That is the conclusion the Syrian draws after analyzing the anthropological concepts developed by the two heretics and pointing to their close similarity, or even identity. In a similar way, he assesses their approach to the important philosophical concept of *Hūlē* and its prime role in the creation of the visible world²⁶. In the criticism of both systems, an important emphasis is placed on their mutual impact, also as far as the concept of deity is concerned. All heretics, including Bardaisan and Mani, are blamed for introducing a multitude of divine beings. The similarities between their gods results from a similar way of thinking, in which they close their minds to the revealed truth, limiting themselves to mere human knowledge²⁷. Burkitt points to a remarkable correspondence between the account of Ephraim and that of Moses bar Kepha (ca

of seven Parts the Soul was composed and fixe; though he is refuted as well. For the numerous Parts which the Soul gathers and collects, make (possible) many a mixing of the seven Parts without proper regulation”.

²⁴ Cf. *ibidem* I 140, 19-29, Mitchell – Bevan – Burkitt, vol. I, p. XCIX: „And because Mani saw that before him his two elder brethren, namely Marcion and Bardaisan, that one had said, ‘below’ and the other ‘above’- because he saw that if he said ‘below’, that had been said; and if he said ‘above’, he saw that it was not new (lit., ancient)”; I 140, 37-44: „For He, too, prophesied by the spirit of his brethren, and *Hūlē* (*i.e.*, Matter) is found in all of them, for it is only the Church that it is not found”.

²⁵ Cf. *ibidem* I 123, 15-22, Mitchell – Bevan – Burkitt, vol. I, p. XC: „And since Mani saw in his place that He was not able to cross the river at any other place, he was forced to come and cross where Bardaisan crossed”; I 122, 26-41: „Because Mani was unable to find another way out, he entered, though unwillingly, by the door which Bardaisan opened. For because they saw that his Body is well put together, and that its seven senses are arranged in order, and that there is in the heart an instrument for the impulses of the Soul, and that there is in the tongue a harp of speech...”.

²⁶ Cf. *ibidem* I 141, 9-17, Mitchell – Bevan – Burkitt, vol. I, p. C: „And if Mani and Bardaisan have called the Maker God, perhaps a way might have come to them to call *Hūlē* also (God). For it is the cause of the Making as they say”.

²⁷ Cf. *ibidem* I 138, 46 – 140, 18, Mitchell – Bevan – Burkitt, vol. I, p. XCVIII-XCIX: „So his proves concerning their Teaching that it is the elaborate arrangement of men. For the cause of his nearness of their Gods who are near to one another is evidently his, (namely), that it is because the false (Teachers) are near to one another; on his account they bring their Gods together. And because they are imprisoned in the midst of one hollow of Creation, therefore they have imprisoned their Gods within one Space. And because they are not able to go outside of his world, lest the argument should be brought against them ‘Whence did you perceive their Gods?’ they have manager to construct causes which result in their Gods being in the midst of his world so that the effect might be that from these Gods they received the revealed Teaching concerning their secrets. And as children who play on a wide staircase, when one sits on the lowest step his companion, in order to anger him, sits on the middle step, and in order to resist both another sits on the upper step, even such are the heralds of Error. To resist each other they have named Places some of which are more compressed (*i.e.*, lower) than others, and Gods who are higher than their companions. In the sport of children the (same) story (?) is found. For children who are older than one another have ranks one above another. But they (the Teachers) have named empty Domains and idle Gods who do not exist, and futile stories which have no root”.

790 A.D.) regarding the teaching of Bardaisan on God the Arranger, the Entities and the constitution of the material world²⁸.

In *Prose Refutations*, the criticism of Bardaisan as the teacher and Mani as his disciple is not limited to highlighting the similarities and mutual relationships between their systems: it also takes account of numerous differences and even contradictions between the two. Respecting the chronological order in which the heretical doctrines appeared (cf. referring to Bardaisan as Mani's „elder brother"), Ephraim claims that, as for the number of divine beings, the teaching of Bardaisan (the „teacher") is markedly different from what his disciple Mani stood for²⁹. Despite the similarities in their limited ways of thinking, they did not manage to avoid discrepant and even opposing views. Ephraim accuses them of yielding to infantile impulses, giving way to unhealthy rivalry³⁰. A comparative analysis of both cosmologies suggests the superiority of the „teacher's" doctrine. The contradictions between Bardaisan's and Mani's cosmology had an impact on their anthropological concepts, where they attempted to identify and describe the creators of the body³¹.

The relativised way in which the Syrian qualifies the heretical theses seems to be a polemical method thanks to which the addressee of *Prose Refutations*

²⁸ Cf. Burkitt, *Introductory essay*, in: *Prose Refutations* II, p. CXXIII.

²⁹ Cf. *Prose Refutations* II 53, 2-29 (*Against Marcion* I), Mitchell – Bevan – Burkitt, vol. II, p. XXIV: „For how could he be veracious who proclaims Seven Gods, when another asserts after him in confirmation who proclaims only Two Gods? Or how could he who proclaims Three Gods assert (anything) in confirmation of both of them? Thus all the teachings are refuted by the Jews, because the Scriptures belonging to the Jews are truer than all the teachings. But the Jews themselves, who by means of their true Scriptures have been able to overcome many teachings, are refuted by the Church..."; I 134, 40 – 136, 22, Mitchell – Bevan – Burkitt, vol. I, p. XCVII: „But as for Mani and Marcion, the one before, the other after, with Bardaisan in the middle, one inquiry is directed against the three of them. But let Marcion be asked first as (being) the first-if those Heavens actually exist for the Stranger it is clear that he is not one Entity, but two unlike one another. And if a Space surrounds him, then again there are three Entities, and the Space is not like the Heavens, nor do they both resemble God. God is found to be weak and inferior to the two of them. For it is found that a Space surrounds him as being an inferior, and that the Heavens bear him up as being weak, not to mention other things which we shall not give at length, which indeed refute Mani also. For he names a Space and an Earth along with God as an actual existence. But Bardaisan (who was) in the middle and (was) clever, chose one and rejected the other; and his (he did) in order that he might thereby refute his neighbour, and did not know that that of which he was ashamed is the companion of that which he affirmed. For he said concerning God that He is in the midst of Space, but he does not [attribute actual existence to the Heavens as Marcion did nor to a Luminous Earth as Mani]...[Yet in his Teaching like them he limited God. For he made Space] support God and did not know that there is something beneath God which bears him up. ... a self-existent Space like God. For both of them exist also, so that either the latter was dissolved like the former, or the former was established like the latter".

³⁰ Cf. *ibidem* I 138, 46 – 140, 18.

³¹ Cf. *ibidem* I 124, 11-18: „[...] it is clear that its Architect and Regulator is God, and not the Sons of the Darkness as Mani said, nor the foolish Governors as Bardaisan said".

should be able to understand that any departure from orthodoxy leads to heresy and gives rise to further divisions, also among heretics themselves. It is, therefore, possible to assess their degree of deceit and the level of threat they pose³². Thus, Ephraim introduces the principle of gradation of heresies according to their harmfulness: all heresies are evil, but to a different extent.

What the author of *Prose Refutations* aimed at was not only to expose the similarities and differences between the systems he opposed, but also to correct any misconceptions around them. The source of those misconceptions remains anonymous. The sentences quoted by Ephraim might have been borrowed from heretical apologetic writings, where the teaching of other heretics was challenged, while some of them were cited as authorities on the ground of their seniority. Another possibility is that there was a number of polemicists writing in defence of orthodoxy. Such a theory seems to be fairly well-grounded³³.

In his comparative analysis of Mani's and Bardaisan's teachings, the Syrian polemicist makes use of invective. Carrying out a critical analysis of their false theories concerning the purifying role of the moon which releases parts of light, he calls them both liars (ܠܝܐܪܝܐ) ³⁴. Their belief in changeable parameters of natures is also classified as a lie³⁵. Ephraim qualifies Bardaisan as a deceiver

³² Cf. ibidem I 138, 6-45: „And, therefore, let us inquire briefly concerning these two Roots, leaving on one side many questionings in their statements, (let us ask) whether they (*i.e.*, the Entities) were in contact with one another, or far from one another, or whether one was below or above the other. And if he says that one was opposite to the other, then Marcion and Bardaisan are more subtle than he. For Bardaisan supposes that the Darkness was beneath, below everything; and Marcion represents the Stranger as being above everything. Therefore (it may be said), that if that Space in which they all dwell is one, and the length of that Space is immeasurable, and its breadth infinite, what (is meant by saying) that all those Entities were dwelling in the same neighbourhood, and one above the other or one behind the other? Was there not a chance that they would be scattered and be far from one another in that Space which is infinite?”.

³³ Cf. ibidem I 136, 23 – 137, 5: „But, again, Mani goes on to make many things, five Natures which he calls Ziwanē (the Bright Ones). And how, if he assumes two Roots, can there be many (beings) confined in the midst of each of them? For how from [*one source can such diverse objects come as Light and Water, Wind and Fire?*]... These show concerning their nature as also Water and Light show that their Root is not a single one. The fashioner of this Teaching was foolish even if he was clever. For he says (there are) two Roots that we (?) may not say to him as Bardaisan said, (namely, that there are) five Roots (*one*) above (*the other*)”.

³⁴ Cf. ibidem I 27, 31 – 28, 1: „And which view shall we hear, that of Bardaisan, who says about the Moon that it is an Earth and a Matrix which is filled from a high and lofty overflow and floods those who are below and beneath, or that of Mani, who says that the Moon is filled with those who come from beneath and sends (them) away to the Upper Places? But they both are wrong in both respects, so that the word of Moses may be believed who said concerning the Luminaries, «they shall be for signs and for seasons, etc.»”.

³⁵ Cf. ibidem II 214, 11-23: „[...] these Natures stir up an unfalsifiable refutation against those who wished to tell all these lies about plain things. For these Natures that have not become weaker and are not becoming weaker prove about Bardaisan and Mani that there is no sense in their teaching”.

though, in his opinion, it is Mani that created greater confusion³⁶. In their dispute on the number of beings (ܠܬܝܒܬܐ), they argue and fight like snakes (ܠܬܝܒܬܐ), proclaiming doctrines which disregard the value of the human body³⁷. However, the very act of proclaiming is inextricably linked to and dependent on the body. With unrelenting consistency and logics, the polemicist analyzes the theses of his adversaries and exposes their inner contradiction: the body, without which no doctrine can be taught, comes from the evil element and is, therefore, incapable of truth. The ontological pessimism underlying their concepts of somatism disqualifies the whole teaching of Bardaisan and Mani. Their anthropological vision makes a search for truth impossible, and those who pronounce it as the truth are, in fact, „advocates of error” and should be considered as liars³⁸. Their contemptible and deplorable rivalry in increasing the number of gods are merely human fabrications, and only „deceivers and advocates of error” are capable of such conduct³⁹. Ephraim uses similar epithets in the polemical passages of *Hymns against Heretics*, referring to Bardaisan and Mani as the „sons of error” (ܐܒܢܝ ܬܝܒܬܐ)⁴⁰ and „sons

³⁶ Cf. ibidem I 125, 1-10: „And because his is the Teaching which comes from the party of Marcion and Valentinus and Bardaisan and he is the last of all, that is to say, the dregs, lower than that above him, so his one (*i.e.*, Mani) is more abominable than those before him”.

³⁷ Cf. ibidem I 122, 13-45: „And those things which Bardaisan makes (*i.e.*, considers to be) five Entities, Mani makes (to be) from a single Essence. And his conflict is not ours. For it is wright for us to lift ourselves from between two serpents in order that they may fight with one another for the victory which is itself altogether a defeat in other respects. Because Mani was unable to find another way out, he entered, though unwillingly, by the door which Bardaisan opened. For because they saw that his Body is well put together, and that its seven senses are arranged in order, and that there is in the heart an instrument for the impulse of the Soul, and that there is in the tongue a harp of speech, they were ashamed to speak blasphemy against it (*i.e.*, the Body) in plain terms, and they had recourse to cunning, and divided it into two parts”.

³⁸ Cf. ibidem I 146, 33 – 147, 37: „And, therefore, accordingly to his infallible refutation and undeniable evidence and unanswerable demonstration and experience which neither errs nor causes to err, Marcion, too, and Mani and Bardaisan, because they were clothed with the Body which they represent as from the Element of Evil, were unable to be good in it, because, as they say, it is from the Evil One, nor (could they be) upright, because it is vicious; nor (could they be) true, because it lies; nor (could they be) pure, because it is turbid. And let them not be angry because these things have been spoken against them by us. For their mouth overthrows them, not our tongue; and their Teaching not our Will; and their Error, not our free Choice. For they said that the Body comes from the Element of Evil and lies; and it is clear that because their Souls were playing on his hateful harp, the ‘intoxicating Foulness of the Body’ did not allow the melody of Truth to be player on its strings. And, therefore, they have decided against themselves that they are preachers of Error, owing to the fact that they are mixed in the Body which comes from Error according to their decision. For it (*i.e.*, the Body) speaks against them”.

³⁹ Cf. ibidem I 138, 46 – 140, 18.

⁴⁰ Cf. *Contra haereses* 14, 7: „And behold: all the sons of error (ܐܒܢܝ ܬܝܒܬܐ) are one (Marcion, Bardaisan, Mani)! From the Greeks have they received the abominable name of the accursed *Hālē* (*sanyō hūlō*). Moses never wrote about it in the Law, nor was it mentioned by the Prophets, nor was it noted by the Apostles; all those sons of the truth (ܐܒܢܝ ܬܝܒܬܐ) proclaimed one being (*īyō*)”.

of the lie” (قَدْر كَذِب) ⁴¹. The antisomatism of the two heretics might suggest a consensus between them, yet, in fact, the similarity is only superficial and is directed against the truth ⁴². Their obstinate deception and rejection of the truth are illustrated with the strong images of a „mire” (Bardesian doctrine) or „foulness” (Manichaeism) ⁴³. Both the „teacher” and his „disciple” perceive the matter (*Hūlē*) as the cause of creation of the material world ⁴⁴. According to the Polemicist, spreading such views is a deception, and those involved in similar practices are like thieves and robbers from the evangelical parable on the good Shepherd and His sheep (cf. Jn 10:8) ⁴⁵.

Invective also abounds in the passages of *Prose Refutations* devoted to the criticism of Bardaisan himself, with no reference to other heretics. In straightforward words, Ephraim expresses his indignation at what he perceives as a pagan worship of the space (ܠܝܠܐ), accusing his adversary of great blasphemy ⁴⁶. Perhaps the harshest description of Bardaisan is comparing him to Beelzebub ⁴⁷. According to Burkitt, Ephraim’s method lies in stressing the

⁴¹ Cf. *ibidem* 14, 8.

⁴² Cf. *Prose Refutations* I 123, 28-37, Mitchell – Bevan – Burkitt, vol. I, p. XCI: „And because here they both say the same thing, the same thing may be said against them both, so that by means of the Truth which is not divided against itself, the two divided ones may be overcome, (the two) who in this passage have clothed themselves with (a semblance of) agreement against the Truth”.

⁴³ Cf. *ibidem* I 9, 27-31, Mitchell – Bevan – Burkitt, vol. I, p. XXXIII: „But we have not come to stir up now the mire of Bardaisan; for the foulness of Mani is quite sufficient”.

⁴⁴ Cf. *ibidem* I 141, 9-17.

⁴⁵ Cf. *ibidem* I 142, 20 – 143, 17, Mitchell – Bevan – Burkitt, vol. I, p. C: „And, therefore, this *Hūlē* which is found in them all is a sign set upon all of them, so that by one sign set upon all of them they may be known to be all one. But wild asses are weak against a strong lion. When they see him they verily gather against him as one who is strong, and victorious, but he rends one and as for the many who have gathered, he scatters all of them by means of one. The Truth also in its splendour when it conquers one of the false (Teachers), by means of that one who fails, defeats all those who have gathered together. For all who are in Error are limbs, the limbs also which are not caught are caught by the one which is caught. For it is written concerning those former deceivers, <All those who have come are thieves and robbers>. But blessed is he who is able to bear insult (lit., that which stirs indignation), and blessed is he again whom their insult does not reach at all, so as to perturb him”.

⁴⁶ Cf. *ibidem* I 133,1-38, Mitchell – Bevan – Burkitt, vol. I, p. XCVI: „For greater are the praises which Bardaisan uttered concerning Space than those which he uttered concerning the God in the midst of Space, which (praises) are not suitable for Space, but for God. For if they are suitable for Space their Space is found to be more excellent than their God. But the true word (*i.e.*, piety) demands praises as it demands acts of worship, and presents them to the one great and adorable (Being). For as it is not Wright to worship idols that there may not be many gods with the One, so it is not Wright to bestow the title of ‘Existence’ on Space along with God. And as it is not right to postulate another Power which is able to command God, so it is not right to postulate a Space which is able to limit God. For if He is made subservient in one respect, this is a great blasphemy”.

⁴⁷ Cf. *ibidem* I 184,47-185,12, Mitchell – Bevan – Burkitt, vol. I, p. CXIX: „And just as he who worships idols does not worship wood or stone, but devils, so he who prays with the Manichaeans

similarities between Bardaisan and Mani in some situations, while ignoring them when convenient. In *Prose Refutations* Ephraim is treated contemptuously as *the Dilettante*⁴⁸.

All the above-signaled similarities between the Manichaean and the Bardesanian cosmogony, cosmology and anthropology, as well as the differences dividing the two systems, as understood and defined by Ephraim, still require a thorough analysis. Certain caution is necessary in the evaluation of the statements made by the Deacon of Edessa because of the apologetic nature of his reasoning and the degree of his familiarity with the views of his adversary. The basic question to be tackled is whether and to what extent Ephraim's concern for orthodoxy influenced his perception and criticism of the heresies he was fighting against. Thus, are the theses of the rival schools presented objectively, or have they been simplified in order to fit the idea of their elimination? The need for a distance towards Ephraim's polemical stance also results from the simple fact that its preliminary critical analysis is still superficial and cannot lead to final conclusion.

II. EPHRAIM'S POLEMICS WITH THE SYSTEM OF MARCION IN *PROSE REFUTATIONS*

Ephraim's polemics with the teaching of Marcion is neither the oldest nor the most exhaustive. Chronologically, the first information concerning Marcion's heresy is found in Justin's *Apology* of about 150 A.D. From the same period come the mentions by Papias of Hierapolis and by Filastrius. At the end of the 2nd century, Clement of Alexandria, Rodon and Irenaeus of Lyon warned against the danger of the heresy. In the 3rd century, the group of polemicists was enlarged by, first of all, Origen, Hyppolitus of Rome, Tertullian and, to a lesser degree, Cyprian of Carthage and Novatius in Rome. Later sources include the *Dialogue of Adamantius* by an unknown author and *Panarion* by Epiphanius (4th century). Three treatises against Marcion and numerous critical hints in *Prose Refutations* provide an invaluable source of information about the Syrian Marcionism. According to Burkitt, Ephraim's polemics became an inspiration to Eznik of Kolb, an Armenian bishop and theologian, who refuted the errors of Marcion in his work *Against the Sects*⁴⁹.

F.C. Burkitt notices that, in one respect, S. Ephraim's polemic against Marcion differs fundamentally from that of Tertullian and Epiphanius: there

prays with Satan, and he who prays with the Marcionites (?) prays with Legion, and he who (prays) with the followers of Bardaisan (?) (prays) with Beelzebub, and he who (prays) with the Jews (prays) with Barabbas, the robber".

⁴⁸ Cf. Burkitt, *Introductory essay*, in: *Prose Refutations* II, p. CXV.

⁴⁹ Cf. *ibidem*, p. CXVII; B. Aland, *Marcion-marcionisme*, DECA II 1541-1543.

is no controversy about Marcion's Gospel. Marcion rejected the authority of the Old Testament and all that he perceived as the influence of Judaism, and the only Gospel he accepted was a mutilated version of Luke, which he considered as a genuine account of God's truth. Therefore, pointing to the weaknesses of the texts he received as inspired formed an integral part of any polemics against the theses of Marcion. However, as Burkitt claims, Ephraim used the *Diatessaron*, quoting it from memory, and probably did not realize that Marcion's Gospel was one of the Canonical Four used by Greek and Latin orthodox Christians. Possibly, he did not even know the Marcionite Gospel itself, and, while quoting from it, he used the passages that were found in other works of Marcion⁵⁰. As an example of his unawareness, Burkitt quotes his commentary to the death of John the Baptist in which he refers to the daughter of Herodias and to the soldier (executioner)⁵¹. St Luke does not describe the above-mentioned episodes, which means that they must have been absent from the Marcionite Gospel, quoting them is, therefore, pointless from the polemical point of view. There is not much value, either, in referring to the theses from St Paul's Letter to Timothy⁵², as Marcion rejected the so-called pastoral epistles⁵³. In Burkitt's view, there are two most typical examples of Marcionite exegesis presented by Ephraim in *Against Marcion II*⁵⁴ and *II*⁵⁵. The first passage dwells on John the Baptist⁵⁶. Because of his mission as the herald of Jesus, he was an inconvenient figure for the Marcionites: according to their doctrine, Jesus was the Son of the Stranger and His coming was unexpected and unprepared. In the other example, Ephraim quotes an unknown Marcionite work, in which Jesus is described as the one who came to annul former Laws and heal people from their diseases. On that basis, Ephraim is able to demonstrate inconsistency in the teaching of his adversaries: The acknowledged interest of Jesus in the human body contradicts the exclusion of matter (*Hūlē*) from the plan of salvation⁵⁷.

⁵⁰ Cf. Burkitt, *Introductory essay*, in: *Prose Refutations II*, p. CXVII.

⁵¹ Cf. Ephraem, *Adversus Marcionem* I 64, 24; II 109, 13 and 108, 45.

⁵² Cf. *Prose Refutations II* 100, 10.

⁵³ Cf. Burkitt, *Introductory essay*, in: *Prose Refutations II*, p. CXVIII-CXIX.

⁵⁴ Cf. *Prose Refutations II* 106, 38-42, Mitchell – Bevan – Burkitt, vol. II, p. XLVIII: „<Because John was near to die, he sent his lock by the hand of two dunder-sheperds to the Lord of the flock>”.

⁵⁵ Cf. *ibidem II* 125, 40-47: „For the Marcionites preach two things concerning our Lord which are at variance with each other, for <He abrogated the former laws and healer injured organs>”.

⁵⁶ The authors of *Prose Refutations* consider the Syriac ܐ as corresponding to 'inverted commas' at the beginning of quotations, unfortunately there is no corresponding word or sign to mark the ends of quotations, cf. C.W. Mitchell, *Prose Refutations I*, p. (10); Burkitt, *Introductory essay*, in: *Prose Refutations II*, p. CXX, footnote 1.

⁵⁷ Cf. Burkitt, *Introductory essay*, in: *Prose Refutations II*, p. CXX.

What characterises Ephraim's reasoning in his polemics with Marcion is its biblical emphasis. Burkitt draws attention to the fact that the Marcionite doctrine was Christian and biblical in its essence, and its founder built his philosophy on the Holy Scriptures. In the Bardesanian doctrine, the main emphasis is placed on cosmology: the „Aramean philosopher” adopted certain elements from both the Bible and Greek philosophy because they seemed to be in harmony with his own system. Similarly to his „teacher”, Mani is more or less independent of Biblical data. For both, Burkitt claims, their cosmological notions are an essential part of their religion. Marcion seems to have been a cosmologist only by accident, with more stress placed on morals and the „psychology of forgiveness”⁵⁸. Ephraim accuses him of being ‘half in and half out’ of orthodox thought, which demonstrates his inconsistency⁵⁹.

The issues of biblical exegesis are not the only polemical points in *Prose Refutations*: according to Ephraim, the Marcionites fast more than Ezekiel and pray more than Daniel. The early Syriac-speaking Church esteemed the ideal of virginity so highly, that we need not be surprised that none of Ephraim's discourses contains a defence of Christian marriage⁶⁰.

Although the anti-Marcionite testimony of Ephraim is, indeed, relatively late, it is difficult to agree with Harnack, who would deny it any value for that reason. According to Myszor, the Syrian describes the teaching of Marcion in the mythological perspective, which draws it closer to the perspective applied in Gnosticism⁶¹.

In *Prose Refutations*, the Marcionites are treated as the ancestors of the Manichaeans, and, similarly to the Bardesanites, they are called their „elder brothers” (ܐܒܝܐܝܬܐ, ܐܒܝܐܝܬܐ)⁶². The kinship between the two heresies is expressed in their teaching and worship: they worshipped towards the West, contrary to the biblical tradition which associated salvation with the East⁶³. Some passages give an impression that Ephraim wanted to present Marcion's views in an objective way: without any critical remarks, he gives an account of basic Marcionite concepts, such as the Stranger, the Creator and *Hülē*, analysing their interconnection⁶⁴. The attempt to provide an overview without any polemical

⁵⁸ Cf. *ibidem*, p. CXX.

⁵⁹ Cf. *ibidem* p. CXXI.

⁶⁰ Cf. *ibidem*, p. CXXII.

⁶¹ A review of early Christian sources containing polemics against Marcion, cf. W. Myszor, *Wstęp*, in: Tertulian, *Przeciw Marcjonowi*, transl. S. Ryznar, PSP 58, Warszawa 1994, 9-31.

⁶² Cf. *Prose Refutations* I 140, 19-29.

⁶³ Cf. *ibidem* I 128, 45 – 129, 1.

⁶⁴ Cf. *ibidem* I 141, 17 – 142, 19, Mitchell – Bevan – Burkitt, vol. I, p. C: „As for Marcion who compelled him to rend again his tunic and dance with the wanton...? For if he says concerning the Stranger that he is not the Maker his would be sufficient to put him in error. For he said that the Good One came – he who did not make (things) – and gave life to the Sons of the Maker; and because he had no property in the realm of the Creator it would not be necessary for him to

comments was probably made deliberately. However, caricature and invective remain Ephraim's favourite tools in his fight against the Marcionites. As other heretics, they tell lies and deform the truth, while their theories resemble children's tales⁶⁵. In a detailed analysis, the Deacon of Edessa criticizes the Marcionite tendency to weaken the concept of God and ascribe some divine features to the heavens (celestial bodies?) and space (cosmic?)⁶⁶. Despite his errors, Marcion shows more wisdom than Mani, and though both of them bring about confusion (ܠܥܝܢܐ, „deceivers”), Ephraim perceives Mani as the worse of the two⁶⁷.

In *Prose Refutations*, Ephraim polemicizes against not only Manichaeism, but also the heresies of Bardaisan and Marcion. The underlying key issue of the article is whether the Syrian Polemicist is objective while presenting the hostile doctrines, and to what extent his apologetics determines the form and substance of his theology. Certain caution in the evaluation of his judgments is necessary for finding an answer to the above-mentioned questions.

The author of *Prose Refutations* intends to expose the similarities and differences between the criticized systems on the one hand, and to correct any misconceptions around them on the other. He uses comparative analysis, which makes his principal message clear and simple: any departure from orthodoxy leads to heresy and gives rise to further divisions, also among heretics themselves. It is, therefore, possible to assess the degree of deceit and threat they represent. All heresies are evil, but to a different extent. It seems that the thoroughness and objectivity of Ephraim's polemical argumentation is subordinated to the purposes of apologetic and pastoral defence against the heretical errors.

undertake the cause of Hülē. And if in order to show that the Maker tricked Hülē the Stranger Himself did not keep faith with him when he came, and transferred by fasting and prayer the bodies which were from Hülē, and after he worked all this work in them he sent them by death to the realm of Hülē, he removed them without compensating the Maker in that he raised the bodies of Enoch and Elijah to Heaven, and promised resurrection in his Scriptures as He said to Daniel, «Go, rest till the end, and thou shalt stand in thy time at the end of the days»”.

⁶⁵ Cf. *ibidem* I 138, 46 – 140, 18.

⁶⁶ Cf. *ibidem* I 134, 40 – 136, 23.

⁶⁷ Cf. *ibidem* I 125, 1-10. Certain relativity in Ephraim's use of invectives against heretics can be noted: in *Contra haereses* 24, 11 it is Marcion that is called the first blasphemous (ܡܪܥܝܢܐ) (ed. Beck, CSCO 170, 88: *der erste Lästerer*; gossip).

MANICHEIZM NA TLE POLEMIKI EFREMA SYRYJCZYKA
Z BARDESANIZMEM I MARCJONIZMEM W *PROSE REFUTATIONS*

(Streszczenie)

W *Prose Refutations* Efrema Syryjczyk polemizuje nie tylko z manicheizmem, ale również z heretyckimi poglądami Bardesanesa i Marcjona. Zamiarem autora *Prose Refutations* było zdemaskowanie podobieństw i różnic w nauce zwalczanych systemów oraz sprostowanie błędnych opinii na ich temat. Problem badawczy podjęty w artykule wyznaczony został przez pytania o obiektywizm syryjskiego Polemisty w prezentacji zwalczanych herezji. Efrema nazywa Bardesanesa „syryjski filozof”, „nauczyciel Manesa”, „starszy brat (Manesa)”. Podobnie marcjonici otrzymują status przodków manichejczyków i nazwę „starsi bracia”. W nauce Bardesanesa Efrema krytykował tezy nauki kosmologicznej, zaś w sporach z nauczaniem Marcjona akcentował jego biblijny charakter. Zdaniem Efrema wszystkie herezje są złe, ale w różnej mierze: wszystkie wprowadzają zamieszanie, jednak najgorszy jest manicheizm.

Ks. Norbert WIDOK
(Opole, UO)

CHRYSTOLOGICZNA KONCEPCJA NADZIEI W LISTACH IGNACEGO Z ANTIOCHII

Ignacy, biskup Antiochii przełomu I i II wieku, pasterz czasów poapostolskich uchodzi – jak to wynika z lektury jego listów – za orędownika jedności kościelnej. Jej gwarantem są biskupi wraz z prezbiterami i diakonami, wspólnie z wiernymi celebrowana Eucharystia, jeden ołtarz, a przede wszystkim Chrystus, który jest centrum życia religijnego pierwotnych wspólnot chrześcijańskich. W listach Antiocheńczyka obecne jest także zagadnienie, które koncentruje się wokół słowa „nadzieja”. Nie należy ta kwestia do centralnych tematów podejmowanych w jego listach, niemniej jest ona także tam obecna. Niniejszy artykuł stanowi zatem próbę scharakteryzowania terminu „nadzieja”, który kilkakrotnie wzmiankowany jest przez biskupa Antiochii, przedstawienia wynikającego z niego przesłania teologicznego. Stosuje on zarówno formę rzeczownikową ἐλπίς, której używa 10 razy, jak i czasownikową ἐλπίζειν, występującą 4 razy¹. Jak wynika z podanego schematu, częstotliwość występowania tych słów nie jest zbyt wielka: należy także dodać, że terminy te w ogóle nie występują w *Liście do Smyrnieńczyków* i w *Liście do Polikarpa*.

W listach Ignacego słowo „nadzieja” pojawia się kilkakrotnie w wyrażeniu „nasza nadzieja”, które użyte zostało w odniesieniu do Chrystusa. Z łatwością można w nim dostrzec wpływ I Listu do Tymoteusza (1, 1), który św. Paweł rozpoczyna następującymi słowami: „Paweł, apostoł Chrystusa Jezusa według nakazu Boga naszego, Zbawiciela, i Chrystusa Jezusa, naszej nadziei [...]”. Ignacy bardzo chętnie korzystał z pisanego świadectwa św. Pawła i bardzo często odwoływał się do jego listów, a więc też do jego teologii²: był dla niego niekwestionowanym autorytetem. Teologiczne refleksje św. Pawła stanowiły

¹ Por. J.D. Thompson – J.A. Baird, *A Critical Concordance to the Epistles of Saint Ignatius of Antioch*, Wooster 1997, 100.

² Por. np. R. Bultmann, *Ignatius und Paulus*, w: tenże, *Aufsätze zur Erforschung des Neuen Testaments*, ed. E. Dinkler, Tübingen 1967, 400-411; H. Rathke, *Ignatius von Antiochien und die Paulusbriefe*, Berlin 1967; R.M. Grant, „Holy Law” in *Paul and Ignatius*, w: *The Living Text*, ed. D.E. Groh – R. Jewett, London – New York 1978, 65-71; T. Aono, *Die Entwicklung des paulinischen Gerichtsgedankes bei den apostolischen Vätern*, Berb – Las Vegas 1979.

zatem fundament przesłania zawartego w listach biskupa Antiochii, które tworzyły bezpośrednią kontynuację tej samej koncepcji myślenia. Idea nadziei, którą wymienia św. Paweł, bliska jest teologii starotestamentalnej, ponieważ w Starym Testamencie tym terminem odnoszono się do Boga (np. Jr 17, 13: „Nadziejo Izraela, Panie”; Ps 65, 6: „Boże, nasz zbawco, nadziejo wszystkich krańców ziemi”). Nowy Testament pogłębił prawdę o Bogu, odnosząc się tym pojęciem do Chrystusa. Dzięki Niemu rzeczywistością bliską i pewną stała się nadzieja zbawienia i życia wiecznego³. W sformułowaniu użytym tak przez św. Pawła, jak i Ignacego, słowo „nadzieja” występuje wraz z zaimkiem dzierżawczym „nasza”. Autorzy pragną w ten sposób zwrócić uwagę na trwałe i bliskie posiadanie zbawienia przyniesione przez Chrystusa.

To Pawłowe wyrażenie Ignacy zastosował trzy razy. W liście do wspólnoty chrześcijańskiej w Tralleis stosuje go dwukrotnie. Pierwszy raz pojawia się – podobnie jak w 1Tm 1, 1 – na początku listu, czyli jego adresie, w którym zwraca się do Kościoła w Tralleis:

„[...] żyjącego w pokoju co do ciała i co do ducha przez mękę Jezusa Chrystusa, który jest naszą nadzieją (τῆς ἐλπίδος ἡμῶν) na spotkanie się z Nim w zmartwychwstaniu”⁴.

W adresie listu autor wskazuje na dwa sposoby ludzkiej egzystencji: ziemską i niebiańską. Tę pierwszą charakteryzuje pokój obecny we wspólnocie w Tralleis, który został jej dany „przez mękę Jezusa Chrystusa”. Innymi słowy, powodem tego pozytywnego stanu „co do ciała i co do ducha” jest Jego męka. Natomiast wymiar niebiański, czyli pośmiertny, zrealizuje się w spotkaniu z Chrystusem w chwale zmartwychwstania. Zostało to opisane przy pomocy wyrażenia „nasza nadzieja”, które z jednej strony stanowi określenie czy też tytuł Chrystusa, z drugiej – wskazuje właśnie na eschatologiczny cel wierzących w Niego. To znaczy, Chrystus jest nadzieją i jednocześnie sprawcą nadziei poprzez zmartwychwstanie. To wyrażenie zawiera zatem odniesienie zarówno do czasów przyszłych, jak i teraźniejszych, bo będąc określeniem Chrystusa, wskazuje także na owoc Jego męki, którym jest wspomniany już pokój. Wynika z tego, że wyrażenie „nasza nadzieja” występuje w kontekście obydwóch aspektów jakby klamra spinająca je razem.

Nadzieja, o której mowa w przytoczonym tekście, występuje zatem w kontekście zbawczych aktów Chrystusa, którymi są śmierć i zmartwychwstanie. To, co zostało przez Niego przygotowane, dał wszystkim ludziom, natomiast szczególnym posiadaniem tego cieszą się wierzący w Niego, ponieważ trwają

³ *Listy do Tesaloniczan i pasterskie. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz* (Pismo Święte Nowego Testamentu, t. 9), oprac. J. Stępień, Poznań – Warszawa 1979, 318.

⁴ *Epistula ad Trallianos*. Praefatio, SCh 10, 94: „εἰρηνεύουσῃ ἐν σαρκὶ καὶ πνεύματι τῷ πάθει Ἰησοῦ Χριστοῦ, τῆς ἐλπίδος ἡμῶν ἐν τῇ εἰς αὐτὸν ἀναστάσει”, tłum. A. Świderkówna, BOK 10, 124.

w nadziei, czyli Chrystusie jako kimś bliskim. Stąd użyta została – podobnie jak przez św. Pawła – forma dzierżawcza „nasza”, wyrażająca zapewnienie o tej szczególnej bliskości Chrystusa i posiadaniu Go.

W tym samym liście Ignacy powraca do opisanego wyżej wyrażenia, stosując go w innym kontekście. Oto jego słowa:

„Jest zatem rzeczą konieczną, abyście – tak, jak to czynicie – nic nie robili bez waszego biskupa, lecz abyście byli posłuszni także i kapłanom niby apostołom Jezusa Chrystusa, który jest naszą nadzieją (τῆς ἐλπίδος ἡμῶν). W Nim się znajdziemy, jeśli tak właśnie żyć będziemy”⁵.

Biskup Antiochii poucza adresatów na temat jedności z ich biskupem i prezbiterami, wręcz wzywa ich do posłuszeństwa, gdyż – według niego – to „jest rzeczą konieczną”. Jeśli zostanie spełniony ten warunek, zrealizuje się sens bycia chrześcijaninem, co Ignacy wyraził słowami: „W Nim się znajdziemy”, świadczącymi o wzmiankowanej wyżej bliskości z Chrystusem, który jest dla nich nadzieją. Również tutaj przydawka dzierżawcza „nasza” ukazuje szczególną relację wierzących z Chrystusem. Kontekst zastosowania tego wyrażenia nie uwydatnia jednak odniesienia do przyszłości, a raczej podkreśla ówczesną sytuację, w której znaleźli się chrześcijanie. Ignacego interesują obecne skutki posiadanej nadziei, a ma tego być jedność całej wspólnoty chrześcijańskiej⁶.

Trzecie użycie omawianego wyrażenia występuje w *Liście do Magnezjan*. Najpierw Biskup przestrzega przed niewłaściwym postępowaniem chrześcijan, u których dostrzega praktyki pochodzenia żydowskiego, a następnie kieruje do nich zachętę tej oto treści:

„Wierzcie natomiast głęboko w narodzenie, mękę i zmartwychwstanie, które miało miejsce za rządów Poncjusza Piłata. A dokonał tego wszystkiego prawdziwie i niewątpliwie Jezus Chrystus, nadzieja nasza (τῆς ἐλπίδος ἡμῶν), od której oby nikt z was nigdy się nie odwrócił”⁷.

Zachętę skierowaną do Magnezjan Ignacy rozpoczął od wezwania do wiary w zbawcze akty dokonane przez Chrystusa, którymi są Jego narodzenie, męka i zmartwychwstanie⁸. Zatem i tutaj, jak wynika z przytoczonego tekstu, wyra-

⁵ Tamże 2, 2, SCh 10, 96: „ἀνευ τοῦ ἐπισκόπου μηδὲν πράσσειν ὑμᾶς, ἀλλ’ ὑποτάσσεσθαι καὶ τῷ πρεσβυτερίῳ ὡς τοῖς ἀποστόλοις Ἰησοῦ Χριστοῦ τῆς ἐλπίδος ἡμῶν, ἐν ᾧ διάγοντες εὐρεθησόμεθα”, BOK 10, 124.

⁶ Por. Ch.Th. Brown, *The Gospel and Ignatius of Antioch*, New York 2000, 152.

⁷ *Epistula ad Magnesios* 11, 1, SCh 10, 90: „ἀλλὰ πεπληροφορησθαι ἐν τῇ γεννήσει καὶ τῷ πάθει καὶ τῇ ἀναστάσει τῇ γενομένῃ ἐν καιρῷ τῆς ἡγεμονίας Ποντίου Πιλάτου· πραχθέντα ἀληθῶς καὶ βεβαίως ὑπὸ Ἰησοῦ Χριστοῦ τῆς ἐλπίδος ἡμῶν, ἧς ἐκτραπήνα μηδενὶ ὑμῶν γένοιτο”, BOK 10, 122.

⁸ Więcej o tej kwestii por. N. Widok, *Model chrystologiczny wyznania wiary w listach Ignacego Antiocheńskiego*, w: *Byzantina Europea. Księga Jubileuszowa ofiarowana Profesorowi Waldemarowi Ceranowi*, red. M. Kokoszko – M.J. Leszka, Łódź 2007, 557.

zenie „nasza nadzieja” odnosi się do Chrystusa i znajduje się w kontekście zbawienia, którego On dokonał. Antiocheńczyk ponadto błaga, by od tego daru nikt ze wspólnoty w Magnezji „nigdy się nie odwrócił”. Autor tej zachęty ma więc na uwadze życie doczesne, które ma być naznaczone więzią z Odkupicielem. W cytowanym wyżej fragmencie listu znajduje się ponadto stwierdzenie, które nie było obecne w poprzednich tekstach. Ignacy bowiem podkreśla, że Chrystus tych aktów dokonał „prawdziwie i niewątpliwie”. Pobrzmiwa tu echo sytuacji religijnej wspólnot chrześcijańskich w Małej Azji, które były narażone na zgubny wpływ działających wówczas sekt, m.in. doкетов⁹, nie uznających prawdziwości ciała ludzkiego w Jezusie Chrystusie. Ignacy przestrzega przed nimi wierzących w tych wspólnotach, podkreślając, że Chrystus zbawił ludzi „prawdziwie i niewątpliwie”¹⁰.

Obok stosowania słowa „nadzieja” pojawia się w użyciu Ignacego inne wyrażenie w odniesieniu do Chrystusa, a mianowicie: „nasza wspólna nadzieja”. Występuje ono również trzykrotnie. Po raz pierwszy biskup Antiochii posłużył się tym wyrażeniem w *Liście do Efezjan*. Kończąc list pozdrowieniami, dodaje:

„Bądźcie zdrowi w Bogu Ojcu i w Jezusie Chrystusie, naszej wspólnej nadziei” (τῇ κοινῇ ἐλπίδι ἡμῶν)¹¹.

To samo sformułowanie kończy *List do Filadelfian*¹². Kontekst, w którym pojawiają się te słowa, jest bardzo czytelny, gdyż bezpośrednio dotyczą Jezusa Chrystusa i stanowią swoisty dla Niego tytuł. Ignacy nazywa więc Chrystusa, podobnie jak poprzednio, „naszą nadzieją”. Należy jednak zauważyć, że to wyrażenie w porównaniu z poprzednim jest rozszerzone o wyraz „wspólna” (κοινῇ). Co ma tu na uwadze Ignacy, dodając to słowo, może bliżej wyjaśnić trzeci fragment, w którym pojawia się to wyrażenie. Jego kontekst naprowadza czytelnika na rozwiązanie tej kwestii. Również do Filadelfian bowiem pisze:

„Proroków również kochajmy, ponieważ i oni zapowiadali Ewangelię, pokładali swoją ufność w Chrystusie i na Niego czekali. Uwierzywszy też w Niego uzyskali zbawienie, a pozostając z jedności z Jezusem Chrystusem, święci godni miłości

⁹ Na temat tej błędnej orientacji por. M. Slusser, *Docetism: A Historical Definition*, „The Second Century” 1 (1981) 163-172.

¹⁰ Na temat ścierania się poglądów teologicznych w Antiochii na przełomie I i II wieku piszą m.in.: E. Molland, *The Heretics combatted by Ignatius of Antioch*, JEH 5 (1954) 1-6; C. Trevett, *Ignatius and his opponents in the divided Church of Antioch in relation to some aspects of the Early Syrian Christian Tradition*, Sheffield 1980.

¹¹ *Epistula ad Ephesios* 21, 2, SCh 10, 78: „ἔρχοσθε ἐν θεῷ πατρὶ καὶ ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ, τῇ κοινῇ ἐλπίδι ἡμῶν”, BOK 10, 119.

¹² Por. *Epistula ad Philadelpheenses* 11, 2, SCh 10, 130: „ἔρχοσθε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, τῇ κοινῇ ἐλπίδι ἡμῶν”, BOK 10, 135.

i podziwu, od Niego otrzymali świadectwo i zostali włączeni w Ewangelię naszej wspólnej nadziei (ἐν τῷ εὐαγγελίῳ τῆς κοινῆς ἐλπίδος)¹³.

Ignacy wzywa do umiłowania także proroków¹⁴, których włącza w historię dziejów zbawienia. Wyróżnia u nich kilka postaw i zachowań: zapowiadali Ewangelię, pokładali ufność w Chrystusie, czekali na Niego, uwierzyli w Niego, pozostawali w jedności z Nim, od Niego otrzymali świadectwo, zostali włączeni w Ewangelię. Antiocheńczyk obdarza zatem proroków wielkim poważaniem. Mimo że żyli przed Chrystusem, traktuje ich jako świadków Dobrej Nowiny, która zarówno ich jako wierzących w Chrystusa jednoczy także z wierzącymi z czasów Ignacego. Tak pojęta Dobra Nowina o zbawieniu łączy zatem wierzących z przeszłości z tymi, którzy żyli ówczynie¹⁵.

Ignacy kilkakrotnie w swoich listach nawiązuje do działalności proroków; pisze m.in. do Magnezjan:

„Boscy prorocy żyli według Jezusa Chrystusa i dlatego właśnie byli prześladowani¹⁶ [...] Jakże moglibyśmy żyć bez Niego, skoro i prorocy będąc w duchu Jego uczniami oczekiwali Go jako swego Mistrza?”¹⁷.

Ignacy zatem prezentuje Proroków jako uczniów Chrystusa i traktuje ich jako wzorzec chrześcijańskiej nadziei, włączając ich do głoszonej przez Niego Ewangelii. Są więc figurami wiary, będący jednocześnie zjednoczeni z wszystkimi wierzącymi. Chrystus, który dokonał aktów zbawczych, jest przez Ignacego rozumiany jako Odkupiciel całej ludzkości, zarówno tych żyjących przed, jak i po Nim. Traktuje Go jako Tego, który jest wszystkim wspólny. Na tym właśnie – w opinii Ignacego – polega istota wspólnej nadziei, którą jest Chrystus¹⁸.

W innym fragmencie listu do Magnezjan Ignacy poświadcza fakt przyjmowania Chrystusa przez ludzi wywodzących się z judaizmu, co ujmuje w następujący sposób:

„Tak więc nawet ludzie żyjący dawniej w starym porządku rzeczy doszli do nowej nadziei (εἰς καινότητα ἐλπίδος) i nie zachowują już szabatu, ale obchodzą Dzień Pański, w którym to przez Jezusa Chrystusa i przez śmierć Jego także i nasze życie wzeszło jak słońce”¹⁹.

¹³ Tamże 5, 2, Sch 10, 124: „ὕπὸ Ἰησοῦ Χριστοῦ μεμαρτυρημένοι καὶ συνηριθμημένοι ἐν τῷ εὐαγγελίῳ τῆς κοινῆς ἐλπίδος”, BOK 10, 133.

¹⁴ W wielu innych miejscach swych listów zachęca do umiłowania biskupów, prezbiterów i diakonów, a także Apostołów.

¹⁵ Por. Brown, *The Gospel and Ignatius of Antioch*, s. 150.

¹⁶ *Epistula ad Magnesios* 8, 1, Sch 10, 87, BOK 10, 121-122.

¹⁷ Tamże 9, 2, Sch 10, 88, BOK 10, 122.

¹⁸ Por. Brown, *The Gospel and Ignatius of Antioch*, s. 150.

¹⁹ *Epistula ad Magnesios* 9, 1, Sch 10, 88: „Εἰ οὖν οἱ ἐν παλαιοῖς πράγμασιν ἀναστραφέντες εἰς καινότητα ἐλπίδος ἦλθον, μηκέτι σαββατίζοντες”, BOK 10, 122.

W podanym tekście Autor relacjonuje codzienność religijną przełomu I i II wieku w Antiochii i okolicy, gdzie przedstawiciele wyznania żydowskiego opuszczali swe wspólnoty i przyjmowali zasady życia chrześcijańskiego²⁰. Biskup zwrócił uwagę na kult, charakteryzujący obie religie: zamiast szabatu świętowali Dzień Pański. Przede wszystkim jednak określa przyczynę takiego postępowania, którą jest – jak to określił Ignacy – „nowa nadzieja”. W tej wypowiedzi słowo „nadzieja” nie odnosi się bezpośrednio do Chrystusa, ale raczej wskazuje na rzeczywistość, której On jest sprawcą. Poprzez Jego śmierć życie ludzi odmieniło się, „wzeszło jak słońce” i dlatego pojawiła się „nowa nadzieja”. Dla Ignacego ta inna rzeczywistość jest tak bardzo istotna, że użył w tym wyrażeniu przymiotnika w *superlativie*: καινότητι, czyli nadzieja najnowsza, co dopiero objawiona.

W tym samym *Liście do Magnezjan*, biskup Antiochii posłużył się jeszcze innym epitetem, określającym słowo „nadzieja”, a jest nim liczebnik „jedna”. Tak oto wyrażenie „jedna nadzieja” pojawiło się w następującej prośbie, którą Ignacy kieruje do swych adresatów:

„I nie próbujcie przedstawiać jako rozsądne tego, co robicie na własną rękę, lecz wszystko róbcie wspólnie: jedna modlitwa, jedna prośba, jeden duch, jedna nadzieja w miłości (μία ἐλπίς ἐν ἀγάπῃ), w radości nienagannej. Jeden jest tylko Chrystus, od którego nic nie ma lepszego!”²¹

Również w tej wypowiedzi wyraźnie dostrzegalny jest wpływ św. Pawła, który swoich adresatów, Efezjan, wzywa do jedności, prosząc ich w takich słowach: „Usiłujcie zachować jedność Ducha dzięki więzi, jaką jest pokój. Jedno jest Ciało i jeden Duch, bo też zostaliście wezwani do jednej nadziei, jaką daje wasze powołanie. Jeden jest Pan, jedna wiara, jeden chrzest. Jeden Bóg i Ojciec wszystkich” (4, 3-6). Jedność, do której wzywa św. Paweł, polega na połączeniu kilku zasad wynikających z życia chrześcijańskiego, będących ze swej natury czymś jednym. W podobny sposób prośbę swą formułuje biskup Ignacy: wymienia bowiem elementy świadczące o jedności wspólnoty chrześcijańskiej. Dla niego najważniejszymi to modlitwa, prośba, duch i nadzieja, które także, jak św. Paweł, opatrzył liczebnikiem „jeden”. Dla niniejszych analiz sprawą istotną jest fakt zapożyczenia od św. Pawła wyrażenia „jedna nadzieja”, co należy rozumieć, że nie ma innej nadziei, jak tylko ta przyniesiona przez Chrystusa, „od którego nic nie ma lepszego” – w relacji Ignacego.

²⁰ Szeroką perspektywę tego zagadnienia przedstawiają: R.M. Grant, *Jewish Christianity at Antioch in the Second Century*, RSR 60 (1972) 97-108; C.K. Barret, *Jews and Judaizers in the Epistles of Ignatius*, w: *Jews, Greeks and Christians: Religious Cultures in Late Antiquity*, ed. R. Hamerton-Kelly – R. Scroggs, Leiden 1976, 220-244; P.J. Donahue, *Jewish Christianity in the letters of Ignatius of Antioch*, VigCh 32 (1978) 81-93.

²¹ *Epistula ad Magnesios* 7, 1, Sch 10, 84: „...ἀλλ’ ἐπὶ τὸ αὐτό μία προσευχή, μία δέησις, εἷς νοῦς, μία ἐλπίς ἐν ἀγάπῃ”, BOK 10, 121.

Jako autor listu do Magnezjan rozbudował Pawłowe wyrażenie o dwa stany ducha. Według niego „jedna nadzieja” powinna realizować się „w miłości, radości nienagannej”. W atmosferze bowiem miłości i radości może pojawić się nadzieja, którą jest Chrystus. Innymi słowy, te dwa faktory stają się weryfikatorami obecności prawdziwej, a nie złudnej nadziei.

Inny kontekst użycia przez biskupa Antiochii terminu „nadzieja” występuje na początku pisanego w Smyrnie listu do Efezjan. Ignacy, witając członków wspólnoty w Efezie w osobie Onesimosa, biskupa tego miasta, zwraca się do nich w słowach:

„Przybyłem bowiem z Syrii, uwięziony za Imię i nadzieję (ὕπερ τοῦ κοινού ὀνόματος καὶ ἐλπίδος), które są nam wspólne”²².

Tekst grecki brzmi trochę inaczej, niż polskojęzyczne tłumaczenie, przez co przytoczone zdanie w inny sposób uwydatnia zasadniczą myśl: Ignacy bowiem został uwięziony „z powodu wspólnego Imienia i nadziei”. Jak łatwo zauważyć, w tej wypowiedzi akcent położony został na słowie „Imię”, które odnosi się do Chrystusa. Taki sposób mówienia o Chrystusie występuje już w Dz 5, 41 („A oni odchodzili sprzed Sanhedrynu i cieszyli się, że stali się godni cierpieć dla imienia [Jezusa]”). Antiocheńczyk przejął tego typu sposób mówienia o Chrystusie, zakładając, że adresaci doskonale wiedzą, co należy pod tym pojęciem rozumieć. Ten sposób wyrażania się o Chrystusie pojawia się jeszcze dwa razy w tymże liście do Efezjan:

„Chociaż uwięziony w Imię, nie jestem jeszcze doskonały w Jezusie Chrystusie”²³,

„Ludzie przewrotni mają zwyczaj obnosić się z Imieniem [Bożym], postępując jednocześnie inaczej”²⁴

i jeden raz w liście do Filadelfian:

„[...] a gdy się razem zgromadzą, radował się wspólnie z nimi i wielbił Imię [Boże]”²⁵.

W przytoczonym tekście pojawiło się zatem słowo „Imię” w wyrażeniu „wspólna nadzieja”, które zostało już wyżej szerzej opisane. W podanej wypowiedzi autor połączył ze sobą dwa określenia odnoszące się do Chrystusa, tj. „Imię” i „nadzieja” (ὄνομα καὶ ἐλπίς), opatrując je jednym przymiotnikiem, a mianowicie „wspólny” (κοινός). W ten sposób Ignacy ze stosowanych przez siebie pojedynczych słów utworzył bardzo pojemne wyrażenie odnoszące się do Chrystusa, w którym zawarł wiele treści teologicznych. Przede wszystkim in-

²² *Epistula ad Ephesios* 1, 1, Sch 10, 58: „ἀκούσαντες γὰρ δεδεμένον ἀπὸ Συρίας ὑπὲρ τοῦ κοινού ὀνόματος καὶ ἐλπίδος”, BOK 10, 113.

²³ *Epistula ad Ephesios* 3, 1, Sch 10, 60, BOK 10, 114.

²⁴ Tamże 7, 1, Sch 10, 62, BOK 10, 115.

²⁵ *Epistula ad Philadelphenses* 10, 1, Sch 10, 130, BOK 10, 135.

formuje ono o zbawieniu dokonanym przez Chrystusa obejmującym wszystkich ludzi, gdyż dotyczy czasów przeszłych, teraźniejszych i przyszłych. Tak pojęte zbawienie jest nadzieją mającą wspólny charakter, gdyż każdy człowiek ma do niego takie samo prawo. Ważność aktów zbawczych przyniosła Chrystusowi rozgłos i sławę, tak że Jego Imię stawało się coraz bardziej znane.

Ostatnie użycie słowa „nadzieja” występuje również w *Liście do Efezjan*. Ignacy, zachęcając adresatów do przyjęcia wiary w Chrystusa, prosi też o modlitwę za innych ludzi i dodaje:

„Jest bowiem w nich nadzieja nawrócenia (ἐλπίς μετανοίας), jeśli posiadają Boga”²⁶.

Kontekst tej wypowiedzi podpowiada, że wyraz „nadzieja” nie ma tu odniesienia do Chrystusa, a nawet nie posiada innego znaczenia teologicznego. Jego semantyka zawiera najbardziej pierwotną warstwę znaczeniową, a więc oczekiwanie spełnienia się czegoś pożądanego, w tym przypadku – nawrócenia innych ludzi.

Forma czasownikowa, tj. mieć nadzieję (ἐλπίζειν), pojawia się w listach Ignacego, jak już wyżej zaznaczono, cztery razy. Dwukrotnie ma ona charakter teologiczny, ponieważ odnosi się do Chrystusa. Obydwa przypadki takiego użycia występują w *Liście do Filadelfian*. Pisząc o Prorokach, Ignacy dopowiada, że:

„pokładali swoją ufność (αὐτὸν ἀναμένειν) w Chrystusie i na Niego czekali”²⁷.

Ten krótki tekst jednoznacznie informuje o postawie proroków względem Chrystusa, a jest nią pokładana w Nim nadzieja (ἐλπίζειν), ponieważ „na Niego czekali”. Ta postawa odnosząca się do Chrystusa zawiera wszelkie owoce zbawczej Jego działalności: prorocy bowiem byli przekonani o uzyskaniu zbawienia i włączeniu ich do chwały zmartwychwstania. Z kontekstu zastosowania formy czasownikowej ἐλπίζειν wynika, że zawiera ona dzisiejsze rozumienie nadziei jako cnoty teologalnej, która wraz z wiarą i miłością zajmuje naczelne miejsce wśród cnót nadprzyrodzonych. Ich koncepcja nie była znana Ignacemu, gdyż jako pierwszy dostrzegł je św. Augustyn, opracowując w *Podręczniku dla Wawrzyńca*²⁸. Niezależnie od tego, w zastosowaniu przez Ignacego formy czasownikowej można dostrzec bardzo wczesne załączki rozumienia nadziei w ramach późniejszej koncepcji cnót teologalnych.

W tym samym znaczeniu Ignacy posłużył się formą czasownikową ἐλπίζειν w zakończeniu *Listu do Filadelfian*. Przekazując ten list przez Burrosa, którego wysłali bracia z Efezu i ze Smyrny, Ignacy wypowiada się o nich następująco:

²⁶ *Epistula ad Ephesios* 10, 1, SCh 10, 67: „ἔστιν γὰρ ἐν αὐτοῖς ἐλπίς μετανοίας”, BOK 10, 116.

²⁷ *Epistula ad Philadelphienses* 5, 2, SCh 10, 124: „καὶ αὐτὸν ἐλπίζειν καὶ αὐτὸν ἀναμένειν”, BOK 10, 133.

²⁸ Por. S. Witek, *Cnota*, EK III 522; Augustinus, *Enchiridion ad Laurentium* 114-121.

„Uczci ich Pan Jezus Chrystus, gdyż w Nim pokładają nadzieję (εἰς ὃν ἐλπίζουσιν) ciałem, duszą i duchem w wierze, miłości i zgodzie”²⁹.

Również w tym fragmencie listu biskup odwołuje się do zachowania Efezjan i Smyrneńczyków, które wyróżnia się pokładaną nadzieją w Chrystusie. W tej wypowiedzi autor głębiej charakteryzuje ich postawę nadziei, którą wobec Chrystusa wyrażają całym swoim jestestwem, bo ciałem duszą i duchem, a ponadto zaangażowana jest ich sfera duchowo-religijna, gdyż tę postawę cechuje wiara, miłość i zgoda. Bezsprzecznie ta wypowiedź jest wskazaniem na nadzieję jako cnotę teologalną. Należy także zauważyć, że ten tekst jest jedynym w twórczości Ignacego, w którym wymienione zostały wszystkie trzy cnoty teologalne: nadzieja oparta na wierze i miłości.

Pozostałe dwa użycia formy czasownikowej zawierają pierwotne znaczenie słowa ἐλπίζειν, a więc oznaczają nadzieję w relacjach międzyludzkich. Taką postawę przyjmuje Ignacy, pisząc o sobie w *Liście do Efezjan* w ten sposób:

„[...] ufając (ἐλπίζοντα), że dzięki waszym modlitwom dane mi będzie stoczyć walkę z dzikimi zwierzętami w Rzymie”³⁰.

Wprawdzie treść dotyczy rzeczywistości duchowych, bo pomocy modlitewnej adresatów, jednak nie ma charakteru teologicznego, gdyż bezpośrednio nie odnosi się do Chrystusa.

Podobny charakter ma druga wypowiedź Ignacego, w której także ma na uwadze samego siebie. Pisząc do Rzymian, zakłada bowiem taki element spotkania z nimi:

„Mam oto nadzieję (ἐλπίζω) powitać was jako więzień w Chrystusie, jeśli tylko taka jest wola Boża”³¹.

Również w tej wypowiedzi obecna jest myśl o charakterze religijnym, jednak słowo ἐλπίζειν nie odnosi się do Chrystusa, a więc nie ma wymiaru teologicznego.

Jak wynika z dokonanych wyżej analiz tekstów pochodzących z listów Ignacego Antiocheńskiego, słowo „nadzieja” odnosi się do Chrystusa i stanowi swego rodzaju Jego tytuł, w którym zostały zmanifestowane owoce Jego śmierci i zmartwychwstania, a więc dzieło zbawienia przynoszące nadzieję. Natomiast forma czasownikowa jedynie w dwóch przypadkach wyraża postawę wierzącego, który z pobudek religijnych ufa Chrystusowi. A zatem tylko w tych dwóch zastosowaniach można mówić o nadziei, jako cnotie teologalnej.

²⁹ *Epistula ad Philadelphienses* 11, 2, SCh 10, 130: „εἰς ὃν ἐλπίζουσιν σαρκί, ψυχῇ, πνεύματι, πίστει, ἀγάπῃ, ὁμονοίᾳ”, BOK 10, 135.

³⁰ *Epistula ad Ephesios* 1, 2, SCh 10, 58: „ἐλπίζοντα τῇ προσευχῇ ὑμῶν”, BOK 10, 113.

³¹ *Epistula ad Romanos* 1, 1, SCh 10, 108: „δεδεμένος γὰρ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ ἐλπίζω ὑμᾶς ἀσπάζεσθαι”, BOK 10, 128.

CHRISTOLOGICA SPEI CONCEPTIO
IN IGNATII ANTIOCHENI *LITTERIS*

(Argumentum)

Hac in dissertatiuncula notiones „spes” et „spero” perpensae sunt atque rationes theologicae, quae de his nominibus efficiuntur. Vox „spes” in *Litteris* Ignatii Antiocheni decies adhibita est, at vox „sperare” – quater. Ut de enumeratione evenit frequentiam harum non magnam esse. Vox „spes”, quam Ignatius in singulis textibus adhibuit, ad Christum attinet significatque Eius titulus. Aliquotiens utitur Ignatius hanc vocem in locutione „spes nostra”. Solummodo semel notio „spes” est adhibita ut significatio virtutis moralis. Enimvero vocabulum „sperare” bis significationem theologicam habet, quia ad Christum petinet.

Renata WIERNA
(Warszawa)

PRZEDSTAWIENIE ŚW. MIKOŁAJA BISKUPA MYRY NA OBRAZIE Z KOŚCIOŁA PARAFIALNEGO W KOPERNIKACH

Ks. Konrad Kaczmarek w pracy *Z dziejów kultu św. Mikołaja w Polsce* wymienia 59 miejscowości w diecezji opolskiej związanych z kultem św. Mikołaja albo poprzez patronat kościoła, albo przez zachowane obrazy i rzeźby w kościołach pod wezwaniami innych świętych¹. Z zestawienia dokonanego przez tego autora wynika, że w diecezji opolskiej większość kościołów i kaplic pod wezwaniem św. Mikołaja powstała na przełomie XIII/XIV wieku. Są one usytuowane wzdłuż dawnego szlaku handlowego z Wrocławia do Czech, któremu patronował Biskup Myry. Jednym z nich jest kościół parafialny w Kopernikach (dekanat otmuchowski), w miejscowości, z której pochodzą przodkowie Mikołaja Kopernika²: należy on do najstarszych kościołów pw. św. Mikołaja w diecezji opolskiej. Pierwsza wzmianka historyczna o tym kościele pochodzi z 1272 r.; natomiast obecny kościół, neogotycki, został zbudowany w 1882 roku³. W jego ołtarzu głównym znajduje się obraz św. Mikołaja, a po bokach obrazy apostołów: Piotra i Pawła.

Obraz ten, jak dotychczas, nie był przedmiotem badań. Nie ma też o nim żadnej adnotacji w kronikach parafialnych⁴. Jedyna wzmianka znajduje się we wspomnianej pracy ks. K. Kaczmarka⁵. Zdaniem proboszcza parafii Koperniki, ks. Herberta Potempy, obraz pochodzi z poprzedniego kościoła⁶.

¹ Por. K. Kaczmarek, *Z dziejów kultu św. Mikołaja w Polsce*, Leszno 1993, 155-176; *Wykaz parafii w Polsce 2001*, Warszawa 2001, 248 (parafia XIII wiek); *Rocznik Diecezji Opolskiej 1996*, s. 465 (kościół parafialny już w 1272 r. wg rejestru dziesięcin Galharda de Carceribus).

² Por. S. Rospond, *Księstwo Biskupie w Nysie – gniazdo rodowe Kopernika*, „Nasza Przyszłość” 38 (1972) 23-33.

³ Por. *Katalog zabytków sztuki w Polsce*, red. J.Z. Łoziński, t. VII: *Województwo opolskie*, red. T. Chrzanowski – M. Kornecki, z. 9: *Powiat nyski*, Warszawa 1963, s. 44; Kaczmarek, *Z dziejów kultu św. Mikołaja w Polsce*, s. 162.

⁴ Relacja proboszcza parafii Koperniki, ks. Herberta Potempy z dnia 24 maja 2008 roku. Autorka pragnie serdecznie podziękować Ks. Proboszczowi za okazaną życzliwość i pomoc w przygotowaniu niniejszego artykułu.

⁵ Por. *Z dziejów kultu św. Mikołaja w Polsce*, s. 162.

⁶ Relacja z dnia 24 maja 2008 roku.

1. Opis formalny. Obraz św. Mikołaja z kościoła parafialnego w Kopernikach został zakomponowany w prostokącie pionowym. Przedstawia św. Mikołaja w stroju pontyfikalnym obrządku łacińskiego, w postawie stojącej, na tle ozdobnej tkaniny koloru starego złota: tkanina ma wzór kwiatowy. U dołu jest ozdobiona pasem z haftowanym motywem krzyżyków greckich wpisanych w koło i jest zakończona frędzlami.

Biskup ubrany jest w zieloną dalmatykę, u dołu ozdobioną takim samym motywem, jak dolny pas tkaniny tła. Spod dalmatyki wystaje jasnoczerwona stuła. Wierzchnią szatę liturgiczną stanowi jasnoczerwony ornat o kroju średniowiecznym, z jasnofioletowym podszyciem. Spod ornatu i dalmatyki widoczna jest biała, długa alba, u dołu drapowana. Całość szat liturgicznych dopełnia humerał. Na głowie Biskup ma mitrę w kolorze ciemnoczerwonym, ozdobioną złotą opaską, dwoma złotymi greckimi krzyżykami i czterema kamieniami szlachetnymi. Oprócz mitry godność biskupa podkreślają: paliusz, pastorał i pierścień. Krzywaśń pastorału przypomina trzy kwiaty lilii.

Biskup stoi na piaszczystej ziemi. Prawą rękę ma wzniesioną w geście błogosławieństwa, lewą zaś podtrzymuje pastorał i księgę, na której ułożone są piramidalnie trzy złote kule. U jego stóp, z prawej strony, widoczna jest kępa trawy i krzaczek pierwiosnka. Oblicze św. Mikołaja jest pełne powagi, co podkreśla spuszczone wzrok, czarne włosy i czarny zarost. Głowa jest otoczona kolistym nimbem. Cała postać tchnie szlachetnością i dostojeństwem. Czerwona rama obrazu dobrze współgra z czerwienią ornatu i mitry oraz złotym kolorem tła.

2. Analiza ikonograficzna. Jednym z najbardziej rozpowszechnionych typów przedstawień św. Mikołaja z Myry jest wizerunek reprezentacyjny. Ten typ przedstawienia prezentuje również obraz z kościoła parafialnego w Kopernikach. Św. Mikołaj ukazany jest jako biskup, w szatach liturgicznych obrządku łacińskiego. Hagiografie przekazują, że ok. 300 r. został wybrany na biskupa Myry (obecnie Demre) – stolicy prowincji Lycji. O jego wyborze opowiadają zarówno jego żywot, jak i jedna z legend, według których został wybrany przypadkowo, choć z boską ingerencją⁷.

Na obrazie z Kopernik św. Mikołaj ubrany jest, jak już wspomniano, w ornat i dalmatykę, spod której widoczne są: humerał, stuła i alba. Godność biskupa szczególnie podkreślają: paliusz, pastorał i mitra. Humerał jako część stroju liturgicznego występował już w IX wieku. Podobnie jak mitra symbolizuje on hełm zbawienia przeciw mocom ciemności: „My zaś, którzy do dnia

⁷ Por. S. Longosz, *Św. Mikołaj z Myry – patron Kościoła*, w: *Brzeziny. 500 lat kościoła św. Mikołaja 1501-2001*, red. W. Tabasz, Brzeziny – Ropczyce 2001, 45; *Vita per Michaelēm* 19-24, ed. G. Anrich: *Hagios Nikolaos. Der heilige Nikolaus in der griechischen Kirche*, Bd. 1, Leipzig – Berlin 1913, 123-125; A. Rahmer, *Nikolauslegenden*, München 1964, 27.

należymy, bądźmy trzeźwi, odziani w pancerz wiary i miłości oraz hełm nadziei zbawienia” (1Tes 5, 8). Symboliczne znaczenie humerału i mitry można odnieść do życia św. Mikołaja, jako obrońcy nauki Kościoła. Będąc bowiem biskupem dbał o czystość wiary broniąc jej przed wpływami pogaństwa i herezjami. Na Soborze Nicejskim miał publicznie wystąpić przeciw nauce Ariusza, podważającej dogmat o prawdziwym bóstwie Chrystusa. W ten sposób stał się symbolicznym obrońcą autorytetu Ewangelii przeciwko herezjom, nie tylko w czasach, w których przyszło mu żyć, ale i w późniejszych.

Dalmatyka znana od II wieku w Rzymie i Dalmacji, od IX wieku była urzędową szatą diakona, a w późniejszym okresie była też noszona przez biskupów pod ornatem: od XII wieku przyjęła kolory liturgiczne⁸. Dlatego na omawianym obrazie Biskup Mikołaj ma dalmatykę w kolorze zielonym, odpowiadającym okresowi zwykłemu roku liturgicznego. Wydaje się, że w przypadku omawianego obrazu, kolorów – zielonego dalmatyki i czerwonego ornatu, stuły i mitry nie można interpretować w odniesieniu do roku liturgicznego, ale łącznie z białą albą trzeba w nich widzieć symbolikę cnót Boskich.

Alba może symbolizować cnotę wiary oraz czystość duszy posiadającej łaskę uświęcającą. Przypomina ona szatę chrzcielną katechumenów, której nałożeniu towarzyszą słowa: „Weźmij szatę białą i donieść ją nieskalaną przed trybunał Pana naszego Jezusa Chrystusa, abyś miał życie wieczne”⁹. Jak alba jest pierwszą szatą ubieraną przez kapłana, tak wiara jest pierwszą cnotą, która otwiera katechumena na przyjęcie nadziei i miłości: kieruje jego uwagę ku rzeczom Bożym.

W symbolice kamieni cnotę wiary może przedstawiać szafir. Jego błękitny kolor nasuwa skojarzenie z niebem¹⁰. Mojżesz i starsi Izraela ujrzeli Boga, „a pod Jego stopami jakby jakieś dzieło z szafirowych kamieni, świecących jak samo niebo” (Wj 24, 10). Podobną wizję nieba opisuje prorok Ezechiel: „Ponad sklepieniem, które było nad ich głowami, było coś, co miało wygląd szafiru, a miało kształt tronu” (1, 26). Szafir symbolizuje też tych wszystkich, których umysł jest zwrócony ku rzeczom niebieskim. Dzięki wierze odznaczają się gorliwością o chwałę Bożą, dlatego ze spokojem przechodzą ponad zmieniającymi się kolejami życia ziemskiego.

Zielona dalmatyka wskazuje na cnotę nadziei. Kolor ten zwraca umysł ku wieczności. Píše o tym św. Grzegorz Wielki: „Zieloni są ci, którzy zapuszczają korzenie swej myśli w niezniszczalnym dziedzictwie”¹¹. W Biblii synonimem

⁸ Por. T. Sinka, *Zarys liturgiki*, Gościkowo – Paradyż 1985, 93; *Słownik terminologiczny sztuk pięknych*, red. K. Kubalska-Sulkiewicz – M. Bielska-Lach – A.A. Manteuffel-Szarota, Warszawa 2002³, 83.

⁹ Por. M. Righetti, *Manuale di storia liturgica*, IV, Milano 1959, 122-124 (La veste candida); *Mszal rzymski*, Poznań 1963, 1330 (biała szata).

¹⁰ Por. D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej. Leksykon*, Warszawa 1990, 140-141.

¹¹ Por. Gregorius Magnus, *Moralia* XXX 27, 80, CCL 143B, 1546.

koloru zielonego jest szmaragd¹². Szmaragdowa tęcza otaczająca tron Boży symbolizuje wieczną młodość Boga i Jego miłosierdzie (por. Ap 4, 3).

W kolorystyce liturgicznej kolor czerwony oznacza m. in. ogień Ducha Świętego, pośrednio więc symbolizuje cnotę miłości, gdyż Duch Święty jest Osobową Miłością. Cnotę miłości symbolizuje też sam ornat¹³. W Biblii odpowiednikiem koloru czerwonego jest rubin.

Podszyście ornatu jest koloru fioletowego, któremu odpowiada ametyst jako symbol pokory¹⁴. Zestawienie tych dwóch kolorów (czerwonego i fioletowego), a w przyjętej interpretacji – zestawienie cnoty miłości z cnotą pokory, jest teologicznie poprawne. Pokora jest podstawą każdej cnoty, a zwłaszcza cnoty miłości. Píše o tym św. Augustyn: „Gdzie jest pokora, tam jest miłość”¹⁵. Czterem kolorom szat liturgicznych odpowiadają cztery kamienie szlachetne zdobiące mitrę. Na obrazie kolory te są szczególnie wyeksponowane, przez co ukazują św. Mikołaja jako męża wiary, nadziei i miłości.

Godność biskupa dopełnia pasterał ozdobiony kwiatami lilii. Może stanowić nawiązanie do Dobrego Pasterza, który swoje stado pasie wśród lilii (por. Pnp 6, 3). Św. Grzegorz z Nyssy w następujący sposób komentuje powyższe słowa:

„[Chrystus] jest bowiem dobrym pasterzem, który nie karmi swej trzody trawą, lecz wśród czystych lilii pasie swoje owce [...]. Właściwym bowiem pożywieniem dla natury bezrozumnej jest trawa, człowiek zaś, ponieważ posiada rozum, żywi się prawdziwym słowem”¹⁶.

Każdy biskup powinien być pasterzem na wzór Chrystusa, a takim był św. Mikołaj. Nie tylko troszczył się o sprawy duchowe swoich diecezjan, ale także dbał o ich sprawy doczesne. Gdy w Lycji zapanował głód udał się do portu Andriake, gdzie zatrzymywały się statki przewożące zboże z Aleksandrii do Konstantynopola i poprosił o trochę zboża dla poratowania swoich głodujących wiernych¹⁷.

Złote kule spoczywające na księdze to charakterystyczny atrybut św. Mikołaja, nawiązujący do najstarszej legendy – o uposażeniu trzech ubogich panien. Legenda ta przywołuje wydarzenie z lat młodości św. Mikołaja, które

¹² Por. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, s. 141-142.

¹³ Por. Sinka, *Zarys liturgiki*, s. 93.

¹⁴ Por. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, s. 137.

¹⁵ Cyt. za: M.F. Lacan, *Pokora*, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Leon-Dufour, tłum. K. Romaniuk, Poznań – Warszawa 1985, 699.

¹⁶ Por. Gregorius Nyssenus, *In Cantica canticorum hom.* 5, PG 44, 884; Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, s. 188-189.

¹⁷ Por. Longosz, *Św. Mikołaj z Myry – patron Kościoła*, s. 47-48. Jest to jedna z najstarszych legend (VII w. ?), znanych również na Zachodzie, por. K. Meisen, *Nikolauskult und Nikolausbrauch im Abendlande*, Düsseldorf 1931, 1981, 249-253.

miało miejsce w Patarze, jego rodzinnej miejscowości. Według niej, Mikołaj przyszedł z pomocą sąsiadowi, który wskutek ludzkiej zawiści utracił cały majątek i martwił się o przyszłość swoich trzech córek, gdyż nie miał pieniędzy na ich posag. Mikołaj nocą, przez otwarte okno, podrzucił sakiewkę ze złotymi monetami¹⁸. Atrybut ten ma głęboką wymowę teologiczno-moralną. Ukazuje hierarchię wartości i ich wzajemne powiązanie. Ewangelia nie potępia posiadania dóbr materialnych, gdyż są one konieczne do życia, ale przestrzega przed zbytnią troską o nie. Pierwszeństwo przypisuje wartościom duchowym, a wszystko inne radzi pozostawić Bożej Opatrzności. Wyrażają to słowa Chrystusa, które można włożyć w usta św. Mikołaja: „Starajcie się naprzód o królestwo Boga i o Jego sprawiedliwość, a to wszystko będzie wam dodane” (Mt 6, 33).

Złote tło obrazu symbolizuje niebo jako światłość¹⁹. Jest charakterystyczne dla sztuki bizantyńskiej, według której świętych należy przedstawiać nie w świecie doczesnym, ale w niebiańskim:

„O błogosławione mieszkanie górnej ojczyzny. O przejasny dniu wieczności, którego noc nie zaciemni, bo oświeca go zawsze Prawda najwyższa [...]. Świętym przyświeca on już blaskiem swojej wieczystej jasności, lecz nam pielgrzymom na ziemi, lśni tylko z daleka, jakby odbity w zwierciadle”²⁰.

Takie przedstawienie upodabnia obraz z Kopernik do ikony i jednocześnie wyznacza mu funkcję łącznika pomiędzy ziemską a niebiańską rzeczywistością.

U stóp św. Mikołaja na obrazie z Kopernik malarz umieścił krzaczek pierwiosnka. Wydaje się także, że wzór na złotej tkaninie tła przypomina kwiaty pierwiosnka²¹. Pierwiosnek jest zwiastunem wiosny i zmartwychwstania: „Minęła już zima [...]. Na ziemi widać już kwiaty [...]. Powstań przyjaciółko ma, piękna ma, i pójdź!” (Pnp 2, 11-13). Pod względem kompozycji, podobnego opracowania tła i udrapowania alby, obraz z Kopernik wykazuje podobieństwo z przedstawieniem św. Mikołaja (XV w.) z kościoła w Dzielowie (diec. opolska)²².

Oprócz omówionego obrazu w kościele parafialnym w Kopernikach znajduje się także dzwon, poświęcony patronowi świątyni oraz puszka z medalionem przedstawiającym św. Mikołaja, która pochodzi z 1688 roku. Została ufundowana przez Adama Jana Pache, miejscowego proboszcza: jest to dzieło Marcina Kondziołki, złotnika z Nysy²³. Na stopie puszki znajduje się sześć medalionów: czterech ewangelistów, Chrystusa Dobrego Pasterza i św. Miko-

¹⁸ Por. *Vita per Michaelem* 10-17; Meisen, *Nikolauskult und Nikolausbrauch*, s. 232-245, 290-291; Rahmer, *Nikolauslegenden*, s. 28; Longosz, *Św. Mikołaj z Myry – patron Kościoła*, s. 43-45.

¹⁹ Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, s. 147-149.

²⁰ *De imitatione Christi* III 48, 1, tłum.: *O naśladowaniu Chrystusa*, Kraków 1985⁴, 250.

²¹ Por. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, s. 185.

²² Por. Kaczmarek, *Z dziejów kultu św. Mikołaja w Polsce*, s. 157.

²³ Por. *Katalog zabytków sztuki w Polsce*, t. VII, z. 9, s. 44-45.

łaja, który jest przedstawiony w popiersiu, w stroju biskupa. W lewej ręce trzyma pastorał, a w prawej sakiewkę. Poniżej sakiewki są widoczne trzy głowy (wskazujące na trzy postacie). Może to być nawiązanie do wspomnianej legendy o uposażeniu trzech ubogich panien lub do legendy o wskrzeszeniu trzech zamordowanych przez oberżystę młodzieńców, lub też o uratowaniu od śmierci trzech niewinnie skazanych dowódców wojskowych²⁴.

DARSTELLUNG DES HEILIGEN NIKOLAUS AUF DEM GEMÄLDE AUS DER PFARRKIRCHE IN KÖPPERNIK

(Zusammenfassung)

Köppernik (Diözese Oppeln) ist der Ort, aus dem die Vorfahren von Nikolaus Kopernik stammten. Der Ort ist auch von dem Kult des heiligen Nikolaus, des Bischofs von Myra bekannt. Die Kirche des heiligen Nikolaus in Köppernik wurde schon im 13. Jh. erwähnt. In dem Hauptaltar der heutigen neugotischen Kirche befindet sich das Gemälde, auf dem der heilige Nikolaus als Bischof dargestellt ist. Das ist der Typ einer repräsentativen Darstellung.

²⁴ Por. Longosz, *Św. Mikołaj z Myry – patron Kościoła*, s. 43-45, 46, 48-50.

ANEKS



Il. 1. Obraz św. Mikołaja w kościele parafialnym w Kopernikach



Il. 2. Ołtarz główny kościoła w Kopernikach



Il. 3. Stopa puszki z 1688 r. – w medalionie widoczna postać św. Mikołaja.
Kościół parafialny w Kopernikach

Teresa WOLIŃSKA
(Łódź, UŁ)

KONSTANTYNOPOL I JEGO MIESZKAŃCY WIDZIANI OCZYMA LIUDPRANDA Z KREMONY

Życiorys Liudpranda, biskupa Kremony, można uznać za niezwykle barwny¹. Był świetnie wykształconym Longobardem z arystokratycznej rodziny. Urodził się w Italii, na początku lat dwudziestych X wieku, między 920 a 922 rokiem². Dzięki pięknemu głosowi zrobił wrażenie na królu Hugonie, który wziął go na swój dwór w Pawii i polecił kształcić. Późniejsza twórczość samego Liudpranda³ pozwala stwierdzić, że wykształcenie, które otrzymał, było bardzo staranne. Był czytany w autorach klasycznych i w Ojcach Kościoła, znał grekę, co w jego czasach należało do rzadkości⁴. Tradycje rodzinne predestynowały go do kariery dyplomatycznej. Jego ojciec posłował 927 r. do Konstantynopola z ramienia Hugona z Prowansji⁵; również dziad miał za sobą podobną misję⁶.

¹ Jego osoba zainteresowała wielu współczesnych badaczy, którzy poświęcili mu swe prace. Wśród najważniejszych wymienić należy: M. Lintzel, *Studien über Liudprand von Cremona*, Berlin 1933; M. Rentschler, *Liutprand von Cremona*, Frankfurt am Main 1981; J.N. Sutherland, *Liudprand of Cremona. Bishop, Diplomat, Historian. Studies of the Man and his Age*, Spoleto 1988. Osobne prace poświęcono również poselskiej działalności biskupa Kremony w Konstantynopolu, jak: J. Koder – T. Weber, *Liutprand von Cremona in Constantinopel*, Vienna 1980; J.N. Sutherland, *The mission to Constantinople in 968 and Liudprand of Cremona*, „Traditio” 31 (1975) 55-81; O. Engels, LThK VI³ 1008; E. Gigilewicz, *Liutprand*, EK X 1278-1279.

² Nie znamy dokładnej daty, mogło to mieć miejsce w 920 r. (M. McCormick, *Liutprand of Cremona*, w: *The Oxford Dictionary of Byzantium*, II, Oxford 1991, 1241) lub ok. 922.

³ Liudprand jest autorem trzech dzieł: 1) *Antapodosis* (opis współczesnych mu wydarzeń w Italii i jego pierwszej podróży do Konstantynopola); 2) *Relatio de legatione Constantinopolitana* (relacja z drugiej podróży do Konstantynopola); 3) *Liber de rebus gestis Ottoni Magni imperatoris = Liudprandi Opera*, ed. J. Becker, MGHSSrer.Germ 41, Hannover – Leipzig 1915, lub PL 136, 769-938 (dzieje panowania Ottona I).

⁴ Por. McCormick, *Liutprand of Cremona*, s. 1242; A. Toynbee, *Constantine Porphyrogenitus and his World*, London 1973, 552. Już w czasach papieża Grzegorza Wielkiego (590-604) na Zachodzie brakowało kompetentnych tłumaczy.

⁵ Por. *Antapodosis* III 24; Toynbee, *Constantine Porphyrogenitus*, s. 93; F.I. Uspenskij, *Istoria*, t. 2, Moskwa 1997, 360.

⁶ Por. McCormick, *Liutprand of Cremona*, s. 1241.

Od nich Liudprand pozyskał wiele wiadomości, które przydały mu się w czasie jego własnych peregrinacji.

W ciągu swego życia Liudprand dwukrotnie posłował nad Bosfor. Po raz pierwszy udał się tam w 949 r. z ramienia Berengara II z Ivrei⁷. *Spiritus movens* powierzenia młodemu człowiekowi tej misji był jego ojczym, który doradzał w tej sprawie Berengarowi. Ojczymowi Liudpranda zależało na przygotowaniu go do roli dyplomaty, co wymagało w pierwszym rzędzie przyswojenia sobie języka greckiego⁸. Jej podstawy Liudprand poznał zapewne już wcześniej, bo w rozmowie z cesarzem Konstantynem Porfirogenetą popisywał się znajomością greckich słów⁹.

W pierwszą podróż na Wschód Liudprand wyruszał z pozytywnym nastawieniem do Bizancjum. Jego ojciec został bardzo dobrze przyjęty przez cesarza Romana Lekapena¹⁰. Nie zaszkodził mu nawet niezbyt udany prezent, który przywiózł od Hugona, w postaci dwu psów, które omal nie pokąsały obdarowanego¹¹. Poselstwo było oczekiwane w Konstantynopolu przez cesarza Konstantyna Porfirogenetę, który już wcześniej wysłał swych reprezentantów na dwór Berengara¹². Liudprand nie podróżował samotnie. Udał się z Pawii do Wenecji, gdzie dołączył do poselstwa bizantyńskiego, z eunuchem Salomonem na czele, wracającego z Hiszpanii¹³. Po niespełna miesięcznej podróży dotarli do stolicy cesarstwa¹⁴.

Zadania, które Liudprand miał wówczas wykonać, nie były szczególnie ambitne. Na dobrą sprawę miał tylko przekazać cesarzowi pozdrowienia od Berengara. Jego misja nie miała zatem dyplomatycznego charakteru, była to po części podróż turystyczna. Miarą jej stosunkowo niskiej rangi niech będzie fakt, iż Berengar nie przesłał żadnych darów dla bizantyńskiego władcy. Liudprand, pragnąc ocalić twarz swego mocodawcy, przekazał swe własne podarunki jako Berengarowe¹⁵.

Niedługo po powrocie z pierwszej wyprawy nad Bosfor Liudprand opuścił dwór Berengara II wskutek, jak sam twierdzi, intryg, którymi czuł się pokrzyw-

⁷ Por. *Antapodosis* VI 3; VI 2-10.

⁸ Por. *Antapodosis* VI 2. Miał posiąść mądrość Greków tak, jak już w dzieciństwie poznał wiedzę łacińską.

⁹ Por. *Antapodosis* VI 9.

¹⁰ Por. *Antapodosis* III 24. Liudprand sądzi, zapewne nie bez racji, że ojcu pomogło to, że przywiózł cesarzowi dwu wodzów słowiańskich, schwytanych podczas ataku na Tesalonikę. Napad nastąpił w chwili, gdy w mieście przebywała delegacja Hugona.

¹¹ Por. *Antapodosis* III 23.

¹² Por. *Antapodosis* VI 2.

¹³ Por. *Antapodosis* VI 3.

¹⁴ Z Pawii wyjechał 1 sierpnia, z Wenecji wyruszył wraz z Grekami 25 sierpnia, by już 17 września stanąć w Konstantynopolu (*Antapodosis* VI 2-3).

¹⁵ Por. *Antapodosis* VI 6. Warto wymienić te podarunki, była to przede wszystkim broń: 9 zbroi, 7 tarcz, miecze, a ponadto 2 srebrne, pozłacane kubki i 4 młodych eunuchów.

dzony¹⁶. Poszukał więc sobie innego protektora i w 955 r. znalazł się na dworze Ottona I, od 951 r. króla Italii¹⁷. To jemu zawdzięczał biskupstwo Kremony (961) i rozwój kariery dyplomatycznej. W 963 r. uczestniczył (także jako tłumacz) w negocjacjach Ottona z Rzymianami. Wreszcie z jego ramienia wyruszył w 968 r. po raz kolejny do Konstantynopola.

Tym razem była to bardzo poważna, odpowiedzialna i niesłychanie trudna misja. Oficjalnie celem poselstwa, na czele którego stał Liudprand, było wynegocjowanie ręki urodzonej w purpurze księżniczki dla Ottona II. Nie było to proste zadanie. Otton w 962 został ukoronowany na cesarza i przyjął tytuł *Imperator Augustus*, co naraziło go na konflikt z Bizancjum¹⁸. Interesy obu mocarstw zderzyły się też na terenie południowej Italii, gdzie Ottonowie pod pretekstem działań antysaraceńskich próbowali umocnić swe wpływy¹⁹. Polityka Ottona I (koronacja cesarska, podporządkowanie sobie papieżstwa, sojusz z Kapuą i Benewentem, plany ataku na Bari) była odbierana w odzyskującym swą potęgę cesarstwie jako naruszenie jego praw i interesów, toteż trudno się dziwić, że plany władcy Zachodu natrafiły na stanowczy opór ze strony Nikefora Fokasa (963-969), niezwykle energicznego i ambitnego cesarza bizantyńskiego. Nikefor nie miał zamiaru czynić jakichkolwiek ustępstw względem zachodniego rywala, był bowiem przekonany, że samodzielnie zdoła przywrócić porządek w prowincjach italskich²⁰.

W sytuacji, gdy oprócz rozmów w sprawie małżeństwa Liudprand miał prowadzić negocjacje w kwestii południowej Italii i tytułu cesarskiego Ottona I²¹,

¹⁶ Dzieło *Antapodosis* (*Księga odwetu*) zostało pomyślane jako swego rodzaju zemsta na Berengarze i jego żonie Willi, których intrygi zmusiły go do wyjazdu na dwór Ottona. Jego napisanie zasugerował Liudprandowi Recemunt, biskup Elwiry, poseł Abd ar Rahmana na dworze Ottona, por. R. Altamira, *The Western Caliphate*, w: *The Cambridge Medieval History* (= CMH), III, Cambridge 1936, 423; jemu też dzieło jest dedykowane.

¹⁷ Został nim dzięki poślubieniu Adelajdy, wdowy po Lotarze, synu Hugona z Arles, którą poparł przeciwko Berengarowi II z Ivrei. Pokonał Berengara, którego po pewnym czasie w zamian za hołd mianował wicekrólem.

¹⁸ W Konstantynopolu niechętnie widziano też potwierdzenie donacji karolińskiej dla św. Piotra i wprowadzenie zasady zatwierdzania wyboru papieża przez cesarza zachodniego.

¹⁹ Otton I zgłosił pretensje do Sycylii i szukał stronników wśród książąt longobardzkich, por. E. Sickel, *Ottonis I Dipl.*, Hannoverae 1884, 325; M. Canard, *Byzantium and the Muslim World to the Middle of the Eleventh Century*, w: CMH IV, Cambridge 1966, 731; M. Schipa, *Il ducato di Napoli*, „Archivio Storico per le province Napoletane” 18 (1893) 272. Jego syn i następca, Otton II (973-1002) już za życia ojca prowadził działania wojenne w tym regionie (968/969 i 981). Szerzej na ten temat zob. T. Wolińska, *Konstantynopolińska misja Liudpranda z Kremony* (968), w: *Cesarstwo Bizantyńskie. Dzieje, religia, kultura*, Łask – Łódź 2006, 201-223. O znaczeniu tego obszaru w kontekście aspiracji imperialnych, por. H. Mayr-Harting, *Liudprand of Cremona's account of his legation to Constantinople* (968) and *Ottoman imperial strategy*, „English Historical Review” 116 (2001) 543-544.

²⁰ Por. B. Kreutz, *Before the Normans*, Philadelphia 1992, 105.

²¹ Por. N. Drocourt, *Ambassades latines et musulmanes à Byzance: une situation contrastée* (VIII^e-XI^e siècle), „Byzantion” 74 (2004) 356.

szanse powodzenia jego misji były znikome. Dodatkowo jego sytuację pogorszyło przybycie do Konstantynopola (15 sierpnia) poselstwa od papieża Jana XIII z listem do Nikefora, jako cesarza Greków, podczas gdy Ottona I tytułowano w nim cesarzem Rzymian²², co w Bizancjum zostało jednoznacznie odczytane, jako akt wrogi i obraźliwy. Nikefor potraktował posłów Ottona jak szpiegów i poddał ich w Konstantynopolu ścisłemu nadzorowi²³. Środki bezpieczeństwa sukcesywnie zaostrzano. Pod koniec lipca 968 r. delegację otoczono strażą, a greckiemu tłumaczowi nie pozwolono wychodzić nawet w celu zrobienia zakupów. Robił je odtąd kucharz, który nie władał greką i musiał porozumiewać się ma migi²⁴. Cesarz długo nie chciał nawet przyjąć przysłanych mu przez Ottona darów. Uczynił to dopiero na krótko przed opuszczeniem Konstantynopola przez poselstwo, na jego usilne prośby²⁵.

W efekcie impresje Liudpranda z jego dwu pobytów nad Bosforem były zgoła odmienne, co znalazło odzwierciedlenie w jego dziełach. Informacje o misji z roku 949, przekazał w *Antapodosis*. Poselstwo z 968 r. opisał w *Relatio de legatione*. W pierwszym z wymienionych dzieł oprócz opisanego swych własnych doświadczeń, Liudprand zrelacjonował także to, czego dowiedział się od innych, w szczególności od swego ojca²⁶. Bardzo wyraźnie oddzielił te informacje, które miał z drugiej ręki, od tych, które były wynikiem jego własnych obserwacji²⁷. Interesowały go wydarzenia w stolicy wschodniego cesarstwa²⁸, ale także obyczaje Konstantynopolitańczyków i wygląd ich miasta. Chociaż niektóre z zasłyszanych przezeń opowieści mają charakter anegdotyczny, pojawiają się w nich też mimochodem prawdziwe informacje²⁹. Dlatego też warto przyjrzeć się jego interesującemu świadectwu.

²² Por. Liudprandus, *Relatio de legatione Constantinopolitana* 47, PL 136, 928: „Romanorum imperatore augusto”. Liudprand twierdził, że nie rozumie, dlaczego słowa te tak bardzo oburzyły Greków. Trudno jednak uznać jego tłumaczenia za wiarygodne, choć trzeba przyznać, że był konsekwentny i już w *Antapodosis* (I 6 i in.) nazywał *basileusa* cesarzem Greków. Szerzej na temat problemu tytułatury cesarskiej, zob. W. Ohnsorge, *Anerkennung des Kaisertums Ottos I. durch Byzanz*, ByZ 54 (1961) 28-52, spec. 38-44.

²³ Por. *Relatio de legatione* 1.

²⁴ Biedak przepłacał za żywność (płacił 4 monety za to, za co tłumacz dawał jedną).

²⁵ Por. *Relatio de legatione* 32.

²⁶ Jego zapewne miał m.in. na myśli, gdy pisał o osobach godnych zaufania, którzy byli jego informatorami (*Antapodosis* IV 1).

²⁷ Por. *Antapodosis* IV 1.

²⁸ Opisał m. in. pochodzenie Bazylego I i dokonany przezeń zamach stanu (*Antapodosis* I 8; III 32), drogę do władzy Leona (*Antapodosis* III 25). Liudprandowi zawdzięczamy też opis kariery cesarza Romana Lekapena (*Antapodosis* III 26-35), jego zabiegów o cesarską purpurę, spisku synów Romana przeciw ojcu i następnie, okoliczności odsunięcia ich od władzy przez Konstantyna Porfirogenetę; w niniejszym artykule te *stricto* polityczne informacje nie będą analizowane.

²⁹ Na przykład opisując nocne wędrówki cesarza Leona po mieście (w przebraniu) wspomina o istnieniu w nim lupanarów (*Antapodosis* I 11).

W trakcie swych pobytów w mieście cesarskim Liudprand miał okazję osobiście rozmawiać zarówno z Konstantynem Porfirogenetą, jak i z Nikeforem Fokasem³⁰. Korzystając z informacji z drugiej ręki i z własnych obserwacji przekazał swym czytelnikom wiedzę o insygniach władzy cesarskiej: wspominał o koronie i purpurowych butach³¹. Przy innej okazji zwrócił uwagę, chociaż bez podania bliższych szczegółów, na odmienny niż na Zachodzie strój cesarski³².

Na pośle z Zachodu ogromne wrażenie musiała zrobić stolica wschodniego cesarstwa, toteż poświęcił jej cały szereg wzmianek. Zaczął od informacji, że Konstantynopol, zwany Nowym Rzymem³³, zawdzięcza swą nazwę cesarzowi Konstantynowi³⁴. Opisał precyzyjnie położenie nie tyle samego miasta, co cesarstwa bizantyńskiego, wymieniając, na ogół poprawnie, jego sąsiadów i ludy żyjące w jego granicach³⁵.

Wielkie wrażenie zrobiły na nim pałace cesarskie: poznał zarówno Blacherny³⁶, jak i Magnaura³⁷. W drugim z wymienionych, wchodzącym w skład kompleksu Wielkiego Pałacu, Konstantyn Porfirogeneta przyjął go na oficjalnej audiencji³⁸. Liudprand opisał pałac cesarski, jako najpotężniejszą budowlę, jaką kiedykolwiek widział³⁹, ze wspaniałą salą audiencyjną ze złotym tronem⁴⁰. Wiele też uwagi poświęcił środkom bezpieczeństwa, gwarantującym spokój jego mieszkańcom. Według niego pałac był dostępny dla wszystkich od rana do trzeciej po południu, po czym zamykano go do dziewiątej⁴¹: liczne straże strzegły doń dostępu⁴².

W kompleksie budowli pałacowych jego uwagę przykuła budowla, w której znajdowała się wyłożona porfirem komnata, gdzie cesarzowe rodziły swoje

³⁰ O ile pierwszy z wymienionych wywarł na pośle bardzo pozytywne wrażenie, to drugi doczekał się zjadliwej charakterystyki swego wyglądu i zachowania. Szerzej na ten temat, por. Wolińska, *Konstantynopolińska misja Liudpranda z Kremony*, s. 217-218. W przygotowaniu jest też artykuł poświęcony stosunkowi Liudpranda do władców bizantyńskich i ich polityki.

³¹ Por. *Antapodosis* III 35.

³² Por. *Antapodosis* III 23; zob. W. Ceran, *Bukoleon*, w: *Encyklopedia kultury bizantyńskiej*, red. O. Jurewicz, Warszawa 2002, 107-108.

³³ Por. *Antapodosis* I 11.

³⁴ Por. *Antapodosis* I 7.

³⁵ Por. *Antapodosis* I 11.

³⁶ Por. *Antapodosis* III 37.

³⁷ Potrafił nawet wyjaśnić etymologię jego nazwy, por. *Antapodosis* VI 5; zob. Ch. Delvoye, *L'architecture paleobyzantine à Constantinople aux IV^e et V^e siècles*, „Corsi di cultura sull'arte ravennate et bizantina” 23 (1976) 152.

³⁸ Por. *Antapodosis* VI 5.

³⁹ Por. *Antapodosis* V 21.

⁴⁰ Por. *Antapodosis* V 21. Wspomniana sala (*Chrysotriclinos*) została wzniesiona przez Marcjana i przebudowana przez Justyna II, zob. Delvoye, *L'architecture paleobyzantine à Constantinople*, s. 159-160; P. Goubert, *Édifices byzantins de la fin du VI^e siècle*, OCP 21 (1955) 106.

⁴¹ Por. *Antapodosis* V 21.

⁴² Por. *Antapodosis* I 12; V 21.

dzieci. Twierdził, że właśnie od nazwy pałacu Porfira (*Porphyra*) Konstantyn Porfirogeneta otrzymał swój przydomek, jego zaś budowę przypisał Konstantynowi Wielkiemu⁴³.

Biorąc pod uwagę, iż mamy do czynienia z duchownym, dziwi nas brak bliższych informacji o wielkich świątyniach Konstantynopola, nie wyłączając Wielkiego Kościoła. Liudprand uczestniczył w uroczystościach i procesjach z udziałem władców, w czasie których istotną rolę odgrywały zarówno Hagia Sophia⁴⁴, jak i kościół św. Apostołów⁴⁵. Ograniczył się jednak tylko do krótkich wzmianek, nie zwracając uwagi ani na ich wygląd, ani na historię. Uczestnicząc w oficjalnych ceremoniach za Nikefora Fokasa narzekał na rozwlekłość śpiewów i długie modlitwy⁴⁶. Spośród innych budowli w Konstantynopolu dwukrotnie wspominał świątynię pod wezwaniem archanioła Michała, czyli kościół, zwany Nowym (*Nea ecclesia*), który znajdował się na wschód od pałacu cesarskiego: został wzniesiony na rozkaz Bazylego I w akcie ekspiacji za zabicie Michała III⁴⁷.

Również świeckie budowle nie przykuły uwagi Liudpranda. Próżno szukać u niego informacji o akwedukcie Walensa, hipodromie, czy potężnych cysternach⁴⁸; wzmiankował jedynie stadion do gry w piłkę (ściślej: w polo) w wielkim Pałacu⁴⁹.

Nie wszystkie budynki znalazły uznanie w oczach biskupa Kremony. Pałac, w którym umieszczono delegację Ottona był wprawdzie duży, ale w opinii Liudpranda nie dawał ochrony ani przed zimnem, ani przed gorącem, nie było w nim wody, a co gorsza był oddalony od pałacu cesarskiego, co zmuszało posłów do długich marszów, bowiem nie mieli powozu⁵⁰. Biskup skarżył się na choroby, na które zapadał m. in. wskutek spania na marmurze z kamienną poduszką oraz przeciągów w domu⁵¹.

Dzięki dziełu Liudpranda jego czytelnicy mogli zapoznać się z obowiązującym na dworze konstantynopolińskim ceremoniałem przyjmowania obcych poselstw. Cesarz Konstantyn Porfirogeneta udzielił audiencji posłom w pałacu Magnaura z zachowaniem wszelkich elementów ceremoniału, przewidzianych na tę okoliczność. Uroczystości nie zorganizowano wyłącznie na cześć Liudpranda. Wraz z nim witano posłów niedawno przybyłych z Hiszpanii⁵². Liudprand wszedł do sali wspierając się na ramionach dwu eunuchów. Młody poseł

⁴³ Por. *Antapodosis* I 6-7 [= III 31].

⁴⁴ Por. *Antapodosis* III 37.

⁴⁵ Por. *Antapodosis* III 37.

⁴⁶ Por. *Relatio de legatione* 19.

⁴⁷ Por. *Antapodosis* I 10; III 34.

⁴⁸ Hipodrom został wspomniany, ale tylko w kontekście jego sąsiedztwa z Salą 19 Łóż (*Antapodosis* VI 8).

⁴⁹ Por. *Antapodosis* V 21; zob. Ceran, *Bukoleon*, s. 108.

⁵⁰ Por. *Relatio de legatione* 1.

⁵¹ Por. tamże 13.

⁵² Por. *Antapodosis* VI 5.

zachwycał się tronem cesarskim, który dzięki nieznanemu mu mechanizmowi wynosił władcę do góry. Wrażenie zrobiło na nim stojące przed tronem pozłacane drzewo z brązu, na którym siedziały różnorodne ptaki, śpiewające trele odpowiednie dla reprezentowanych gatunków, oraz sztuczne lwy, które ryczały i biły ogonami o ziemię⁵³. Chociaż spodziewał się tego widoku (zapewne dzięki relacji ojca i dziada), był zdumiony, gdy po złożeniu trzykrotnego pokłonu ujrzał cesarza nie tylko wysoko, ale i odzianego w inny strój⁵⁴. Protokół nie przewidywał w takiej chwili bezpośredniej rozmowy, toteż Konstantyn tylko zapytał przez logotetę o zdrowie Berengara⁵⁵. Zapewne też wówczas przyjął dary. Poseł z Zachodu był zachwycony zgotowanym mu przyjęciem⁵⁶.

Zetknięcie z bizantyńskim ceremoniałem nie zawsze było tak przyjemne. Gdy w 968 r. Liudprand zwiedzał zwierzyniec, spotkany *kuropalates* oświadczył mu, że tam gdzie bywa cesarz, innym osobom nie wolno jeździć konno ani nosić kapelusza⁵⁷. Żądanie przystosowania się do miejscowych zwyczajów bardzo oburzyło Ottonowego posła.

Gdyby w pełni zaufać biskupowi Kremony, w ciągu niespełna dwudziestu lat dzielących jego wizyty w Konstantynopolu, miasto zmieniło się nie do poznania. Dawniej „urbs opulentissima et florentissima” stało się „famelica, periura, mendace, dolosa, rapace, cupida, avara, cenodoxa”⁵⁸.

W 949 r. jego mieszkańcy przewyższali swych sąsiadów mądrością i bogactwem⁵⁹, ale w 968 r. cierpieli biedę: w mieście srożyły się głód i drożyzna. Trzy sztuki złota nie wystarczały, by kupić żywność dla Liudpranda oraz jego 35 towarzyszy i greckiej straży⁶⁰. Wśród licznych żebraków w Konstantynopolu byli także ludzie mówiący po łacinie⁶¹. Dworzanie nosili długie płaszcze (za duże dla nich), dziurawe ze starości. Nie było wśród nich takiego, którego choćby dziadek kupił sobie tunikę – ralacjonował z satysfakcją poseł Ottona⁶². Równie niepochlebnie opisywany jest konstantynopolitański tłum, oczekujący na pojawienie się Nikefora: na ogół bosi, uzbrojony w „wątłe tarczki” (*clypeois*) i „nędzne oszczepy” (*spiculis*)⁶³. Tylko cesarz miał ozdoby ze złota i drogocennych kamieni⁶⁴. Także mądrością już się Grecy w opinii Liudpranda

⁵³ Por. *Antapodosis* VI 5.

⁵⁴ Por. *Antapodosis* VI 5.

⁵⁵ Por. *Antapodosis* VI 5.

⁵⁶ Por. *Antapodosis* VI 5.

⁵⁷ Por. *Relatio de legatione* 37.

⁵⁸ Tamże 58.

⁵⁹ Por. *Antapodosis* I 11.

⁶⁰ Por. *Relatio de legatione* 34; Toynbee, *Constantine Porphyrogenitus*, s. 27. Ten ostatni dostrzega koincydencję zjawiska głodu z wielkimi akcjami militarnymi, podejmowanymi przez cesarza.

⁶¹ Por. *Relatio de legatione* 46.

⁶² Por. tamże 9, PL 136, 914A: „nullus est cuius atavus hanc novam haberet”.

⁶³ Por. tamże: „nudis processerat pedibus”.

⁶⁴ Por. tamże 9.

nie wyróżniali. Wręcz przeciwnie, byli bezmyślni, bowiem życzyli ojcu cesarza Nikefora, który był już jedną nogą w grobie, a wyglądał, jakby miał 150 lat, by Bóg pomnożył jego lata⁶⁵. Niewłaściwie też, przez występy teatralne, świętowali dzień wniebowzięcia proroka Eliasza⁶⁶. Z powyższym świadectwem nie do końca korespondują złośliwości odnośnie stroju Bizantyńczyków, których Liudprand sobie nie odmówił. Z wyraźną niechęcią opisał jego cechy – długie rękawy, wstążki, sprzączki, powłóczyste szaty, loki itp.⁶⁷. Biskup wyraził też swą odrazę do eunuchów:

„Jak niewłaściwe i obraźliwe jest to, że te miękkie kreatury, o przydługich rękawach, kapturach i kurtach, nędzni kłamcy o nieokreślonej płci mają chodzić w purpurze, gdy bohaterowie, jak wy, [...] nie mogą”⁶⁸.

Zdawał się nie pamiętać, że sam w czasie swego pierwszego pobytu w Konstantynopolu podarował Konstantynowi Porfirogenecie czterech kastratów⁶⁹.

Opisując życie mieszkańców Konstantynopola poseł podkreślił dbałość o zapewnienie bezpieczeństwa jego mieszkańcom. Miały je zagwarantować posterunki, wystawiane na skrzyżowaniach ulic⁷⁰. Bajkowe opowieści o cesarzu Leonie sprawdzającym czujność straży miejskiej i gwardii pałacowej sugerują, że w dużej części były one przekupne lub nieuważne⁷¹. Jak wspomniano, w czasie drugiej wizyty Liudpranda został on, wraz z całą delegacją, poddany ścisłemu nadzorowi i nie mógł swobodnie poruszać się po mieście. Chociaż jednak strzeżono go bardzo pilnie, jego przyjaciele byli w stanie sekretnie go pocieszać⁷², a także posyłać mu przyprawę, owoce, chleb i wino⁷³. Jedno z dwojga, albo zalecona izolacja nie była tak bezwzględna, jak twierdzi Liudprand, albo skuteczność straży – niewielka.

Misja dyplomatyczna zarówno w czasach Liudpranda, jak i współcześnie, często bywa równocześnie szpiegowską. Nie może więc dziwić, że poseł zwrócił uwagę na okręty bizantyńskie. Porównywał ich możliwości z ruskimi i podkreślał, że nie mogą, ze względu na głębokie zanurzenie, pływać po płyciznach⁷⁴.

⁶⁵ Nazywali słabego silnym, małego wielkim, czarnego białym itd. – narzeka Liudprand, por. tamże 28.

⁶⁶ Por. tamże 31, PL 136, 922A: „ad caelos ludis scenicis celebrant”.

⁶⁷ Por. tamże 37.

⁶⁸ Tamże 54, PL 136, 931A.

⁶⁹ Por. *Antapodosis* VI 6.

⁷⁰ To właśnie ich czujność miał badać nocami cesarz Leon. Oczywiście, nie szło o ustrzeżenie się od napaści ze strony „sąsiednich narodów” (*Antapodosis* I 11), lecz o walkę ze zwykłą przestępczością.

⁷¹ Por. *Antapodosis* I 11-12.

⁷² Por. *Relatio de legatione* 49.

⁷³ Por. tamże 46.

⁷⁴ Por. *Antapodosis* V 15.

Nieobcy był Liudprandowi ogień grecki. Wiedział o użyciu go przeciw flocie Igora w 941 roku⁷⁵. Kronikarz twierdzi, iż urządzenia do jego miotania umieszczano wówczas nie tylko na dziobie okrętów, ale także na ich burtach⁷⁶. Podkreśla, że warunkiem użycia ognia greckiego na morzu był brak silnych wiatrów. O ile te dane wydają się wiarygodne, to za zupełnie absurdalną należy chyba uznać informację, że Roman (przyszły cesarz), posłużył się tą bronią, by wypędzić z zarośli lwa⁷⁷.

Sporo uwagi poseł poświęcił sprawom stołu. W czasie pierwszej misji został zaproszony na prywatną audiencję i na posiłek przez Konstantyna⁷⁸. Biesiadowano w sali 19 Łóż (*Decaennaecubita*) w pałacu Daphne w pobliżu hipodromu⁷⁹. Liudprand musiał siedzieć blisko samego cesarza, skoro mógł z nim konwersować. Pomiął milczeniem dania, które wówczas jedzono. Nie wiemy, czy powodem było to, że bizantyńskie potrawy mu nie odpowiadały, czy był zbyt zajęty innymi atrakcjami. Posiłkowi towarzyszyły pokazy akrobatów, których umiejętnościami Liudprand był tak zdumiony, że nie udało mu się tego ukryć przed cesarzem. Odnosnie *menu* poseł odnotował jedynie, że na deser podano owoce, które serwowano w ogromnych złotych naczyniach, tak ciężkich, że potrzebny był specjalny sposób, by je postawić na stołach⁸⁰. Przy okazji tak ważnych uroczystości używano wyłącznie złotej, nie zaś srebrnej zastawy⁸¹. Na koniec Liudprand został sownie obdarowany⁸². Nie przepuścił przy tym okazji, by zabłysnąć swą znajomością języka gospodarzy i po grecku odpowiedział na pytanie cesarza zadane za pośrednictwem tłumacza⁸³.

Zupełnie inaczej wyglądały posiłki za Nikefora. Już w czasie pierwszej uczty poseł nie był zadowolony ze sposobu, w jaki go potraktowano. Posadzono go na piętnastym miejscu od cesarza, za dworzanami, przy nienakrytym stole. Nie posadzono obok niego nikogo z jego świty. Przy okazji kolejnej uczty, w dniu św. Apostołów (29 VI)⁸⁴ znowu wyznaczono mu miejsce przy nienakrytym

⁷⁵ Por. H. Grégoire, *The Amorians and Macedonians*, w: *The Cambridge Medieval History*, w: CMH V, Cambridge 1966, 140-143.

⁷⁶ Por. *Antapodosis* V 15.

⁷⁷ Por. *Antapodosis* III 25.

⁷⁸ Por. *Antapodosis* VI 7.

⁷⁹ Por. *Antapodosis* VI 8. Liudprand mówi o 19 stołach, które nakrywano do posiłku. Podkreśla jednak, że biesiadowano leżąc. Szerzej na temat miejsca biesiady, zob. R. Guiland, *Études sur le Gran Palais de Constantinople. Les XIX Liets*, „Jahrbuch der Österreichischen Byzantinischen Gesellschaft” 11/12 (1962/1963) 85-113, spec. 88-103. Najprawdopodobniej Liudprand widział pałac Daphne, w którym znajdowała się Sala 19 Łóż po jej renowacji za czasów Konstantyna Porfirogenety, zob. J. Ebersolt, *Le Grand Palais de Constantinople et Le Livre des Cérémonies*, Paris 1910, 60.

⁸⁰ Por. *Antapodosis* VI 8.

⁸¹ Por. *Antapodosis* VI 8; zob. Guiland, *Études sur le Gran Palais de Constantinople*, s. 90.

⁸² Por. *Antapodosis* VI 7.

⁸³ Por. *Antapodosis* VI 8.

⁸⁴ Por. *Relatio de legatione* 19; Toynbee, *Constantine Porphyrogenitus*, s. 371.

stole⁸⁵. Co gorsza posadzono go daleko od cesarza, przy pośle z Bułgarii, co uznał za obelgę⁸⁶. Gdy zaprotestował, wyjaśniono mu, że poselstwo bułgarskie ma zapewnione pierwszeństwo przed innymi poselstwami; ponadto Bułgar jest patrycjuszem i ma pierwszeństwo przed „jakimś biskupem, do tego frankijskim”⁸⁷. W tym miejscu warto podkreślić, że inna była pozycja biskupa w X wieku na Zachodzie niż w Bizancjum, czego Liudprand, mimo swych wcześniejszych doświadczeń w cesarstwie, najwidoczniej nie był, lub nie chciał być świadom. Zresztą oczekiwał szczególnego szacunku przede wszystkim ze względu na osobę Ottona, którego reprezentował.

Ostrej krytyce Liudprand poddał jedzenie i picie, jakie mu serwowano⁸⁸. Wino było tak kiepskie (mieszanina smoły i gipsu)⁸⁹, że przyczyniło się do jego kłopotów zdrowotnych. Liudprand narzekał na woń oliwy, czosnku, cebuli i „obrzydlivych” ryb, które wydzielały potrawy serwowane u cesarza⁹⁰. Podkreślić trzeba, że negatywna opinia dotyczyła także pieczeni, którą Nikefor posłał posłowi z własnego stołu⁹¹. Ta ostatnia uwaga dowodzi, że posła nie udręczano w jakiś szczególny sposób. Cesarz, który nie był sybarytą, po prostu jadł proste potrawy i takie same polecał serwować zarówno swym domownikom, jak i gościom. Posiłki te były w opinii Liudpranda nędzne i niesmaczne.

Lepszej jakości były zapewne produkty, które sekretnie dostarczali Liudprandowi jego przyjaciele z Konstantynopola (poznani w czasie pierwszej wizyty). Były wśród nich przyprawy, owoce, chleb i wino⁹². Wśród innych produktów, będących pożywieniem Bizantyńczyków, wymienił warzywa, młody czosnek i bób⁹³.

Jako poseł Berengara Liudprand był świadkiem ceremonii wręczania corocznych pensji urzędnikom państwowym i dowódcom wojskowym, która odbywała się w tygodniu poprzedzającym Niedzielę Palmową. Został na nią zaproszony przez Konstantyna Porfirogenetę i zostawił interesujący opis jej

⁸⁵ Por. *Relatio de legatione* 19. Na bardzo wąski i pozbawionym obrusa stół Liudprand po raz kolejny zwrócił uwagę w czasie rozmowy z cesarzem 20 lipca, zob. tamże 32.

⁸⁶ Bułgar mógł być dopiero katechumenem, jeszcze nie ochrzczonym. Wyglądał jak barbarzyńca, ostrzyżony jak Węgier i nieumyty, por. tamże 19.

⁸⁷ Tamże 19, PL 136, 917B: „patricius tamen est, cui episcopum praeponere, Francorum praesertim, nefas decernimus”. Urażonemu Liudprandowi nie pozwolono odejść do domu (zastrzyżali go Leon, brat cesarza i Symeon); Toynbee, *Constantine Porphyrogenitus*, s. 166.

⁸⁸ Szerzej na temat jedzenia i picia w Bizancjum w czasach misji Liudpranda pisał Thomas Weber, por. Koder – Weber, *Liutprand von Cremona in Constantinopel*, s. 77-99.

⁸⁹ Por. *Relatio de legatione* 1, PL 136, 910: „Grecorum vinum ob picis, taedae, gypsi commixtionem nobis importabile fuit”.

⁹⁰ Por. tamże 11 i 32, PL 136, 914D i 922B: „ebriorum more oleo delibuta alioque quidam deterrimo piscium liquore [...] alio et cepa bene olentem, oleo et garo sordidam”.

⁹¹ Por. tamże 20, PL 136, 918A: „mittens mihi ex delicatissimis cibis suis haedum pinguem, ex quo ipse comederat, alio, cepe, porris laute suffarcinatum, garo delibutum”.

⁹² Por. tamże 46.

⁹³ Por. *Antapodosis* V 23. Stanowiły one postne pożywienie w klasztorze.

przebiegu⁹⁴. Odnotował, że na wezwanie urzędnika do cesarza podchodziły kolejno wzywane osoby, zgodnie ze swym miejscem w hierarchii, i odbierały należność w złotych monetach oraz w kompletach odzieży. Trwało to przez trzy dni, od czwartku do soboty. Władca osobiście wręczał sakiewki osobom, którym przysługiwała pensja nie mniejsza niż funt złota⁹⁵. Pozostałych wynagradzali urzędnicy w tygodniu poprzedzającym Paschę. Liudprand, pytany przez cesarza za pośrednictwem logotety, czy mu się ta ceremonia podobała, skorzystał z okazji, by zρέcznie przymówić się o podarunek: otrzymał funt złota i płaszcz⁹⁶.

Oba pobyty na Wschodzie Liudprand wykorzystał, by poczynić zakupy. Szczególnie cennym nabytkiem była purpurowa odzież. Jednak, gdy delegacja Ottona miała już wyjeżdżać ze stolicy cesarstwa, Liudprandowi zabrano pięć części purpurowego stroju, które zakupił dla swego kościoła, bowiem złamał zasady wywozu towarów z Bizancjum⁹⁷. Liudprand bronił się twierdząc, że przy okazji poprzedniego pobytu w Konstantynopolu poczynił podobne sprawunki i nikt go nie sprawdzał. W odpowiedzi usłyszał, że Nikefor to nie Konstantyn, nie pozyskuje ludzi pieniędzmi, ale ich sobie podporządkowuje⁹⁸.

W trakcie pobytów nad Bosforem biskupowi Kremony zdarzało się opuszczać Konstantynopol. Cesarz Nikefor Fokas, wyruszający na wyprawę przeciw Saracenom, wezwał go do siebie poza stolicę⁹⁹. Innym razem na polecenie władcy posłowi pokazano zwierzyniec, którego atrakcją były onagry, dzikie osły¹⁰⁰. Liudprand niewiele jednak napisał o widzianych miejscach.

Przyznać trzeba, że również informacje dotyczące Konstantynopola budzą niedosyt. Biskup Kremony nie był szczególnie zainteresowany architekturą czy sztuką. Dlatego zamieszczone przez niego opisy są dość przypadkowe. Więcej miejsca poświęcił, co naturalne, negocjacjom, które miał prowadzić, niż otoczeniu, w jakim się znalazł. Mimo to oba analizowane dzieła przynoszą szereg interesujących spostrzeżeń odnośnie Bizancjum i jego stolicy, choć naturalnie nie zawierają pełnego opisu miasta i życia jego mieszkańców. Paradoksalnie, Liudprand więcej napisał powodowany złością, jaką wyzwoliły w nim wydarzenia 968 r., niż zachwytem, jaki towarzyszył jego pierwszej misji.

⁹⁴ Por. *Antapodosis* VI 10.

⁹⁵ Por. *Antapodosis* VI 10.

⁹⁶ Por. *Antapodosis* VI 10.

⁹⁷ Por. *Relatio de legatione* 54; R. McCormack, *But it is art?*, w: *Byzantine diplomacy. Papers of the Twenty-fourth Spring Symposium of Byzantine Studies* (Cambridge, III 1990), ed. J. Shepard – S. Franklin, London 1992, 229; Toynbee, *Constantine Porphyrogenitus*, s. 65.

⁹⁸ Por. *Relatio de legatione* 55.

⁹⁹ Prawdopodobnie do Bryas, co Liudprand zapisał, jako Umbria, por. *Relatio de legatione* 46.

¹⁰⁰ Por. tamże 37. Liudprand otrzymał w podarunku dwa zwierzęta (tamże 38), gdy stwierdził, że nigdy takich nie widział. Powiedział tak, chociaż w piśmie tym twierdzi, że osły z Saksonii były takie same. Krytykował też teren – wprowadzie wielki, ale pagórkowaty i pełen zarośli.

Różnice w opisie miasta i jego mieszkańców łatwo wyjaśnić, ponieważ w 949 r. Liudprand nie załatwiał spraw politycznych i mógł cieszyć się tylko gościnnością Bizantyńczyków¹⁰¹. Sporo wówczas dowiedział się o cesarstwie; poznał także grono mieszkańców Konstantynopola (niestety trudno ocenić, jak liczne) i z niektórymi z nich nawet się zaprzyjaźnił¹⁰², a były wśród nich i osoby wpływowe, członkowie cesarskiej świty. Przyjaźnie te jednak nie na wiele się przydały w czasie kolejnego pobytu w stolicy cesarstwa. Wręcz przeciwnie, Nikefor Fokas mógł się obawiać jego kontaktów z rodzinami sympatyzującymi z dawnymi rządami, z dynastią macedońską¹⁰³. Surowe restrykcje, jakim poddano Liudpranda mocno kontrastowały z ciepłym przyjęciem, jakie zgotowano mu wcześniej. Jeśli do tego dodamy całkowite fiasko jego drugiej misji i weźmiemy pod uwagę faktyczne różnice charakterologiczne między bizantyńskimi władcami, których spotkał, jego rozczarowanie wydaje się zupełnie naturalne. Nie bez znaczenia mógł być i wiek samego Liudpranda. To, co zachwycało młodzieńca, nie musiało robić wrażenia na dojrzałym i doświadczonym mężczyźnie. Trudniej też było znieść niewygody, z jakimi wiązało się wypełnianie poselstwa. Dlatego w *Relatio de legatione* często przemawia przez niego gorycz.

Na koniec trzeba podkreślić, że Liudprand sporo się nauczył w trakcie swych peregrynacji. Poznał imperium i jego władców. Jego horyzonty z całą pewnością uległy poszerzeniu, chociaż gorycz drugiej misji nie pozwalała mu się do tego przyznać. Zrealizowane zostały plany pogłębienia znajomości greki. W czasie drugiej wizyty w stolicy cesarstwa Liudprand wprawdzie narzekał na odebranie delegacji człowieka mówiącego po łacinie¹⁰⁴, ale przy innej okazji twierdził, że bez tłumacza zrozumiał słowa cesarza¹⁰⁵. Wiernie przytaczał akłamacje tłumy, który pozdrawiał cesarza¹⁰⁶. Również relacjonując wydarzenia w Konstantynopolu popisywał się swoją znajomością języka swych gospodarzy, często wtrącając greckie terminy. W rękopisach swych tekstów sam je wpisywał w wolne miejsca zostawione przez kopistów.

¹⁰¹ Cieszył się ze wspaniałego przyjęcia, por. *Antapodosis* VI 4, PL 136, 895A: „inaudito miroque simus modo recepti”. Na temat przyjmowania poselstw w Konstantynopolu w świetle relacji Liudpranda, zob. J. Shepard, *Byzantine diplomacy, A.D. 800-1204: means and ends*, w: *Byzantine diplomacy*, s. 48 i 57.

¹⁰² Mógł liczyć na ich życzliwość w czasie drugiego pobytu.

¹⁰³ Por. Mayr-Harting, *Liudprand of Cremona's account of his Relatio de legatione*, s. 545. Przesadą natomiast wydaje się twierdzenie, że biskup był niemal klientem Macedończyków, zob. K. Leyser, *Ends and means in Liudprand of Cremona w: Byzantium and West*, ed. J.D. Howard-Johnston, Amsterdam 1988, 123.

¹⁰⁴ Por. *Relatio de legatione* 46.

¹⁰⁵ Por. tamże 54. Przy okazji warto podkreślić, że przy tej rozmowie był tłumacz (tamże).

¹⁰⁶ Por. tamże 10.

CONSTANTINOPLE AND ITS INHABITANTS
IN THE EYES OF LIUTPRAND OF CREMONA

(Summary)

Liutprand of Cremona, a well educated Lombard, was an envoy to Constantinople twice. His first mission in 949, as a representative of Berengar II of Ivrea, was of tourist and educational rather than of diplomatic nature (it was meant, among others, to improve his Greek).

Soon after his return, Liutprand left Berengar's court and found a new protector in the person of emperor Otto I. He set off for Constantinople again in 968, this time as Otto's envoy. Unlike the previous mission, this one was an important and difficult one, officially to ask for the hand of a purple-born princess. That was not an easy task, as Otto's policy (coronation as emperor, subordinating the papacy, the alliance with Capua and Benevent, plans to attack Bari) was certainly a threat to Byzantine interests, so it faced a strong resistance from emperor Nicephorus Phocas (963-969). No wonder that the ruler treated Otto's envoys as potential spies and had them strongly observed.

During the visits to the Imperial City Liutprand had the opportunity to meet both emperors: Constantine Porphyrogenitus and Nicephorus Phocas. He gave account of his visits in his works: the mission of 949 was described in *Antapodosis*, while that of 968 can be found in *Legatio*. His impressions from both missions are diametrically different.

Had we trusted the bishop of Cremona, the city should have changed radically within the twenty years between his two visits. Once *urbs opulentissima et florentissima*, it became *famelica, periura, mendace, dolosa, rapace, cupida, avara, cenodoxa*. In 949 the inhabitants had surpassed their neighbors in wisdom and richness; in 968 they would suffer from poverty. Liutprand's entirely different attitude was caused by a few factors: the failure of the second mission, his age and different personality of the new Byzantine ruler. Surprisingly, he wrote more about the city itself, motivated by anger, caused by the unsuccessful mission of 968 than by the enchantment of the first visit.

Although Liutprand's works bring a number of interesting remarks regarding Byzantium and its capital city, they leave the reader rather unsatisfied. The reader may learn of the Byzantine protocol of foreign envoys' reception. Liutprand was definitely much impressed by the capital of the Eastern Empire, but he paid attention to imperial palaces only. The reader will not find a single remark on the Hippodrome, Valens Aqueduct, or mighty cisterns. Strange, considering the author's profession, is the lack of any information about Constantinople's churches, including Hagia Sophia.

Not infrequently, a diplomatic mission, no matter in Liutprand's times or today, involves also espionage. No wonder then that Liutprand notices such military utilities as ships or Greek fire.

Ryszard WRÓBEL OFMConv
(Kraków, PAT)

STAROŻYTNA SYMBOLIKA MORZA I ŁODZI W WYPOWIEDZIACH OJCÓW KOŚCIOŁA

Ryszard WRÓBEL OFMConv

Starożytna symbolika morska wpisała się na trwałe w kontekst egzegezy patrystycznej i stanowi nieodłączną część teologii pierwotnego Kościoła. Kształtowała się ona zarówno w szkołach retorów, wśród poetów, w języku polityków, jak i w codziennym życiu. Jej porównania, od pełnych dramatycznych wydarzeń opisów aż po przysłowia ludowe, stanowiły doskonały materiał, po który sięgnęło również pierwotne przepowiadanie chrześcijańskie. Poprawne jej zrozumienie ma zatem ogromne znaczenie dla właściwej interpretacji poglądów pisarzy patrystycznych, w szczególności ich opinii dotyczących Kościoła.

Dlaczego jednak morze stało się obrazem świata, żywiołem przypisanym diabłu i jego sługom, a przez to podstępny dla Kościoła? Biorąc pod uwagę liczne świadectwa starożytne i patrystyczne, spróbujemy odkryć źródła takiego przekonania. Uczynimy to omawiając trzy najpopularniejsze alegorie związane z tematyką morską, które na dobre zagościły w myśli Ojców Kościoła. Są nimi: alegoria morza, alegoria łodzi i alegoria „deski ratunku”¹.

I. ALEGORIA MORZA

Punktem wyjścia jest porównanie między morzem a życiem, które dla ludzi z kręgu kultury śródziemnomorskiej było czymś zupełnie naturalnym. Człowiek starożytny kochał morze, lecz jednocześnie odczuwał przed tą enigmatyczną siłą ogromny respekt². Zapewne dlatego czasy pradawne, kiedy niezna-

¹ Por. R. Wróbel, *Perykopa o uciszeniu burzy (Mk 4, 35-41) i jej zastosowanie w polskim przepowiadaniu posoborowym. Studium biblijno-homiletyczne*, Kraków 1999, 129-138.

² Odniesienia do literatury pozabiblijnej grecko-rzymskiej i żydowskiej są cytowane za: H. Rahner, *L'ecclesiologia dei Padri. Simboli della Chiesa*, trad. L. Pucci – A. Pompei, Roma 1971; por. także V. Burr, *Nostrum Mare. Ursprung und Geschichte der Namen des Mittelmeeres und seiner Teilmeere im Altertum*, Stuttgart 1932, 119-128 (opracował zagadnienia całościowo);

na była jeszcze sztuka żeglarska, stały się dla niego ucieleśnieniem idealnego życia bez cierpień i trosk³.

Morze dla starożytnych jest dostrzegalnym obrazem potęgi budzącej strach, na działanie której wystawione jest życie człowieka, a którą tylko nieliczni mogą pokonać. „Mare audendo vincere” twierdził Wergiliusz⁴. Dla żeglarza owa śmiałość od samego początku połączona była w nierozzerwalny sposób z pełnym trwogi zawierzeniem własnego życia nikłemu elementowi, jakim jest łódź⁵. To nieustanne wystawianie się na działanie tajemniczej potęgi morza znalazło swoje odbicie w dwóch określeniach: „mare infidum” i „mare amarum”⁶. Oba te terminy odegrają znaczną rolę w chrześcijańskiej symbolice morza.

Człowiek szlachetny i mądry miał w sobie spokój podobny do ciszy morskiej⁷. Stoicki znawca sztuki życia pragnął jedynie „spokojnego morza namiętności”⁸. O wirach namiętności rządzących złym człowiekiem rozprawiała antyczna poezja, a ludowe przekazy ilustrowały wyraźnie, jak bardzo w myśleniu ludowym zakorzenione było porównanie: morze = gorzka namiętność⁹. Wreszcie, nie brakowało myślicieli, dla których morze stało się wyraźnym symbolem śmierci¹⁰.

W retoryce starożytnej modne było również porównywanie początku i końca wielkiej modlitwy, poezji czy filozoficznej rozprawy z wypłynięciem i powrotem do portu¹¹. Losy bogów, ich wzajemne walki, konflikty i zmagania, opisane w dziełach starożytnych, prowadzą do jednoznacznego wniosku: morze jest siedzibą demonów i przedziwnych stworów morskich. Wniosek taki jest echem religijnych wyobrażeń i przesądów schyłku starożytności.

Z badań przeprowadzonych przez H. Rahnera wynika, że pogański lęk przed morzem ma również swoje podstawy religijne. Do takiego stwierdzenia upoważnia dokładna analiza wyobrażeń charakterystycznych dla demonologii pogańskiej¹². Obecność elementów religijnych nie uzasadnia jednak przekona-

O. Keiser, *Die mythische Bedeutung des Meers in Ägypten, Ugarit und Israel*, Berlin 1959 (morze w mitologii pregreckiej).

³ Por. Tibullus, *Elegia* I 3, 49-50: „Nunc mare nunc leti mille repente viae”; zob. Rahner, *L'ecclesiologia*, s. 460.

⁴ Vergilius, *Catalepton* 9, 48; zob. Rahner, *L'ecclesiologia*, s. 460.

⁵ Por. np. Seneca, *Agamemnon* 106: „Mari credere cumbam”; Petronius, *Satiricon* 83: „Qui pelago credit magno se foenore tollit”; Horatius, *Carmina* I 3, 10-11: „qui fragilem truci commisit pelago ratem primus”; zob. Rahner, *L'ecclesiologia*, s. 460, przypis 19.

⁶ Por. cytaty w *Thesaurus linguae latinae* VIII 379. Na temat „mare amarum” por. np. Seneca, *Naturales quaestiones* 3, 4 i 5; na temat „mare infidum” por. np. Petronius, *Satiricon* 115, 8; zob. Rahner, *L'ecclesiologia*, s. 461, przypis 24.

⁷ Por. m.in. Sophocles, *Electra* 899; Plato, *Leges* 791A; zob. Rahner, *L'ecclesiologia*, s. 464.

⁸ Por. np. Phaedrus, *Fabulae* 4, 16; zob. Rahner, *L'ecclesiologia*, s. 464.

⁹ Por. *Thesaurus linguae latinae* I 1819; zob. Rahner, *L'ecclesiologia*, s. 465, przypis 46.

¹⁰ Por. np. Vergilius, *Aeneis* VII 596: „Annisque in limine portus”; Seneca, *De consolatione* 12, 9, 7; zob. Rahner, *L'ecclesiologia*, s. 465, przypis 49.

¹¹ Por. np. Cicero, *Tusculanae disputationes* I 73; zob. Rahner, *L'ecclesiologia*, s. 461.

nia – bardzo często sugerowanego przez historię religii – że demonologia chrześcijańska byłaby jedynie ostatnim, choć oryginalnym, etapem pobożności hellenistycznej¹³.

Zdając się na naturalną metaforę, także Pismo Święte posługuje się przepięknymi obrazami morskimi, np.: potęgą Stworzyciela panującego nad przyrodą (9, 8; 36, 30; Ps 64, 8; 88, 10; 92, 4 itp.) i nad narodami pogańskimi (Iz 5, 30); ataki nieprzyjaciół (Ps 45, 3); okrzyki narodu i nacierających oddziałów (Jr 50, 42; 51, 55); złośliwość występnych (Iz 57, 20); gorzki ciężar bólei (Lm 2, 13); udręka umarłych (Ps 68, 3); nicość życia ludzkiego (Syr 18, 8; 40, 11); miejsce pochowania ludzkich grzechów (Mi 7, 19); obszar przebywania bestii wrogiej Bogu (Ap 13, 1). Biblijny obraz morza jest w dużej mierze odmitologizowany¹⁴, ponieważ nie przedstawia żadnej walki pomiędzy wszechmocnym Bogiem a chaosem utworzonym przez pierwotne wody. Bóg porządkując świat określił wodom odpowiednie granice, których nie przekroczą bez Jego wyraźnego nakazu (Rdz 1, 9-10; Ps 104, 6-9; Prz 8, 27-29).

Autorzy natchnieni posługują się wprawdzie starymi obrazami mitologicznymi, jednak zakładają inne, pozbawione fałszu perspektywy doktrynalne. Woda otchłani morskiej jest dla nich najbardziej wymownym obrazem śmiertelnej zagłady (Ps 69, 3), ponieważ są przekonani, że dno morza – zgodnie z ówczesną wiedzą o świecie¹⁵ – sąsiaduje z szeolem (J 2, 6n). Obrazom morza towarzyszą często wizje złych mocy, które w postaci bestii mitologicznych krążą dokoła morza; stąd morze staje się obrazem wszelkiej potęgi zwróconej przeciw Bogu.

Te epickie obrazy są wykorzystywane w Biblii w różny sposób. Działalność stwórcza Boga przedstawiana jest niekiedy na wzór pierwotnej walki (Iz 51, 9; Hi 7, 12; 38, 8-11)¹⁶. Częściej jednak omawiane symbole przybierane są w szatę historyczną, jak na przykład w opisach doświadczeń związanych z przejściem przez Morze Czerwone (Wj 14-15; Ps 77, 17, 20; 114, 3, 5)¹⁷. Wreszcie w apokalipsach pojawiają się moce szatańskie, z którymi Bóg spotka się w ostatecznej walce, i które mają rysy przypominające bóstwa babilońskie, bóstwa wychodzące z Wielkiej Otchłani (Dn 7, 2-7).

Morze pojawia się też stosunkowo często jako obraz ciągłego wzbijania się i upadania człowieka (Iz 17, 12). U podstaw każdego z tych opisów leży niepod-

¹² Por. Rahner, *L'ecclesiologia*, s. 469-471.

¹³ W celu porównania demonologii platońskiej i chrześcijańskiej por. Augustinus, *De civitate Dei* VIII 15-22; J. Tamborino, *De antiquorum daemonismo*, Giessen 1909.

¹⁴ Por. *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Defour, Poznań 1990, 506-508 (Morze).

¹⁵ Ziemia spoczywa na wodach otchłani, znajdującej się poniżej (Ps 24, 2). Wody przepływają poprzez ziemię, zasilając poszczególne źródła (Rdz 7, 11; 8, 2; Hi 38, 16; Pwt 33, 13) i łączą się ostatecznie z oceanami. Na temat biblijnego obrazu budowy świata por. J. Synowiec, *Na początku. Pradzieje biblijne: Rdz 1, 1 – 11, 9*, Kraków 1996², 52-58.

¹⁶ Por. *Słownik teologii biblijnej*, s. 65-67 (Bestia i bestie).

¹⁷ Por. Iz 5, 30; 17, 12, gdzie do szumiących fal morskich przyrównane są narody pogańskie.

ważalna prawda, że Stwórca, którego kosmiczna potęga „od samego początku była w stanie opanować wyniosłość morza (Ps 65, 8; 89, 10; 93, 3-4), jest również Panem historii, w ciągu której wszystkie siły chaosu miotają się na próżno”¹⁸.

Apokalipsa św. Jana, podejmując temat morza nie ogranicza się jedynie do ukazania istniejących związków pomiędzy morzem a potęgą zła, z którym walczył i nadal walczy Jezus żyjący Zbawiciel (Ap 13, 1; 17, 1). Opisując nowe stworzenie, czasy w których władza królewska Chrystusa ukaże się w całej pełni, autor natchniony stwierdza, że „nie będzie morza” (Ap 21, 1). Znacząco to, że morze, będące uosobieniem otchłani szatańskiej i nieładu, przestanie istnieć. Pozostanie natomiast „szklane morze” (Ap 4, 6), rozpościerające się przed tronem Bożym, które stanowi symbol świetlanego pokoju w odnowionym świecie¹⁹.

Chrystus przedstawił swój Kościół jako królestwo łaski, które w swym ziemskim wymiarze jest wciąż zagrożone ze strony „tego świata”. Wrogiem są „bramy piekielne”, które jednak nie przemogą Kościoła, gdyż zbudowany jest na skale (Mt 16, 18). Nieprzyjaciół, o którym mowa, nabiera konkretnych znamion w interpretacji innej alegorii: „Rola jest świat... nieprzyjacielem, który posiał chwast, jest diabeł” (Mt 13, 38-39). Spojrzenie w podobny sposób na przypowieści związane z morzem, wydaje się zupełnie naturalne. Jeśli królestwo Boże jest „siecią zarzuconą w morze i zagarniającą ryby” (Mt 13, 47), a Apostołowie są „rybakami ludzi” (Mt 4, 19; Mk 1, 17), to Chrystus mógł z pewnością myśleć: „Morzem jest świat”. Początkowo zapewne jeszcze nie w sensie nieprzyjaciela Boga, ale jako wyobrażenie wszystkich ludzi, w których królestwo Boże musi się urzeczywistnić. Później staje się jasne, że owo urzeczywistnienie dokonuje się w ciągłej walce z wrogimi Bogu potęgami działającymi w tymże świecie i stąd już tylko krok do wizji świata zawartej w Ewangelii Janowej: ciemność (J 1, 5; 9, 4-5; 12, 46; 1J 2, 8 itp.), nicość (1J 2, 17), element podlegający wprowadzie szatanowi (J 12, 31; 1J 5, 19), ale już zwyciężony (J 16, 33; 1J 5, 4). Nie odbiegniemy zatem od zasadniczego przesłania opowiadań ewangelicznych, jeśli w miejsce „świata” wstawimy „morze”. Zobaczymy je wówczas, jako element diaboliczny, mroczny, antyboski, antychrześcijański, jako symbol „ludów i tłumów, narodów i języków” (por. Ap 17, 15) znajdujących się nadal pod panowaniem złej mocy.

Biblijne rozumienie symbolu morza poszerza, wywodzący się z tego samego kręgu znaczeniowego, termin *abyssus* (por. Ps 45, 3; Hi 28, 14; 38, 16; Ps 41, 8; 77, 15; 103, 6; 105, 9; J 2, 6; Koh 24, 8; Iz 51, 10; Rdz 1, 2; Łk 8, 31; Ap 9, 7-8.11), stosowany na określenie tajemniczej głębi – „serca morza” (Ps 45, 3), miejsca, do którego zostały zesłane demony. Chodzi tu o symbol największego oddale-

¹⁸ Por. *Słownik teologii biblijnej*, s. 508.

¹⁹ Tamże.

nia od Boga (por. Hi 28, 14; 38, 16; Ps 41, 8; 77, 15; 103, 6; 105, 9; J 2, 6; Syr 24, 8; Iz 51, 10; Rdz 1, 2).

Z tymi obrazami biblijnymi wiąże się z pewnością patrystyczny sposób interpretacji alegorii morza, po którym płynie łódź Kościoła zmierzająca do wiecznego portu. Dla Ojców Kościoła morze jest siedzibą demonów, miejscem kary i oczyszczenia. Potwór morski, utożsamiany ponad wszelką wątpliwość z szatanem²⁰, jest prawdziwym wrogiem Kościoła. Przypomina o tym św. Augustyn (354-430):

„Wielka tajemnica, a jednak powiem to, o czym wiecie. Wiecie, że nieprzyjacielem Kościoła jest jakiś smok”²¹.

Mimo pozostawionej mu mocy, wróg ten nie zdoła pokonać Kościoła, wręcz przeciwnie – sam zostanie pokonany przez Kościół.

Egzegeza aleksandryjska dostrzega zwycięstwo nad szatanem we Wcieleniu Jezusa i w Jego Męce. Ta prawda została – dzięki symbolice morskiej – ukazana w sposób niezwykle plastyczny: Chrystus został rzucony w otchłani morza, jak haczyk wędki. W postaci człowieka był nierozpoznany jako Bóg panujący nad morzem, a więc również i nad jego mieszkańcem, wielkim potworem morskim. Natura ludzka Jezusa była przynętą, którą szatan chciał porwać, a na którą sam dał się złapać; od tamtej chwili – mimo podejmowanych wysiłków – pozostaje bezsilny. Ten sposób patrzenia na zstąpienie Chrystusa w „gorzkość ziemską” był u Ojców Kościoła bardzo popularny²².

Inna alegoria wypracowana w tym kontekście to symbolika zwycięstwa nad smokiem w przeprawie przez Morze Czerwone. Ojcowie Kościoła biorą pod uwagę wszystkie wyrażenia z Pisma Świętego dotyczące zbawczych wydarzeń historycznych związanych z przejściem Izraelitów przez Morze Czerwone i interpretują je w kontekście morza jako elementu diabolicznego (Joz 24, 7; Ps 77, 13; 113, 3; 105, 7. 9; 135, 13; Mdr 10, 18-19; 19, 7; Iz 43, 16; 1Kor 10, 1-2). Podstawą takiej interpretacji jest przekaz proroka Ezechiela, któremu Bóg nakazuje przemawiać do faraona jak do wielkiego krokodyla „rozciągniętego wśród swoich rzek”, jak do „krokodyla w morzu” (29, 3 i 32, 2). To odniesienie sprawia, że król Egiptu staje się obrazem diabła. Dla Orygenes († 254) sprawa jest oczywista: faraon, który jest wrogiem narodu wybranego i zostaje zatopiony w morzu, jest diabłem²³. Również ta alegoria była bardzo popularna wśród Ojców Kościoła²⁴.

²⁰ Por. np. Ambrosius, *Expositio Evangelii secundum Lucam* IV 40, CCL 14, 120-121, PSP 16, 146; Hieronymus, *Commentarius in Isaiam* 8 (odnośnie 27, 1), PL 24, 306AB-307B; Gregorius Magnus, *Moralia in librum Job* 33, 9, PL 76, 682D; zob. Tertullianus, *Adversus Marcionem* IV 20, CCL 1, 594-597, PSP 58, 188-190.

²¹ *Enarratio in Ps.* 103 (4), 6, CCL 40, 1525, PSP 41, 61.

²² Por. Ambrosius, *De institutione virginis* 5, 34, PL 16, 314A; Rufinus, *Commentarius in Symbolum Apostolorum* 16, PL 21, 354D.

Pozostaje nam jeszcze zwrócenie uwagi na teologiczną i ascetyczną aplikację alegorii morza. Ponieważ jest ono siedzibą potęgi diabelskiej, zarówno w sensie fizycznym, jak i w przenośnym, symbolicznym, straszliwe i gwałtowne burze zagrażające łodzi są dziełem diabła i demonów. Ten podwójny sens zostaje wyrażony już w jednym z listów Hieronima († 420), w którym autor stwierdza, że pomiędzy nim a błogosławionym „portem samotności” stoi niebezpieczna przeprawa przez morze, które posłuszne jest diabłu²⁵. Efekty działania morza dotyczą nie tylko poszczególnych chrześcijan, ale przede wszystkim są zagrożeniem dla łodzi Kościoła, która musi poruszać się po terenie podległym mocy diabelskiej²⁶. Echa tej symboliki odnajdujemy już w teologii Pawłowej, kiedy prezentuje on opozycję między królestwem Chrystusa a światem diabła.

II. ALEGORIA ŁODZI

Podobnie jak to miało miejsce w przypadku morza, tak i przy omawianiu alegorii łodzi, nie należy pomijać szeroko pojętego kontekstu kulturowego danego okresu. Ze względu na temat pracy zwrócimy uwagę jedynie na te elementy, które w sposób oczywisty będą przydatne w pełniejszym zrozumieniu patrystycznej interpretacji perykopy o uciszeniu burzy na morzu²⁷.

Starożytny żeglarz posiadał obszerną wiedzę na temat konstrukcji statków, nazw poszczególnych ich części oraz wyposażenia potrzebnego do odbycia bezpiecznego rejsu²⁸. W opisach wydarzeń z życia żeglarzy zachwyt i podziw miesza się z uczuciem lęku i zagrożenia żywiołem. Echo takiego nastawienia

²³ Por. *In Exodum hom.* 4, 1, Sch 321, 116-120, PSP 31/1, 179-181; zob. także F.J. Dölger, *Das Durchzug durch das Rote Meer als Sinnbild der christlichen Taufe*, ACh 2 (1930) 63-69; J. Daniélou, *Sacramentum Futuri*, Paris 1950, 152-176.

²⁴ Por. Hilarius Pictaviensis, *Tractatus super psalmos* 134, 19, CSEL 22, 706, 12-15; Zeno Veronensis, *Tractatus* 54, PL 11, 510A; Ps-Prosper, *Liber de praedictionibus et promissionibus Dei* I 38, PL 51, 766-765; Isidorus, *Allegoriae quaedam Sacrae Scripturae* 57, PL 83, 108B-109A.

²⁵ Por. *Epistolae* 2, 4, PL 22, 334, tłum. J. Czuj: Św. Hieronim, *Listy*, I, Warszawa 1952, 9.

²⁶ Por. Ps-Ambrosius, *Sermo* 46, 4, 10, PL 17, 697A.

²⁷ Odnośnie chrześcijańskiej symboliki łodzi por. F.J. Dölger, *Sol Salutis*, Münster 1925², 286, przypis 3; C.M. Kaufmann, *Die sepulkralen Jenseitsdenkmäler der Antike und des Urchristentums*, Magonza 1900, 178-180; J. Sauer, *Symbolik des Kirchengebäudes*, Freiburg 1902², 393; H. Leclercq, *Navire*, DACL XII 1008-1019. Warto też zapoznać się z literaturą na temat teologii i archeologii arki Noego. Do ważniejszych i bardziej współczesnych należą m.in.: C.M. Kaufmann, *Handbuch der christliche Archäologie*, Paderborn 1922³, 301-303; E. Peterson, *Das Schiff als Symbol der Kirche in der Eschatologie*, ThZ 6 (1959) 77-79; K. Goldammer, *Das Schiff der Kirche. Ein antiker Symbolbegriff aus der politischen Metaphorik in eschatologischer und ekklesiologischer Umdeutung*, ThZ 6 (1959) 232-237; D. Forstner, *Die Welt der Symbole*, Innsbruck 1961, 542-543; J. Daniélou, *Théologie du Judéo-Christianisme*, Tournai 1958, 317-339; tenże, *Les symboles chrétiens primitifs*, Paris 1961, 65-76 (Le navire de l'Église); L. Budde, *Die rettende Arche Noes*, RivAC 32 (1956) 41-58.

odnajdujemy w starożytnym komentarzu, w którym wyprawy morskie postrzegane są jako „niebezpieczeństwo śmierci przedziwnie odważnej”²⁹. Odwaga żeglarzy była niemalże dowodem na obecność w ludziach elementu boskiego.

Fakt, że żeglarz zdobył się na odwagę przemierzenia złego morza na kawałku drewna, był dla starożytnych tak dalece niewyobrażalny, że początków wszelkiej nawigacji doszukiwali się oni już w czasach zamierzchłych wydarzeń mitologicznych³⁰. W czasach „złotego wieku” (okres niezwyklego szczęścia całej ludzkości) nie podróżowano drogą morską, dlatego wkroczenie na nią stało się swojego rodzaju „grzechem pierworodnym” człowieka. U podstaw morskiej symboliki leży zatem duma starożytnego człowieka z powodu łodzi, której konstrukcję wymyślił i dzięki której, siłą własnej woli i umysłu, pokonał niebezpieczny dla siebie żywioł. Każda podróż przez morze pozostawała mimo wszystko przedsięwzięciem bardzo ryzykownym, porównywalnym do pierwszej, mitycznej podróży człowieka na łodzi³¹. Warto w tym kontekście dodać, że naturalnym elementem hellenistycznej symboliki morskiej, niejako jej fundamentem duchowym, było pojmowanie łodzi jako wspólnoty na śmierć i życie.

W dawnej literaturze hellenistycznej można wyróżnić trzy grupy tekstów, mogących mieć konkretny wpływ na formowanie się myśli Ojców Kościoła, związanej z symboliką łodzi Kościoła. Mowa w nich o „łodzi państwa”, „łodzi duszy” i „łodzi świata”³².

Grek myśląc o łodzi miał na uwadze przede wszystkim „łódź państwa”³³. Symbol łodzi jako uporządkowanej wspólnoty, mądrze kierowanej przez jednego tylko człowieka, chronionej przed wszelkimi niebezpieczeństwami, doskonale nadawał się do zobrazowania ojczyzny, państwa. „Polis” jest ukochanym statkiem, na rufie którego zasiada sternik państwa³⁴, ponoszący społeczną

²⁸ Obszerną bibliografię dotyczącą starożytnej archeologii morskiej podaje H. Rahner (*L'ecclesiologia*, s. 515, przypis 11). Alegoria łodzi była powszechnie znana i używana. Potwierdzają to między innymi liczne obrazy okrętów i łodzi, które w III wieku pojawiły się na ścianach i na epitafiach rzymskich katakumb, por. Leclercq, *Navire*, DACL XII 1008-1019.

²⁹ Clemens Alexandrinus, *Protrepticus* X 93, 2, GCS 12, 68. Autor stworzył to określenie na użytek swojej teologii w innym kontekście biblijnym, gdy pisał: „Jakże przedziwnie niebezpieczne jest sprzymierzyć się z zastępami Pana”, ale myśl teologiczna jest identyczna, gdy chodzi o wyobrażenie pięknej i niebezpiecznej przeprawy wiary.

³⁰ Por. Rahner, *L'ecclesiologia*, s. 529-534 wraz z bibliografią; zob. także Cassiodorus, *Varia-rum* V 17, PL 69, 657C, CCL 96, 196-197; zob. też *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, hrsg. W.H. Roscher, Bd. II, Leipzig 1890-1897, 474-490.

³¹ Por. F. Klingner, *Catullus Peleus-Epos*, München 1956, 6 i 9-10.

³² Ze swej strony chrześcijanie będą mówili, że Kościół – jako „dobra łódź” – jest aktualizacją polis, psyche i kosmosu, por. H. Rahner, *L'ecclesiologia*, s. 536-537.

³³ Por. Heraclitus, *Quaestiones Homericae* 5; zob. Rahner, *L'ecclesiologia*, s. 537, przypis 71; J. Kroll, *Theognisinterpretationen* (*Philologus*, Supplementum 29/1), Leipzig 1936, 134, przypis 322.

³⁴ Por. H. Rahner, *L'ecclesiologia*, 543-545. Imperatorzy, którzy stali się chrześcijanami, byli świadkami obowiązkowi kierowania sterem łodzi państwa, czyli rządzenia podległą sobie częścią

odpowiedzialność za szczęśliwą i bezpieczną podróż wszystkich obywateli, uczestników rejsu³⁵. Wyobrażenie to znalazło swoje odzwierciedlenie w wypracowanej przez Greków filozofii państwa³⁶.

Druga grupa obrazów dotyczy „łodzi duszy”³⁷. Dzięki takim obrazom wkraczamy niejako w sferę religijną: dla człowieka starożytnego bowiem mówienie o łodzi duszy było równoznaczne z traktowaniem osoby jako mikrokosmosu stworzonego przez Boga. Osoba jest niejako łodzią powołaną do życia³⁸. Potwierdza to psychologia antyczna pozostająca przede wszystkim pod wpływem Platona, która – by ukazać związek duszy z ciałem – posługiwała się powiedzeniem „sicut nauta in navi”³⁹.

Trzecia grupa obrazów to „łódź świata”. Jak dusza kieruje małą łódką ciała, tak Słowo (Logos) – dzięki swej wielorakiej sile – kieruje wielkim okrętem świata. Wielkość ducha ludzkiego uczestniczącego w Logosie świata polega na tym, że dzięki swojej łodzi odnosi on zwycięstwo nad wrogimi mu elementami morza. Ponieważ zaś Logos, w którym on uczestniczy, jest sternikiem świata, dlatego cały kosmos jest jedną wielką łodzią.

Apologetyka chrześcijańska wykorzystywała obraz Boga-sternika dla wyrażenia i podkreślenia Jego pełnej miłości troski o ludzkość. Tę właśnie szczególną troskę wyrażają czasowniki *regere* i *gubernare*, które często powracają w rozważaniach Ojców Kościoła. *Regere* odnosi się do świata jako „polis”, czyli do organizmu państwowego; *gubernare* zaś – do świata jako „łodzi Boga”, która kierowana jest milczącą wszechmocą Opatrzności⁴⁰. „To po łodzi poznaliśmy właściciela łodzi” – stwierdzają zgodnie Ojcowie Kościoła⁴¹.

świata, ale dostrzegali jednocześnie, że teraz inny i doskonalszy statek przemierza wody świata; statkiem tym jest Kościół.

³⁵ Por. m.in. Sophocles, *Antigona* 994; zob. Rahner, *L'ecceologia*, s. 538-539, przypisy 78-79, skąd wzięło się powiedzenie: „trzymać ster prosto”, czyli „wykonywać bez przeszkód własny obowiązek”; także F. Dornseife (*Pindars Stil*, Berlin 1921, 65) przytacza serię przykładów poezji greckiej na temat: „łódź państwa podczas burzy”.

³⁶ Por. H. Rahner, *L'ecceologia*, s. 539-540, przypisy 80-86; J. Straub, *De tropis et figuris quae inveniuntur in orationibus Demosthenis et Ciceronis*, Würzburg 1883, 54-55.

³⁷ Na temat plastycznych sposobów przedstawiania łodzi duszy por. F. Piper, *Mythologie der christlichen Kunst*, Bd. 1, Weimar 1847, 219.

³⁸ W konsekwencji – dla Ojców Kościoła – stanowić będzie rodzaj miniatury Kościoła. Faktycznie, w języku pierwotnej ascezy łódź duszy jest niczym innym, jak tylko szczególnym przypadkiem wielkiej łodzi Kościoła.

³⁹ Por. Nemesius Emesenus, *De natura hominis* 3, PG 40, 592-608, tłum. A. Kempfi: Nemesius z Emezy, *O naturze ludzkiej*, Warszawa 1982, 54-60 (O związku ciała z duszą); B. Domański, *Die Psychologie des Nemesius*, Münster 1900, 33-34, 58-60.

⁴⁰ Por. Manilius, *Astronomia* I 251: „Mundum Deus tacita ratione gubernat”. Minucjusz Feliks (*Octavius* 20, 2, CSEL 2, 28, PSP 44, 46) łączy obie te koncepcje: „Światem rządzi Opatrzność oraz wola jedynego Boga”; zob. Rahner, *L'ecceologia*, s. 560.

⁴¹ Por. Gregorius Nyssenus, *De anima et resurrectione* 2, 3, PG 46, 24A; Eusebius, *Theophania siriana* 1, 1, GCS 11/2, 39.

Terminy – państwo, dusza, świat – służą do wyrażenia i podkreślenia jednej i tej samej prawdy: świat kosmosu jest rządzony i kierowany, nawet w najmniejszych szczegółach, przez Boga⁴². Przekonanie takie znajduje potwierdzenie w Księdze Mądrości: „Ten bowiem [statek] wymyśliła wprawdzie chęć zysków, a twórcza mądrość sporządziła, ale steruje nim Opatrzność Twa, Ojcze! [...] Bo i w początkach, gdy ginęli wyniośli olbrzymi, nadzieja świata schroniła się w arce” (Mdr 14, 2-3. 6). Aktualne dzieje łodzi świata są jedynie antycypacją, aluzją i przygotowaniem tego, co ojcowska Opatrzność⁴³ i sztuka rządzenia Logosu zamierza uczynić z łodzią Kościoła. Bez pomocy Opatrzności życie ludzkie jest podobne do przeładowanego statku dryfującego na pełnym morzu, pozbawionego steru⁴⁴ i pozostawionego mocy wzburzonych fal. Zewnętrznym znakiem wiary w tę właśnie pomoc było malowanie wielkiego oka na burtach w części dziobowej statku⁴⁵.

III. ALEGORIA „DESKI RATUNKU”

Starożytni teologowie chrześcijańscy od samego początku zwracali uwagę na fakt, iż łódź Kościoła, na której (mocą odkupieńczej śmierci Jezusa) możemy dotrzeć zwycięsko poprzez złe morze świata do portu zbawienia, jest zbudowana z bardzo kruchego materiału – podobnie jak krzyż Chrystusa⁴⁶. Wy tłumaczenia tej zbieżności należy szukać w punkcie stycznym „złego morza” i „drewnianej łodzi”. Człowiek, który podróżuje przez morze, wydany na łaskę i niełaskę żywiołów, dostrzega swoją szansę przeżycia (teraz już wiemy, że jest to możliwe dzięki Opatrzności Bożej) w małym kawałku drewna. To sugestywne porównanie podkreśla niebywały kontrast między słabą i nietrwałą materią drzewa, a zbawieniem, które dokonuje się dzięki niemu⁴⁷: „Błogosławione drzewo, przez które dokonuje się sprawiedliwość” (Mdr 14, 7). Dodatkowego argumentu dostarcza nam starożytna technika budowy okrętów: jakkolwiek dobry statek zbudowany jest z odpowiedniej jakości drewna, to jego konstruk-

⁴² Por. Tertullianus, *Apologeticum* 11, 5, CSEL 69, 31, POK 20, 54; Augustinus, *De civitate Dei* IV 31, CSEL 40/1, 205; Eusebius, *Theophania siriaca* 1, 25, GCS 11/2, 47-48; Theodoretus, *Oratio de Providentia* 1, PG 83, 564CD.

⁴³ Opatrzność i Zbawienie są imionami często nadawanymi statkom. Kompletną listę nazw statków por. F. Miltner, *Corpus Inscriptionum Graecarum et Latinarum*, RE Suppl., V, Stuttgart 1931, 947-956.

⁴⁴ Por. Gregorius Nyssenus, *De anima et resurrectione* 14, 7, PG 46, 120A. Podobnie uważał Bazyli Wielki (*Ad iuvenes* 5, PG 31, 577C) oraz Augustyn (*Confessiones* VI 7, 12, CCL 27, 81-82).

⁴⁵ Później (a może takie było jego znaczenie pierwotne) oko takie było identyfikowane z „okiem Opatrzności”.

⁴⁶ Por. Rahner, *L'eccelesiologia*, s. 572-573.

⁴⁷ Por. Eusebius, *Theophania siriaca* 1, 54, GCS 11/2, 66; 25-31; Ps-Macarius, *Homiliae pneumaticae* 44, 6, PG 34, 784A.

cja utrzymywana jest w całości dzięki żelaznym gwoździom⁴⁸. Dopiero oba te elementy: drzewo i gwoździe stanowią właściwe zabezpieczenie łodzi przed zniszczeniem jej przez fale wzburzonego morza.

Rozbicie na morzu jest częścią codziennego doświadczenia, jest nieuchronną konsekwencją powierzenia własnego życia łodzi⁴⁹. Literatura antyczna pełna jest przykładów, które potwierdzają, że zarówno greckim, jak i rzymskim żeglarzom nieobce były przypadki rozbicia i zatonięcia statków. Jest sprawą jednoznaczną, że należy wówczas skorzystać z tzw. „deski ratunku”⁵⁰. Dla chrześcijan jest nią drzewo, do którego został przybity Jezus Chrystus. Niesie ono na swoich ramionach świat będący rozbitkiem. „Ty, krzyżu, najwyższą tablicą zroczonych” – śpiewano w średniowieczu⁵¹ wychwalając drzewo niepozorne, „któremu ludzie powierzyli swoje dusze” (Mdr 14, 5 – LXX).

Doświadczenie katastrofy jest tak silne, że niekiedy całe istnienie człowieka nazywano jednym wielkim rozbiciem⁵². Podobne przekonania wyrażali retorzy chrześcijańscy⁵³. Za szczególnie niebezpieczne uznawano powtórne rozbicie, które utożsamiano z pewną śmiercią, stąd ostrzeżenie Tertuliana († ok. 220):

„Wielu bowiem, którzy uratowali się z rozbitego statku, ogłaszają rozwód z okrętem i morzem i czczą przez to boskie dobrodziejstwo swego ocalenia, pamiętając oczywiście stale o niebezpieczeństwie”⁵⁴.

Myśl ta znana była także w środowisku pogańskim: „Kto po raz drugi wyrusza na morze [po pierwszym rozbiciu przeżyty szczęśliwie], niech wini wyłącznie swoją zuchwałość”⁵⁵.

Wśród Ojców Kościoła powszechne jest przekonanie, że człowiek, który wyrusza na morze, już znajduje się w świecie umarłych⁵⁶. W obrazie tragedii

⁴⁸ Por. Rahner, *L'ecclesiologia*, s. 590-592, przypisy 256-264.

⁴⁹ Por. Nemesius Emesenus, *De natura hominis* 38, PG 40, 753-761, tłum. Kempfi, s. 124-127; zob. także A. Lesky, *Thalatta. Der Weg der Griechen zum Meer*, Wien 1947, 188-214; Rahner, *L'ecclesiologia*, s. 459-468.

⁵⁰ Chodzi tutaj o doktrynę pokutną, która rozwijała się aż do czasów Soboru Trydenckiego, por. Rahner, *L'ecclesiologia*, s. 737-738.

⁵¹ Por. F.J. Mone, *Lateinische Hymnen des Mittelalters*, Bd. 1, Freiburg 1853, 142: „Tu crux desperatis tabula suprema”.

⁵² Por. Petronius, *Satiricon* 115: „Si bene calculum ponas, ubique naufragium est”; zob. Rahner, *L'ecclesiologia*, s. 741.

⁵³ Ambroży np. mówił o „nagłym zboczeniu żeglarza z kursu, który w pogoni za zyskiem doświadcza marnego rozbicia” (*De officiis ministrorum* I 49, 243, PL 16, 95B, tłum. K. Abgarowicz: Św. Ambroży z Mediolanu, *Obowiązki duchownych*, Warszawa 1967, 105); Augustyn stwierdził: „Gdy przypadkiem dojrzyysz na brzegu ciało kupca, wylewasz łzy i mówisz: «Biada temu człowiekowi, bo z powodu złota zagubił duszę swoją»” (*Sermo* 344, 7, PL 39, 1517); por. również Paulinus Nolanus, *Carmen* 24, 105-160, CSEL 30, 210-211; E. Diehl, *Inscriptiones latinae veteres christianae*, Bd. 1, Berlin 1925, 294, nr 1540.

⁵⁴ *De poenitentia* 7, 5, CCL 1, 333, PSP 5, 185-186.

⁵⁵ Por. *Anthologia Graeca* 7, 264; Rahner, *L'ecclesiologia*, s. 742.

morskiej patrystyka dostrzega również sugestywny obraz człowieka, który staje w obliczu konieczności śmierci. Na płaszczyźnie moralnej faktycznym rozbićciem łodzi życia jest grzech, który powoduje śmierć:

„Wreszcie dla sprawiedliwych śmierć jest portem spokoju; natomiast grzesznicy uważają ją za rozbićcie okrętu”⁵⁷.

W szukaniu przyczyn rozbićcia natury ludzkiej oraz całego kosmosu chrześcijaństwo doszukało się jeszcze jednej wspólnej wszystkim katastrofy: jest nią grzech pierworodny naszych prarodziców. Burze, które spowodowały tę pierwotną tragedię (określamy ją mianem grzechu i śmierci), ciążyą nadal nad pokoleniem Adama. Sposobem na zmianę tej sytuacji jest chrzest święty, w nim bowiem człowiek-poganin zostaje zabrany do łodzi-Kościoła, czyli na „pierwszą deskę ratunku”. Natomiast odnowienie pokutne, potrzebne także po chrzcie świętym – a więc chrześcijaninowi – staje się „drugą deską ratunku”. Innymi słowy: ocalenie w sakramencie pokuty jest odnowieniem zbawienia otrzymanego w chrzcie świętym, jest ponownym wstąpieniem na łódź Kościoła, jest powtórnym zawinięciem do bezpiecznego portu⁵⁸.

Ta sakramentalna symbolika rozbićcia posiada także swój aspekt teologiczno-moralny. Zbawienie jest sprawą społeczną (należymy do wspólnoty Kościoła) i zarazem osobistą (każdy ma niezaprzeczalne prawo do podejmowania własnej decyzji). Wiąże się zatem ono z alternatywą: albo pozostawać na pokładzie „łodzi-Kościoła”, albo – w przypadku rozbićcia – uchwycić się „deski pokuty” i tym sposobem dotrzeć do portu zbawienia. Znaczenie teologiczne obu tych obrazów jest zbieżne, ponieważ punktem odniesienia w obu przypadkach jest siła zbawcza „drzewa” zarówno wtedy, gdy oznacza ono całą łódź, jak i jej pozostałości, czyli – „deskę ratunku”. Ten mizerny kawałek drewna stał się najbardziej sugestywnym obrazem kruchości życia ludzkiego w zmaganiu człowieka z żywiołem morskim i tym, co ów żywioł symbolizuje. *Tabula post naufragium* była zatem ostatnią nadzieją na pomoc w uratowaniu rozbitkowi życia⁵⁹. W opinii Ojców Kościoła jedynym ratunkiem dla człowieka pozostaje zatem pokuta:

„Nie ma nic pośredniego; śmierć i życie są przeciwieństwami, a jednak łączy je pokuta”⁶⁰.

Należy uściślić, że w kontekście dogmatycznym sformułowaniem tym posługiwała się jedynie patrystyka łacińska, a czyniła tak pod wpływem Tertuliana, który wykorzystał je w swojej doktrynie pokutnej⁶¹.

⁵⁶ Por. Gregorius Nazianzenus, *Poemata moralia* II 16, 20, PG 37, 780A.

⁵⁷ Ambrosius, *De bono mortis* 8, 31, CSEL 32/1, 730, PSP 7, 151.

⁵⁸ Por. Rahner, *L'ecclesiologia*, s. 758.

⁵⁹ Por. np. Petronius, *Satiricon* 115, 13: „De tam magna nave ne tabulam quidem naufragus habes”; zob. Rahner, *L'ecclesiologia*, s. 775.

⁶⁰ Hieronymus, *Epistolae* 122, 3, CSEL 56, 66, Czuj III 210.

Sposób, w jaki Ojcowie Kościoła korzystali ze złożonych symboli świata hellenistycznego, wskazuje na ich żywe zainteresowanie bieżącymi sprawami zwykłych ludzi oraz wpływem, jaki na to życie wywierała wiara, tak w wymiarze jednostkowym, jak i społecznym. To wzajemne przenikanie się dwóch wymiarów znajduje konkretne odzwierciedlenie w ich poglądach. Ich sposób posługiwania się Słowem Bożym i styl prowadzenia refleksji teologicznej przypomina dydaktykę Mistrza z Nazaretu, który zwracając się do swoich słuchaczy sięgał po znane im symbole i obrazy, zaczerpnięte najczęściej wprost z życia.

ACIENT SYMBOLISM OF THE SEA AND A CRAFT IN STATEMENTS OF FATHERS OF THE CHURCH

(Summary)

The starting point of this article is to compare the sea and the life, which for people from the Mediterranean culture was something completely natural. Bearing in mind the numerous statements of the Fathers of the Church, we try to discover the source of such beliefs. We do this based on the three most popular marine allegories: the sea, the boat and 'rescue board', which stayed for good in patristic thought. Because of the theme of the work we drew attention only to those elements which are obviously useful in better understanding of the patristic interpretation of the pericope about 'Stilling of the Storm'. Special attention was given to the three groups of texts about: 'boat of the state', 'boat of the soul' and 'boat of the world', which could have a tangible influence on forming the thought of the Fathers of the Church associated with the symbolism of the Church boat. The way in which the Fathers of the Church use the complex symbols of Hellenist world shows their keen interest in current matters of the ordinary men and influence which faith rendered on their lives in the individual, as well as social dimension. The ancient symbolism inherent in the maritime assets in the context of patristic exegesis and constitutes an indelible part of theology of the original Church. The proper understanding is therefore of great importance for the correct interpretation of patristic writers' views, particularly their views on the Church.

⁶¹ Na temat symboliki nautycznej w teologii pokutnej Tertuliana oraz w wiekach następnych, por. Rahner, *L'ecclesiologia*, s. 779-808.

Ks. Paweł WYGRALAK
(Poznań, UAM)

ŚWIĘTEGO ASTERIUSZA, BISKUPA AMAZJI, POUCZENIA DLA LUDZI BOGATYCH

Analiza wybranych homilii

Niewiele potrafimy powiedzieć o życiu i działalności św. Asteriusza, biskupa Amazji. Urodził się ok. 325-335 r., z wykształcenia był najprawdopodobniej retorem i prawnikiem. Po przyjęciu biskupstwa pełnił swoją posługę w Amazji w Poncie. Brak jest jednoznacznej opinii na temat roku śmierci Asteriusza: niektóre opracowania podają rok 410, inne zaś 420, a nawet 425. Focjusz napisał bardzo ogólnie, iż Asteriusz zmarł jako stary człowiek¹. Mimo tak niewielu informacji o życiu i twórczości Asteriusza możemy jednak, wczytując się w jego 16 ocalałych homilii², opisać jego sylwetkę duchową. Bez wątpienia był świetnym obserwatorem ludzkich zachowań, cechowały go głęboka wiara i ogromna wrażliwość na ludzką biedę, zaś ufność w miłosierdzie Boże skłaniała go do troski o wszystkich powierzonych mu wiernych, również tych, którzy w swoim życiu najczęściej nie kierowali się duchem Ewangelii. Zależało mu bardzo na zbawieniu każdego człowieka. Przestrzegał więc przed grzesznym życiem, przede wszystkim przed chciwością i bałwochwalstwem. W swojej wrażliwości zabiegał o godną egzystencję ubogich, domagając się od ludzi bogatych konkretnych działań charytatywnych.

W niniejszym opracowaniu pragniemy zwrócić uwagę na tę część kaznodziejskiej działalności Asteriusza, która w pierwszym rzędzie była skierowana do ludzi bogatych. Biskup Amazji starał się przestrzec swoich słuchaczy przed grzechem pożądlivosti dóbr materialnych, wskazując jednocześnie na właściwe sposoby dysponowania posiadanym bogactwem. W ten sposób chciał ulżyć niedoli ubogich, często wykorzystywanych i niesprawiedliwie traktowanych przez bogatych. Swoim nauczaniem wpisuje się Asteriusz w ciąg społecznej

¹ Por. Photius, *Bibliotheca* cod. 312, PG 101, 1161; V. Vasey, *The social ideas of Asterius of Amasea*, „Augustinianum” 26 (1986) 414-415; M. Żywczyński, *Poglądy chrześcijan IV wieku na nierówność majątkową w świecie*, ŻM 3 (1956) 43.

² Spośród 16 znanych dzisiaj autentycznych homilii Asteriusza 14 zostało opublikowanych w PG 40, 163-390. Wydanie krytyczne tych 14 homilii przygotował C. Datema: *Asterius of Amasea, Homilies I-XIV. Text, Introduction and Notes*, Leiden 1970, 1-219, natomiast dwie pozostałe wydał A. Bretz: *Studien und Texten zu Asterios von Amasea*, TU 40, 1, Leipzig 1914, 106-121.

działalności Ojców Kościoła. W naszym opracowaniu skorzystamy z trzech pierwszych homilii biskupa Amazji: *Homilia o bogaczu i Łazarzu z Ewangelii według Łukasza*³, *Homilia o niegodziwości rządcy z fragmentu Ewangelii według Łukasza*⁴ oraz *Homilia przeciw chciwości*⁵. Jak to wynika już z samych tytułów omawianych homilii, Asteriusz często sięgał do tekstów biblijnych, przede wszystkim Nowego Testamentu. Czytając jego homilie mamy zatem również wspaniałą okazję, aby zapoznać się z wczesnochrześcijańską metodologią pastoralnej interpretacji tekstów Pisma Świętego.

1. Potępienie grzechu chciwości. Asteriusz jako dobry pasterz stara się w pierwszym rzędzie ukazać i potępić wszystkie te postawy ludzi bogatych, które są niegodne imienia chrześcijanina. Na pierwszym miejscu piętnuje chciwość (πλεονεξία). Wielokrotnie stara się określić czym jest chciwość, podając nawet kilka jej definicji. A zatem uważa, iż jest to szaleńcze pożądanie, którego celem jest gromadzenie i pomnażanie wszelakich dóbr materialnych. Chciwość można porównać również do nieuleczalnej choroby, z której nie sposób człowieka wyleczyć, a przynajmniej jest to bardzo trudne⁶. Chciwiec (πλεονέκτης) jest człowiekiem wечно nienasyconym, który pragnie bez końca i za wszelką cenę pomnażać swój majątek. Pożądanie posiadania i mnożenie bogactwa są tak wielkie, iż ogarnięty nimi człowiek staje się głuchy na wszelkie pouczenia dotyczące oceny godziwości takiego postępowania⁷. Stąd Asteriusz dochodzi do wniosku, znanego również z wypowiedzi św. Jana Chryzostoma⁸, iż w gromadzeniu bogactw trudno jest uniknąć grzechu. Stawia nawet jeszcze bardziej radykalny wniosek stwierdzając, iż niemożliwe jest bogacenie się bez grzechu⁹. Dla uwypuklenia zła chciwości Asteriusz zmienia formę swojej wypowiedzi, układając niejako hymn na cześć chciwości, który zaczyna słowami: „O występna chciwości”¹⁰. A potem wylicza wszystkie nieszczęścia, jakie chciwość sprowadza na ludzi, czyli: niezgodę w rodzinie, zabójstwa, uprawianie piractwa, krzywoprzysięstwa, oszczerstwa, zdrady, korupcję w sądach¹¹, a także wojny¹².

³ Por. *Homilia I in locum Evangelii secundum Lucam de divite et Lazaro*, PG 40, 163-180.

⁴ Por. *Homilia II in locum Evangelii secundum Lucam de oeconomo iniquitatis*, PG 40, 180-194.

⁵ Por. *Homilia III adversus avaritiam*, PG 40, 194-216.

⁶ Por. tamże, PG 40, 199-200.

⁷ Por. tamże III, PG 40, 197-198.

⁸ Por. m.in. Joannes Chrysostomus, *Homilia de futurorum deliciis et praesentium vilitate*, PG 51, 347-354, tłum. T. Sinko: Św. Jan Złotousty, *Dwadzieścia homilij i mów*, Kraków 1947, 88-96; R. Sierra Bravo, *El mensaje social de los Padres de la Iglesia*, Madrid 1989, 168.

⁹ Por. *Homilia I*, PG 40, 169.

¹⁰ Por. *Homilia III*, PG 40, 209.

¹¹ Por. tamże.

¹² Por. tamże, PG 40, 212A.

Spośród wymienionych tu skutków chciwości, szczególnie wiele miejsca Asteriusz poświęca jednemu z najpoważniejszych grzechów, jakim jest ojcobójstwo. Gotowość do popełnienia tak strasznego grzechu najlepiej obrazuje, jak bardzo „choroba” namiętności posiadania może zniszczyć człowieka. Chciwiec bowiem ze wszystkich sił pragnie przejąć majątek swego ojca. Nieodparte pożądanie przejęcia rodzinnego majątku zatruwa jego wnętrze, wyzwala najgorsze postawy charakteryzujące się brakiem szacunku i nieustannymi aroganckimi pretensjami, iż rodzic nieroztropnie trwoni majątek, rozdając go potrzebującym. Wreszcie pojawiają się obraźliwe uwagi wyrzucające starcowi, iż jeszcze nie umarł¹³. Ostatecznie więc, stwierdza Biskup Amazji, chciwość jest matką niesprawiedliwości, obce jest jej wszelkie miłosierdzie, a do człowieka odnosi się zawsze z pogardą¹⁴. Chciwość nie prowadzi jednak jedynie do grzechów o charakterze społecznym, ale bardzo często staje się przyczyną zerwania relacji z Bogiem, powstania głębokiej, nie do przebycia, przepaści między grzesznikiem a Stwórcą. Potwierdzają to jednoznacznie słowa wypowiedziane przez Abrahama do cierpiącego piekielne męki bogacza z przypowieści Pana Jezusa zapisanej w Ewangelii wg św. Łukasza: „A prócz tego między nami a wami zionie ogromna przepaść, tak że nikt, choćby chciał, stąd do was przejść nie może ani stamtąd do nas się przedostać” (Łk 16, 26). Biskup Amazji komentuje te słowa stosując metodę wyjaśniania znaczenia jednego tekstu biblijnego przez inny tekst Pisma Świętego. W tym przypadku znaczenie cytowanej wypowiedzi Abrahama znajduje swoje objaśnienie u proroka Izajasza, który poucza: „Lecz to wasze grzechy wykopały przepaść między wami a Bogiem” (Iz 59, 1-2)¹⁵. W przypadku chciwości, ta przepaść jest ogromna, ponieważ, zgodnie z pouczeniem św. Pawła, chciwość jest bałwochwalstwem (Kol 3, 5), a „korzeniem wszelkiego zła jest chciwość pieniędzy. Za nimi to uganiając się, niektórzy zabłąkali się z dala od wiary” (1Tm 6, 10)¹⁶. Asteriusz w tych twierdzeniach nie jest gołosłowny i przywołuje z pewnością swoje własne wspomnienie o cesarzu, który wyrzekając się chrześcijaństwa powrócił do wyznawania dawnej pogańskiej religii tj. do kultu demonów. Dla chrześcijan bowiem wyznawanie religii pogańskiej było jednoznaczne z kultem demona. Domyślamy się, iż chodzi tu o Juliana zwanego Apostatą (361-363), za którym dla zdobycia władzy, zaszczytów i majątków, a więc z chciwości, wielu ludzi zmieniło religię tak łatwo, jak łatwo zmienia się płaszcz. Ich postępowanie można, jego zdaniem, przyrównać do zdrady Judasza, który za parę srebrników wyrzekł się swego Pana¹⁷. Trudno o bardziej poważne i niszczące skutki chciwości.

¹³ Por. tamże, PG 40, 208-209.

¹⁴ Por. tamże, PG 209; zob. Żywczyński, *Poglądy chrześcijan IV wieku*, s. 43.

¹⁵ Por. *Homilia III*, PG 40, 205.

¹⁶ Por. tamże.

¹⁷ Por. tamże, PG 40, 208; zob. Vasey, *The social ideas of Asterius of Amasea*, s. 424-425.

W swoich homiliach Asteriusz stara się również opisać postępowanie ludzi chciwych. Czyni to w sposób barwny i obrazowy, ukazując zło takiej postawy, a także jej konsekwencje. Wyróżnia dwa rodzaje chciwców. Pierwszy z nich charakteryzuje się tym, iż posiadając wiele dóbr, radują się tylko ich gromadzeniem, nie znajdują natomiast zadowolenia w korzystaniu z nich. Jediną przyjemnością, jaką czerpią z posiadanego majątku, jest rozkosz posiadania. Dom takiego człowieka można więc przyrównać do grobowca, w którym nagromadzono wiele kosztowności, a z których zmarły i tak nie korzysta¹⁸. Jednocześnie chciwiec nie nadaje się do życia wspólnotowego, a zatem i rodzinnego. Opanowany bowiem ślepą namiętnością posiadania i skąpstwem, staje się nie do zniesienia nawet dla swoich najbliższych krewnych, przyjaciół czy też sąsiadów¹⁹. Skoro nie potrafi obdarowywać nawet swoich najbliższych i dzielić się z nimi swoim bogactwem, to tym bardziej nie będzie tego czynił wobec obcych ludzi.

Drugi typ chciwca, wydaje się, iż bardziej powszechny, opisuje Asteriusz, sięgając za innymi Ojcami Kościoła²⁰ do przypowieści Pana Jezusa o bogaczu i Łazarzu (Łk 16, 19-31). Komentarzowi tej perykopy poświęca całą homilię. Biblijny bogacz korzysta ze zgromadzonych przez siebie dóbr, pławiąc się w luksusie. Jego wymagania stają się coraz bardziej wyszukane. Wydaje ogromne sumy pieniędzy na rzeczy zbyteczne. Asteriusz bardzo szeroko i dokładnie opisuje zachcianki człowieka bogatego. Tak więc znajdziemy opis domów bogacza, letniego i zimowego, odpowiednio zorientowanych wobec letniego słońca i zimowych wiatrów, tak aby latem zachować miły chłód, a zimą chronić przed przenikliwymi wiatrami. Wyszukane wyposażenie domów, którego elementy sprowadza się nierzadko z dalekich krajów, wykwinne dania przygotowywane na co dzień, wielka ilość służby²¹, eleganckie stroje wykonywane z najlepszych materiałów, jak purpura i bisior²², hodowle koni, lekkomyślne wydawanie pieniędzy na rozmaite widowiska²³ – wszystko to świadczy o zbytku i luksusie bogacza.

W postawie bogaczy można odnaleźć także przejawy hipokryzji. Przykładem są tu stroje przygotowywane na zamówienie pobożnych bogatych ludzi, na których tkacze umieszczają nawet ilustracje wydarzeń biblijnych, jak np. wesela w Kanie, uzdrowienia ślepego i kobiety cierpiącej na krwotok, czy też wskrze-

¹⁸ Por. *Homilia* III, PG 40, 201.

¹⁹ Por. tamże; zob. Vasey, *The social ideas of Asterius of Amasea*, s. 423.

²⁰ Komentarz do tej przypowieści (Łk 16, 19-31) napisali m.in. Jan Chryzostom (*De Lazaro hom. 1-7*, PG 48, 963-1054) i Nil z Ancyry (*Peristeria ad Agathium monachum* IV, 14-17, PG 79, 841-849, tłum. L. Nieścior: Nil z Ancyry, *Peristeria. Traktat dla mnicha Agatiusza*, POK 30, Poznań 2003, 58-64.

²¹ Por. *Homilia* I, PG 40, 169.

²² Por. tamże, PG 40, 164-165.

²³ Por. *Homilia* II, PG 40, 188-190.

szenia Łazarza²⁴. Opisany styl życia i zapatrzenie się w siebie sprawia, iż bogacz, pławiąc się dzień w dzień w takim bogactwie, nie dostrzega leżącego obok swego domu biedaka. Bardziej troszczy się o psy myśliwskie, zapewnienie im pokarmu i dachu nad głową, niż o podzielenie się z biedakiem okruszynami ze stołu, o których, w innym zupełnie kontekście, mówiła kobieta kananejska (Mt 15, 27; Mk 7, 28)²⁵. Omawiając ten fragment kazania Asteriusza warto zauważyć, iż wrywa on cytowany fragment Ewangelii z kontekstu i nadaje mu zupełnie różne, od biblijnego, znaczenie. Asteriusz w ocenie postępowania bogacza jest bezkompromisowy i bardzo dosadny. Nazywa go złoczyńcą i nadętym pyszałkiem²⁶, który lekką ręką wydaje majątek na rzeczy zbędne, zachowując się jak beztroski młodzieniaszek, hulaka i rozpustnik²⁷. Wyrzuca dalej bogatym ich nieczułość na potrzeby ubogich, takich jak biblijny Łazarz, porównując ich postawę do zachowania zwierząt. Używa bardzo mocnych argumentów, które musiały budzić silną reakcję. Porównanie bogatych i skąpych do bezrozumnych zwierząt, które przyjęły kształty człowieka, nie mogło pozostać bez odzewu. W swojej krytyce idzie jeszcze dalej, wołając, iż nawet zwierzęta zachowują się lepiej wobec potrzebujących przedstawicieli swego gatunku, niż bogaci wobec swych ubogich współbraci²⁸.

Życie chciwca jest życiem w nieustannym i przesadnym lęku o posiadane dobra. Boi się więc suszy, ale i ulewy, boi się o zgromadzone zapasy, aby nie zniszczył ich robak lub zbyt wysoka temperatura. Strach, aby niczego z posiadanych dóbr nie utracić, a jedynie je pomnażać, wypełnia każdy dzień skąpca. Z drugiej strony jest to życie pełne perfidii, żerujące często na nieszczęściu innych. Chciwiec bowiem potrafi cieszyć się z nieszczęścia ludzi, którzy zniszczeni przez lichwiarskie kredyty i wysokie podatki, zmuszeni są do sprzedaży mu za bezcen swojej własności²⁹.

Taka postawa chciwca wynika m.in. z przekonania o bezwarunkowym prawie do dysponowania i używania posiadanych dóbr materialnych. Wyrazem takiej postawy są używane przez ludzi bogatych sformułowania: „To mój majątek” (Τὸ ἰστέον μου), „To mój dom” (Ἡ οἰκία μου). Asteriusz uważa, iż zbyt często używają oni zaimka „mój” (μου)³⁰, chcąc w ten sposób przekonać cały świat, iż wszystko, co posiadają, stanowi ich własność i tego prawa nikt nie może zakwestionować³¹.

²⁴ Por. *Homilia* I, PG 40, 168.

²⁵ Por. tamże, PG 40, 172.

²⁶ Por. tamże.

²⁷ Por. *Homilia* II, PG 40, 189.

²⁸ Por. *Homilia* I, PG 40, 172.

²⁹ Por. *Homilia* III, PG 40, 201.

³⁰ Por. *Homilia* II, PG 40, 184B; zob. Sierra Bravo, *El mensaje social*, s. 168 i 170.

³¹ Por. *Homilia* II, PG 40, 180.

2. Zachęty do refleksji nad celem i końcem życia. Asteriuszowi bardzo zależy z jednej strony na ulżeniu trudnej sytuacji ludzi ubogich, z drugiej zaś na przekonaniu bogatych, iż zbawienie jest najważniejszym zyskiem, o który warto zabiegać³². Stara się więc przekonać bogatych o konieczności przemiany swego postępowania. W swoich homiliach zwraca uwagę nie tylko na potrzeby biedoty, ale odwołuje się również do podstawowych prawd wiary właściwych w relacjach między Bogiem a człowiekiem, a mianowicie o przemijaniu i kresie ludzkiego życia oraz o sądzie Bożym.

Biskup Amazji uświadamia więc bogaczom, iż na ziemi nic nie jest ich absolutną własnością, ani władza ani dobra materialne³³. Teza ta szeroko omawiana w *Homilii o niegodziwości rządcy z fragmentu Ewangelii według św. Łukasza* jest głęboko zakorzeniona w myśli autorów starochrześcijańskich. Odnajdziemy ją m.in. w pouczeniach św. Bazylego Wielkiego³⁴ oraz św. Ambrożego z Mediolanu³⁵. Asteriusz uświadamia swoim słuchaczom, iż człowiek pozostaje jedynie zarządcą dóbr materialnych (οἰκονόμος)³⁶, bowiem jedynym ich właścicielem jest sam Bóg³⁷. Podstawę do postawienia takiej tezy stanowią dwie fundamentalne prawdy. Pierwsza z nich to prawda o istniejącej relacji pomiędzy człowiekiem i Bogiem. Człowiek zawsze pozostaje na służbie Bożej. Zatem cokolwiek posiada nie może być jego własnością, jest bowiem własnością Boga, jego Pana:

„Człowieku, nic nie należy do ciebie. Jesteś sługą, a to, co twoje, stanowi własność Pana”³⁸.

Natomiast druga prawda, na której Asteriusz się opiera, to fakt przemijania ludzkiego życia, będąca doświadczeniem każdego człowieka. Człowiek więc jest na ziemi niczym przybysz, cudzoziemiec albo tułacz (παροικος, ἐπιηλυς, μετανάστης)³⁹. Wszystkie te określenia użyte w jednym ciągu wzmacniają głoszoną tezę o potrzebie uświadomienia sobie ulotności ludzkiej egzystencji. Tylko Bóg pozostaje niezmienny⁴⁰. Dla zobrazowania tych prawd Asteriusz ucieka się do osobistego doświadczenia słuchaczy. Człowiek musi sobie uświa-

³² Por. *Homilia* III, PG 40, 196.

³³ Por. *Homilia* II, PG 40, 180.

³⁴ Por. Basilus, *Homilia in divites*, PG 31, 277-304, tłum. T. Sinko: Św. Bazyli Wielki, *Wybór homilij i kazań*, Kraków 1947, 71-86; zob. P. Kochanek, *Zagadnienia społeczne Bazylego Wielkiego. Zagadnienia wybrane*, RTK 36 (1989) z. 4, 130.

³⁵ Por. Ambrosius, *De Nabuthae*, CSEL 32/2, 469-516, tłum. R. Pankiewicz: *O Nabocie*, PSP 35, 5-55; zob. Żywczyński, *Poglądy chrześcijan IV wieku*, s. 40-41.

³⁶ Por. *Homilia* II, PG 40, 181 i 188.

³⁷ Por. tamże, PG 40, 193.

³⁸ *Homilia* II, PG 40, 188B, tłum. A. Strzelecka, TPatr 5 (2008) 229; por. Vasey, *The social ideas of Asterius of Amasea*, s. 419-420.

³⁹ Por. *Homilia* II, PG 40, 180D.

⁴⁰ Por. tamże, PG 40, 181.

domić, iż tu na ziemi nie ma nic stałego, gdyż wszystko przemija, także sława i posiadane dobra. Wystarczy zauważyć, iż każdy majątek miał już swego poprzedniego właściciela i z pewnością będzie miał następnego. Do kogo więc należy: do poprzednich właścicieli, do obecnych, czy do kolejnych? Inne porównanie zostało również zaczerpnięte z życiowego doświadczenia. Oto w upalny dzień wędrowiec zatrzymuje się na odpoczynek w cieniu rozłożystego drzewa. Dobrodziejstwa tego miejsca: cień, miejsce do leżenia, przepływający obok strumień będą mu służyły tylko jakiś czas, gdyż musi udać się w dalszą drogę. A w międzyczasie pojawi się kolejny przechodzień i on również będzie korzystał z tych samych dobrodziejstw, a po nim następny i następny. Wielu ludzi korzysta więc z tego samego miejsca. Podobnie ma się rzecz z gospodą, z której usług korzystają liczni wędrowcy⁴¹, a nawet z katafalkiem, na którym spoczywają kolejno ciała różnych zmarłych, czy też z odznakami urzędników, których używają kolejno obejmujący stanowiska⁴². Asteriusz potwierdza swoją tezę przypominając, iż człowiek nie jest nawet panem siebie samego, wszystko bowiem, co ma, swoje ciało i zmysły, wszystko jest Bożym darem i podlega określonym prawom⁴³.

Bardzo ważnym argumentem, stawiającym niejako kropkę nad „i” w prezentowanych wywodach, jest powołanie się na pouczenie św. Pawła, skierowane do wspólnoty wierzących w Koryncie. Apostoł przypominał adresatom swoich listów, że „przemija postać tego świata” (1Kor 7, 31), a oni powinni zachowywać się „jakby niczego nie posiadający i posiadający wszystko” (2Kor 6, 10), „którzy używają, jakby nie korzystali” (1Kor 7, 31)⁴⁴. Zatem wniosek może być tylko jeden: jedynym właścicielem wszelkich dóbr materialnych pozostaje Bóg, człowiek zaś jako Boży sługa, którego życie przemija, jest jedynie ich zarządcą. Tak postawiona teza ma bardzo poważne reperkusje w pouczeniach moralnych skierowanych do ludzi bogatych. Jeśli bowiem człowiek nie jest właścicielem posiadanych przez siebie dóbr, a jedynie ich zarządcą, to wsparcie biednych nie będzie powinnością wynikającą z mniej lub bardziej szlachetnych pobudek, ale obowiązkiem, od którego nikt nie może się wymówić.

Kolejne argumenty używane przez Asteriusza w pouczeniach dla bogatych sięgają do prawdy o końcu życia człowieka i czekającym go sądzie Bożym. Argumenty te pojawiają się w każdym z omawianych dzieł, ale najszerzej zostały rozwinięte w homilii opartej na przypowieści Pana Jezusa o bogaczu i Łazarzu. Każdy człowiek zdaje sobie sprawę z kruchości ludzkiego życia, które ostatecznie zmierza do śmierci⁴⁵. Doczesność nie jest przecież celem człowieka. Nikt nie zna godziny swojej śmierci. Przychodzi ona często zniemac-

⁴¹ Por. tamże, PG 40, 181-184; zob. Vasey, *The social ideas of Asterius of Amasea*, s. 417-419.

⁴² Por. *Homilia* II, PG 40, 184C.

⁴³ Por. tamże, PG 40, 185.

⁴⁴ Por. tamże, PG 40, 184C.

⁴⁵ Por. tamże.

ka, zabierając w nocy człowieka, który za dnia był jeszcze pełen zdrowia. Tak stało się z ewangelicznym bogaczem, który zebrawszy obfite plony, planował bez troskie życie, a niespodzianie tej samej nocy stanął przed Bożym sądem (Łk 12, 18-19)⁴⁶. Po wezwaniu na sąd Boży człowiek nie będzie miał już żadnej szansy na poprawę swego życia, minął bowiem czas czynienia pokuty, będzie też za późno na jakąkolwiek skruchę czy żal⁴⁷. Sąd Boży Asteriusz przedstawia jako przesłuchanie: „Zdaj sprawę z twego zarządu” (Łk 16, 2)⁴⁸. Przy czym kolejność stawianych pytań wydaje się być nawiązaniem do nauki Chrystusa o przykazaniach miłości Boga i bliźniego. Pierwsze więc pytanie, jakie człowiek usłyszy na sądzie Bożym jest pytaniem o wierność Bożym przykazaniom, kolejne zaś dotyczą już realizacji przykazania miłości bliźniego: traktowania innych, odnoszenia się do współsług, postawy życzliwości wyrażanej m.in. w postaci jałmużny⁴⁹. W chwili sądu dusza otrzyma dar oglądu życia, które przeminęło. Tym, którzy ziemskie życie spędzili w dostatku i luksusie, w chwili sądu będzie towarzyszył płacz i lament, dla ubogich natomiast będzie to chwila radości. Tak pozytywny wyrok sądu Bożego nie będzie dotyczył jednak wszystkich ubogich, a jedynie tych, którzy na wzór ewangelicznego Łazarza nie pożąдали bogactwa, ale dobrowolnie i bez sprzeciwu przyjęli swój los. Natomiast ci, którzy w swoim ubóstwie postępowali niegodziwie również poniosą karę. Najlepszym przykładem takiej postawy pozostaje Judasz, który nie wykorzystał otrzymanej szansy bliskości z Jezusem i powodowany chciwością zdradził swego Mistrza⁵⁰.

Zatem człowiek, który przez całe swoje życie pokładał nadzieję w dobrach materialnych, nie pozostawiając po sobie życzliwej pamięci ubogich, w chwili śmierci umiera jak zwierzę. Ciało trafia do ziemi, dusza zaś do piekła, gdzie za popełnione zbrodnie cierpi karę⁵¹. Człowiek otrzyma taki wyrok, na jaki zasłużył w czasie swego ziemskiego żywota. Jeśli był chciwcem o twardym sercu i nie wspierał potrzebujących, nie może liczyć na łagodny wyrok, ale otrzyma stosowną karę⁵². Asteriusz ucieka się do tradycyjnych obrazów kary wiecznej, czekającej niemiłosiernych bogaczy: ogień piekielny⁵³, wieczny mrok nie rozświetlany przez żadne światło, zgrzytanie zębów (Mt 13, 42; 22, 13; 24, 51; 25, 30)⁵⁴. Wyrok raz wydany przez Boskiego Sędziego pozostaje niezmienny na

⁴⁶ Por. tamże, PG 40, 192; zob. Basilius, *Homilia in illud: „Destruam horrea mea”*, PG 31, 261-277, tłum. T. Sinko: Św. Bazyli, *Wybór homilij i kazań*, Kraków 1947, 59-70.

⁴⁷ Por. *Homilia I*, PG 40, 169.

⁴⁸ Por. tamże; *Homilia II*, PG 40, 189.

⁴⁹ Por. *Homilia II*, PG 40, 189.

⁵⁰ Por. *Homilia I*, PG 40, 176; zob. Vasey, *The social ideas of Asterius of Amasea*, s. 430-431.

⁵¹ Por. *Homilia I*, PG 40, 177.

⁵² Por. tamże, PG 40, 180; *Homilia III*, PG 197.

⁵³ Por. *Homilia II*, PG 40, 189.

⁵⁴ Por. tamże, PG 40, 192.

wieki. Asteriusz zwraca uwagę, iż nic nie pomogą już lamente biblijnego bogacza, gdyż Bóg daje każdemu to, na co w ciągu swego życia zasłużył⁵⁵. Pouczenia o niemożności zasługiwania po śmierci powtarzają się w nauczaniu Biskupa Amazji wielokrotnie. Na nic więc zda się oświadczenie biblijnego zarządcy, iż nie może kopać, a żebrać się wstydzi (Łk 16, 3). Deklaracja ta, według interpretacji tekstu biblijnego dokonanej przez Asteriusza, jest zupełnie bezsensowna. Nikt bowiem nie pozwoli już kopać owemu rządcy, tzn. zasługiwać na szczęście wieczne po śmierci. Podobnie nie jest też możliwe korzystanie z zasług innych osób, na co wskazuje również wymowa Jezusowej przypowieści o pannach mądrych i głupich (Mt 25, 7-10). Głupie nie mogły skorzystać z oliwy panien mądrych, gdyż „po odejściu z tego świata, nie ma już czasu na zebranie o cokolwiek”⁵⁶. Czas zasługi mija bowiem nieodwołalnie z chwilą śmierci. Wszystko to miało uświadomić słuchaczom homilii konieczność zmiany postępowania jeszcze za ziemskiego życia. Jednocześnie Asteriusz, jako wytrawny mówca i zatroskany duszpasterz, maluje przed swoimi słuchaczami obrazy radości niebieskich przygotowanych dla ubogich, którzy żyjąc na wzór Łazarza mogą liczyć, iż w chwili śmierci wstawią się za nimi aniołowie i poprowadzą ich do miejsca prawdziwego pokoju⁵⁷. Ubogi bowiem otrzymuje w niebie „zapłatę” za wszystkie cierpienia i braki, które były jego udziałem za życia⁵⁸. Tak więc po śmierci czeka człowieka odpłata za ziemskie życie: za zło – kara, a za dobro – nagroda⁵⁹. Historia bogacza i Łazarza, jak również przypowieści o nieuczciwym rządcy oraz o pannach mądrych i głupich, powinny być dla ludzi odpowiedzialnie myślących o wiecznym życiu, wspianą katechezą, która pozwoli zawczasu podjąć odpowiednie środki zaradcze prowadzące do porzucenia grzesznego życia.

3. Wskazania ascetyczne. Wskazana wyżej argumentacja Asteriusza miała stać się przedmiotem refleksji dla ludzi bogatych. Jej owocem powinno być nawrócenie i przemiana dotychczasowego sposobu życia. Biskup Amazji zachęca więc najpierw do wyrównania wszystkich wyrządzonych krzywd. Człowiek, który niegodziwie zdobył swoje dobra, powinien wzorem ewangelicznego Zacheusza nie tylko zwrócić je pokrzywdzonym, ale jako zadośćuczynienie za popełnione zło – jeszcze coś dołożyć⁶⁰. Wielkość zadośćuczynienia Asteriusz wydaje się pozostawić wrażliwości i odpowiedzialności winnego. Jednak wśród konkretnych wskazań proponowanych przez biskupa Amazji na pierwszym miejscu odnajdziemy zachętę do walki z chciwością i namiętnością posiada-

⁵⁵ Por. *Homilia I*, PG 40, 180.

⁵⁶ *Homilia II*, PG 40, 193B.

⁵⁷ Por. *Homilia I*, PG 40, 176.

⁵⁸ Por. tamże, PG 40, 180.

⁵⁹ Por. *Homilia II*, PG 40, 189.

⁶⁰ Por. *Homilia III*, PG 40, 205.

nia. We wskazaniach tych, podobnie jak w nauczaniu św. Bazylego Wielkiego⁶¹, nie ma negacji prawa do własności prywatnej. Nie jest to jednak własność absolutna⁶². Skoro bowiem człowiek pozostaje jedynie zarządcą posiadanych przez siebie dóbr, to ma obowiązek, a nie tylko powinność dzielenia się z potrzebującymi. Ta teza, znana także z pouczeń św. Bazylego Wielkiego⁶³, jest propagowana również przez biskupa Amazji. Zarządca winien więc być człowiekiem pokornym, który swój urząd sprawuje sumiennie, licząc się zawsze ze swoim Panem⁶⁴. Środki wydawane do tej pory na rzeczy zbędne, powinien przeznaczać na pomoc dla ubogich. Asteriusz chce poruszyć serce bogatego, dlatego w swoich wypowiedziach posługuje się przykładami zbudowanymi na zasadzie przeciwstawnych sobie obrazów bogactwa i ubóstwa: nadmiaru jedzenia aż do przesytu i głodu, domostw kipiących złotem i braku dachu nad głową, szatami z bisioru i nagości. Bogaty, ze względu na wspólną godność istoty ludzkiej, winien zrezygnować z tych wszystkich luksusów i przeznaczyć zdobyte w ten sposób środki na to, co niezbędne do życia dla ubogich⁶⁵. Przy czym istotna w owych propozycjach jest zachęta do postawy aktywnej, rozumianej jako wyjście z własną inicjatywą dostrzeżenia ludzi potrzebujących. Zachęca więc Asteriusz, aby poszukać chorych, ulitować się nad smutnymi, pocieszyć, nakarmić głodnych, podać napój pragnącemu⁶⁶. Ręce człowieka bogatego powinny wspierać ubogich darem jałmużny, ale powinny także go *dotykać* (ἄπτομαι). Chodzi tutaj o obecność przy chorych i potrzebujących⁶⁷. Pomoc ofiarowana drugiemu człowiekowi nie może ograniczać się jedynie do wsparcia materialnego, ale powinna obejmować również ofiarowanie samego siebie tzn. swojej obecności, posługi, bezpośredniej opieki.

Są to wskazania wymagające bez wątpienia sporego zaangażowania i przemiany mentalności ludzi do tej pory, skoncentrowanych wyłącznie na sobie. Jednak tak jednoznaczne wymagania są konieczne dla przezwyciężenia chciwości. Asteriusz jest bowiem głęboko przekonany o nieodzowności wykonania ogromnej pracy wewnętrznej w walce z tym złem. Uważa nawet, iż łatwiej walczy się z grzechami rozpusty i obżarstwa, aniżeli z chciwością, od której nie ma większego grzechu⁶⁸. Jest to choroba bardzo trudna do wyleczenia. Można też chciwość przyrównać do bluszczu, który oplata drzewo od pnia po

⁶¹ Por. L. Andrzejewski, *Własność prywatna i jej ograniczenia według św. Bazylego*, AK 16 (1930) t. 26, 439.

⁶² Por. Vasey, *The social ideas of Asterius of Amasea*, s. 417.

⁶³ Por. Basilius, *Homiliae* VIII, PG 31, 325; zob. Kochanek, *Zagadnienia społeczne Bazylego Wielkiego*, s. 129.

⁶⁴ Por. *Homilia* II, PG 40, 181.

⁶⁵ Por. *Homilia* III, PG 40, 209.

⁶⁶ Por. *Homilia* I, PG 40, 168.

⁶⁷ Por. *Homilia* II, PG 40, 188.

⁶⁸ Por. *Homilia* III, PG 40, 200 i 205.

gałęzie. Jedynym rozwiązaniem, aby uwolnić drzewo, jest przycięcie bluszczu: podobnie rzecz ma się z chciwością. Jedynym skutecznym sposobem jej zniszczenia jest radykalne cięcie przy pomocy argumentów ostrych niczym miecz⁶⁹. Nie wystarczą tu jednak tylko argumenty słowne. Konieczne jest bardzo konkretne działanie. Asteriusz radykalizuje więc swoje wymagania. Powołując się na słowa Pana Jezusa: „nie możecie służyć Bogu i mamoniom” (Mt 6, 24) oraz „Jeśli chcesz być doskonały, idź, sprzedaj, co posiadasz, i rozdaj ubogim” (Mt 19, 20) zachęca, aby wyzbyć się bogactwa i umiłować ubóstwo, które jest matką i towarzyszką wszelkiej cnoty. Dopiero taka postawa będzie wyrazem całkowitego zaufania Bogu. Podobne postawy można odnaleźć w Biblii, jak choćby w historii Elizeusza i ubogiej wdowy (2Krl 4, 1-6), czy w dziejach narodu wybranego, który przebywając na pustyni cieszył się nieustannym Bożym wsparciem, jak również w cudownym rozmnożeniu chleba opisanym w Ewangelii (J 6, 5-13)⁷⁰. To pouczenie powinni przyjąć wszyscy, którym leży na sercu zbawienie. W ten sposób w ostatecznym rozrachunku więcej zyskają niż tracą, gdyż dobra, w których do tej pory pokładali nadzieję, mogą łatwo przepaść, natomiast na Bożej Opatrzności nikt się jeszcze nigdy nie zawiódł. Przedstawiona propozycja biskupa Amazji ma jednak charakter czysto ascetyczny i nie jest negacją prawa do własności prywatnej⁷¹.

Asteriusz z Amazji, podobnie jak wielu autorów starochrześcijańskich, jest przekonany o możliwości zbawienia ludzi bogatych. Konieczne jest jednak radykalne nawrócenie, polegające na przemianie sposobu myślenia i postępowania. Bogacze muszą najpierw dostrzec, jak wielkie niebezpieczeństwo niesie ze sobą grzech chciwości, który niszczy relacje międzyludzkie, a czasem prowadzi nawet do zaparcia się wiary w Boga. Następnie, doświadczając przemijania ludzkiego życia, powinni uświadomić sobie, iż wszystko, co posiadają, otrzymali jedynie w zarząd, z którego zdadzą sprawę na sądzie Bożym. Nie pozostaje im więc nic innego, jak tylko czynnie zaangażować się w dzieło pomocy ubogim. Nie wydaje się, jakoby Asteriusz kategorycznie wymagał od swoich słuchaczy całkowitego wyzbycia się posiadanego majątku. Z pewnością jednak tak radykalne decyzje z całego serca popierał. Warto jeszcze podkreślić, iż nauczanie Asteriusza z Amazji jest głęboko zakorzenione w Piśmie Świętym i stanowi ciekawy przykład egzegezy patrystycznej.

⁶⁹ Por. tamże, PG 40, 200.

⁷⁰ Por. tamże, PG 40, 213.

⁷¹ Por. Sierra Bravo, *El mensaje social*, s. 167-168.

LAS ENSEÑAZAS DE ASTERIO DE AMASIA DIRIGIDAS SOBRE TODO A LOS RICOS

(Resumen)

El artículo presenta las enseñanzas de Asterio de Amasia dirigidas sobre todo a los ricos. La fuente de investigación son tres homilias, entre las cuales dos primeras son comentarios de las parábolas de Jesús sobre *El rico y Lazaro* y sobre *El administrador injusto*, mientras que la tercera condena el pecado de avaricia. Asterio como otros varios autores de antigüedad cristiana está convencido de la posibilidad de salvación de los ricos. Sin embargo para lograr este objetivo hay que cambiar radicalmente el modo de pensar y de comportar. Los ricos deben primero convencerse que el pecado de avaricia lleva consigo gran peligro, que destruye las relaciones interpersonales y a veces conduce el hombre al pecado de apostasía. Luego, experimentando el transcurso de la vida humana, los ricos, deberían darse cuenta de que todo lo que poseen, lo habían recibido solo en administración y que de esto van a tener que rendir cuenta durante el juicio de Dios.

Así que, lo único que les queda por hacer es empeñarse con todas sus fuerzas en la ayuda a los pobres. No parece que Asterio exija categóricamente de los fieles la renunciación total de sus bienes. Sin embargo apoyaba las decisiones tan radicales. Conviene subrayar que toda la enseñanza de Asterio de Amasia es profundamente arraigada en la Sagrada Escritura y es ejemplo muy interesante de la exégesis patrística.

Ks. Marcin WYSOCKI
(Lublin, KUL)

ESCHATOLOGICZNA NAGRODA W PISMACH TERTULIANA

W literaturze patrystycznej powszechnie przedstawia się Tertuliana († po 220) jako skrajnego rygorystę, żądnego zemsty i kary na odstępcach od wiary, poganach i prześladowcach Kościoła¹. Tymczasem w 31 pismach, które przetrwały do naszych czasów, wątkiem szeroko obecnym a rzadko badanym, jest również zagadnienie nagrody, która swój szczególny wymiar zyskuje w eschatologicznej przyszłości. Wydaje się zatem uzasadnione zainteresowanie problematyką nagrody eschatologicznej, co pozwala także odkryć inne oblicze Kartagińczyka i zwrócić uwagę na zaniedbywany w monografiach aspekt jego piśmiennictwa.

Tertulian, jako pierwszy pisarz kościelny języka łacińskiego, w swoich dziełach zawarł wykład podstawowych prawd wiary w postaci tzw. *regula fidei*². Dlatego też niniejsze rozważania należy rozpocząć od wskazania obecności prawdy o nagrodzie w regułach wiary zawartych w pismach Afrykańczyka. W *De praescriptione haereticorum* wskazywał on, że Chrystus „przyjdzie kiedyś w chwale, aby przyjąć świętych do uczestnictwa w życiu wiecznym i obietnicach nieba”³. Pomimo że tylko w tej jednej z trzech reguł wiary, zawartych w pismach Tertuliana, obecna jest w sposób wyraźny prawda o nagrodzie wiecznej, to jednak właśnie ten element wydawał się odgrywać zasadniczą rolę w jego syntezie eschatologicznej. Świadczyć może o tym bogactwo terminów, jakimi posługiwał się Kartagińczyk, aby oddać rzeczywistość przyszłego szczęścia zbawionych. Podstawowymi terminami, jak wskazuje *regula fidei*, były:

¹ Por. J. Sajdak, *Kwintus Septimiusz Florens Tertulian. Czasy – życie – dzieła*, Poznań 1949, 466-472; W. Turek, *Tertulian*, OŻ 15, Kraków 1999, 19-24; G.D. Dunn, *Tertullian. The Early Church Fathers*, New York 2004, 3-11; H. Pietras, *Eschatologia Kościoła pierwszych czterech wieków*, Kraków 2007, 78-82.

² Por. L.W. Countryman, *Tertullian and the Regula Fidei*, „The Second Century” 2 (1982) 208-227; J.N.D. Kelly, *Early Christian creeds*, London 2006, 44-46 i 82-88.

³ Tertullianus, *De praescriptione haereticorum* 13, 5, CCL 1, 198: „[...] venturum cum claritate ad sumendos sanctos in vitae aeternae et promissorum caelestium fructum”, tłum. E. Stanula, PSP 5, 52.

*caelum*⁴ oraz *vita aeterna*⁵. Terminy te, mające biblijne korzenie⁶, niosą ze sobą pewne konotacje, które wskazywały na dwa aspekty przyszłej nagrody. Pierwszy z nich dotyczył miejsca, w którym ma dokonywać się nagroda, drugi zaś – czasu jej trwania.

W celu pełniejszego ukazania bogactwa oczekiwanej nagrody, obok ukazanych powyżej terminów, Tertulian używał szeregu określeń, które dopełniały obrazu nagrody i wskazywały na poszczególne jej aspekty. W dziełach Kartagińczyka można odnaleźć takie pojęcia, jak: *participare regni*⁷, *accipere coronam*, *coronari*⁸, *victoriam obtinere*⁹, *merces aeterna*¹⁰, *in paradiso vivere*¹¹, *domus aeterna*¹², *in tabernacula aeterna recipere*¹³, *gloria aeterna*¹⁴, *haereditatem regni Dei possidere*¹⁵, *refrigerium sempiternum*¹⁶, *fructus promissorum caelestium*¹⁷, *refrigerium aeternum*¹⁸, *gloria caelestis*¹⁹, *palma vic-*

⁴ Por. np. Tertullianus, *Ad martyras* 2, 10, CCL 1, 5; *De resurrectione carnis* 42, 1-4 i 51, 3, CCL 2, 976-977 i 933; *De spectaculis* 30, 1-7, CCL 1, 252-253; *De carne Christi* 16, 1, CCL 2, 902; *Adversus Iudeos* 13, 23, CCL 2, 1389; *Adversus Marcionem* I 15, 1 i IV 7, 3-4, CCL 1, 456 i 553-554; *De anima* 55, 2-3, CCL 2, 862-863; *Scorpiace* 10, 5, 9, CCL 2, 1088; *Apologeticum* 47, 13, CCL 1, 165; zob. A. Engelbrecht, *Lexicalisches und Biblisches aus Tertullian*, WS 27 (1905) 62-74; tenże, *Neue Lexicalische und Semasiologische Beiträge aus Tertullian*, WS 28 (1906) 142-157; R. Braun, *Deus Christianorum. Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien*, Paris 1977; A. Fernández, *La escatología en el siglo II*, Burgos 1979, 367-369.

⁵ Por. Tertullianus, *Ad nationes* 1, 7, 29, CCL 1, 21; *Adversus Marcionem* II 19, 4 i IV 25, 15-18, CCL 1, 497 i 614; *Apologeticum* 8, 1; 18, 3; 46, 18, CCL 1, 100 i 118; 162; *Scorpiace* 5, 7; 11, 2, CCL 2, 1078; 1090; *De baptismo* 1, 1, CCL 1, 277; *De ieiunio* 15, 6, CCL 2, 1274; *De resurrectione carnis* 35, 5 i 37, 2, CCL 2, 967 i 969; *De paenitentia* 6, 5, CCL 1, 330; *De monogamia* 10, 6, CCL 2, 1243; *De praescriptione haereticorum* 13, 5, CCL 1, 198.

⁶ Por. Fernández, *La escatología en el siglo II*, s. 373.

⁷ Por. Tertullianus, *De resurrectione carnis* 32, 6; 33, 6, 8-9; 50, 5-6; 51, 5, CCL 2, 962, 963, 993, 994; *De spectaculis* 30, 1, CCL 1, 252; *Adversus Marcionem* III 24, 13, CCL 1, 544; *Adversus Iudaeos* 6, 3, CCL 2, 1353.

⁸ Por. tenże, *Ad martyras* 3, 3, CCL 1, 5; *Scorpiace* 6, 2, 5, CCL 2, 1079; *De fuga in persecutione* 1, 5, CCL 2, 2136; *Apologeticum* 50, 7, CCL 1, 170; *De corona militis* 14-15, CCL 2, 1060-1065.

⁹ Por. tenże, *Apologeticum* 50, 2, CCL 1, 169; *Scorpiace* 6, 3-4, CCL 2, 1079.

¹⁰ Por. tenże, *De resurrectione carnis* 40, 9, CCL 2, 974; *Scorpiace* 13, 3-4, CCL 2, 1094; *De monogamia* 10, 6, CCL 2, 1243.

¹¹ Por. tenże, *De resurrectione carnis* 26, 14 i 35, 4, CCL 2, 955-956 i 957.

¹² Por. tamże 41, 2-4, CCL 2, 975; tenże, *Adversus Marcionem* V 12, 1, CCL 1, 700.

¹³ Por. tenże, *De fuga in persecutione* 13, 2, CCL 2, 1154.

¹⁴ Por. tenże, *Ad martyras* 3, 3 i 4, 9, CCL 1, 5 i 7; *De resurrectione carnis* 40, 9, CCL 2, 974; *Scorpiace* 6, 2, CCL 2, 1079; *Apologeticum* 50, 2, CCL 1, 169; *Adversus Praxeas* 23, 5, CCL 2, 1192.

¹⁵ Por. tenże, *De resurrectione carnis* 50, 6, CCL 2, 993.

¹⁶ Por. tenże, *De testimonio animae* 4, 1, CCL 1, 178; *Apologeticum* 49, 2, CCL 1, 168; *De anima* 33, 11 i 58, 1, CCL 2, 834 i 867.

¹⁷ Por. tenże, *De spectaculis* 30, 1-7, CCL 1, 252-253; *De praescriptione haereticorum* 13, 5, CCL 1, 198; *De patientia* 7, 4-6, CCL 1, 307; *De monogamia* 10, 6, CCL 2, 1243.

¹⁸ Por. tenże, *De testimonio animae* 4, 1, CCL 1, 178.

¹⁹ Por. tenże, *De patientia* 7, 3, CCL 1, 307; *Ad martyras* 4, 9, CCL 1, 7; *De praescriptione haereticorum* 13, 5, CCL 1, 198; *De resurrectione carnis* 7, 13, CCL 2, 931.

*toriae*²⁰, *praemium Dei*²¹. Terminy te ukazywały bogatą rzeczywistość eschatologicznej nagrody w rozumieniu Tertuliana i pozwalały dostrzegać w jego pismach bogaty system, który nie ograniczał się tylko do wskazania tych rzeczywistości, ale także miał na celu jak najszersze ich opisanie i interpretację.

Tertulian wyraźnie stwierdził, że sąd ma na celu orzeczenie nagrody lub kary²². W swoich pismach nagrodę łączył on zawsze z rzeczywistościami, które określał jako niebo czy też życie wieczne. Dlatego w *Ad nationes* w retorycznej formie *exclamatio* zwracał się do pogan:

„Oto przedstawiamy wam gwarancję naszej nauki. Gwarantuje ona życie wieczne tym, którzy idą za nią i ją zachowują”²³,

a w *Apologeticum*, opisując niezrozumiane przez pogan agapy, o których twierdzili oni, że są miejscem orgii i zabójstw, pisał przewrotnie:

„Oto za te zbrodnie dajemy nagrodę: obietnicę życia wiecznego”²⁴.

„Na sądzie Bóg dzieli każdej z obu substancji według zasług odpowiedniej nagrody zbawienia”²⁵.

Dla Tertuliana więc nagroda połączona była ściśle z życiem wiecznym, określanym też, jak stwierdziliśmy, jako niebo. Można stwierdzić, że oba te pojęcia były dlań tożsame.

Kartagińczyk, co stwierdzono wyżej, określał te rzeczywistości w bardzo różnorodny sposób. Przegląd powyższych terminów oraz studium dzieł Afrykańczyka, pozwala wyodrębnić pewne cechy charakterystyczne nagrody eschatologicznej. Po pierwsze, według Tertuliana, niebo jest miejscem obecności Boga, a co za tym idzie, ci, którzy otrzymają w przyszłości tę nagrodę, cieszyć się będą oglądaniem Boga. Przeciwno herezji Prakseasza pisał potwierdzając obecność Boga w niebie:

„Masz Syna na ziemi, masz Ojca w niebie. I nie jest to podział, lecz Boża ekonomia. [...] W tej jednak właśnie ekonomii zechciał Ojciec mieć Syna na ziemi, siebie zaś w niebie; tam i sam Syn spoglądał, modląc się i prosząc Ojca, a i nas nauczył tam się zwracać w modlitwie: Ojcze nasz, któryś jest w niebie. Choćby był i wszędzie, tę siedzibę wybrał Bóg jako swoją”²⁶.

²⁰ Por. tenże, *Scorpiace* 6, 5, CCL 2, 1079; *Ad martyras* 3, 5, CCL 1, 6.

²¹ Por. tenże, *Ad martyras* 2, 6, CCL 1, 4; *Ad Scapulam* 1, 1, CCL 2, 1127; *De praescriptione haereticorum* 13, 5, CCL 1, 198; *De pudicitia* 9, 9, CCL 2, 1297.

²² Por. *Apologeticum* 18, 3; *De resurrectione carnis* 59, 3; *Adversus Marcionem* IV 34, 15.

²³ Tenże, *Ad nationes* I 7, 29, CCL 1, 21: „Ecce proponimus vobis disciplinae nostrae sponsionem. Vitam aeternam sectatoribus et conservatoribus suis spondet”, tłum. E. Stanula, PSP 29, 53.

²⁴ Tenże, *Apologeticum* 8, 1, CCL 1, 100: „Ecce proponimus horum facinorum mercedem: Vitam aeternam repromittunt”, tłum. J. Sajdak, POK 20, 37.

²⁵ Tenże, *De resurrectione carnis* 34, 11, CCL 2, 966: „[...] tribuit enim utrique substantiae per officia propriam mercedem salutis”, przekład własny.

²⁶ Tenże, *Adversus Praxean* 23, 4, CCL 2, 1192: „Habes Filium in terris, habes Patrem in coelis. Non est separatio ista, sed dispositio divina. [...] Tamen in ipsa oeconomia, Pater voluit

Niebo jest więc przede wszystkim miejscem przebywania Boga Ojca, o czym dusza, jako *naturaliter christiana*, doskonale wie, bowiem „ku niebu kieruje oczy. Albowiem zna siedzibę Boga żywego – od Niego i stamtąd zesła tu na ziemię”²⁷.

Innym określeniem wskazującym na obecność Boga w niebie było u Ter-tuliana pojęcie królestwa Bożego (*regnum Dei*). Warunkiem przebywania w nim była „moc nieskazitelności i nieśmiertelności”, którą przywdziewa się, jak już to wskazano, w zmartwychwstaniu. W królestwie Bożym może przeby-wać bowiem tylko cały człowiek – ciało i dusza²⁸, i w innej postaci nie można go osiąść w dziedzictwo²⁹. Określenie takie wskazywało na przebywanie z Bo-giem w niebie, w Jego Królestwie i na uczestniczenie w Jego życiu. W królestwie tym na zbawionych, po odnowieniu i uanieleniu, oczekują dobra, których wcześniej nie poznali za pomocą zmysłów³⁰. W sposób szczególny nagroda ta, zapoczątkowana już w chrzcie, ukaże się przez upodobnienie do Boga, z którym będą przebywać w Jego królestwie:

„W ten sposób człowiek powraca do Boga, do podobieństwa tego człowieka, który poprzednio był stworzony na obraz Boży. Obraz w postaci, podobieństwo w wiecz-ności”³¹.

Uczestnictwo w Bożej obecności, według Afrykańczyka, będzie miało także wymiar wspólnotowy:

„dlatego będąc z Bogiem, będziemy razem, ponieważ wszyscy będziemy u jednego Boga – choćby różna była zapłata, chociażby było wiele mieszkań u tego samego Ojca”³².

Nagrody te jednak mają swoje źródło w podstawowym wymiarze nagrody niebieskiej – w przebywaniu z Bogiem.

Filium in terris haberi, se vero in coelis; quo et ipse Filius suspiciens, et orabat et postulabat a Patre, quo et nos erectos docebat orare: Pater noster qui es in coelis, et cum et ubique, hanc sedem suam voluit Pater”, tłum. E. Buszewicz, *ŻMT* 4, 73-74.

²⁷ Tenże, *Apologeticum* 17, 6, CCL 1, 118: „[...] ad coelum respicit. Novit enim sedem Dei vivi; ab illo, et inde descendit”, *POK* 20, 79.

²⁸ Por. tenże, *De resurrectione carnis* 50, 5, CCL 2, 993: „Resurgunt itaque ex aequo omnis caro et sanguis in qualitate sua. Sed quorum est adire regnum dei, induere oportebit vim incorruptabilitatis et immortalitatis, sine qua regnum dei adire non possunt, antequam consequi eam possint”; zob. tamże 51, 5.

²⁹ Por. tamże 50, 6.

³⁰ Por. tenże, *De resurrectione carnis* 26, 5-7.

³¹ Tenże, *De baptismo* 5, 7, CCL 1, 282: „Ita restituitur homo Deo ad similitudinem eius, qui retro ad imaginem Dei fuerat – imago in effigie, similitudo in aeternitate censentur”, tłum. E. Stanula, *PSP* 5, 139.

³² Tenże, *De monogamia* 10, 6, CCL 2, 1243: „[...] ergo qui cum Deo erimus, simul erimus, dum omnes apud Deum unum – licet merces varia, licet multae mansiones penes patrem eundem”, tłum. E. Stanula, *PSP* 65, 72.

Kolejną cechą eschatologicznej nagrody, według Tertuliana, było przebywanie w niebie z Chrystusem:

„Wynagrodzeniem bowiem grzechu jest śmierć, darem zaś Boga jest życie wieczne w Jezusie Chrystusie, Panu naszym”³³.

Odwołując się do pism Pawłowych i ganiąc tych, którzy opłakiwali zmarłych, przebywających już z Panem, Tertulian wskazywał na doniosłość pragnienia bycia z Chrystusem:

„Samego zaś Chrystusa obrażamy, bo smucimy się z powodu tych, których On powołał do siebie [...]. «Pragnę», powiada Apostoł, «być już przyjętym i trwać z Panem», Jakież wspaniałe oznajmia pragnienie. Pragnienia chrześcijan sami nie chcemy osiągnąć, jeśli tych, którzy je osiągnęli niecierpliwie opłakujemy”³⁴.

Przebywanie z Chrystusem Panem w niebie było zatem głównym pragnieniem Tertuliana i jego współwyznawców w okresie prześladowań. Spełnienie tego pragnienia możliwe było tylko przez śmierć. Pisał on bowiem do żony:

„my sami z niepokojem wyczekujemy, by zabrano nas z tego niegodziwego świata i by przyjęto u Pana, co także było życzeniem Apostoła”³⁵.

Afrykańczyk „porwaniem na obłoki” (*in nubibus tolli*)³⁶, „porwaniem w powietrze” (*in aerem tolli*)³⁷ nazywał proces przechodzenia z tego świata do obecności Chrystusa, którego miejsce w niebie określał jako „na niebiosach” (*in caelis*)³⁸. Stan przebywania z Chrystusem w tym miejscu oddawał zaś poprzez wyrażenia: „naprzeciwko Chrystusa Pana” (*obviam domino Christo*)³⁹, „z Panem” (*cum Domino esse*)⁴⁰, które miało wskazywać na szczególną bliskość z Nim i wpatrywanie się w Jego oblicze.

Innym biblijnym obrazem, przez który Tertulian oddawał wieczną nagrodę przebywania z Chrystusem, była uczta w niebie. Wskazywał na nią drwiąc z Marcjona i jego negacji realnego ciała Chrystusa:

³³ Tenże, *De resurrectione carnis* 47, 7, CCL 2, 985: „Stipendia enim delinquentiae mors, donativum autem Dei vita aeterna in Christo Iesu, Domino nostro”.

³⁴ Tenże, *De patientia* 9, 4-5, CCL 1, 309-310: „Et Christum laedimus, cum evocatos quosque ab illo quasi miserandos non aequanimiter accipimus. Cupio, inquit Apostolus, recipi iam et esse cum Domino. Quanto melius ostendit votum Christianorum? Ergo votum si alios consecutos impatienter dolemus, ipsi consequi nolumus”, tłum. E. Stanula, PSP 5, 166.

³⁵ Tenże, *Ad uxorem* I 5, 1, CCL 1, 378: „[...] cupidi et ipsi iniquissimo isto saeculo eximi et recipi ad Dominum, quod etiam Apostolo votum fuit”, tłum. K. Obrycki, PSP 19, 151.

³⁶ Por. tenże, *Adversus Marcionem* III 24, 11 i V 20, 7, CCL 1, 544 i 725; *De resurrectione carnis* 24, 6, CCL 2, 951.

³⁷ Por. tenże, *Adversus Marcionem* III 24, 11 i V 15, 4, CCL 1, 544 i 709; *De resurrectione carnis* 24, 6, CCL 2, 951.

³⁸ Por. tenże, *Adversus Marcionem* V 15, 4, CCL 1, 709.

³⁹ Por. tamże III 24, 11 i V 20, 7, CCL 1, 544 i 725; tenże, *De resurrectione carnis* 24, 6, CCL 2, 951.

⁴⁰ Por. tenże, *De resurrectione carnis* 24, 6, CCL 2, 951.

„Najpierw chodzi o to, byś dostarczył przykładu łaskawości, abym nie wątpił słusznie w wiarę tak wielkiej obietnicy, w którą pokładam nadzieję – bo wyuczyłem się. Co więcej, przede wszystkim trzeba, byś udowodnił, że jest jakieś niebo tego, który – jak głosisz – przyrzeka dary niebieskie. Ty natomiast zapraszasz na wieczerzę, a nie pokazujesz domu! Powołujesz się na królestwo, a nie pokazujesz królewskiego pałacu”⁴¹.

Tymczasem to właśnie uczta była dla Tertuliana jednym z głównych obrazów życia wiecznego:

„przygotowanie uczty jest figurą zaspokojenia pragnienia w życiu wiecznym”⁴².

Komentując Modlitwę Pańską również odnosił ucztę i chleb do Chrystusa i eschatologii:

„słowa «chleba naszego powszedniego daj nam dzisiaj» winniśmy rozumieć raczej duchowo, bo Chrystus jest naszym chlebem, Chrystus nazywa się życiem i chlebem życia [...]. Gdy przeto prosimy o chleb codzienny, żądamy wieczności w Chrystusie i nieodłączania się od Jego ciała”⁴³.

Uczestnictwo w ziemskiej uczcie, na której pożywa się chleb-ciało Chrystusa było przedsmakiem uczty w wieczności z Chrystusem. Podobnie, jak w przypadku Królestwa Bożego, tylko cały człowiek – złożony z duszy i ciała – może osiągnąć niebo i przebywanie z Chrystusem. Tertulian podkreślał jednak szczególnie obecność w niebie materii ciała ludzkiego (*caro et sanguis*), polemizując z tymi, którzy deprecjonowali ciało. Elementy składowe człowieka mają prawo do nieba, ponieważ tam znajduje się Chrystus, który przyjął na siebie ludzkie ciało i ostatecznie zabrał je do nieba:

„Bądźcie spokojne ciało i krew; posiadłyście niebo i królestwo Boże w Chrystusie, a jeżeli by was zaprzeczyli w Chrystusie, niech też w niebie zaprzeczą Chrystusa ci, którzy wam nieba odmówili”⁴⁴.

Wspaniałość nagrody polegała na jej formie i miejscu: przebywaniu z Bogiem i Chrystusem w niebie oraz na wieczności jej trwania. Otrzymanie takiej na-

⁴¹ Tenże, *Adversus Marcionem* III 24, 13, CCL 1, 544: „Prius est, aliquod exemplum indulgentiae proferas, ne merito dubitem de fide tantae promissionis, quam sperandam dicis, imo ante omnia est, ut quem coelestia praedicas repromittere aliquod, coelum probes eius. At nunc vocas ad coenam, nec domum ostendis: allegas regnum, nec regiam monstras”, tłum. S. Ryznar, PSP 58, 139.

⁴² Tamże IV 31, 2, CCL 1, 629: „Utique coenae paratura vitae aeternae saturitatem figurat”, tłum. S. Ryznar, PSP 58, 221.

⁴³ Tenże, *De oratione* 6, 2, CCL 1, 261: „Quamquam panem nostrum quotidianum da nobis hodie spiritaliter potius intellegamus. Christus enim panis noster est, quia vita Christus et vita panis [...]. Itaque petendo panem quotidianum perpetuitatem postulamus in Christo et individuitatem a corpore eius”, tłum. W. Kania, PSP 5, 118; zob. Tertullianus, *De ieiunio* 15, 6.

⁴⁴ Tenże, *De resurrectione carnis* 51, 3, CCL 2, 984: „Securae estote, caro et sanguis: usurpastis et caelum et regnum Dei in Christo: aut si negent vos in Christo, negent et in caelo Christum qui vobis, s caelum negaverunt”.

grody wymagało, według Tertuliana, szczególnych zabiegów ze strony wierzących, których oceniać będzie Bóg:

„Jeśli więc kupcy, zanim dobiją targu, badają monetę, czy nie jest okrojona, zniszczona czy też sfalszowana, to czy trudno uwierzyć, że i Bóg, który powierzy nam tak wielką nagrodę – życie wieczne – nie zbada wpierw jaka jest nasza pokuta?”⁴⁵.

Bez wątpienia więc wspaniałość tej nagrody zostanie ukazana dopiero *post mortem* w eschatonie.

Oczywiście według Tertuliana rzeczywistość nagrody była znacznie bogatsza. Oprócz podstawowych jej wyznaczników omówionych powyżej wskazywał on także na inne elementy przyszłej chwały zbawionych. Eschatologiczna nagroda będzie powrotem do stanu szczęśliwości, do raj, z którego ludzie zostali wygnani po grzechu⁴⁶. W tym nowym raju człowiek będzie mógł na nowo spożywać owoce z drzewa życia, aby żyć na wieki⁴⁷. W raju, o którym Tertulian napisał osobne dzieło *De paradiso*, a które zaginęło⁴⁸, przebywają już niebianie i aniołowie, którzy „cieszą się z powrotu człowieka”⁴⁹. Ponieważ nagrodą był powrót do raj, „przyjęcie na wieczność do grona aniołów i osiągnięcie obywatelstwa nieba na wieki wieków”⁵⁰, oraz „zasiadanie w królestwie Bożym, i siedzenie na tronach dwunastu, i stanie wtedy po prawicy lub po lewicy”⁵¹, to Afrykańczyk wyznaczał ludziom zajęcie, któremu będą oddawać się w niebie. Będzie to przede wszystkim oddawanie czci Bogu, wyśpiewywanie wdzięczności Bogu⁵², na równi z aniołami. Do tego zadania, stwierdzał Tertulian, powinniśmy przygotowywać się już na ziemi, bowiem w niebie:

⁴⁵ Tenże, *De paenitentia* 6, 5, CCL 1, 330: „Si ergo qui venditant prius nummum quo paciscuntur examinant, ne scalptus ne versus ne adulter, non etiam Dominum credimus paenitentiae probationem prius inire tantam nobis mercedem, perennis scilicet vitae, concessurum?”, tłum. E. Stanula, PSP 5, 183.

⁴⁶ Por. tenże, *De resurrectione carnis* 26, 14, CCL 2, 956: „[...] in paradisum restitutio carni videbitur repromissa, quae eum incolare et custodire sortita est, ut talis illuc homo revocetur qualis inde depulsus est”; zob. tenże, *Adversus Marcionem* II 10, 6.

⁴⁷ Por. tenże, *De resurrectione carnis* 35, 13, CCL 2, 968: „[...] edere de ligno vitae”; zob. tenże, *Adversus Marcionem* II 10, 6.

⁴⁸ Por. tenże, *Adversus Marcionem* V 12, 8, CCL 1, 701: „De paradiso suus stilus est ad omnem quam patitur quaestionem”; zob. Sajdak, *Kwintus Septimiusz Florens Tertulian*, s. 207.

⁴⁹ Tertullianus, *De paenitentia* 8, 3, CCL 1, 335: „Laetantur caeli et qui illic angeli paenitentia hominis; heus tu peccator, bono animo sis: vides ubi de tuo gaudeatur”, PSP 5, 187; zob. tenże, *De spectaculis* 27, 3.

⁵⁰ Tenże, *Ad martyras* 3, 3, CCL 1, 5: „[...] brabium, angelicae substantiae, politia in coelis, gloria in saecula saeculorum”, PSP 5, 35.

⁵¹ Tenże, *De resurrectione carnis* 35, 13, CCL 2, 968: „Sic ergo et recumbere ipsum in Dei regno et sedere in thronis duodecim et adistere ad dexteram tunc vel sinistram”.

⁵² Por. tenże, *De monogamia* 10, 8, CCL 2, 1244: „Ceterum quomodo gratias Deo in aeternum canemus, si non manebit in nobis sensus et memoria debiti huius?”, PSP 65, 73.

„zastęp aniołów nie przestaje mówić: święty, święty, święty! A więc i my – przyszli towarzysze aniołów, jeśli na to zasłużyliśmy – uczmy się już teraz na ziemi tej pieśni dla Boga, tego obowiązku przyszłej chwały”⁵³.

Omawiając nagrodę wieczną w systemie eschatologicznym Tertuliana, należy zwrócić uwagę na zagadnienie niezwykle ważne w myśli Afrykańczyka – różne stopnie tej nagrody⁵⁴. Stwierdzenia Kartagińczyka w tej materii były na owe czasy pionierskie i stały się podstawą dla późniejszych pisarzy kościelnych i orzeczeń Magisterium Kościoła⁵⁵. Tertulian widział nagrodzenie zasług nie tylko w kolejności zmartwychwstania, ale także w różnym stopniu bycia z Bogiem⁵⁶. Wprawdzie zaznaczał, że istota życia wiecznego będzie dla wszystkich jednakowa – bycie z Bogiem – ale przyjmował jej zróżnicowanie, co zaznaczył w przywołanym już tutaj wyjątku z *De monogamia*:

„A więc dlatego będąc z Bogiem, będziemy razem, ponieważ wszyscy będziemy u jednego Boga – choćby różna była zapłata, chociażby było wiele mieszkań u tego samego Ojca – wypracowaliśmy sobie bowiem za jeden denar jednaką zapłatę – życie wieczne w którym Bóg jeszcze bardziej nie rozdzieli przez siebie złączonych, jako że nie zezwala, by rozdzielać się za życia na ziemi”⁵⁷.

Istnieje więc jedna nagroda (*eiusdem merces*) – życie wieczne (*vita aeterna*), która posiadać będzie różne postaci (*merces varia*) u tego samego Boga. O tym, że różnorodność jednej nagrody wypływać będzie z różnorodnych zasług, wzmiankował Kartagińczyk w *Scorpiace*:

„Jakież sens miałyby owe liczne mieszkania u Ojca, jeśli nie byłoby różnego rodzaju zasług? W jaki sposób będzie się różnić jedna gwiazda od drugiej, jak nie różnorodnością promieni?”⁵⁸.

⁵³ Tenże, *De oratione* 3, 3, CCL 1, 259: „Cui illa Angelorum circumstantia non cessant dicere: «Sanctus, Sanctus, Sanctus». Proinde igitur et nos Angelorum, si meminerimus, candidati iam hinc coelestem illam in Deum vocem, et officium futurae claritatis ediximus”, PSP 5, 116.

⁵⁴ Odmienne stanowisko prezentuje H. Pietras, który nie przyjmuje istnienia różnych stopni nagrody u Tertuliana; por. Pietras, *Eschatologia*, s. 81.

⁵⁵ Por. Fernández, *La escatología en el siglo II*, s. 376; zob. Hieronymus, *Adversus Iovinianum* II 32; Augustinus, *Sermones* 84, 4, 6; *In Evangelium Ioannis tractatus* 67, 2; *Enchiridion ad Laurentium* 111; Theodoretus, *Interpretatio in XII epistulas s. Pauli. In I Cor.* 15, 41; Gregorius Magnus, *Moralia* IV 36, 70; Concilium Florentinum, *Decretum pro Graecis* 15: „[beati] intueri clare ipsum Deum trinum et unum, sicuti est, pro meritorum tamen diversitate alium alio perfectius”, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, red. A. Baron – H. Pietras, III, Kraków 2007, 472-475.

⁵⁶ Por. Fernández, *La escatología en el siglo II*, s. 376-377.

⁵⁷ Tertullianus, *De monogamia* 10, 6, CCL 2, 1243: „Ergo qui cum Deo erimus, simul erimus, dum omnes apud Deum unum – licet merces varia, licet multae mansiones penes Patrem eundem – uno denario eiusdem mercedis operati, id est vitae aeternae, in qua magis non separabit quos coniunxit Deus, qui in ista minore vita separari vetat”, PSP 55, 72-73.

⁵⁸ Tenże, *Scorpiace* 6, 7, CCL 2, 1080: „[...] quomodo multae mansiones apud Patrem, si non pro varietate meritorum? Quomodo et stella a stella distabit in gloria, nisi pro diversitate radiorum?”, tłum. W. Myszor, PSP 29, 128; zob. tenże, *De resurrectione carnis* 52, 10, CCL 2, 996-997:

Wielość mieszkań u Ojca, zapowiadanych przez Chrystusa, była więc dla Tertuliana znakiem gradacji w królestwie Bożym. Na taką różnorodność wskazywało także retoryczne stwierdzenie wskazujące na męczenników: *Sed maiora certamina maiora sequuntur praemia*⁵⁹.

O ile Afrykańczyk nie wskazywał konkretnych grup i rozróżnień w nagrodzie wiecznej, to jednak właśnie męczenników wyróżniał przy owym wynagrodzeniu, ze względu na walkę stoczoną w prześladowaniach. Pisał bowiem:

„Jeśli więc wierze tylko przysługiwało jakieś powiększenie sławy ze względu na wzniosłość, to trzeba było, aby tak wielką korzyść uzasadniono czymś wielkim, wysiłkiem, męką, torturą, śmiercią”⁶⁰.

Opisując zdarzenie z żołnierzem chrześcijaninem, który odmówił noszenia wieńca i tym samym naraził się na cierpienia i męczeńską śmierć, Tertulian wskazywał na wieniec życia, który ma otrzymać męczennik wierny do śmierci⁶¹. Jednak nie tylko ten wieniec był nagrodą żołnierza. Na końcu bowiem Kartagińczyk stwierdził:

„Wybierając ten kwiat, dobry żołnierz awansował w hierarchii niebieskiej”⁶².

To wskazywać mogło także na szczególną pozycję męczenników w hierarchii niebieskiej i na gradację nagrody wiecznej. Męczennicy bowiem na mocy swych cierpień mieliby prawo do większej sławy i do wspanialszej nagrody (*maiora praemia*).

Wyjątkowa rola męczenników w zdobyciu nagrody wiecznej wynikała z oddania przez nich życia za Chrystusa. Warto wobec tego zwrócić uwagę na bezpośrednie powiązania w pismach Afrykańczyka pomiędzy męczeństwem i nagrodą. Skoro – według Kartagińczyka – nagrodą było przebywanie z Bogiem, to męczeństwo było „drogą wiodącą do Boga”⁶³. Z więzienia, w którym męczennicy przygotowywali się na ostateczną walkę, Duch Święty miał ich doprowadzić do Pana (*ita vos inde perducare ad Dominum*)⁶⁴. Męczeństwo było dla Tertuliana „walką o szczęśliwość” (*experimentum felicitatis*)⁶⁵ i „le-

„[...] accipiet enim et ipsa suggestum et ornatum qualem et illi Deus voluerit superducere secundum merita”.

⁵⁹ Por. tenże, *Ad Scapulam* 4, 8, CCL 2, 1131.

⁶⁰ Tenże, *Scorpiace* 6, 8, CCL 2, 1080: „Porro, et si fidei propterea congruebat sublimitatis et claritatis aliqua prolatio, tale quid esse oportuerat illud emolumenti, quod magno constaret labore, cruciati, tormento, morte”, PSP 29, 128.

⁶¹ Por. tenże, *De corona militis* 1, 1-4.

⁶² Tamże 15, 3, CCL 2, 1065: „Quem et bonus miles eligendo in caelesti ordinatione profecit”, tłum. T. Skibiński, PSP 65, 124.

⁶³ Por. tenże, *Ad martyras* 2, 9, CCL 1, 5: „[...] non stadia opaca aut porticus longas praepo-nens tibi, sed illam viam, quae ad Deum ducit”, PSP 5, 34.

⁶⁴ Por. tamże 1, 3, CCL 1, 3.

⁶⁵ Por. tenże, *De patientia* 13, 7, CCL 1, 314.

czeniu na życie wieczne za pomocą ognia, miecza i wszystkich innych okropności”⁶⁶. Zdobyć w tych zmaganiach było właśnie życie wieczne⁶⁷. Śmierć męczeńska, w której traciło się życie za Boga, była tak naprawdę zachowaniem życia (*animam servare*)⁶⁸ i przede wszystkim osiągnięciem zbawienia: „kto to wszystko przetrzyma, będzie zbawiony”⁶⁹. Tertulian stworzył w swoich pismach przyczynowy związek „męczeństwo – nagroda”. Dla niego przede wszystkim męczeństwo zasługiwało na nagrodę życia wiecznego.

W powyższych rozważaniach przedstawiony został system ostatecznej nagrody wypracowany przez Tertuliana. Została ona ukazana przez Kartagińczyka za pomocą rozmaitych obrazów, podkreślających wspaniałość przyszłej nagrody. Wydaje się, że wbrew opiniom H. Pietrasa, Tertulian większą uwagę przywiązywał do eschatologicznej nagrody, która miała szczególne znaczenie w okresie prześladowań, a nie do zagadnienia kary. Zachęcanie do podjęcia męczeństwa musiało być poparte raczej pozytywnym ukazaniem przyszłej nagrody, niż straszeniem karą. Obydwa elementy eschatologiczne były oczywiście niezwykle ważne w systemie Tertuliana. Tym bardziej, że opierał się on na nieustannym ukazywaniu dychotomii. Dla Tertuliana istniała zawsze alternatywa: Kościół Boga lub kościół diabła⁷⁰, wierność albo zdrada, męczeństwo albo ucieczka, potępienie lub zbawienie, niebo albo piekło. Dlatego też pytał: „Cóż ma wspólnego życie ze śmiercią?”⁷¹. W eschatologicznej rzeczywistości taki dualizm będzie również miał miejsce:

„Wymieniając trybunał i zbadanie dobrego, i złego czynu, ukazał sędziego jednego i drugiego wyroku, i potwierdził cielesną obecność wszystkich”⁷².

Mając przed oczami dychotomię ostatecznego wyroku i wiecznej przyszłości Tertulian w swych pismach opowiedział się wyraźnie po stronie wiecznej nagrody, wiecznego zbawienia, Kościoła Boga oraz męczeństwa, które gwarantowało w jego systemie eschatologicznym zdobycie nagrody życia wiecznego, czyli wiecznego szczęścia w obecności Boga. Nawet odchodząc od Kościoła, szukał on przecież tej wiecznej nagrody. Wypracowanemu w oparciu o Pismo

⁶⁶ Tenże, *Scorpiace* 5, 7, CCL 2, 1078: „[...] licebit et Deo in vitam aeternam per ignes et gladios et acerba quaeque curare”, PSP 29, 126.

⁶⁷ Por. tenże, *Apologeticum* 50, 2, CCL 1, 169: „[...] praedam vivendi in aeternum”; zob. tenże, *Ad martyras* 3, 5, CCL 1, 6.

⁶⁸ Por. tenże, *Adversus Marcionem* IV 21, 9, CCL 1, 599.

⁶⁹ Tenże, *Scorpiace* 10, 12, CCL 2, 1089: „Haec qui sustinuerit in finem, iste erit salvus”, PSP 29, 138; por. *Scorpiace* 6; *Adversus Marcionem* IV 39, 4.

⁷⁰ Por. tenże, *De spectaculis* 25, 5, CCL 1, 249: „Quale est enim de ecclesia Dei in diaboli ecclesiam tendere, de caelo, quod aiunt, in caenum?”, PSP 5, 109.

⁷¹ Tamże 26, 4, CCL 1, 249: „Quid vitae et mortis?”, PSP 5, 109.

⁷² Tenże, *Adversus Marcionem* V 12, 5, CCL 1, 701: „Et tribunal autem nominando et disputationem boni ac mali operis utriusque sententiae iudicem ostendit, et corporum omnium repraesentationem confirmavit”, PSP 58, 290.

święte, pisarzy pogańskich i chrześcijańskich, systemowi eschatologicznemu pozostał zawsze wierny. Niezależnie czy trwał w Kościele, czy też podzielał poglądy montanistów, a być może również gdy przewodniczył sekcje tertulianistów, nie odbiegał od chrześcijańskiej ortodoksji poglądów eschatologicznych, spośród których wiele sam wypracował.

ESCHATOLOGICAL REWARD IN THE WRITINGS OF TERTULLIAN

(Summary)

Tertullian (ca. 155-225) very often is described as a rigorist, who is burning with vengeance. Although for him the coming end is above all a time of reckoning, in his writings, as „the theologian of the hope” – as Eric Osborn has called him – a lot of thoughts about future reward can be found. In this paper the Tertullian’s teaching about eschatological reward is presented. Among his ideas of the future life the idea of resurrection of the body is found as the most important. And as the result of it Tertullian amplifies his teaching about heaven, as the being with God and Christ, as the banquet in the Kingdom of God. According to Tertullian it will be one reward – eternal life – but in different characters. The special place in his system of eschatological reward is granted to martyrs.

Ks. Dariusz ZAGÓRSKI
(Toruń, UMK)

PASTERSKA TROSKA O MAŁŻONKÓW W PISMACH GRZEGORZA Z NAZJANZU

Grzegorz z Nazjanzu, oprócz wypowiedzi o charakterze ściśle doktrynalnym¹, zawarł w swych dziełach również wiele wskazań praktycznych, objawiając w nich pasterską troskę o powierzonych mu wiernych². Dostrzec je można zwłaszcza w kierowanych do wyznawców Chrystusa ekshortacjach, które mobilizować miały do podejmowania wysiłków związanych z wyzbyciem się grzesznego trybu życia i przyjmowaniem takich postaw, które zbliżałyby do Boga i prowadziły do zjednoczenia z Nim.

Poza wezwaniami kierowanymi przez Grzegorza do całego ludu Bożego, wyróżnić należy apele przyjmujące za swych odbiorców konkretne stany, grupy społeczne, czy kategorie wiekowe. Ważnym podmiotem duszpasterskiej pieczy są dla Kapadoccyka małżonkowie. Biskup przypomina im o ustanowieniu wspólnoty małżeńskiej przez Boga³, akcentuje świętość ich

¹ Przez słowo to rozumiem ogół poglądów i twierdzeń Grzegorza związanych z problemami natury teologiczno-filozoficznej. Ważne miejsce w nauczaniu Kapadoccyka zajmują tu zwłaszcza wypowiedzi odnoszące się do Trójcy Świętej. Niektóre z opracowań podejmujących powyższą tematykę to: J. M. Szymusiak, *Grzegorz Teolog. U źródeł chrześcijańskiej myśli IV wieku*, Poznań 1965, 201-206; F. Drączkowski, *Grzegorz z Nazjanzu*, EK VI 314-315; N. Widok, „Physis” w pismach Grzegorza z Nazjanzu. *Studium z teologii patrystycznej*, Opole 2001, 173-245 (φύσις trynitarna); tenże, *Stanowisko Grzegorza z Nazjanzu wobec formuły trynitarniej: μία οὐσία – τρεῖς ὑποστάσεις*, VoxP 23 (2003) t. 44-45, 221-233; S. Harkianakis, *Die Trinitätslehre Gregors von Nazianz*, „Κληρονομία” 1 (1969) 83-102; A. de Halleux, «Hypostase» et «personne» dans la formation du dogme trinitaire (ca 375-381), RHE 79 (1984) 313-369; 79 (1984) 625-670; L. Viscanti, *Introduzione generale*, w: Gregorio Nazianzeno, *Fuga e autobiografia*, Roma 1999, s. 8, przypis 7; Ch. Sani, *Prefazione*, w: Gregorio di Nazianzo, *Tutte le orazioni*, a cura di C. Moreschini, Milano 2000, s. LXXIII-LXXIV.

² Por. Szymusiak, *Grzegorz Teolog*, s. 89: „Grzegorz posiadał duszę apostołską i w każdym jego dziele znajdziemy przejaw jego troski duszpasterskiej”.

³ Małżeństwo jest jedną z trzech możliwych dróg, którą kroczyć może człowiek. Pozostałe dwie stanowią: życie w dziewictwie, dokonujące się w świecie i to, które realizuje się przez klasztor, czy pustynię. Mimo, że Teolog zawsze na pierwszym miejscu umieszcza stan dziewictwa, to jednak nie spotykamy u niego poglądów deprecjonujących małżeństwo. Nie ma więc u Grzegorza najmniejszego nawet śladu manicheizmu, który potępiał kalanie się materią. Nasz autor wspólnotę

związku i konieczność jego ochrony przed namiętnościami⁴. Troszczy się o stan małżeński i o tych, którzy zobligowali się kroczyć jego drogami. Małżeństwo – zgodnie z chrześcijańską doktryną – winno być wspólnotą mającą na względzie zrodzenie potomstwa⁵. Tak formuje się społeczność rodzinna, w której dzieci stanowią istotny element Bożego planu⁶. Dlatego wielkie znaczenie posiadają apele biskupa, zachęcające rodziców do dbałości o właściwe ich wychowanie.

W ramach niniejszego studium zaprezentowany zostanie wybór najważniejszych treści odnajdywanych w ekshortacjach Grzegorza (z uwzględnieniem kontekstów ich występowania), kierowanych do małżonków – mężów (ojców) i żon (matek). Ma on uświadomić czytelnikowi przywołane przez Kapadocczyka konkretne problemy dotyczące żyjących we wspólnocie małżeńskiej ludzi i wskazać na metody oraz sposoby ich przewycięzania – odnajdywane właśnie w pasterskich zachętach i wezwaniach.

dwojga ludzi uznaje za rzecz dobrą, gdy jest realizowana w sposób święty i gdy Stwórca zajmuje w niej najważniejsze miejsce, por. *Carmina* I 2, 6, 1-2, PG 37, 643A; zob. także *Carmina* I 2, 3, 19, PG 37, 634A. Na temat godności małżeństwa w pismach Grzegorza zob. J.M. Szymusiak, *Éléments de théologie de l'homme selon saint Grégoire de Nazianze*, Roma 1963, 60-65; tenże, *Grzegorz Teolog*, s. 103.

⁴ Por. *Oratio* 40, 18, SCh 358, 236, w. 15-16, tłum. zbiorowe : Św. Grzegorz z Nazjanzu, *Mowy wybrane*, Warszawa 1967, 445 (= *Mowy*).

⁵ Por. *Oratio* 37, 9, SCh 318, 290, w. 14-20: „Συμφέρεi γαμήσαι; καὶ γὰρ δέχομαι: «Τίμος γὰρ ὁ γάμος», καὶ ἡ κοίτη ἀμιάντος· συμφέρεi δὲ τοῖς μετρίοις, οὐ τοῖς ἀπλήστοις, καὶ πλέον ἢ δεῖ τὴν σάρκα τιμᾶν βουλομένοις. Ὅταν τοῦτο μόνον ὁ γάμος ᾖ, ἢ γάμος, καὶ συζυγία, καὶ παῖδων διαδοχῆς ἐπιθυμία, καλὸς ὁ γάμος· πλείονας γὰρ εἰσάγει τοὺς εὐαρεστοῦντας Θεῷ”, tłum. J.M. Szymusiak, *Grzegorz Teolog*, s. 372. Podobne poglądy odnajdujemy u Klemensa Aleksandryjskiego, zob. D. Zagórski, *Realizacja ideału μεσότης w życiu małżeńskim i rodzinnym według Klemensa Aleksandryjskiego*, RTK 52 (2005) z. 4, 16-17: „Prezentowany przez Klemensa model małżeństwa zgodny z zasadami umiaru, odrzucający wszelkie skrajności wzorców heterodoksyjnych, wynika również z założenia, że stanowi ono instytucję zgodną z ludzką naturą (*Strom.* II 139, 3), ustanowioną przez Boga od początku świata, aprobowaną przez Chrystusa i posiadającą najwyższą rangę i godność. Dlatego nie dopuszcza Klemens takiego pojmowania małżeństwa, które godziłoby w tę świętą instytucję, poprzez niczym nieograniczoną wolność korzystania z niego, w sposób nieumiarkowany. Wiele uwag podaje Autor odnośnie do powściągliwości, jaką zachowywać należy w kwestii odbywania przez małżonków stosunków płciowych. Klemens odrzuca stosunki bez intencji prokreacji, jako znieważające naturę (*Paed.* II 95, 3)”; F. Drączkowski, *Świętość małżeństwa i rodziny według Klemensa Aleksandryjskiego*, VoxP 5 (1985) z. 8-9, 102: „Niezwyczajna godność i ranga małżeństwa wypływa z jego powołania do współpracy w Boskim dziele stwarzania i doskonalenia świata”; por. komentarz J. Niemirskiej-Pliszczyńskiej, w: Klemens Aleksandryjski, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, I, Warszawa 1994, s. 222, przypis 370: „Przytoczone tu (*Strom.* II 139, 3-142, 2) argumenty na korzyść małżeństwa można porównać z tymi, które znajdujemy u Arystotelesa w: *Politica* VII 16, 1334b, 29nn”. Temat ten u Orygenesza zob. H. Crouzel, *Orygenes*, tłum. J. Margański, Kraków 2004, 192; C. Tibiletti, *Verginità e matrimonio in antichi scrittori cristiani*, Macerata 1983, 52.

⁶ Por. Szymusiak, *Grzegorz Teolog*, s. 101.

I. EKSHORTACJE DO MĘŻÓW (OJCÓW)

Grzegorz w swym nauczaniu w sposób wyraźny wskazywał na równą godność małżonków wobec Boga. Bronił on więc pozycji kobiety w kontekście nadmiernego uprzywilejowania mężczyzn przez starotestamentalne Prawo⁷. Przejawiało się to w pozytywnym przedstawianiu roli, jaką pełnić miały chrześcijańskie małżonki, w nakładaniu na mężów licznych dodatkowych zobowiązań – w ramach wspólnoty małżeńskiej i w próbach wzbudzania w nich odpowiedzialności za trwałość związku i wychowanie dzieci.

W Grzegorzowym spojrzeniu na instytucję małżeństwa – mężczyzna miał troszczyć się o współmałżonkę, o jej świętość i duchowy postęp. Kapadocczyk liczne uwagi na ten temat zawarł w *Mowie 37*, „jedynej homilii, jaką zachowała się w spuściźnie Grzegorza na temat rozdziału 19 Ewangelii według św. Mateusza”⁸. W ramach wspomnianej mowy Teolog wzywa mężów do cierpliwości względem swych żon, która miałyby się przejawiać zachowaniem pogody ducha nawet w sytuacjach, które w świetle Prawa Mojżeszowego pozwalałyby na oddalenie kobiety i jej porzucenie. Argumentację dla wytrwania w trudnościach, stanowi dla Grzegorza nauczanie Zbawiciela, który udoskonalił wcześniejsze przepisy i w sposób wyraźny zaakcentował nierozzerwalność związku małżeńskiego⁹.

⁷ Por. *Oratio 37*, 6, SCh 318, 282-284, w. 4-9, *Grzegorz Teolog*, s. 371: „Dlaczego na przykład niewierna żona miałaby ponosić karę, a mąż [niewierny] miałby kary uniknąć? Dlaczego niewiasta, która targnęła się na wierność małżeńską, jest uważana za cudzołożnicę i ponosi ciężką karę przewidzianą przez prawo, podczas gdy mąż żonie niewierny jest wolny od odpowiedzialności? Z takim prawem nie mogę się pogodzić, ani takiego zwyczaju pochwalić”; G.H. Ettlinger, *Θεὸς δὲ οὐχ οὐτός* (*Gregory of Nazianzus, Oratio XXXVII. The Dignity of the Human Person according to the Greek Fathers*, StPatr 16/2 (1985) 371: „Gregory goes on to ask how men dare to demand from women virtue which they themselves do not practice. In a brief survey of the history of human salvation, he shows that man and woman are equal. Adam and Eve sinned equally, for «one was not found weaker and the other stronger». Christ's sufferings save both of them, for he became flesh for both and died for both. «The two shall become one flesh», he says; «let the one flesh have equal honor». Then Gregory quotes Eph 5:32, and shows that the relationship of husband and wife is not that of superior and subject, but a union of love and respect which mirrors the union of Christ and his Church. Gregory's 'theory' is the logical conclusion of Paul's «neither male nor female» (Gal 3, 28), and he both acknowledges and condemns the contradictions he finds in the practice of Christian life. When he says that the lawmakers were «men», but «God's way is different», he contrasts human and divine law, and at the same time rejects male injustice to his female partner, as the word ἀνδρεῖς shows. Christian life should, for Gregory, reflect the Christian belief that all humans are one in Christ”.

⁸ Szymusiak, *Grzegorz Teolog*, s. 103.

⁹ Por. *Oratio 37*, 8, SCh 318, 286-288, w. 1-27, *Grzegorz Teolog*, s. 371-372; zob. także komentarz J.M. Szymusiaka, s. 107: „[...] Grzegorz [...] dochodzi do słynnego wiersza (Mt 19, 9), który od wieków kościoły wschodnie interpretowały i stosowały jako dane przez Chrystusa pozwolenie, by niewierną żonę mąż mógł porzucić. Zachód inaczej to pojmował, lecz przez długie wieki żaden egzegeta nie uzasadnił w sposób naukowy tradycyjnej interpretacji katolickiej. Ostat-

Pasterz wzywa więc małżonków nie tylko do partnerskiego traktowania żon, ale także do niszczenia w załączku wszystkiego co mogłoby narażać je na deprawację:

„Zobaczysz zamalowane [policzki] albo podmalowane [oczy]? – Zniszcz te ozdoby. Natrafisz na niewyparzony język? – Poskramiaj go. Jesteś świadkiem lubieżnego śmiechu? – Strofuj go. [Żona] rozrzutnie gospodaruje lub nie zachowuje umiaru w picciu? – Doprowadź ją do porządku. Wychodzi w niewskazaną porę? – Zatrzymaj ją. Oczami wodzi dokoła? – Pohamuj ją”¹⁰.

Przytoczone słowa mają na celu budzenie w mężczyznach dbałości o trwałość węzła małżeńskiego. Grzegorz z Nazjanzu przypomina bowiem, że zło płynące z jego naruszenia sprowadzić może niebezpieczeństwo dla obojga współmałżonków, to jest w tym samym stopniu dla strony decydującej o odrzuceniu, jak i tej, która została odrzucona:

„Ale nagle nie rozcinaj węzła; nie odrzucaj jej [żony – D. Z.]. Nigdy nie wiadomo, kto tutaj wpada w niebezpieczeństwo – strona odcinająca, czy strona odcięta”¹¹.

Znaczący akcent Teolog kładzie na przykład dobrego postępowania, jaki winni dawać mężowie swym żonom. Wiąże się on z zachowaniem wierności małżeńskiej, w ramach której niedopuszczalną jest chęć przypodobania się mężczyzny innym kobietom. To bowiem stanowić może dla współmałżonki zgorszenie i motyw wstąpienia na drogę rozpusty:

„Źródło¹² wody – mówi [Pismo] – zachowuj dla siebie samego, niech nikt obcy nie posiada go wspólnie z tobą» (Prz 5, 17), a «łania twojego upodobania i jelonek twojej miłości niech obcuje tylko z sobą» (Prz 5, 19). Z twojej strony nie bądź cudzym strumyczkiem, i nie staraj się spodobać więcej innym kobietom niż swojej

nie opracowania na ten temat nie uwzględniają wypowiedzi Grzegorza, które mogą decydująco wpłynąć na poglądy o tradycji w tej dziedzinie. Trzeba bowiem zauważyć, że w interpretacji tego cytatu Grzegorz nie używa ani razu słowa «cudzołóstwo» (μοιχεία). Nie cytuje nawet wyrazu, który znajduje się w greckim tekście Mateusza: πορνεία (nierząd) i może być różnie interpretowany, jak to tendencyjnie czynią niektórzy komentatorzy. Mówi jedynie o «nierządniczy»”; *Oratio* 37, 8, SCh 318, 286-288, w. 10-13, *Grzegorz Teolog*, s. 372: „Prawo Mojżeszowe pozwala użyć «listu zwalniającego» z przeróżnych przyczyn. Chrystus zaś nie z każdej przyczyny; pozwala jedynie rozłączyć się z nierządnicą (konkubina); w innych zaś wypadkach nakazuje zachować cierpliwość i równowagę ducha (φιλοσόφειν). I tak nierządnicę usuwa się, ponieważż skaża ona ród”; zob. tamże komentarz J.M. Szymusiaka, s. 107, przypis 30: „Można by się dziwić, że Grzegorz nie mówi «Chrystus nakazuje rozłączyć się». Ten aspekt zagadnienia nie wchodzi tutaj w rachubę. Zresztą konkubinaty był bardzo rozpowszechniony w owych czasach i widocznie Grzegorz wyraża się oględnie, by zaoszczędzić sobie niepożądanych dyskusji. Ale stanowcze i mocne jego słowa dają do zrozumienia, że problem nie jest mu obcy”.

¹⁰ *Oratio* 37, 8, SCh 318, 288, w. 15-19, *Grzegorz Teolog*, s. 372.

¹¹ Tamże, SCh 318, 288, w. 20-21, *Grzegorz Teolog*, s. 372.

¹² Odnajdywane w biblijnym tekście Księgi Przysłów rzeczowniki: „cysterna”, „studnia”, „źródło” oznaczają żonę, która od młodości wiernie dzieliła z mężem dołę i niedolę.

żonie. Bo jeśli gdzie indziej chęć cię ponosi, to i żonie swojej wskazujesz drogę do rozpusty. Taka jest myśl Zbawiciela”¹³.

Kapadocczyk do mężczyzn „związanych małżeństwem” wygłasza również apele o przyjęcie odkładanego chrztu, który pełni rolę zabezpieczenia naturalnego pożycia ludzkiego przed wszelkiego rodzaju nadużyciami¹⁴; jest on wsparciem w walce z namiętnościami, udzielonym człowiekowi przez Boga¹⁵.

Oprócz ekshortacji skierowanych do mężów, mających na celu ustalenie właściwych relacji między małżonkami, Grzegorz wypowiada również wezwania do tych spośród omawianej grupy, którzy przez fakt zrodzenia potomstwa stali się odpowiedzialnymi za wychowanie dzieci i ich kształcenie. Biskup wzywa ojców w poetyckich sformułowaniach do troski o potomstwo, która winna skupiać się nie tylko na wymiarze fizycznego zapewnienia mu życia i wzrostu, ale także na zabezpieczeniu kształcenia i duchowego rozwoju¹⁶.

II. WEZWANIA DO ŻON (MATEK)

Grzegorz z Nazjanzu zwracając się do kobiet zamężnych w szczególny sposób akcentuje konieczność podejmowania przez nie wysiłku, mającego na celu nabywanie doskonałości i utwierdzanie się w cnocie. Piękno o charakterze duchowym Teolog uznaje bowiem za doskonalsze od urody zewnętrznej, związanej z przemijającą cielesnością człowieka¹⁷.

Wiele istotnych wskazań i zachęt skierowanych do chrześcijańskich małżonek nasz Autor zawarł w poemacie stanowiącym „podarek ślubny”¹⁸, przesłany młodej niewieście o imieniu Olimpiada¹⁹, wychodzącej za mąż za Nebridiosa, który w niedalekiej przyszłości piastować miał wysokie stanowisko prefekta

¹³ Tamże, SCh 318, 288, w. 21-27, *Grzegorz Teolog*, s. 372.

¹⁴ Por. *Oratio* 40, 18, SCh 358, 236, w. 16-17, *Mowy*, s. 445.

¹⁵ Por. tamże.

¹⁶ Por. C. Crimi, *Introduzione*, w: Gregorio Nazianzeno, *Poesie*, II, trad. e note di C. Crimi (*Carmi* II 1, 1-10. 12-50) e I. Costa (*Carmi* II 1, 51-99; II 2), Roma 1999, 33: „[...] Nicobulo junior, per conto del quale Gregorio scrive il carme II 2, 4, deve fare i conti con l'omonimo padre, Nicobulo senior. Il figlio chiede il padre di provvedere alla sua istruzione superiore, accordandogli gli abbondanti mezzi che erano indispensabili. Nicobulo junior – o, meglio, il Nazianzeno – tratteggia di sé un ritratto molto somigliante a quello del Gregorio da giovane del carme II. I. 1: incurante di ricchezze e di beni materiali, egli ama solo possedere l'eloquenza. Cita espressamente il Nazianzeno come modello ideale per la gioventù studiosa”, zob. *Carmina* II 2, 4, 89-95, PG 37, 1512A.

¹⁷ Por. *Oratio* 24, 18, SCh 284, 80, w. 15-16, *Mowy*, s. 270.

¹⁸ *Carmina* II 2, 6, PG 37, 1542A-1550A.

¹⁹ Więcej na temat tej postaci zob. J. Bernardi, *Nouvelles perspectives sur la famille de Grégoire de Nazianze*, VigCh 38 (1984) 352-359.

w Konstantynopolu²⁰. „Ojcowskie rady” Grzegorza „są arcydziełem psychologii i dyskrecji, nawet jeśli niekiedy są bardzo zależne od poglądów starożytności, szczególnie w dziedzinie równouprawnienia mężczyzny i kobiety”²¹. Pasterz swej „córcie Olimpiadzie” zasyła całą serię wskazań i zachęt, przywołując obowiązki kobiety w odniesieniu do męża i domu, a także nakreślając właściwy model jej zewnętrznego zachowania²².

Żony – zdaniem Grzegorza – winny być skromne i piękne zarazem, zawsze budzące podziw, nade wszystko w oczach Boga²³. Kapadocczyk zachęca je do okazywania czci Stwórcy, a także mężom²⁴. Za ważne apele uznać należy wezwania do bezwzględnej miłowania małżonka, „radowania się nim w sercu”²⁵, i to tym bardziej, o ile ów goręcej kocha kobietę, obdarzając ją uczuciem

²⁰ Por. Crimi, *Introduzione*, s. 34.

²¹ W omawianym poemacie doszukać się można podobieństwa do Plutarchowych *Praecepta coniugalium*, por. Szymusiak, *Grzegorz Teolog*, s. 105, przypis 14.

²² Por. Crimi, *Introduzione*, s. 34. L. Bacci (*Sui rapporti fra Gregorio Nazianzeno e Naumachio*, VetCh 27:1990, 419-420), w niektórych wierszach poematu Grzegorza, skierowanego do Olimpiady, dopatruje się podobieństwa do wskazań Naumachiusza poświęconych temu samemu argumentowi: „Tanto nei vv. 41-46 del carme dedicato dal Nazianzeno ad Olimpiade per le sue nozze (II 2, 6), quanto nei vv. 16-20 di Naumachio si affronta prima il tema della moglie che lenisce le preoccupazioni del marito (II 2, 6, vv. 41-43; Naum. vv. 16-17), poi quello della donna che deve badare alla casa, lasciando all'uomo gli affari esterni (II 2, 6, vv. 45-46; Naum. vv. 19-20). Nel passaggio dal primo al secondo motivo troviamo un esametro in gran parte coincidente nei due autori: il v. 44 di II 2, 6 (ἀνδρὶ γὰρ ἀσφαλὼντι λυμὴν εὖορμος ἀκοιτὶς) corrisponde infatti al v. 18 dei precetti alla donna che vuole sposarsi (ἀνδρὶ γὰρ ἀσφαλὼντι παρὰίφασίς ἐστὶν ἀκοιτὶς). Si noti, in particolare, che Gregorio definisce la moglie λυμὴν εὖορμος, mentre Naumachio παρὰίφασίς. Il Padre cappadoce non deve aver ritenuto opportuno ripetere il vocabolo παρὰίφασίς, che è elemento fondamentale della struttura compositiva di II 2, 6 in quanto esso segnala al v. 2 il genere del componimento (πατὴρ δὲ παρὰίφασίς ἐστὶν ἀρίστη) e torna al v. 96, a chiudere la chizione parenetica (οἶδα δ' ἔγωγε παρὰίφασίην, καὶ τῆς μέγ' ἄμεινω) indicando ad Olimpiade l'esempio di Teodosia, educatrice della fanciulla. Forse il Nazianzeno al v. 44 ha preferito variare il modello, proprio per questo motivo, con la bella immagine del λυμὴν εὖορμος. Se ai precetti di Naumachio Gregorio si è ispirato nella composizione dei carmi sulla verginità (I 2, 1; I 2, 2) e sugli ornamenti femminili (I 2, 29), a maggior ragione ha fatto riferimento ad essi nella stesura di II 2, 6. Doveva infatti essere naturale per un poeta cristiano, che si accingeva a scrivere consigli sul matrimonio, tener presente un testo parenetico di uguale argomento, in esametri ben costruiti, pieni di forme e locuzioni epiche a lui care e completamente intessuto dei motivi topici della tradizione filosofica popolare sulle nozze e la donna. Gregorio però non ha ripreso necessariamente da Naumachio le espressioni e i temi consueti, abbondantemente utilizzati in II,2,6, in quanto essi facevano ormai parte del patrimonio culturale di quei tempi. Con la dovuta cautela possiamo forse notare, più significativa di altre, una coincidenza di vocabolario nell'indicare i costumi della donna onesta: l'espressione esiodea ἦθεα κεδνὰ ricorre infatti sia in II,2,6 v. 100 che in Naum. V. 56”.

²³ Por. *Carmina* II 2, 6, 9-10, PG 37, 1543A.

²⁴ Por. tamże II 2, 6, 13, PG 37, 1543A. Małżonkowie określani zostali w tym miejscu przez Grzegorza mianem „oczka żywota” niewiasty i „sędziego” jej postanowień.

²⁵ Tamże II 2, 6, 14, PG 37, 1543A. Powyższe sformułowanie odnaleźć możemy w *Iliadzie* (XXIV, 119).

„nie znoszącym rozłąki”²⁶. Poeta wzywa też żony, by świeciły przykładem skromności i ustępliwości, a także okazywały się wobec mężczyzn łagodnymi i niosły im pocieszenie²⁷. Apeluje do niewiast o wyrozumiałość dla błędów popełnianych przez ich mężów i wzywa do zaniechania gniewu wobec wszelkiego rodzaju strat. Jako uzasadnienie ukazuje kobietom ogromne znaczenie mężczyzny w życiu małżonki, przewyższające wartość wszelkich bogactw o charakterze materialnym²⁸.

Nasz autor wypowiada również ekshortacje zachęcające do lojalności żon wobec mężów. Miałyby ona polegać na unikaniu pochwał wobec osób, które nie są aprobowane przez współmałżonka, a także na wyzbyciu się podstępnych i chytrych porównań z innymi²⁹.

Grzegorz z Nazjanzu, mimo przywołanego już nauczania o równości kobiety i mężczyzny przed majestatem Bożym, a także wypowiedzi podkreślających ogromną rolę małżonki w ramach związku, pod wpływem reguł klasycznych i mądrości starotestamentalnej, wyznacza jej bardzo ściśle określoną rolę, związaną z obowiązkami domowymi³⁰. Apeluje o zajęcie się pracami niezbędnymi dla utrzymania domu, które przeplatane winny być rozmyślaniami nad Bożym słowem. Zachęca do unikania publicznych zabaw i zgromadzeń, pozostawiając „sprawy zewnętrzne” w gestii mężów:

„Zajmij się ty krosnami i wełną, i rozmyślaniem
nad Boskimi słowami, o sprawy na zewnątrz niechaj mąż dba!
Za próg wychodź nie często, publicznych zabaw unikaj
I zgromadzeń bezładnych, gdyż to odbiera wstyd nawet
Skromnym i miesza spojrzenia ze spojrzeniami cudzymi,
Wstydu zaś strata – wielkiego zła rodzicielką się staje”³¹.

Wspomniany zakaz udziału w zabawach publicznych, związany z troską pasterza o czystość, niewinność i cnotę niewiasty, rozciągnięty zostaje również na wszelkiego rodzaju ucztę, organizowane z okazji wesel, urodzin, czy innych uroczystości, a także na przyjęcia domowe, które burzyć mogą w skromnych umysłach ład i wprowadzać namiętności:

²⁶ Tamże II 2, 6, 15-16, PG 37, 1543A.

²⁷ Por. tamże II 2, 6, 20-25, PG 37, 1543A-1544A.

²⁸ Por. tamże II 2, 6, 29-30, PG 37, 1544A.

²⁹ Por. tamże II 2, 6, 34-35, PG 37, 1544A-1545A.

³⁰ Grzegorz dom, w którym mieszka żona wraz ze swym mężem nazywa jej „miastem i parkiem” (tamże II 2, 6, 54, PG 37, 1546A).

³¹ Tamże II 2, 6, 45-50, PG 37, 1545A-1546A:

„Κερκίς σοί γε μέλοι καὶ εἰρία καὶ μελεδῶναι
Θείοις ἐν λογίοις· τὰ δ' ἔκτοθι ἀνδρὶ μέλοιτο.
Μὴ πολὺν ἐκ προθύρων πέμπειν πόδα, μηδ' ἐπὶ τέρεψιν
Πάνδημον, καὶ ἄκοσμον ὁμήγου· ἡ γὰρ ἔρευθος
Αἰρεῖ κ' αἰδομένησι, τὰ δ' ὅμμασι ὅμμασι μίσγει·
Αἰδῶς δ' οἰχομένη, πάντων γενέτειρα κακίστων”.

„Nie spiesz na ucztę weselną lub urodzinową, gdzie tylko
tańce, romanse, śmiech huczny z rubasznych dowcipów zabawą,
bowiem i skromne umysły wrażeniom tym się poddają,
niby воск bardzo szybko słońca topiony promieniem.
I nie urządzaj w domu prywatnych pijatyk, czy mąż twój
Nienaganny obecny czy też go nie ma na miejscu.
Namietności poskromić brzuch może, miary strzegący,
Lecz bezdenne się boję i ja, i mąż wstrzemięźliwy”³².

Mimo tak sprecyzowanych poglądów Kapadoccyk zezwala kobietom zamężnym na udział w „przyzwoitych zebraniach”. Doradza jednak, by udawały się na nie w asyście „mądrych niewiast”, a także by unikały niepotrzebnych kontaktów, z wyjątkiem „skromnych krewnych” i kapłanów. Zachęca również do wystrzegania się spotkań z obcymi mężczyznami, nawet tymi, których uznać można za pobożnych. Jako uzasadnienie tych ekshortacji Grzegorz podaje znów motyw miłości, nade wszystko zaś wierności i uczciwości wobec męża³³.

Małżonka winna mieć poczucie własnej godności, wypływającej z roli, jaka przypisana została jej przez Boga, a także dobre mniemanie o sobie³⁴. To jednak może narazić ją na pychę i wyniosłość. Dlatego Grzegorz apeluje o pokorę i prostotę, a także o wstydlivość, przejawiającą się rumieńcem na twarzy i brwiami spuszczoneymi ku ziemi:

„Ty rumień się, gdy na cię patrzę;
wtedy miej oczy ślepe i brwi spuszczone ku ziemi”³⁵.

Wzywa on niewiasty do powściągliwości w mówieniu i do skromności w sposobie bycia. Język bowiem zły przynieść może szkodę nawet niewinnym, a pyszny sposób poruszania się wyrazić wewnętrzne nieuporządkowanie. Pasterz zachęca do nakładania ograniczeń cielesnym pożądaniam i do praktykowania wstrzemięźliwości w pożyciu małżeńskim:

„Jeśli nie powstrzymasz języka, to będziesz wroga mężowi;
język zły nawet niewinnym już nieraz szkodę wyrządził.
Lepiej milczeć, choć nawet sprawa wymaga mówienia,

³² Tamże II 2, 6, 63-70, PG 37, 1547A:

„Μηδὲ μὲν ἢ ἐπὶ δαῖτα γαμήλιον, ἢ ἐ γενέθλιν
Σπεύδειν, ἐνθα πόθοι τε, χοροῦ τυπία τε, γέλως τε,
Καὶ χάρις οὐ χαρίεσσα· τὰ γὰρ καὶ σὺ φρονα θέλγει,
Ὡς ἅκτις κηροῖο διαῖσσοῦσα τάχιστα.
Μηδὲ μὲν οἰκιδίους τε πότους κατὰ δώματ' ἐγείρειν
Ἀνέρος ἢ παρεόντος ἀμύμονος, ἢ ἀπεόντος.
Γαστήρ μέτρα φέρουσα τάχ' ἂν παθέσσειν ἀνάσσει.
Τὴν δ' ἄθυρον τρομέω μὲν ἐγὼ, τρομέει δὲ ἀκοίτης”.

³³ Por. tamże II 2, 6, 58-59, PG 37, 1546A.

³⁴ Por. tamże II 2, 6, 61, PG 37, 1547A.

³⁵ Tamże II 2, 6, 77-79, PG 37, 1548A.

niżli mówić, gdy chwila zamyka mowę nieładną.
 Mowy twej brak niechaj czują: a nogi zbyt pysznie kroczące
 zaprzeczają skromności; i w krokach chuć się wyraża.
 Usłysz i to: na chuci cielesne uzdę nakładaj
 i nie zawsze dziel łożel!”³⁶.

Grzegorz apeluje do żon, by przypominały mężom o konieczności zachowywania wspomnianej wstrzemięźliwości w dni uroczyste i poświęcone Bogu³⁷.

Ekshortacją o wyjątkowym charakterze jest wezwanie skierowane do kobiet żyjących w małżeństwie, które doczekały się potomstwa. Kapadocczyk wzywa je do ofiarowania swych dzieci Duchowi Świętemu przez udzielenie im chrztu, co stanowi zabezpieczenie przed nieprawością i uświęcenie:

„Masz małe dziecko? Niech nieprawość nie chwyci sposobności, niech od kołyski będzie uświęcone, niech od pierwszych paznokci zostanie ofiarowane Duchowi! – Może boisz się chrztu z powodu słabości natury? Jakaż z ciebie matka, małego ducha i małej wiary! Wszak Anna, zanim się Samuel urodził, ślubowała go Bogu, a urodzonego zaraz poświęciła i w kapłańskiej szacie wychowała (1Sm 1, 11nn), nie bojąc się ludzkiej słabości, lecz zaufawszy Bogu. Nie trzeba ci amuletów i zaklęć, z którymi razem zły duch wchodzi, przenosząc ukradkiem na siebie cześć należną Bogu, u ludzi zbyt pustych. Daj mu Tróję Świętą, jako wielki i piękny talizman!”³⁸

Matki – zdaniem Grzegorza – pełnią równie istotną funkcję w wychowaniu dzieci jak ojcowie, zapewniając im nie tylko środki niezbędne dla fizycznej egzystencji. Wyraża się to w apelu skierowanym przez młodego Nikobulosa do swej rodzicielki, którą prosi o pomoc, podobnie jak ojca, w umożliwieniu mu

³⁶ Tamże II 2, 6, 80-87, PG 37, 1548A.

³⁷ Por. I. Costa, *Note*, w: Gregorio Nazianzeno, *Poesie*, II, s. 273, przypis 11: „Riteniamo che il Nazianzeno inviti, qui, alla continenza coniugale nei giorni consacrati al culto, in conformità all'insegnamento di Paolo (cf. 1Cor 7, 5-6), che tuttavia, nel passo in questione, parla più propriamente della preghiera, e non del culto, come occasione per praticare l'astinenza dei rapporti coniugali. Il Nazianzeno riprende questo specifico insegnamento di Paolo anche nel discorso 40, 18. Nell'Antico Testamento troviamo l'osservanza di un precetto religioso dell'astinenza sessuale in occasione di imprese militari: cf. 1Sam 21, 6; 2Sam 11, 11. Ma il Nazianzeno, oltre a quella della tradizione scritturistica, può aver subito, in modo decisivo, l'influenza di Origene, che, in effetti, imponeva l'astinenza coniugale prima dell'Eucaristia: cf. *Selecta in Ezech.* 7 PG 13, 793b”. Do wspomnianego przez I. Costa 1Kor 7, 5 odnosił się również Klemens Aleksandryjski: „Wspólnota małżeńska «za zgodą obopólną dorywczo doznająca przerwy na rzecz modlitwy» (1Kor 7, 5) – to zasada dobrze rozumianej powściągliwości (*Strom.* III 79, 1)”; zob. Zagórski, *Realizacja ideału μεσότης w życiu małżeńskim*, s. 17-18: „Chwilowa obopólna zgoda na powściągliwość płciową, w tym wypadku nie mającą na celu odrzucania *naturalnych popędów* (τὰς τῆς φύσεως ὁρξεις) (*Strom.* III 82, 1) w sposób całkowity, staje się dla małżonków czymś pozytywnym. Oni nie podlegając wybraniu, które niezbędne jest do całkowitego powstrzymywania się od aktów małżeńskich, będąc powołani do płodzenia dzieci, otrzymują pozwolenie, aby znowu, po czasie powściągliwości, nawiązać kontakt małżeński”; por. także Tibiletti, *Verginità e matrimonio*, s. 65.

³⁸ *Oratio* 40, 17, SCh 358, 232-234, w. 15-25, *Mowy*, s. 445.

zdobycia wykształcenia, przez sfinansowanie wymarzonych studiów³⁹. Nikobulos (pod imieniem którego ukrywa się sam Grzegorz) mając nadzieję na wysłuchanie apeli, zapewnia rodziców o przyszłej wdzięczności. Wystawiać ich pragnie jako dbających o wszystkie wymiary człowieka, a więc ciało i nieśmiertelną duszę⁴⁰.

Prezentowane opracowanie ukazujące wezwania i zachęty Grzegorza z Nazjanzu skierowane do małżonków, ma na celu zwrócenie uwagi na bogactwo treści duszpasterskich zawartych w dziełach tegoż autora, których adresatami (poza ogółem wiernych) stają się konkretne podmioty, stanowiące obiekt szczególnego zatroskania Biskupa. Przedstawiony w skromnych ramach niniejszego artykułu „wybór” apeli mających na względzie jedną tylko grupę odbiorców, wskazuje czytelnikowi na wagę prezentowanych przez Kapadocczyka rozstrzygnięć istotnych dla postępu w doskonałości każdego człowieka, nade wszystko zaś – w kontekście oceny dzisiejszego odbiorcy – na ich ponadczasowość.

LA CURA PASTORALE DEI CONIUGI NEGLI SCRITTI DI NAZIANZO DI GREGORIO

(Riassunto)

Nel presente articolo vengono esaminati degli appelli di Gregorio di Nazianzo indirizzati verso i coniugi – i mariti (i padri) e le mogli (le madri). L'analisi del contenuto di questi richiami rivelano i reali problemi presenti nella vita degli sposi. Mostrano anche i metodi (che emergono appunto dalle parole del vescovo) di superare gli ostacoli e le difficoltà.

³⁹ Por. *Carmina* II 2, 4, 204-208, PG 37, 1519A.

⁴⁰ W ramach omawianego poematu Grzegorz odnosi się do obserwacji poczynionych w innej pieśni (*Carmina* I 2, 1, 392-407, PG 37, 551A-553A). Wedle jednej z teorii tam przytaczanych ojciec i matka są rodzicami jedynie fizycznego wymiaru swego potomstwa. Dusza natomiast przyznana zostaje człowiekowi przez Boga. Sądy tego rodzaju – zdaniem Grzegorza – znajdują swe oparcie chociażby w obserwacjach życia codziennego. Z nich bowiem wydobyć można prawdę o większej trosce rodziców względem defektów i wad fizycznych dzieci, mniejszym zaś zaangażowaniu w likwidowanie szkodliwych zniekształceń o charakterze duchowym.

Ks. Marian ZAJĄC
(Lublin, KUL)

KATECHEZA MORALNA O ROZTROPNOŚCI W *DE OFFICIIS MINISTRORUM* ŚW. AMBROŻEGO

Wszelka działalność katechetyczna wtedy jest należycie spełniona, kiedy propozycja duchowej rekonstrukcji życia katechizowanych wyrażona zostanie w tak atrakcyjny sposób, że będzie przyjmowana przez współczesnych adresatów¹. Wyzwania są liczne, ponieważ dawniej chrzczono nawróconych, podczas gdy dzisiaj trzeba nawracać ochrzczonych, przypominając im o przyjętych zobowiązaniach moralnych². W sytuacji postępującego lawinowo sekularyzmu, propozycja katechetyczna powinna nieść potencjał ewangelizacyjny, który zbudziłby wiarę i budował wspólnotowe więzi w środowisku eklezjalnym³. Nauka moralna głoszona przez Kościół na temat małżeństwa, rodziny czy ludzkiej seksualności jest coraz mniej słyszalna wśród zlaicyzowanych chrześcijan. Coraz mniej wiernych przyznaje Kościołowi prawo do interpretacji Ewangelii w sposób dla nich obligatoryjny⁴.

Pod wpływem laicyzacji cierpi mocno obraz kapłana, głównego duszpastora i potencjalnego katechety⁵. W publikacjach prasowych i literaturze przedstawiany jest jako osoba, której brak miłości bliźniego, mająca problemy z samym sobą i z urzędem kapłańskim. Dramat katechety pokazywanego w literaturze i mediach elektronicznych polega na tym, że jego samego, a także jego posługę „odarto” z wymiaru nadprzyrodzoności i wystawiono na pastwę pokus tego świata. Wmawia mu się także, że w nowoczesnym społeczeństwie jest już niepotrzebny, a nawet staje się społecznym ciężarem⁶. Trzeba szukać dla niego istotnego wsparcia.

¹ Por. K. Jeżyna, *Moralne przesłanie nowej ewangelizacji*, Lublin 2002, 35.

² Por. T. Pikus, „*Rewitalizacja*” duchowa Europy, PP 124 (2007) nr 2(1026), s. 115.

³ Por. M. Schneider, *Zur Frage nach Gott in der modernen Literatur*, Köln 2000, 68.

⁴ Por. M. Lobkowicz, *Quo vadis Mater Ecclesia?*, „Znak” 53 (2001) nr 10(537), 28-40.

⁵ Por. J. Ratzinger, *Skandalöser Realismus? Gott handelt in der Geschichte*, Urfelder Texte 4, Bad Tölz 2005, 38.

⁶ Por. R. Stafin, *Kościoły, wypłyni na głębię. Refleksje duszpasterskie o Kościele w Europie na przykładzie Niemiec i Polski*, Tarnów 2007, 27-28.

I. MIĘDZY PAMIĘCIĄ A OCZEKIWANIEM

Strategia wycofywania się chrześcijan z obszaru nadprzyrodzonego wkłada się niepostrzeżenie do Kościoła i katechizacji. Szokujące pytanie: *Quo vadis Mater Ecclesia*, wydaje się pytaniem domagającym się pilnej odpowiedzi⁷. Dokąd zmierza katechizujący Kościół przez jednych krytykowany, a przez innych często zapominany i odrzucany? W odpowiedzi trzeba zdecydowanie stwierdzić, że nie wolno mu zrezygnować z cierpliwego odkrywania swojego bogactwa, które w nim istnieje od dwóch tysięcy lat. Kościół nie może także pozostać w postawie przyjmującego pokornie uzasadnioną, czy mniej uzasadnioną, krytykę, ale powinien wyjść naprzeciw nowym prądom i uczynić swoją propozycję atrakcyjną na demokratycznym „światopoglądowym rynku”. I w tym kontekście odsłania się pole oddziaływania dla katechezy, jako szczególnej funkcji Kościoła. Dzisiaj, kiedy katecheza powróciła w Polsce do szkoły na swoje właściwe miejsce, ma ogromną możliwość oddziaływania nie tylko na dzieci i młodzież, ale też na studentów, nauczycieli, wychowawców⁸.

W rozważaniach nad katechezą, oprócz wielu funkcjonujących współcześnie tendencji i nowych ujęć, należy uwzględnić to, co stanowi jedno z ważnych źródeł nauki Kościoła, a tym samym katechezy – nauczanie Ojców Kościoła. Dokładne przyjrzenie się różnym etapom historii teologii ukazuje, że refleksja teologiczna nigdy nie zrezygnowała z potwierdzającej i ukierunkowującej obecności Ojców. Przeciwnie, nieustannie miała świadomość, że w nauce Ojców tkwi coś szczególnego, niepowtarzalnego i zawsze aktualnego, co nie przestaje się opierać wpływowi czasu, jak to wyraził Jan Paweł II, „Kościół jeszcze dziś żyje czerpiąc ze swoich Ojców; jeszcze dziś jest budowany na fundamentach postawionych przez swoich pierwszych budowniczych, w rozdrożach i trudach swej wędrówki i swojej codziennej bolesti”⁹.

Przyglądając się współczesnej rzeczywistości Kościoła można zauważyć, że ogólne potrzeby duszpasterstwa, a w sposób szczególny nowe kierunki duchowości i katechezy, wymagają zdrowego pokarmu i zdrowych źródeł inspiracji. Wobec jałowości tak wielu wysiłków, myśl spontanicznie zwraca się do tego świeżego nurtu prawdziwej mądrości i autentyczności chrześcijańskiej¹⁰. Tej sugestii uległ autor niniejszego przyczynku, kierując się w stronę nauczania św. Ambrożego, biskupa Mediolanu, które może przyczynić się do podniesienia jakości nauczania współczesnych katechetów. Trzeba stwierdzić, że to zainteresowanie nie jest odosobnione, ponieważ św. Ambroży jest również obecny w polskiej refleksji teologiczno-katechetycznej, wyrażonej głównie w jego

⁷ Por. Lobkowicz, *Quo vadis Mater Ecclesia*, s. 28.

⁸ Por. G. Puchalski, *Katecheza w kontekście nowej ewangelizacji w nauczaniu Jana Pawła II*, Olsztyn 2002, 143.

⁹ *Epistula Apostolica „Patres Ecclesiae”* 1, AAS 72 (1980) 5, tłum. VoxP 2 (1982) z. 3, 247.

¹⁰ Por. tamże 2.

mowach, pismach dogmatycznych i ascetycznych, komentarzach biblijnych, listach, traktatach o sakramentach świętych, a zwłaszcza w traktacie *Obowiązki duchownych*¹¹, w którym będą poszukiwane ponadczasowe inspiracje dla formacji współczesnych katechetów.

II. DE OFFICIIS MINISTRORUM WYRAZEM KATECHEZY MORALNEJ

Od dobrego katechety wymaga się, aby przekazywał wiedzę systematycznie, a uczniów traktował sprawiedliwie, odnosząc się do nich z wyrozumiałością, cierpliwością i życzliwością. W charakterystyce takiej podkreśla się zwykle cnoty szczególnie ważne dla dobrego pełnienia danej funkcji. Wśród wielu wrodzonych zdolności oraz nabytych sprawności, które czynią działalność katechetyczną skuteczną, św. Ambroży wymienia cnoty kardynalne, a więc takie, na których niejako „zawisły” inne, mianowicie: roztropność, sprawiedliwość, wstrzemięźliwość i męstwo; pomagają one dostrzec właściwą miarę dobra i za dobrem się opowiedzieć. Trafnie rozpoznać dobro, ku któremu należy dążyć, oraz obrać właściwy sposób jego osiągnięcia, pomaga szczególnie cnota roztropności. Ona usprawnia zarówno rozum, jak i wolę w ich współdziałaniu, którego efektem jest prawidłowa, czyli moralnie roztropna decyzja. I tak, podobnie jak katecheta, najpierw poznaje prawdę, aby ją potem przyjąć, również katechizowany to ukocha, co roztropnie pozna i w miarę możliwości zrozumie. Zagłębiając się w lekturę dzieła św. Ambrożego, można w nim zauważyć wiele intuicyjnie wyczuwanych i subtelnie sugerowanych wskazówek dydaktycznych, które zostały potwierdzone obecnymi badaniami naukowymi.

1. Roztropność w działaniu. Umiejętność dostrzeżenia właściwej miary dobra i gotowość realizowania bądź respektowania go przez odpowiadające mu działanie ułatwia cnota roztropności. Bez prawego rozumu kierującego skutecznym działaniem jest niemożliwe praktykowanie jakiegokolwiek cnoty, zdobycie wiedzy o świecie i dojście do prawdy. Św. Ambroży zauważa:

„Pierwszym źródłem obowiązków jest roztropność. To źródło zasila także inne cnoty”¹².

Jego rozumowanie, wyprowadzone z tekstów biblijnych, analogicznego traktatu Cyserona oraz osobistych obserwacji, jest katechetycznie bardzo znaczące.

¹¹ Por. Ambrosius, *De officiis ministrorum*, PL 16, 25-184, tłum. K. Abgarowicz: Św. Ambroży z Mediolanu, *Obowiązki duchownych*, Warszawa 1967.

¹² *De officiis ministrorum* I 27, 126, PL 16, 65, Abgarowicz, s. 63-64; por. Cicero, *De officiis* I 5, 15.

Autor widzi trzy etapy roztropnego działania: dojrzała rozważa, rozumne postanowienie i dobre wykonanie.

a. Dojrzała rozważa. Biskup Mediolanu interesująco formułuje swoją uwagę, kierując ją do każdego, kto rozpoczyna ważne działania:

„Synowie, przed każdym czynem zastanówcie się. A gdy się dobrze zastanowicie, wtedy czyńcie, co uważacie za dobre”¹³.

Jest to zasada, która chroni przed błędnymi decyzjami. Roztropność nakazuje wybrać to, co prowadzi do celów dobrych:

„umie wybrać to, co jest dobre, odróżnić rzecz pożyteczną od szkodliwej”¹⁴.

Przy tej okazji – poucza Biskup – trzeba sięgnąć w przeszłość, skorzystać z własnego i cudzego doświadczenia, zastanowić się nad istniejącymi możliwościami, a także w miarę możliwości przewidywać następstwa:

„Jeżeli ktoś dzięki bystrości umysłu może przewidzieć, co będzie w przyszłości, niejako unaocznic sobie, co może się zdarzyć, i umie sobie wskazać, co w takim wypadku należy czynić”¹⁵,

jest człowiekiem roztroptym. Umiejętnie przewidując konsekwencje danej czynności, uniknie się nieporozumień i rozczarowań, których życie nikomu nie szczędzi. W opinii św. Ambrożego, nieroztropnego człowieka łatwo poznać po tym, że nie patrzy na konsekwencje podejmowanych przez siebie czynności. Nieroztropnością więc będzie, gdy o czymś decyduje chwila, jakaś przyjemność, lub okoliczności wprost uporczywie się narzucające. Szczególnie groźne i trudne do zwalczenia są tu podniety zmysłowe, które potrafią skutecznie zaciemnić rozum. Wtedy to rodzą się czyny, które nazywamy grzechami, a które są niegodne chrześcijanina (por. Mt 15,19-20). Działanie prowokowane takimi pobudkami nie prowadzi do szlachetnego celu i przynosi w ostatecznym rozrachunku przede wszystkim rozgoryczenie, zniechęcenie i głęboki smutek.

Inaczej ma się rzecz z działaniem roztroptym, bo roztropność „wszystko doprowadza do skutku, uczestniczy we wszystkim co dobre”¹⁶. Nie należy jednak zapominać, że niesprzyjające warunki zewnątrz mogą zniweczyć nawet najszlachetniejsze plany. Stąd postulat zgłaszany przez naszego Biskupa o potrzebie liczenia się z okolicznościami zewnętrznymi, w jakich przyjdzie katechizującemu i katechizowanemu żyć i działać. Cenną z punktu widzenia skuteczności działania jest umiejętność dostrzegania i interpretowania teraźniejszości, która jest wyrazem aktualnych pragnień i dążeń człowieka: można tu dostrzec początki teologii interpretowania znaków czasu¹⁷.

¹³ *De officiis ministrorum* II 30, 153, PL 16, 153, Abgarowicz, s. 163.

¹⁴ Tamże II 9, 49, PL 16, 123, Abgarowicz, s. 129.

¹⁵ Tamże I 38, 189, PL 16, 85, Abgarowicz, s. 87.

¹⁶ Tamże II 14, 66, PL 16, 127, Abgarowicz, s. 134.

¹⁷ Por. S. Bielecki, *Teologia znaków czasu*, Kielce 2006, 49.

Roztropność jest normą, która wspólnie ze sprawiedliwością nakazuje przyjęcie właściwej postawy wobec Boga Stwórcy. Człowiek powinien zaakceptować Boga nie z motywu wdzięczności za dzieło stworzenia czy z zachwyty, ale ze sprawiedliwości. Taka postawa zakłada systematyczne poznawanie Boga, który objawia się człowiekowi w swoim Słowie i stworzeniach. „Nikt bowiem nie jest roztropny, kto nie zna Boga”¹⁸. Uchylenie się od tego zadania jest wielkim nieporozumieniem. Autor Księgi Psalmów nazywa takiego człowieka głupcem, a pod tym sformułowaniem bez wahania podpisuje się św. Ambroży¹⁹. Przy tej okazji sam powołuje się na proroka Jeremiasza oraz wysuwa argument niezwykle przekonujący:

„Jak może być mądrym ten, kto nie szuka swego Stwórcy, lecz mówi kamieniowi: Ty jesteś moim ojcem» (Jr 2, 27)”²⁰.

Katecheza ma prowadzić do uformowania człowieka, który liczy się z Bogiem, koordynuje swoje poczynania z celem ostatecznym, którym jest zbawienie, posługuje się środkami, które do niego prowadzą, brzydzi się grzechem, który oddala od Boga i niszczy Jego dary. Stąd apel św. Ambrożego do nauczających i słuchających Ewangelii: „Powinniście być wolni od ziemskich pragnień, skoro waszym udziałem jest Bóg”²¹. Tylko Bóg może ugasić pragnienia człowieka poszukującego czegoś więcej niż zaspokojenia tylko biologicznych potrzeb²². Ambroży analizując to samo zagadnienie nazywa w swojej katechezie człowieka odkupionego „okupem i Bożą własnością”²³. Ponieważ wybrani przez Boga należą całkowicie do Niego, winni też bez zastrzeżeń przylgnąć do Bożej prawdy:

„Godzi się bowiem, abyś najcenniejszy swój skarb, to jest duszę, nad którą nie posiadasz nic droższego, Bogu poświęcił”²⁴.

Taka postawa rodzi się z głębokiej wiary i zupełnego zaufania Bogu, w nadziei, że On pragnie jedynie dobra każdego człowieka. Jest to niezwykle ważne, ponieważ „bez fundamentu wiary dobre uczynki nie są trwałe”²⁵.

b. Rozumne postanowienie. Za rozwagą idzie rozumne postanowienie, jako drugi ważny czynnik roztropnego działania:

„Mądry, zanim się odezwie, wpierw długo się zastanawia, co ma powiedzieć, do kogo, w jakim czasie i miejscu”²⁶.

¹⁸ *De officiis ministrorum* I 25, 117, PL 16, 62, Abgarowicz, s. 60.

¹⁹ Por. tamże.

²⁰ Tamże.

²¹ Tamże I 50, 246, PL 16, 104, Abgarowicz, s. 106.

²² Por. tamże.

²³ Tamże I 50, 250, PL 16, 106, Abgarowicz, s. 108.

²⁴ Tamże I 50, 253, PL 16, 107, Abgarowicz, s. 109.

²⁵ Tamże II 2, 7, PL 16, 112, Abgarowicz, s. 112.

²⁶ Tamże I 50, 246, PL 16, 104, Abgarowicz, s. 106.

To logiczne następstwo czynności jest bardzo ważne, stąd Ambroży z wyjątkowym naciskiem przypomina dla przestrogi wszystkich:

„Uważajmy, abyśmy przypadkiem nie przedsięwzięli czegoś takiego, czego nie moglibyśmy wykonać”²⁷.

Należy unikać wszelkiej lekkomyślności, kierowania się namiętnością, strachem, złością lub innymi uczuciami uniemożliwiającymi podjęcie właściwej decyzji, w której ze szkodą dla nas rozmijamy się z prawdą:

„Musimy starać o to, abyśmy niczego nie czynili lekkomyślnie lub niedbale, abyśmy dla każdego naszego uczynku mogli podać powód zasługujący na uznanie”²⁸.

Św. Ambroży w prezentacji swojego nauczaniu posługuje się ciekawą metodą: przytacza wydarzenia opisane na kartach Starego Testamentu, obrazując je przykładami podobnego postępowania. Król Dawid sięgał po miecz tylko zaatakowany przez wroga, toteż „w bitwie towarzyszką jego męstwa była roztropność”²⁹, która nie opuszczała go w najbardziej dramatycznych chwilach jego życia. Za wzór roztropności może też służyć patriarcha Józef, który „mozolnie gromadził zapasy na czas posuchy”³⁰. W swoim działaniu był wprost przesadnie konsekwentny, mimo, że lata urodzaju i dobrobytu mogły osłabić jego zapał i skłonić do bezczynności. Ambroży trafnie odczytał motywy postępowania Józefa, zwracając uwagę na dalekowzroczność jego posunięć gospodarczych. Jako dobry wychowawca wołał głodującym sprzedać zboże niż rozdać. Obawiał się bowiem, że obdarowani przestaną pracować, gdyż „każdy kto żyje cudzym kosztem, zaniedbuje własny warsztat pracy”³¹ – konstatuje biskup Mediolanu.

Roztropności nie należy – zdaniem Ambrożego – utożsamiać ze sprytem, z jakim zabiegamy o swoje korzyści. Nie popiera ona także skąpstwa i wyrachowania, czy przesadnej oszczędności. Istotą tej cnoty kardynalnej jest zdolność dostrzeżenia właściwej miary dobra. Bez niej osiągnięcie innych cnót staje pod znakiem zapytania. To również ważna wiadomość dla katechetów.

c. Stosowne działanie. Za roztropnym postanowieniem, poprzedzonym doskonałą rozważą, idzie dobre wykonanie czynu:

„Roztropność wszystko doprowadza do skutku, uczestniczy we wszystkim co jest dobre”³².

Nie chodzi tu o działanie w myśl zasady „cel uświęca środki”, bo nie może być mowy o celu, który z punktu widzenia etyki jest moralnie zły. Cnota roztrop-

²⁷ Tamże I 50, 250, PL 16, 106, Abgarowicz, s. 108.

²⁸ Tamże I 47, 229, PL 16, 97, Abgarowicz, s. 100.

²⁹ Tamże I 35, 177, PL 16, 81, Abgarowicz, s. 82.

³⁰ Tamże II 16, 76, PL 16, 131, Abgarowicz, s. 138.

³¹ Tamże II 16, 79, PL 16, 132, Abgarowicz, s. 139.

³² Tamże II 14, 66, PL 16, 127, Abgarowicz, s. 134.

ności sprawia, że człowiek „umie wybrać to, co dobre, i odróżnić rzecz pożyteczną od szkodliwej”³³.

Dla ostrzeżenia Ambroży przytacza historię legendarnego lidyjskiego króla Gigesy, który będąc w posiadaniu cudownego skarbu, dającego możliwość niczym nie skrępowanego działania, popełnił przy jego pomocy wiele przestępstw i zbrodni. Mógł czynić prawdziwe dobro, pomagać innym, przyczyniać się do rozwoju swojej rodziny oraz zasłużyć się społeczności swojego miasta. Niestety, brak rozważliwych pchnął go do zbrodni, której nie można już było nigdy naprawić³⁴. Ta barwna historia jest przestrożą pod adresem wszystkich, którzy powierzając sobie władzę traktują jako pole do rozwoju samowoli, prywaty i wielkich nadużyć. Władza potrafi tak, jak rdza, zniszczyć nawet najszlachetniejszy materiał, szczególnie gdy materiał jest tak podatny na zepsucie, jak skażona grzechem ludzka natura. To może się zdarzyć, zdaniem Biskupa Mediolanu, również w społeczności chrześcijan, których sama wiara w Chrystusa nie chroni przed zgubnym działaniem zła i wpływem upadłych w grzechy ludzi. Warto pamiętać, że przy pomocy tych samych środków można zdziałać zarówno dużo dobra, jak i dużo zła. Dobro będzie efektem ludzkiego działania jedynie wtedy, gdy wypłynie z dobrego i rozumnego postanowienia.

Stosownym zabiegiem będzie na tym etapie naszych rozważań również przywołanie refleksji św. Ambrożego, który wartość czynu ludzkiego oraz jego skuteczność uzależnia nie tyle od wielości środków i kapitału, ile od intencji wewnętrznej. Jego zdaniem, dzięki dobrej intencji można pokonać wielkie niedogodności zewnętrzne i brak dostatecznych środków. Roztropność wyznacza właściwą postawę wobec Boga i drugiego człowieka. Spotkanie człowieka z Bogiem oraz innymi ludźmi powinno dokonywać się bez wstępnych warunków, ponieważ miłość która stawia jakiegokolwiek warunki traci swoją niezwykłą moc i zaczyna wysuwać się z ram przykazania miłości – uczy biskup Mediolanu. Sojuszniakiem w tej znakomitej zasadzie miłości jest sama natura człowieka, stworzona przez Stwórcę do dawania siebie i przyjmowania daru miłości:

„Co bowiem jest tak głęboko zaszyte w ludzkim sercu, jak konieczność miłowania kogoś, jeżeli pragniemy, aby i on nas kochał?”³⁵.

W miłowaniu drugiego człowieka, gdzie motywem miłości jest sam Bóg, Ambroży stawia osobliwą zasadę, która była przedmiotem licznych kontrowersji. Uważał bowiem, że:

„bardziej powinniśmy kochać tych, którzy według naszego przekonania będą żyli z nami wiecznie, niż tych, którzy tylko na tym świecie z nami żyją”³⁶.

³³ Tamże II 9, 49, PL 16, 123, Abgarowicz, s. 129.

³⁴ Por. tamże III 5, 30.

³⁵ Tamże II 7, 37, PL 16, 120, Abgarowicz, s. 125.

³⁶ Tamże I 7, 24, PL 16, 34, Abgarowicz, s. 28.

Trudno tutaj rozstrzygnąć, czy autor odmawia prawa do miłości innowiercom, ateistom, heretykom, czy tylko stwierdza, że wspólnota ludzi wierzących w Chrystusa jest uprzywilejowanym środowiskiem rozwoju nadprzyrodzonej cnoty miłości. Zgodnie z intencją Ambrożego, miłość człowieka najpełniej realizuje się w miłości Boga, który przeznaczył go do wspólnoty życia ze sobą w wiecznej szczęśliwości. Aby Boga kochać trzeba Go poznać, bo „nikt nie jest roztropny, kto nie zna Boga”³⁷. A kto nie zna Boga nie może go prawdziwie miłować, gdyż tylko Bóg jest prawdziwą miłością. Trzeba uczyć się o Bogu, poznawać Jego prawdy, zgłębiać Jego tajemnice nie tylko po to, aby ubogacić rozum, lecz by nauczyć się prawdziwie kochać.

W takim oto świetle przedstawia Ambroży w swojej katechezie cnotę roztropności, uznając ją za niezbędną dyspozycję człowieka wierzącego. Powinien w niej doskonalić się również katecheta i kształtować ją w tych, którzy słuchają jego nauki: w niej bowiem jest fundament innych cnót i prawdziwie chrześcijańskiego życia³⁸.

Katecheta kierujący się cnotą roztropności – zgodnie z nauczaniem św. Ambrożego – doskonali swoją naturę także poprzez inne cnoty. W takim kontekście możliwe jest osiągnięcie dojrzałości chrześcijańskiej, skupiającej w sobie zarówno wewnętrzną kulturę duchową, jak i należyte ułożenie kontaktów z innymi ludźmi (przyjaźń i akceptacja) oraz właściwych relacji z Bogiem (wiera). Wydaje się, że propozycje św. Ambrożego znakomicie korespondują z drogą duchowej odnowy katechezy, jaką zaproponował Benedykt XVI [kard. J. Ratzinger]: „Kościół musi się uwalniać krok po kroku od pozorów zabezpieczania się przy pomocy tego świata i musi stać się znowu tym, czym jest: wspólnotą wierzących. Przez te zewnętrzne straty będzie tylko rosła jego misjonarska moc: tylko wtedy, gdy przestanie on być tanią oczywistością, tylko wtedy, gdy znów zacznie przedstawiać siebie takim, jakim jest, będzie w stanie dotrzeć ze swoją nauką do nowych pogan”³⁹. Odpowiedź na pytanie jak to uczynić, udzielił w swojej katechezie moralnej św. Ambroży z Mediolanu. W powyższej relacji został zaprezentowany tylko niewielki fragment jego pouczeń moralnych, dotyczący cnoty roztropności. Odkrycie na nowo żywotnych inspiracji Ojców Kościoła w dziedzinie katechezy, staje się w obecnych czasach prawdziwą koniecznością. Może bowiem implikować wiele szczegółowych rozwiązań, które przyczynią się do podniesienia poziomu atrakcyjności nauki Kościoła skierowanej do zlaicyzowanego człowieka.

³⁷ Tamże I 25, 117, PL 16, 62, Abgarowicz, s. 60.

³⁸ Por. tamże II 8, 43.

³⁹ Ratzinger, *Skandalöser Realismus*, s. 38.

MORAL CATECHESIS ON PRUDENCE
IN ST AMBROSE'S *DE OFFICIIS MINISTRORUM*

Summary

In the times when fewer and fewer Christians grant the Church the right to interpret the Gospel in a manner obligatory for them, it is worth mentioning the science of great teachers of the Church who were capable of awakening the Evangelical enthusiasm in their listeners. It seems that St Ambrose from Milan's proposals excellently correspond with the spiritual way of catechesis renewal proposed at the beginning of the 20th century by Pope Benedict XVI. It consists in prudently facing a human being with high moral demands in order to build the community of faith. In his moral catechesis concerning the virtue of prudence, St Ambrose enumerated the principles of effective catechesis aimed at a secularized human being. Rediscovery of such inspirations may lead to an increase in the attractiveness of current catechetical message and in its Evangelical potential.

Rafał ZARZECZNY SJ
(Warszawa, Bobolanum,
Roma, Pontificio Istituto Orientale)

MELCHIZEDEK I EGZEGEZA RDZ 14, 18-20 W PISMACH FILONA ALEKSANDRYJSKIEGO

W czternastym rozdziale Księgi Rodzaju czytamy, że kiedy Abraham wracał ze zwycięskiej wyprawy przeciw czterem królom koalicji elamickiej pod wodzą Kedorlaomera, po uwolnieniu z ich rąk swego bratanka Lota, wyszedł mu na spotkanie król Sodomy (por. Rdz 14, 1-17). Wówczas Melchizedek, o którym Pismo Święte mówi jedynie, że był królem Salemu i kapłanem Boga Najwyższego, przyniósł chleb i wino, błogosławił Abrahama oraz Boga, Pana nieba i ziemi, który wydał wrogów w jego ręce. Z kolei Abraham dał mu dziesięcinę ze wszystkiego (por. Rdz 14, 18-20)¹. W tym miejscu Melchizedek znika z kart Biblii tak samo niespodziewanie, jak się na nich pojawił, bowiem w wersetach 21-22 Hagiograf powraca do zasygnalizowanego wcześniej spotkania Abrahama z królem Sodomy². W całym ST raz jeszcze tylko werset Psalmu 110 [109], 4 oznajmia królowi wybranemu przez Boga, że będzie „kapłanem na wieki na wzór Melchizedeka”³. Psalmista nie odnosi się jednak

¹ Punktem odniesienia dla egzegezy Filona i Ojców Kościoła był oczywiście grecki tekst Rdz 14, 18-20 w wersji Septuaginty: „¹⁸ καὶ Μελχισεδεκ βασιλεὺς Σαλῆμ ἐξήνεγκεν ἄρτους καὶ οἶνον ἦν δὲ ἱερεὺς τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψίστου. ¹⁹ καὶ ἠὐλόγησεν τὸν Ἀβραὰμ καὶ εἶπεν Εὐλογημένος Ἀβραὰμ τῷ θεῷ τῷ ὑψίστῳ, ὃς ἔκτισεν τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν, ²⁰ καὶ εὐλογητὸς ὁ θεὸς ὁ ὑψιστος, ὃς παρέδωκεν τοὺς ἐχθρούς σου ὑποχειρίους σοι, καὶ ἔδωκεν αὐτῷ δεκάτην ἀπὸ πάντων, wg *Septuaginta*, t. 1: *Genesis*, ed. J.W. Wevers, Göttingen 1974, 165.

² Ponieważ szczegółowa egzegeza odpowiednich tekstów biblijnych nie należy do przedmiotu niniejszego artykułu, zainteresowanych odsyłam do literatury fachowej: R.H. Smith, *Abram and Melchizedek (Gen 14, 18-20)*, ZAW 77 (1965) 129-153; J.A. Emerton, *The Riddle of Genesis XIV*, „Vetus Testamentum” 21 (1971) 403-439; F.L. Horton, *The Melchizedek Tradition. A Critical Examination of the Sources to the Fifth Century A.D. and in the Epistle to the Hebrews*, Cambridge 1976, zwłaszcza 12-53; C. Gianotto, *Melchisedek e la sua tipologia. Tradizioni giudaiche, cristiane e gnostiche (sec. II a.C. – sec. III d.C.)*, Brescia 1984, spec. 12-43; M. Bodinger, *L'énigme de Melchisedeq*, RHR 211 (1994) 297-333; A. Aschim, *Melchizedek the Liberator. An Early Interpretation of Genesis 14?*, „Society of Biblical Literature Seminar Papers” 35 (1996) 243-258; J.A. Fitzmyer, *Melchizedek in the MT, LXX, and the NT*, „Biblica” 81 (2000) 63-69. Bibliografię publikacji dotyczących postaci Melchizedeka podaje także F. Manzi, *La figura di Melchisedek. Saggio di bibliografia aggiornata*, EL 109 (1995) 331-349.

w żaden sposób do tekstu z Księgi Rodzaju, nie wyjaśnia też znaczenia uroczystej przysięgi⁴.

Niespodziewane pojawienie się Melchizedeka w dziejach Abrahama, tajemnicza ofiara z chleba i wina, fakt, że jako pierwszy na kartach Pisma Świętego jest on nazywany kapłanem Boga i to jeszcze przed ustanowieniem kapłaństwa synów Aarona nie będąc Hebrajczykiem, że pobłogosławił samego patriarchę Abrahama, a potem odebrał od niego dziesięcinę – wszystko to sprawia, że ten z pozoru mało znaczący epizod w prehistorii biblijnej wymagał objaśnienia, najpierw w ramach egzegezy żydowskiej a potem także chrześcijańskiej. Istotnie, liczne odwołania do postaci Melchizedeka odnajdujemy we fragmentach z Qumran, w targumach oraz w późniejszej literaturze rabinicznej⁵. Opinie egzegetów żydowskich mogły być brane pod uwagę także w egzegezie wczesnochrześcijańskiej, zwłaszcza, że autor Listu do Hebrajczyków podkreśla wagę tej postaci, łącząc ze sobą oba teksty ST i reinterpretnując je w świetle tajemnicy Chrystusa, prawdziwego Arcykapłana i Pośrednika przed Bogiem dla wszystkich wierzących, którego posługa realizuje się „na wieki według porządku Melchizedeka” (εἰς τὸν αἰῶνα κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδεκ)⁶.

³ Ps 109, 4 LXX: „ὁμοσεν κύριος καὶ οὐ μεταμελήθησεται· Σὺ εἰ ἱερεὺς εἰς τὸν αἰῶνα κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδεκ”; wg *Septuaginta*, t. 10: *Psalmi cum Odis*, ed. A. Rahlfs, Göttingen 1979, 227.

⁴ Ps 110 należy do tekstów biblijnych najczęściej cytowanych w NT, zwłaszcza werset 1, który zawsze przywołuje się w kontekście szczególnej godności Chrystusa jako Pana i Mesjasza (por. Mt 22, 44; Mk 12, 36; Łk 20, 42n; Dz 2, 34; Hbr 1, 3); zob. M. Gourgues, *À la droite de Dieu: Résurrection de Jésus et actualisation du Psaume 110:1 dans le Nouveau Testament*, Paris 1976, 5-24. Werset 4. w postaci cytatu spotykamy jedynie w Hbr 1, 13; 5, 6; 7, 17, nawiązanie w 5, 10; 6, 20; 7, 11. Egzegeci wskazują na liczne trudności w interpretacji tego psalmu, jego struktury literackiej, jedności tekstu oraz znaczenia poszczególnych sformułowań. Obszerniej na ten temat zob: J.W. Bowker, *Psalm CX*, „Vetus Testamentum” 17 (1967) 31-41; A. Serina, *La figura di Melchisedec nel Salmo CX*, 4. *Il sacerdozio e il messianismo sacerdotale del re Davide*, Roma 1970, 6-13; L.C. Allen, *Word Biblical Commentary*, t. 21: *Psalms 101-150*, Dallas 1983; J.P. Nel, *Psalm 110 and the Melchizedek tradition*, „Journal of Northwest Semitic Languages” 22 (1996) 1-14.

⁵ Na temat egzegezy rabinicznej Rdz 14 zob. M. McNamara, *Gen 14,17-20 in the Targums, in Rabbinic and Early Christian Literature*, „Biblica” 72 (2000) 1-31. Problematyce melchizedekiańskiej w Qumran szczególną uwagę poświęca F. Manzi, *Melchisedek e l'angelologia nell'epistola agli Ebrei e a Qumran*, Roma 1997; zob. także: A.S. Van der Woude, *Melchisedek als himmlische Erlösergestalt in den neugefundenen eschatologischen Midraschim aus Qumran Höle XI*, „Oudtestamentische Studien” 14 (1965) 354-373; E. Puech, *Notes sur le manuscrit de XIQ Melchisedeq*, „Revue de Qumran” 12 (1986) 483-513; F. García Martínez, *Las tradiciones sobre Melchisedec en los manuscritos de Qumrán*, „Biblica” 81 (2000) 70-80.

⁶ Kapłańska godność Chrystusa, której figurą jest posługa Melchizedeka, stanowi centralne zagadnienie Listu do Hebrajczyków, stąd opracowania kwestii znajdujemy w wielu komentarzach nowotestamentalnych; por. A. Vanhoye, *La lettre aux Hébreux. Jésus-Christ médiateur d'une alliance nouvelle*, Paris 2002; J.A. Fitzmyer, „Now this Melchizedek...” (*Heb 7,1*), CBQ 25 (1963) 305-321; A.J. Bandstra, *Heilsgeschichte and Melchizedek in Hebrews*, „Calvin Theological Journal” 3 (1968) 36-41; G.L. Cockerill, *The Melchizedek Christology in Heb. 7:1-28*, Virginia 1976; N. Casalini, *Ebr 7,1-10: Melchisedek prototipo di Cristo*, „Liber Annus SBF” 34 (1984) 149-190; T. de Kruijf, *The Priest-King Melchizedek. The Reception of Gen 14,18-20 in Hebrews Mediated by*

Ta tajemnicza postać otrzymuje komentarz także w pismach Filona⁷. W swych traktatach egzegetycznych Aleksandryczyk analizował głównie Księgę Rodzaju i Księgę Wyjścia⁸. Swoją egzegezę Filon prowadzi z wielkim rozmachem, nie skupiając się przy tym zbytnio na szczegółach ani na dosłownym znaczeniu Pisma Świętego, które systematycznie poddaje interpretacji alegorycznej. Jakkolwiek sens dosłowny stoi zawsze u podstawy takiej egzegezy, to jednak Aleksandryczyk jest przekonany, że tekst biblijny w sposób symboliczny wyraża treści ukryte w sensie dosłownym, stąd konieczność jego interpretacji na dwóch poziomach jednocześnie. Ostatecznie znaczenie słowne jest drugorzędne i ma charakter prawd przeznaczonych dla ludzi prostych. Nieliczni tylko osiągają głębsze poznanie i w ten sposób obcuja z rzeczywistością duchową. Znakami prowadzącymi do tak pogłębionej interpretacji Pisma Świętego są przede wszystkim liczby i imiona własne, które Filon wyjaśnia etymologicznie, podobnie, jak to czynili stoicy interpretując imiona bogów⁹.

Odniesienia do perykopy biblijnej o Melchizedeku pojawiają się w trzech pismach Filona¹⁰: *Legum allegoriae*¹¹, *De congressu eruditionis gratia*¹² oraz *De*

Psalm 110, „Bijdragen” 54 (1993) 393-406. D.W. Rooke, *Jesus as Royal Priest. Reflections on the Interpretation of Melchizedek Tradition in Hbr 7*, „Biblica” 81 (2000) 81-94.

⁷ Bibliografia publikacji dedykowanych Filonowi: R. Radice – D. T. Runia, *Philo of Alexandria. An annotated Bibliography 1937-1986*, Leiden 1992; D.T. Runia, *Philo of Alexandria. An annotated Bibliography 1987-1996, with Addenda for 1937-1986*, Leiden 2000. Aktualną bibliografię przynoszą „*Studia Philonica Annual*”.

⁸ Schemat egzegetyczny i główne przesłanki alegorycznej interpretacji Filona omawiają: J. Pépin, *Remarques sur la théorie de l'exégèse allégorique chez Philon*, w: *Philon d'Alexandrie* (Lyon 11-15 septembre 1966), ed. R. Arnaldez, Paris 1967, 131-167; V. Nikiprowetzky, *L'exégèse de Philon d'Alexandrie*, RHPR 53 (1973) 309-329; V. Nikiprowetzky, *Le commentaire de l'Ecriture chez Philon d'Alexandrie. Son caractère et sa portée. Observations philologiques*, Leiden 1977; D.T. Runia, *The Structure of Philo's Allegorical Treatises*, VigCh 38 (1984) 209-256; Blönnigen, *Der griechische Ursprung*, s. 20-137; zob. także zbiór artykułów: D.T. Runia, *Exegesis and Philosophy: Studies on Philo of Alexandria*, Aldershot 1990; P. Borgen, *Philo of Alexandria: an exegete for his time*, Leiden 1997; *Philon d'Alexandrie et le langage de la philosophie*, ed. C. Lévy, Turnhout 1998. Pryncypia egzegezy Filona zarysowuje także M. Simonetti, *Między dosłownością a alegorią. Przyczynek do historii egzegezy patrystycznej*, tłum. T. Skibiński, Kraków 2000, 12-17.

⁹ Interpretacji imion hebrajskich w pismach Filona poświęcone jest studium: L.L. Grabbe, *Etymology in Early Jewish Interpretation: The Hebrew Names in Philo*, Atlanta 1988; o Melchizedeku na str. 186n.

¹⁰ Poszczególne elementy problematyki melchizedekiańskiej w pismach Filona omawiają także: G. Wuttke, *Melchisedech der Priesterkönig von Salem. Eine Studie zur Geschichte de Exegese*, Giessen 1927, 14-17; R. Williamson, *Philo and the Epistle to the Hebrews*, Leiden 1970, 434-449; L.K. Dey, *Intermediary World and Patterns of Perfection in Philo and Hebrews*, Missoula 1975, 1-81; Horton, *The Melchizedek Tradition*, s. 54-60; Gianotto, *Melchisedek e la sua tipologia*, s. 87-97.

¹¹ Por. Philo, *Legum allegoriae* III 79-82, ed. L. Cohn, w: *Les Oeuvres de Philon d'Alexandrie* (= OPA), publ. R. Arnaldez – J. Pouilloux – C. Mondésert, vol. 2, Paris 1962, 130, tłum. L. Joachimowicz: Filon Aleksandryjski, *Pisma*, t. 1, Warszawa 1986, 152-153.

¹² Por. Philo, *De congressu eruditionis gratia* 99, ed. M. Alexandre, OPA 16, Paris 1967, 172.

*Abrahamo*¹³. Chociaż imię Melchizedeka występuje tylko w dwóch pierwszych traktatach¹⁴, to jednak nie ma racji E.R. Goodenough gdy twierdzi, że postać Melchizedeka w *De Abrahamo* jest w ogóle nieobecna¹⁵. Chociaż istotnie imię króla – kapłana nie zostało tam wymienione, to jednak odniesienie do sceny spotkania patriarchy z królem Salemu jest oczywiste¹⁶. Odrębny problem wiąże się z *Quaestiones et solutiones in Genesim*¹⁷. Nie zachował się grecki oryginał tego dzieła, dysponujemy jedynie jego tłumaczeniem ormiańskim oraz nielicznymi fragmentami greckimi¹⁸. Istnieje także starożytne tłumaczenie łacińskie obejmujące jednak tylko perykopę Rdz 25, 20 – 28, 9 (księga IV *Quaest.*)¹⁹. W tekście ormiańskim epizod Rdz 14, 18-22 jest całkowicie nieobecny, ponieważ księga II urywa się na tekście Rdz 10, 8-9, natomiast księgę III otwiera komentarz do Rdz 15, 7. Filoniańskie autorstwo greckiego fragmentu z kateny Prokopa (Harris 72.1), komentującego werset Rdz 14, 20, jest niepewne²⁰. W każdym razie także w tym tekście imię Melchizedeka się nie pojawia.

I. *LEGUM ALLEGORIAE* III 79-82

W traktacie *Alegorie praw* Filon analizuje biblijną opowieść o stworzeniu człowieka (Rdz 2, 1 – 3, 19) w duchu alegorycznym²¹. Odniesienie do postaci Melchizedeka pojawia się w części komentarza, w której Filon rozważa kwestię całkowitej wolności Boga w działaniu²². Oto interesujący nas fragment:

¹³ Por. Philo, *De Abrahamo* 235, ed. J. Gorez, OPA 20, Paris 1966, 116.

¹⁴ Por. P. Borgen – K. Fuglseth – R. Skarsten, *The Philo Index: a complete Greek word index to the writings of Philo of Alexandria*, Oxford 2000, 214.

¹⁵ Por. E.R. Goodenough, *By Light, Light: The Mystic Gospel of Hellenistic Judaism*, New Haven 1935, 151; Horton, *The Melchizedek tradition*, s. 54, przyp. 3.

¹⁶ Por. Horton, *The Melchizedek Tradition*, s. 54.

¹⁷ *Quaestiones et solutiones* to rodzaj krótkich komentarzy, w których Filon w formie pytań przedstawia trudności pojawiające się podczas lektury Pisma Świętego i udziela na nie odpowiedzi, zarówno w odniesieniu do sensu wyrazowego, jak i duchowego. *Quaestiones* mają charakter dzieła niemal technicznego, są pozbawione wszelkich ozdób, stanowiąc jakby *instrumentum laboris*. Gatunek ten będzie później szeroko wykorzystywany w literaturze chrześcijańskiej, por. G.M. Vian, *Le Quaestiones di Filone*, ASE 9 (1992) 365-388; Blönnigen, *Der griechische Ursprung*, s. 111-119.

¹⁸ Przekład łaciński tekstu ormiańskiego: Ch. Mercier, OPA 34/1-2, Paris 1979-1984. Nowe wydanie fragmentów greckich opublikował E. Hilgert w: *Both Literal and Allegorical: Studies in Philo of Alexandria's Questions and Answers on Genesis and Exodus*, ed. D. Munro-Hay, Atlanta 1991, 1-15; zob. także J.R. Royse, *The Spurious Texts of Philo of Alexandria*, Leiden 1991.

¹⁹ Por. F. Petit, *L'Ancienne version latine des Questions sur le Genèse de Philon d'Alexandrie; édition critique et commentaire*, t. 1, TU 113, Berlin 1973, 18-23.

²⁰ Por. Royse, *The Spurious Texts*, s. 21.

²¹ Obszerny wstęp do *Legum allegoriae* daje R. Radice w: G. Reale, *Filone d'Alessandria. La filosofia Mosaica*, Milano 1987.

²² Por. *Legum allegoriae* III 65-106. Komentarz do tekstu zob. także: Williamson, *Philo and the Epistle*, s. 435-436; Horton, *The Melchizedek Tradition*, s. 58-59; Gianotto, *Melchisedek e la sua tipologia*, s. 91-92.

„79. Prócz tego Bóg ustanowił Melchizedecha królem pokoju – to bowiem znaczy Salem – i swym kapłanem, choć przedtem nie postawił za wzór żadnego jego czynu, lecz na początku uczynił go królem, pokojowym i godnym swego kapłaństwa. Króla zwykło się nazywać sprawiedliwym, lecz król jest antytezą tyrana, pierwszy bowiem wprowadza prawo, drugi bezprawie. 80. Mentalność tyrana wydaje prawa szkodliwe dla ciała i duszy, okrutne oraz powodujące wielkie cierpienia, a mam tu na myśli grzeszne uczynki i rozkosze pochodzące z namiętności. Drugi, przeciwnie, nie rozkazuje, lecz przede wszystkim nakłania, a następnie wydaje tylko takie przepisy, przy pomocy których żywe stworzenie ma szczęśliwie płynąć przez życie jak okręt, kierowany przez dobrego sternika, to znaczy przez zdrowy rozsądek. 81. Nazywajmy zatem tyrana sprawcą wojny, a króla – wodzem pokoju, Salem, dostarczającym duszy środków odżywczych i pełnych radości. Rozdziela przecież chleb i wino, a tego nie chcieli užyczyć Widzącemu Ammanici i Moabici i z tej racji zostali wyłączeni z boskiego społeczeństwa i zgromadzenia. Ammanici pochodzą od matki, którą jest zmysłowość, a Moabici od ojca, którym jest rozum, i reprezentują ten rodzaj ludzi, którzy uznają rozum i zmysłowość za elementy składowe bytów, lecz nie przyjmują pojęcia Boga, a tacy, jak mówi Mojżesz, nie wejdą do społeczności Pana, ponieważ nie wyszli do was na drogę z chlebem i wodą, gdyście wędrowali z namiętności [tzn. z] Egiptu. 82. Niech jednak Melchizedech zamiast wody przyniesie wina, niech napoi i orzeźwi dusze, aby się poczuły jako owładnięte boskim pijaństwem, bardziej trzeźwym niż sama trzeźwość. W rzeczywistości jest on świętym Logosem, mającym jakby w dziedzictwie istnienie oraz idee o nim wzniosłe, wspaniałe i znakomite. Jest bowiem kapłanem Najwyższego, nie w tym jednak znaczeniu, że istnieje inny Bóg, który by nie był Najwyższym. Bóg bowiem jedynym będąc, „jest na niebie wysoko i na ziemi nisko i nie ma innego prócz Niego” (por. Pwt 4, 39), lecz fakt, że ma się o Bogu pojęcia nie pospolite, przyziemne, ale bardzo wielkie, wzniesione ponad materię i górne – obudzą w nas wyobrażenie istoty określanej nazwą Najwyższej”²³.

Punktem wyjścia w analizie Filona jest tekst Rdz 3, 14n, a więc słowa przekleństwa, jakie Bóg rzuca na węża, sprawcę upadku Prarodziców. Aleksandryjczyk stawia pytanie, jak to możliwe, że wąż został potępiony, chociaż nie otrzymał żadnej możliwości usprawiedliwienia się²⁴. Powodem takiego postępowania Boga jest fakt, że wąż symbolizuje rozkosz, która jest zła ze swej natury (ἡ ἡδονὴ ἧς ἑαυτῆς ἐστὶ μοχθηρόα; 68), a zatem nie ma racji, by poszukiwać w nim jakiegokolwiek dobra. Filon zauważa, że podobnie sprawa miała się z Erem, pierwotnym synem Judy, który był zły w oczach Boga i dlatego Pan zesłał na niego śmierć bez żadnej wyraźnej przyczyny (69; por. Rdz 38, 7). Oznacza to, że Bóg, chociaż stworzył wszystko ze względu na swoją dobroć, działa w całkowitej wolności i nie musi zważać na niczyją opinię.

²³ *Legum allegoriae* III 79-82, OPA 2, 130, tłum. A. Joachimowicz, s. 152-153.

²⁴ Por. D.T. Runia, *How to read Philo*, w: tegoż, *Exegesis and Philosophy: Studies on Philo of Alexandria*, Aldershot 1990, 197; w artykule korzystałem z wersji elektronicznej: <http://www.torreysofbible/howtoreadphilo.html>.

1. Król i kapłan z woli Boga. Po wzorcach negatywnych następują przykłady pozytywne Bożej wolności (77nn). W tej części Filon wskazuje na osoby, które bez żadnej zewnętrznej racji zostały stworzone jako dobre z natury. I tak na przykładzie Noego, Melchizedeka, Abrahama, Izaaka i innych Filon stara się pokazać, że Bóg wybiera niektórych ludzi bez jakiegś szczególnej racji a jedynie na podstawie upodobania, jakie ma wobec kogoś w swej absolutnej wolności. Na tej właśnie zasadzie Melchizedek od samego początku (πρώτον) został uczyniony królem (βασιλεύς) Salem i kapłanem (ιερέυς) Boga. Przy tej okazji Filon wyjaśnia znaczenie nazwy miasta (Σαλήμ), którą tłumaczy przez greckie *ir»nh*, co z kolei pozwala mu nazywać Melchizedeka królem „pokojowym i godnym swego kapłaństwa” (εἰρηναῖν καὶ ἱερωσύνῃς ἄξιον). Nie widać innych racji, dla których Melchizedek został wyróżniony tymi zaszczytnymi tytułami (οὐδὲν ἔργον αὐτοῦ προδιατυπώσας), jak tylko całkowicie wolne działanie Boga. W dalszej części tekstu cała uwaga Aleksandryjczyka skupia się na wymienionych tytułach.

Na szczególne pierwszeństwo Melchizedeka w kapłaństwie uwagę zwracać będą także Józef Flawiusz (διὰ τοῦτο ἱεράσατό τε τῷ θεῷ πρώτος)²⁵ oraz Teofil z Antiochii (ιερεὺς πρώτος)²⁶. Według żydowskiego historyka Melchizedek był jednocześnie pierwszym budowniczym miasta i świątyni (ὁ πρώτος κτίσας [πόλεος] ... καὶ τὸ ἱερόν πρώτος δευιάμενος). Przy okazji Flawiusz identyfikuje biblijne Salem z żydowską Jerozolimą, co potem stanowić będzie wspólną, choć nie jedyną, tradycję²⁷.

Autor Listu do Hebrajczyków podaje objaśnienie imienia Melchizedeka: „król sprawiedliwości” (βασιλεὺς δικαιοσύνης) zgodnie ze znaczeniem tworzących je hebrajskich rdzeni *mlk* i *sdq*. Na tej samej zasadzie biblijny tytuł „król Salemu” (βασιλεὺς Σαλήμ) otrzymuje objaśnienie jako „król pokoju” (βασιλεὺς εἰρήνης; por. Hbr 7, 2). Interpretacja taka ma charakter popularnej etymologii, jednak dostrzega się tu także cechy alegorezy. Opinie egzegetów na temat możliwości bezpośredniego wpływu Filona na tekst Hbr, także w tym względzie, są podzielone²⁸.

²⁵ Por. Josephus Flavius, *De bello Judaico* VI 438.

²⁶ Por. Theophilus Antiochenus, *Ad Autolycum* II 31, 13.

²⁷ Por. *De bello Judaico* VI 438; zob. np. 1QapGen 22, 14; Theophilus Antiochenus, *Ad Autolycum* II 31, Sch 20, 180, BOK 24, 430; *Caverna thesaurorum* 23, 14-18, CSCO 486, 182. Na temat Salem jako dawnej stolicy Jebuzytów niedaleko Sychem, zob. m.in.: Eusebius, *Onomasticon* 530/106.2 i 531/106.7, GCS 11/1, 150; Origenes, *In Jeremiam hom.* 13, 2, Sch 238, 56; *In Iesu Nave hom.* fr. 20, GCS 9, 428; Epiphanius, *Panarion* 55, 2, 2, GCS 2, 326; Hieronymus, *Epistula* 73, 7, CSEL 54/2, 20. Świadkiem tradycji lokalizacji Salem na samarytańskiej górze Garizim miał być żydowski historyk Eupolemos (II wiek prz. Chr.); zob. Eusebius, *Praeparatio evangelica* IX 17, 5, Sch 369, 238. O ruinach pałacu Melchizedeka w pobliżu Enon (por. J 3, 23) wspomina Egeria, por. *Itinerarium* 14, 2, Sch 296, 186, OZ 13, 163.

²⁸ Por. Fitzmyer, *Now this Melchizedek*, s. 313; Manzi, *Melchisedek e l'angelologia*, s. 132.

2. Król sprawiedliwy i antyteza tyrana. W pierwszym etapie przedstawiona interpretacja imienia Melchizedeka pozwala Filonowi wprowadzić antytezę króla i tyrana (79-81). Król i tyran przeciwstawiają się sobie (βασιλεὺς δὲ ἐχθρὸν τυράννῳ), tak samo jak przeciwstawne są sprawiedliwość i niegodziwość (δικαιοσύνη i ἀνομία). Opozycję taką obserwujemy już u Arystotelesa²⁹, który tyranię uważał za degenerację (παρέκβασις) władzy. Antyteza ma zastosowanie także wobec człowieka, w którym działają νοῦς βασιλεὺς i νοῦς τυράννος. Motyw człowieka poddanego działaniu dwóch przeciwstawnych mocy, które pchają go w przeciwnych kierunkach, mieści się w ramach dualistycznej antropologii Filona, zbudowanej przede wszystkim na myśli średnio-platońskiej. W tym kontekście Melchizedek jest ukazany jako figura νοῦς βασιλεὺς i symbol zdrowego rozsądku (ὁρθὸς λόγος), które za pośrednictwem dobrych rad kierują człowiekiem tak samo jak dobry sternik łodzią na pełnych niebezpieczeństwa wodach życia, zapewniając sobie podróż bezpieczną i spokojną (80).

Na zakończenie tego fragmentu antyteza pomiędzy νοῦς βασιλεὺς i νοῦς τυράννος zostaje ujęta w postaci obrazu wojny i pokoju. Tyran zawsze zmierza do wojny i jest jej wodzem; król przeciwnie – dąży do pokoju, gdyż jest wodzem pokoju, to znaczy Salem (ὁ βασιλεὺς εἰρήνης, Σαλήμ), dostarczającym duszy środków, które ją żywią i napełniają radością (81). Symbolami tego duchowego pokarmu są chleb i wino, którego nie dali Abrahamowi Ammanici (ich matką jest zmysłowość) ani Moabici (ich ojcem jest rozum nieuznający Boga). Dopiero Melchizedek przynosi (προσφερέτω) wino, aby napoić i orzeźwić dusze, i w ten sposób „napełnić je boskim upojeniem, bardziej trzeźwym niż sama trzeźwość (ἵνα κατάσχετοι γένωνται θεία μέθη νηφαλεωτέρῳ νήψεως αὐτῆς)” (82).

3. Melchizedek świętym Logosem. Filon nazywa Melchizedeka „świętym Logosem” (ἱερὸς λόγος), który symbolizuje kult duchowy³⁰. Spróbujmy wyjaśnić to pojęcie³¹. Jak wiadomo, misteria rozpowszechnione w świecie hellenistycznym posiadały swój ἱερὸς λόγος, a więc świętą i tajemną naukę, której nie należało zdradzać osobom postronnym, a przystęp do tajemnic dotyczących

²⁹ Por. Aristoteles, *Política* III 7; IV 2.

³⁰ Por. E. Bréhier, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, Paris 1925, 101-102. Koncepcję Logosu, która stanowi jądro filozofii Filona, szczegółowo analizuje H.A. Wolfson (*Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity, and Islam*, t. 1, Cambridge 1948, 200-294), jasne omówienie zagadnienia daje także J. Pépin (*The Encyclopedia of Religion*, IX, London 1987, 9-15).

³¹ Na temat podstawowych pojęć u Filona zob. M. Hillar, *The Logos and its Function in the Writings of Philo of Alexandria: Greek Interpretation of the Hebrew Myth and Foundations of Christianity*, „A Journal from the Radical Reformation: A Testimony to Biblical Unitarianism” 7 (1998) nr 3, 22-37.

spraw boskich odbywał się na drodze wtajemniczenia³². Poniekąd w ten sposób Filon postrzegał Pięcioksiąg, mianowicie jako święte słowa objawione Mojżeszowi, choć nie wydaje się, aby miał na myśli misteria w tym samym znaczeniu, co misteria pogańskie³³. Brak materialnych form żydowskiego *mysterium* pozwala Filonowi nadać mu sens wewnętrzny i duchowy. Zatem święty czy też boski logos jest dla niego wewnętrznym słowem, które uzewnętrznia to, co człowiek Boży słyszy w swej duszy i które tworzy nauczanie o rzeczach boskich, to jest kult³⁴ oraz filozofię³⁵. Kult wewnętrzny nie ogranicza się do pobożnych odczuć duszy. Pociąga bowiem za sobą rozumny postęp ku temu co boskie, sprawuje bezpośrednio kontrolę nad wyjaśnianiem spraw świętych (τὴν τῶν ἁγίων διήγησιν) i jest właściwym interpretatorem boskich pouczeń³⁶. Kult jest symbolizowany przez Melchizedeka, będącego Logosem i kapłanem „mającym jakby w dziedzictwie istnienie oraz idee o nim wznieśli, wspaniałe i znakomite (κλήρον ἔχων τὸν ὄντα καὶ ὑψηλῶς περὶ αὐτοῦ καὶ ὑπερόγκως καὶ μεγαλοπρεπῶς λογιζόμενος)”³⁷. Właściwa adoracja, czyli praktykowanie kultu, wymaga oddzielenia porządków modlitwy, potrzebuje jednak także umiejętności rozróżniania cnót, aby właściwie oddawać cześć każdej z nich³⁸. Kult wprowadza także różnice pomiędzy częściami świata, rasami ludzkimi, częściami człowieka³⁹. Modlitwa dla Filona nie jest więc nieuporządkowanym wypowiedaniem myśli, lecz rozwijającym się namysłem filozoficznym, uporządkowanym i podzielonym na części według ich znaczenia (εἰς τὰ κεφάλαια καὶ τὰς εἰς ἕκαστος ἀποδείξεις)⁴⁰. Prawdziwy kult jest zatem połączeniem modlitwy i refleksji filozoficznej, wyższą formą religii racjonalnej, językiem właściwym duszy rozumnej.

Podsumujmy. W *Legum allegoriae* (III 79-82) Filon interpretuje postać Melchizedeka na sposób alegoryczny, identyfikując go z νοῦς βασιλεύς i ἱερός λόγος, ponieważ ich rola polega na kierowaniu duszą poprzez udziela-

³² Por. Plutarchus, *De Iside et Osiride* 365; Iamblichus, *De mysteriis Aegyptiorum* 2; zob. B.A. Pearson, *Gnostic Ritual and Iamblichus's Treatise On the Mysteries of Egypt*, w: tegoż, *Gnosticism and Christianity in Roman and Coptic Egypt*, New York – London 2004, 224-248. Opisków gnostyckiej formy mistriów teurgicznych dostarczają teksty z Nag Hammadi, zwłaszcza *Ewangelia Egipcjan* (NHC II, 2; IV, 2); *Trzy stele Seta* (NHC VII, 5) oraz *Masanes* (NHC X, 1). Melchizedek pełni istotną rolę w rytuale inicjacji setiańskiej opisanym w traktacie *Melchizedek* (NHC IX, 1) oraz w dwóch *Księgach Jezu*; por. J. Turner, *Sethian Gnosticism and the Platonic Tradition*, Laval 2001.

³³ Por. Bréhier, *Les idées philosophiques*, s. 101-102.

³⁴ Por. Philo, *De posteritate Caini* 79.

³⁵ Por. tenże, *De posteritate Caini* 102 i 118; *De fuga et inventione* 200; *De migratione Abrahami* 76.

³⁶ Por. tenże, *Quod deterius potiori insidari soleat* 133.

³⁷ Por. tenże, *Legum allegoriae* III 82, Joachimowicz, s. 153.

³⁸ Por. tenże, *De sacrificiis Abelis et Caini* 84.

³⁹ Por. Bréhier, *Les idées philosophiques*, s. 102.

⁴⁰ Por. Philo, *De sacrificiis Abelis et Caini* 85.

nie jej dobrych rad, aby człowiek żyjąc według zdrowego rozsądku (ὁρθὸς λόγος) mógł dojść do jedności z Bogiem, a w konsekwencji – posiadać Jego dziedzictwo, to znaczy poznanie i uczestnictwo w boskiej naturze⁴¹. Takie alegoryczne rozumienie Melchizedeka bazuje na przekonaniu, że sam boski Logos objawia swoją funkcję pośrednika pomiędzy człowiekiem i Bogiem. Z tego też względu przysługuje mu tytuł najwyższego kapłana⁴². Zatem cały ciężar alegorycznej interpretacji Filona zdaje się spoczywać na idei pośrednictwa pomiędzy Bogiem i człowiekiem.

II. DE ABRAHAMO 235

W traktacie egzegetycznym *De Abrahamo* Filon komentuje różne wydarzenia z życia patriarchy. Objasnienie spotkania z Melchizedekiem, zgodnie z chronologią biblijną, towarzyszy komentarzowi do innych wydarzeń opisanych w Rdz 14. W paragrafach 225-235 autor koncentruje się na sensie wyrazowym opowieści, natomiast w 236-244 przedstawia interpretację alegoryczną tych samych tekstów. Według Aleksandryczyka dwie przeciwstawne sobie grupy, to znaczy czterej królowie koalicji elamickiej przeciwko pięciu królom znad Morza Martwego (por. Rdz 14, 1-2) wyobrażają walkę, jaką w człowieku toczą cztery uczucia (ἐν ἡμῖν τῶν τεττάρων παθῶν δυνάμεις, ἡδονῆς, ἐπιθυμίας, φόβου, λύπης) z pięcioma zmysłami (τοὺς δε πέντε τὰς ἰσαριθμοὺς αἰσθήσεις, ὄρασιν, ἀκοήν, γεῦσιν, ὄσφρησιν, ἀφήν)⁴³. Analiza tekstu prowadzi Filona do wniosku, że człowiek rozumny powinien być zdolny do panowania nad mocami, które w nim kłócą się ze sobą, tak aby w jego duszy nieustannie panował pokój i zgoda⁴⁴. Fragment bezpośrednio nas interesujący zamyka pierwszą część traktatu, analizującą tekst biblijny na sposób wyrazowy:

„Gdy wielki kapłan Najwyższego Boga ujrzał [Abrahama] powracającego i niosącego łupy, w zdrowiu i w towarzystwie swoich ludzi, [tak samo] zdrowych – nie stracił bowiem nikogo ze swych towarzyszy – zdumiał się wielkością dokonań i słusznie domyśliwszy się, że zwycięstwo nie mogło dokonać się bez Bożej mądrości i współdziałania, podniósł ręce do nieba i uczcił go modlitwami, złożył ofiarę za zwycięstwo i wyprawił ucztę dla wszystkich współtowarzyszy, którzy uczestniczyli w walce, uradowany i współwesołując się jakby z własnego sukcesu. Albowiem według przysłowia wspólne jest to, co dotyczy przyjaciół; o wiele bardziej jeszcze, gdy chodzi o dobro wielu, których jedynym celem jest podobać się Bogu”⁴⁵.

⁴¹ Por. N. Casalini, *Ancora su Melchisedek*, „Studi Biblici Francescani. Liber Annus” 35 (1985) 115-116.

⁴² Por. J.M. Scholer, *Proleptic Priest: Priesthood in the Epistle to the Hebrew*, Sheffield 1991, 63-71.

⁴³ Por. Philo, *De Abrahamo* III 236, OPA 20, 118.

⁴⁴ Por. Gianotto, *Melchisedek e la sua tipologia*, s. 91.

⁴⁵ Philo, *De Abrahamo* 235, OPA 20, 116, przekład własny.

1. Wielki kapłan Boga Najwyższego. W powyższym tekście nie pojawia się imię Melchizedeka, ale jest mowa o „wielkim kapłanie Boga Najwyższego” (ὁ μέγας ἱερεὺς τοῦ μεγίστου θεοῦ)⁴⁶. Chociaż użyte określenie wykracza poza dane biblijne, to jednak kontekst nie pozostawia wątpliwości, że Filon ma tu na myśli właśnie tajemniczego króla – kapłana z Rdz 14, 18-20. Horton sugeruje istnienie związku pomiędzy wspomnianym określeniem a biblijnym tytułem arcykapłana, stawiając przy tym jednak znak zapytania⁴⁷. W istocie, we wczesnych źródłach literackich takie swoiste podniesienie rangi Melchizedeka do godności odpowiadającej biblijnemu tytułowi najwyższego kapłana, pojawia się stosunkowo rzadko. W piśmiennictwie żydowskim z kręgu palestyńskiego spotykamy je w *Targum Neofiti*, *Targum Fragm. I*, a potem również w midraszu *Wayyiqra Rabba* do Kpł 22, 6. Najstarszego jednak świadectwa zdaje się dostarczać 4QShirShabb⁴⁸. Także komentatorzy chrześcijańscy pozostają powściągliwi w tej kwestii, przyznając Melchizedekowi tytuł arcykapłański zasadniczo jedynie w kręgu syryjskim⁴⁹.

W tekście Filona μεγίστου θεοῦ jest zapewne tłumaczeniem hebrajskiego ‘ēl ‘elyôn i jako takie stanowi parafrazę θεὸς ὑψιστος z LXX⁵⁰. Zagadnienie to łączy się ściśle z kwestią, czy i w jakim stopniu Filon znał język hebrajski i czy w swojej pracy posługiwał się palestyńską wersją Biblii; według J. Klausnera musiał on przynajmniej biernie znać język biblijny⁵¹. Pogląd taki pozostaje

⁴⁶ Por. Runia, *How to read Philo*, s. 198.

⁴⁷ Por. Horton, *The Melchizedek Tradition*, s. 55. Na temat tytułu i urzędu arcykapłana w tradycji Izraela zob. TWAT IV 62-79.

⁴⁸ Por. McNamara, *Gen 14,17-20 in the Targums*, s. 22n; „wielkim kapłanem” nazywa się Melchizedeka także w 2 Hen 70, 27, jednak pochodzenie i integralność tekstu *Henocha słowiańskiego* budzi wątpliwości; por. A. Orlov, *Noah's Younger Brother*, „Henoch” 22 (2000) 207-221.

⁴⁹ Autor Listu do Hebrajczyków rezerwuje tytuł arcykapłana (rcierśuj) dla Chrystusa (3, 1; 4, 14; 5, 10; 6, 20). Za to już w *Kanonie Rzymskim* Melchizedek nazywany jest *summus sacerdos* (por. Ambrosius, *De sacramentis* IV 6, 27, SCh 25bis, 116), a w *Konstytucjach Apostolskich* – ἁρχιερεὺς (*Constitutiones Apostolorum* VIII 12, 23, SCh 336, 188). Ten sam tytuł ponadto nadają Melchizedekowi: abba Makary (*Apophthegmata Patrum*, PG 65, 160), Hieronim (*Epistula* 73, 1, PL 22, 676), Teodoret z Cyru (*Quaestiones in Genesin* 76, PG 80, 188), Jan Pustelnik (wg Teodora Bar Koniego, CSCO 69, 307). Z kolei Zenon z Werony (*Tractatus* 13, 3; *De circumcisione*, PL 11, 347) pyta: „Quid, quod Melchisedech summus ille sacerdos Deo acceptissimus hujus fuit cicatricis ignarus?”. Natomiast Ambrozjaster (*Quaestiones Veteris et Novi Testamenti* 118, 21, CSEL 50, 268) zauważa, że „sacerdos appellatus est excelsi Dei, non summus, sicut nostri in oblatione praesumunt”; por. R. Le Déaut, *Le titre de Summus Sacerdos donné à Melchisédech est-il d'origine juive?*, „Recherches de Science des Religions” 50 (1962) 222-229; Manzi, *Melchisedek e l'angelologia*, s. 144-145.

⁵⁰ Por. TWAT I 256-279; J.C. de Moor, *El, the Creator*, w: *The Bible World*, ed. G. Rendsburg, New York 1980, 171-187; C. Colpe, RACH XVI 1046 (ὑψιστος).

⁵¹ Por. J. Klausner, *From Jesus to Paul*, Boston 1961, 179-180. Zbliżone stanowisko zajmuje J. Daniélou (*Philon d'Alexandrie*, s. 45-57), który swoje przekonanie o filoniańskiej znajomości języka hebrajskiego buduje na bazie przedstawianego przez Aleksandryjczyka opisu życia wspólnoty terapeutów i analogii z qumarańskimi esseńczykami.

jednak stosunkowo odosobniony⁵². Ponadto jak zauważa Runia, interesujący nas tu przymiotnik ὕψιστος w odniesieniu do Boga Filon stosuje zaledwie 11 razy⁵³. Tymczasem w LXX jako tytuł Boga ma on zastosowanie około stu razy, zaś w grece czasów Filona używany był zarówno w charakterze sakralnym, jak i świeckim⁵⁴. Mógł być zatem dogodnym pomostem pomiędzy żydowskim monoteizmem i możliwymi do zaakceptowania formami teologii greckiej⁵⁵; w przypadku Filona tak się jednak nie dzieje⁵⁶.

2. Boża mądrość i współdziałanie. Omawiany fragment *De Abrahamo* 235 posiada wyraźny charakter midraszu haggadycznego. Schemat narracji biblijnej został zachowany w tym co istotne. Jednocześnie egzegeta wprowadza specyficzne motywy, które pozwalają na podkreślenie niektórych aspektów. Filon stwierdza, że Melchizedek spotyka Abrahama, gdy ten bezpiecznie powraca z wojny w towarzystwie swego wojska, które także nie poniosło szwanku (σῶρον μετὰ σώου τῆς ἰδίας δυνάμεως). To ostanie wyrażenie ma oznaczać, że Abraham nie utracił żadnego ze swych towarzyszy (οὐδένα γὰρ τῶν συνόντων ἀπέβαλε). Zauważmy, że w tekście biblijnym nie czyni się żadnej aluzji do strat, jakie patriarcha poniósł w czasie wojennej wyprawy. Filonowi jednak informacja ta jest potrzebna do wprowadzenia spostrzeżenia Melchizedeka o Bożej mądrości (ἐπιφροσύνη) i Jego współdziałaniu (συμμαχία), które ewidentnie musiało towarzyszyć Abrahamowi, skoro mimo tak małej liczby wojowników (318; por. Rdz 14, 14) odniósł on tak świetne zwycięstwo. W tym momencie Melchizedek staje się jakby sędzią i prorokiem, potrafiącym dostrzegać działanie Boże i rozumieć wydarzenie w ich głębszym sensie. W egzegezie chrześcijańskiej liczba 318 wojowników Abrahama otrzyma interpretację chrystologiczną, czego najstarsze świadectwo znajdujemy w *Liście Pseudo-Barnaby*⁵⁷. Późniejsza tradycja uczyni zeń symboliczną zapowiedź liczby ojców soboru

⁵² Na ten temat zob. zwłaszcza Nikiprowetzky, *Le commentaire de l'Écriture*, s. 134-148; R. Williamson, *Jews in the Hellenistic World: Philo*, Cambridge 1989.

⁵³ Por. Philo, *Legum allegoriae* III 24, 82; *De posteritate Caini* 89; *De plantatione* 59; *De ebrietate* 105; *De congressu eruditionis causa* 58; *De mutatione nominum* 202; *In Flaccum* 46; *Legatio ad Gaium* 157, 278, 317; zob. Runia, *How to read Philo*, s. 196-198.

⁵⁴ Wskazuje się na przykład na powszechną obecność różnych wariantów tego greckiego określenia (θεὸς ὕψιστος; ὁ ὕψιστος; θεὸς μεγίστος) w epigrafice pogańskiej, por. W. Wischmeyer, *ΘΕΟΣ ΥΨΙΣΤΟΣ. Neues zu einer alten Debatte*, ZACH 9 (2005) 149-168.

⁵⁵ Por. S. Mitchell, *The cult of Theos Hypsistos between Pagan, Jews, and Christians*, w: *Pagan monotheism in late antiquity*, ed. P. Athianassiadi, Oxford 1999, 81-148.

⁵⁶ Por. Runia, *How to read Philo*, s. 198.

⁵⁷ Por. *Epistula Ps-Barnabae* 9, 7-8: liczba 300, zapisywana po grecku jako litra *tau*, symbolizuje krzyż; natomiast 10 i 8, odpowiednio *iota* i *eta*, to dwie pierwsze litery imienia Jezus; por. H. Pietras, *Początki teologii Kościoła*, Kraków 2007², 25. Podobne wyjaśnienie przedstawiają: Clemens Alexandrinus, *Stromata* VI 11, 84, 1, GCS 15, 473 i Ps-Cyprianus, *De Pascha computus* 10, PL 4, 954.

nicejskiego walczących w obronie prawdziwej wiary⁵⁸. Również idea towarzyszącego mu prorockiego charakteru znajdzie swoje rozwinięcie przede wszystkim w literaturze chrześcijańskiej⁵⁹.

3. Modlitwa i ofiara za zwycięstwo. Księga Rodzaju mówi o podwójnym błogosławieństwie, jakie wypowiada Melchizedek, mianowicie zwracając się najpierw do Abrahama, a potem do Boga. Formuła błogosławieństwa przybiera uroczystą, rozbudowaną i dość nietypową postać. Tymczasem Filon ogranicza się do stwierdzenia, że „podniósłszy ręce do nieba uczcił go modlitwami” (τὰς χεῖρας ἀνατείνας εἰς τὸν οὐρανὸν εὐχαῖς αὐτὸν γεραίρει).

Kolejne zdanie przynosi równie lakoniczną uwagę, że Melchizedek „złożył ofiarę za zwycięstwo i wyprawił ucztę dla wszystkich współtowarzyszy”. Tekst biblijny w istocie nie określa charakteru ofiary chleba i wina, co zwłaszcza egzegetom żydowskiemu pozwalało rozwijać zarówno sakralną, jak i całkowicie świecką jej interpretację⁶⁰. Również Filon zdaje się dostrzegać tę ambiwalencję i chcąc pogodzić oba ujęcia mówi jednocześnie o sakralnej ofierze (ἐπιβικια εἶθε) i o świeckiej uczcie dla wszystkich uczestników wojny (καὶ πάντας τοὺς συναραμένους τῷ ἀγῶνι λαμπρῶς εἰστία). W komentarzach chrześcijańskich, idących za tekstem LXX, panować będzie zgoda co do sakralnego charakteru ofiary złożonej przez Melchizedeka. Początkowo przybiera ona wyłącznie postać typologii chrystologicznej: ofiara Melchizedeka jest figurą ofiary Chrystusa. Jednak począwszy od IV wieku, zwłaszcza w kręgu literatury łacińskiej,

⁵⁸ Bodajże po raz pierwszy (ok. 358) asocjacja taka pojawia się u Hilarego z Poitiers (*De synodis* 86, PL 10, 538-539). Tę samą symbolikę odnajdujemy w liście papieża Liberiusza do Macedończyków z 365 lub 366 roku (*Acta Synodalia* I, Kraków 2006, 262) i ok. 369 u Atanazego Aleksandryjskiego (*Epistula ad Afros episcopos* 2, PG 26, 1032); por. M. Aubineau, *Les 318 serviteurs d'Abraham* (*Gen. XIV, 14*) et les nombre des Pères au Concile de Nicée (325), RHE 61 (1966) 5-43. W zakończeniu *Legendy o Melchizedeku* Ps-Atanazego (PG 28, 530; V/VI w.) król Salemu staje się patronem pierwszego wielkiego zgromadzenia biskupów i symbolicznym zwierzchnikiem Kościoła, podczas gdy Abraham i jego 318 towarzysze są jakby wspólnotą ojców Soboru Nicejskiego, por. J. Doehhorn, *Die Historia des Melchisedech*, „Le Muséon” 117 (2004) 46-47.

⁵⁹ W niektórych tekstach, związanych przeważnie z tradycją syro-palestyńską (Efrem Syryjczyk; autor *Jaskini skarbów*; Zachariasz Retor), pojawia się motyw pośrednictwa Melchizedeka w rozmowie Rebeki z Bogiem i jej pytania o przyczynę walki, jaką Ezaw i Jakub toczą jeszcze w łonie matki. Z kolei w *Legendzie pseudoatanazjańskiej* Melchizedek otrzymuje rysy anachorety, który pozostając w mistycznym zjednoczeniu z Bogiem wyjaśnia Abrahamowi jego rolę w dziejach Zbawienia, por. Doehhorn, *Die Historia*, s. 41-42.

⁶⁰ Już w qumrańskim *Apokryfie Księgi Rodzaju* (1QapGen 22, 15) biblijne wyrażenie „chleb i wino” (hebr. *leḥem wāyāin*) zostało zastąpione przez bardziej ogólne określenie „pokarm i napój” (aram. *m'kl wms̄th*), co może świadczyć o istniejącej w tym środowisku tendencji, by nie akcentować zbyt liturgicznego charakteru posługi Melchizedeka; por. Manzi, *Melchisedek e l'angelologia*, s. 99. Zabieg desakralizacji ofiary z Rdz 14, 18 spotykamy w TgFragm I (BN Paris, ms. hebr. 110), jednak inne starożytne targumy zachowują wyrażenie biblijne; por. McNamara, *Melchizedek*, s. 23.

pojawia się interpretacja o charakterze eucharystycznym: Melchizedek ofiarowujący Bogu chleb i wino jest nie tylko figurą Chrystusa, ale także Kościoła, który przez ręce swoich sług w czasie świętej liturgii składa na ołtarzu duchowe dary, które stają się Ciałem i Krwią Pańską⁶¹.

4. Melchizedek i Abraham przyjaciółmi. Specyficzną cechą omawianego tekstu są elementy podkreślające przyjaźń pomiędzy Abrahamem i Melchizedkiem. Najpierw Filon mówi o „radości i współweselu” (γῆγηθὼς καὶ συνηδόμενος), jak gdyby było to ich wspólne zwycięstwo. To stwierdzenie jest poparte argumentacją, w której motyw religijny został połączony z zasadami filozofii stoickiej. Otóż Abraham i Melchizedek nazywani są przyjaciółmi, których połączyła nie tylko troska o wspólne dobro, ale i pragnienie podobania się Bogu, jako jedyny cel (οἷς ἔν τέλος εὐαρεστεῖν θεῷ). Zauważmy, że wyrażenie „podość się Bogu” (εὐαρεστεῖν θεῷ) pojawia się także w ST i NT, i zazwyczaj opisuje stan sprawiedliwości przed Bogiem⁶².

W tym kontekście pojawia się cytat zaczerpnięty z pitagorejskiej maksymy: κοινὰ τὰ φίλων. Diogenes Laertios w *Żywotach* przekazuje opinię Timajosa, wedl którego „Pitagoras twierdził pierwszy, że między przyjaciółmi wszystko jest wspólne, a przyjaźń to równość”⁶³. Przeciwnikiem takiej wspólnoty dóbr miał być Epikur⁶⁴, natomiast Bion Borystentita „podkreślał dobitnie maksymę „dobro przyjaciół jest wspólnym dobrem” (κοινὰ τὰ φίλων)”, chociaż sam był ogromnie samolubny⁶⁵. Przysłowie to cytują ponadto: Arystoteles⁶⁶, u którego zazwyczaj chodzi o wspólnotę dóbr materialnych, oraz Platon⁶⁷. W zakończeniu platońskiego *Fajdrosa* znajdujemy życzenie, by życiowa mądrość mędrca stała się także udziałem jego przyjaciół⁶⁸. Te samą maksymę widzimy u Plutarcha⁶⁹, u Olimpiodora, który uważał ją za dewizę życiową Sokratesa⁷⁰, oraz

⁶¹ Por. Cyprianus Carthag., *Epistula* 63, 4, CCL 3C, 392-393; Firmicus Maternus, *De errore profanarum religionum* 19, 3, PL 12, 1023; Eusebius, *Demonstratio evangelica* V 3, 18-20, PG 22, 365-368; Epiphanius, *Panarion* 55, 6, 3-4; Ambrosiaster, *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti* 109, 18, CSEL 50, 266; Ambrosius, *De sacramentis* V 1, 1, SCh 25bis, 120, itd. Obszernie na temat typologii eucharystycznej w interpretacji ofiary Melchizedeka zob. R. Zarzeczny, *Melchizedek w literaturze wczesnochrześcijańskiej i gnostycznej* (w przygotowaniu).

⁶² Por. np. Mdr 4,10; Rz 14,18; Flp 4, 18; Hbr 11, 5; 13, 16.

⁶³ Por. Diogenes Laertius, *Vitae philosophorum* VIII 1, 10: „ἐπεὶ τε πρῶτος, ὥς φησι Τίμαιος κοινὰ τὰ φίλων εἶναι καὶ φίλων ἰσότητα”, tłum. K. Leśniak: Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, Warszawa 1982, 475. Również Jamblich maksymę tę przypisuje Pitagorasowi, por. *De vita Pythagorica* 6, 32.

⁶⁴ Por. *Vitae philosophorum* X 11.

⁶⁵ Tamże IV 7, 53, Leśniak, s. 245.

⁶⁶ Por. Arystoteles, *Ethica Eudemia* 1237b; *Ethica Nicomachea* 1159b; 1168b; *Politica* 1263a.

⁶⁷ Por. Plato, *Respublica* 424a; 449c; *Leges* 739c.

⁶⁸ Por. Plato, *Phaedrus* 297c.

⁶⁹ Por. Plutarchus, *De fraterno amore* 490e; *Quaestiones convivales* 644c; *Amatorius* 767d.

⁷⁰ Por. Olympiodorus, *In Platonis Alcibiadem commentarii* 88.

u Libaniasza⁷¹. U Filona przysłowie to powraca raz jeszcze w *Żywocie Mojżesza*⁷². Wśród pisarzy chrześcijańskich odwołuje się do niej m.in. Klemens Aleksandryjski:

„Musimy też wiedzieć, że jesteśmy najpiękniejszą własnością Boga i dlatego oddajemy się w Jego opiekę. Pamiętajmy, aby kochać Pana Boga i tę powinność miejmy za nasze zadanie na całe życie. I jeśli «wspólna jest dola przyjaciół (κοινὰ τὰ φίλων)» i człowiek jest przyjacielem Boga (θεοφιλῆς δὲ ὁ ἄνθρωπος) (przyjacielem Boga staje się za pośrednictwem Słowa), to wszystkie rzeczy stają się własnością człowieka, ponieważ wszystko zależy od Boga i wszystko jest wspólne dla obydwu przyjaciół (καὶ κοινὰ ἀμφοῖν τοῖν φίλοις τὰ πάντα): Boga i człowieka»⁷³.

W podsumowaniu można stwierdzić, że wszystkie te szczegóły są nieobecne w tekście biblijnym, który Filon przerabował i sparafrazował posługując się techniką podobną do midraszu haggadycznego. W szczególności ofiara chleba i wina (Rdz 14, 18) zdaje się otrzymywać podwójne znaczenie: po pierwsze ma ona charakter religijny (modlitwa i ofiara za zwycięstwo), po drugie zaś charakter całkowicie świecki (uczta na cześć zwycięzców). Podobnie jak w innych tekstach, także tutaj postać Melchizedeka pojawia się jedynie na marginesie głównego nurtu traktatu. Scena z Księgi Rodzaju wydaje się być dla Filona stosunkowo mało ważnym epizodem w dziejach patriarchy, który sam jednak otrzymuje niezwykle istotną symbolikę w ramach całego systemu interpretacji alegorycznej. W kolejnej części traktatu, gdzie Filon przechodzi do alegorezy epizodów opisanych w Rdz 14 i przedstawionych w poprzednich paragrafach, epizod z Melchizedekiem już jednak nie powraca. Autentycznym bohaterem i postacią, na której koncentruje się cała uwaga egzegety, jest Abraham jako alegoria mądrości, zdolnej do panowania nad sferą zmysłową i uczuciową ludzkiej duszy.

III. DE CONGRESSU ERUDITIONIS GRATIA 99

Podobnie jak w dwóch wyżej omówionych tekstach także w *De congressu eruditionis gratia* postać Melchizedeka nie stanowi centrum zainteresowania, ale pojawia się na marginesie głównego toku interpretacji tekstu, tym razem w kontekście interpretacji liczby dziesięć⁷⁴. W związku z egzegezą tekstu Kpł 27, 30-34 Filon zajmuje się wyjaśnieniem znaczenia i wartości dziesięciny, którą

⁷¹ Por. Libanias, *Epistulae* 1209, 4; 1537, 5.

⁷² Por. Philo Judaeus, *De vita Moysis* I 156.

⁷³ Clemens Alexandrinus, *Cohortatio ad Graecos* 12, 122, 2-3, GCS 12, 86, tłum. J. Słowianiuk, PSP 44, Warszawa 1988, 201.

⁷⁴ Por. Philo, *De congressu eruditionis gratia* 89-92.

interpretuje jako ofiarę składaną Bogu z pierwocin w akcie dziękczynienia za Jego dary. Dla zilustrowania tematu Aleksandryczyk przytacza teksty biblijne, wśród nich także perykopę mówiącą o dziesięcinie z Rdz 14, 20:

„Ten kto zaczyna ćwiczyć się w modlitwie, mówi: «Ze wszystkiego co mi dasz będę ci składał w ofierze dziesięcinę». Cud zaś sławiący zwycięstwo po modlitwach został opisany w słowach wypowiedzianych o Melchizedeku, którego kapłaństwo, jak się uważa, bierze się samo z siebie i którego on sam się wyuczył: «i dał mu dziesięcinę ze wszystkiego». Do zmysłów bowiem należy właściwie odczuwać, do mowy – adekwatnie wyrażać, do umysłu zaś – poprawnie rozumieć”⁷⁵.

1. Dziesięcina jako ofiara z tego co najlepsze w człowieku. Wydarzenie opisane w Księdze Rodzaju Filon nazywa cudem (χρησιμὸς). Zapewne Aleksandryczyk pragnie w ten sposób podkreślić istotę i znaczenie ustanowienia instytucji dziesięciny. Pomimo dwuznaczności tekstu Rdz 14, 20, Filon nie ma wątpliwości, kto jest autorem daniny⁷⁶. Dla egzegety instytucja, będąca ważnym elementem Prawa Mojżeszowego ma również znaczenie alegoryczne. Egzegeta rozumie ją jako akt dziękczynienia Bogu za Jego dary realizowaną poprzez ofiarę pierwocin z tych samych darów⁷⁷. Lepszy akt dziękczynienia za otrzymane dary polega zaś na poprawnym używaniu tych darów oraz na uznaniu, że rzeczywiście pochodzą od Boga.

W dalszej części uwaga Aleksandryczyka skupiać się będzie głównie na wyrażeniu „ze wszystkiego” (ἀπὸ πάντων). Filon wyjaśnia je na sposób alegoryczny, w nawiązaniu do trzyczęściowej struktury człowieka, a więc sfery postrzegania (τὰ κατ’αἴθρην); sfery mowy (τὸ κατὰ λόγον) i sfery intelektualnej (τὸ κατὰ νοῦν). Składanie dziesięciny, według Filona, polega zatem na ofiarowaniu Bogu tego, co stanowi pierwociny tych trzech sfer: dobrego używania zmysłów (właściwe postrzeganie), słowa (adekwatne mówienie) i rozumu (poprawne myślenie).

Elementy podobnej interpretacji obserwujemy w Liście do Hebrajczyków. W Hbr 7, 5 Hagiograf przypomina, że lewici zgodnie z Prawem pobierają

⁷⁵ Tamże 99, OPA 16, 172, przekład własny.

⁷⁶ Dwuznaczność pojawia się już w tekście hebrajskim Rdz 14, 20b. Hebrajskie wyrażenie „i dał mu dziesięcinę ze wszystkiego” nie określa bowiem podmiotu działania, tak iż zdanie mogłoby odnosić się zarówno do Abrahama, jak i do Melchizedeka. W całej perykopie Rdz 14, 18-20 wszystkie czasowniki opisują działanie Melchizedeka, natomiast w wersecie 21. w charakterze podmiotu pojawia się już król Sodom. Ambivalencja została zachowana w LXX, w Wulgacie oraz w aramejskich targumach (TgN; TgO). Zauważył to już św. Hieronim, który jednak wyjaśnia, że „nie Abraham otrzymał od Melchizedeka dziesięciny z majątku, lecz że arcykapłan otrzymał część łupów zabranych wrogom” (*Epistula* 73, 6, PL 22, 680). Betlejemita powołuje się przy tym na autorytet Hbr, gdyż Hagiograf, podobnie jak Filon oraz Józef Flawiusz, rozstrzyga kwestię zgodnie z logiką tekstu, w ten sposób, że to Abraham jest dawcą dziesięciny w odpowiedzi na błogosławieństwo i ofiarę Melchizedeka, por. Emerton, *The Riddle*, s. 408.

⁷⁷ Por. Philo, *De congressu eruditionis* 94-96.

dziesięcinę od wszystkich, którzy należą do narodu wybranego⁷⁸. Jednak ofiara, jaką Abraham przekazał Melchizedekowi, jest już nie tylko darem „ze wszystkiego” (ἀπὸ πάντων; por. Hbr 7, 2), ale podobnie jak u Filona stanowi ona dar „z tego, co najlepsze” (ἐκ τῶν ἀκροθινίων)⁷⁹.

Dodajmy, że w przypisywanym Filonowi fragmencie katenicznym, oznaczonym jako Harris 72.1, dziesięcinę przekazaną przez Abrahama interpretuje się jako ofiarę z łupów wojennych (τὰς τῆς νικῆς ἀπαρχάς)⁸⁰. Wpływ na taką interpretację mógł mieć dialog Abrahama z królem Sodomy (por. Rdz 14, 21-24). Podobną asocjację obserwujemy także w qumrańskim fragmencie 1Qap-Gen 22, 17, gdzie mówi się o dziesięcinie z całego dobytku króla Elamu i jego towarzyszy⁸¹. Również Józef Flawiusz nie pozostawia wątpliwości, że Melchizedek otrzymał część łupów wojennych⁸².

2. Kapłaństwo Melchizedeka jest *automathes* i *autodidaktos*. Jak powiedzieliśmy, odwołanie się do postaci Melchizedeka w *De congressu eruditionis gratia* ma charakter raczej marginalny, tak że Filon nie poświęca więcej miejsca analizie tekstu Rdz 14, 18-20. Należy tu jednak odnotować szczegół, który przykuwa uwagę egzegety, choć nie został zaznaczony w tekście biblijnym. Chodzi o określenie kapłaństwa Melchizedeka jako αὐτομαθές i αὐτοδίδακτος, co oznacza, że ma on je ze swej natury i że sam się go nauczył. Oba te przymiotniki w pismach Filona pojawiają się często, zarówno pojedynczo, jak i w połączeniu, zwłaszcza w odniesieniu do Izaaka, stanowiąc wówczas *terminus technicus* ważny z punktu widzenia całego systemu myśli Aleksandryjczyka⁸³. Izaak jest bowiem przedstawicielem τὸ αὐτομαθές γένος (...) καὶ αὐτοδιδάκτων⁸⁴. Nie potrzebuje zatem ani pouczenia (διδασκαλία), ani ćwiczenia się (ἀσκήσις)⁸⁵. Patriarcha jest z natury, a więc αὐτομαθής καὶ αὐτοδίδακτος, obdarzony wiedzą (ἐπιστήμη)⁸⁶ i cnotą (ἀρετή)⁸⁷. Już od samego uro-

⁷⁸ Szerzej na temat dziesięciny, jako zwyczaju i prawa w tradycji Izraela, por. M. Del Verme, *La „prima decima” nel Giudaismo del Secondo Tempio*, „Henoch” 8 (1986) 5-38.

⁷⁹ Wyraz ἀκροθινίων (*hapax legomenon*) jest terminem złożonym i pochodzi od ἀκρος i θίς – vós; zob. M. Zerwick, *Analysis philologica Novi Testamenti graeci*, Romae 1953, 503 (*summum in acervo; primitiae frugum, optima pars praedae*). W literaturze chrześcijańskiej określenie to stanie się synonimem dziesięciny; por. G.W.H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961, 66.

⁸⁰ Por. Williamson, *Philo and the Epistle*, s. 437.

⁸¹ Por. Manzi, *Melchisedek e l'angelologia*, s. 98-99.

⁸² Por. Josephus Flavius, *Antiquitates judaicae* I 181: „Ἀβράμου δὲ διδόντος καὶ τὴν δεκάτην τῆς λείας αὐτῷ προσδέχεται τὴν δόσιν”.

⁸³ Całościową analizę tego zagadnienia daje Dey, *Intermediary World*, s. 58-63; por. także Gianotto, *Melchisedek e la sua tipologia*, s. 88-90. U św. Pawła określenie θεοδιδάκτοι (*hapax legomenon* w 1Tes 4, 9) pojawia się w kontekście miłości braterskiej, której Bóg sam uczy swoich wybranych, zob. A. Xavier, *A Study of Theodidaktos* (niepublikowany doktorat na PUG, Rzym 1991).

⁸⁴ Por. Philo, *De congressu eruditionis gratia* 36.

⁸⁵ Por. tenże, *De migratione Abrahami* 140.

⁸⁶ Por. tenże, *De somniis* I 160.

dzenia był on uposażony w dobre cechy (εὐφύεσι διανοίαις)⁸⁸, podczas gdy Abraham i Jakub, aby je osiąść, musieli włożyć wiele wysiłku⁸⁹. Izaak jest αὐτοδίδακτος pod tym względem, że nigdy nie porzucił kraju sprawiedliwości (Kanaan), by zstąpić do kraju zmysłowości i nieładu (Egipt; por. Rdz 26, 2)⁹⁰, dlatego też jest większy od Jakuba. Ponadto Izaak urodził się w tym kraju i nie musiał przywędrować z innych krain, przez co jest większy także od Abrahama⁹¹. Wyższość Izaaka została ukazana również w odniesieniu do Izmaela: Izaak jest synem Sary, która symbolizuje cnotę ἀρετή), podczas gdy Izmael jest synem Hagar (ἡ μέση παιδεία). Izmael przynależy do tych, którzy wymagają pouczenia, jest zatem δίδακτος, podczas gdy Izaak posiada wiedzę ze swej natury⁹². Abraham zatem symbolizuje pouczenie (διδασκαλία), Jakub ćwiczenie się (ἄσκησις) a Izaak doskonałość (τελειώτης)⁹³. Nie trzeba dodawać, że rozróżnienie pomiędzy cnotami na διδασκαλία, ἄσκησις i φύσις stanowi podstawę klasycznej myśli greckiej⁹⁴.

Według Filona patriarcha Izaak jest w najwyższym stopniu mądry, bo jego wiedza, której nie otrzymał przez naukę, ani poprzez ćwiczenia, pochodzi bezpośrednio od Boga⁹⁵. Taka charakterystyka ukazuje Izaaka jako symbol świata pośredniego, który pozostaje w szczególnym i bezpośrednim związku z Bogiem. Melchizedek przez swoje kapłaństwo otrzymuje te same cechy w stopniu najwyższym, co czyni go szczególnym obrazem działania boskiego Logosu.

IV. KOMENTARZE ŚW. AMBROŻEGO PRZYKŁADEM EGZEGETYCZNEJ METODY FILONA

Wpływu pism Filona na egzegezę chrześcijańską nie sposób przecenić; zaznacza się on zwłaszcza u Klemensa, Orygenesa, Grzegorza z Nyssy, Am-

⁸⁷ Por. tenże, *De mutatione nominum* 88.

⁸⁸ Por. tenże, *De fuga et inventione* 138.

⁸⁹ Por. tenże, *De mutatione nominum* 88; *De posteritate Caini* 78.

⁹⁰ Por. tenże, *De migratione Abrahami* 29; *Legum allegoriae* II 58-60; *De confusione linguarum* 81; *Quaestiones in Genesin* IV 117.

⁹¹ Por. tenże, *De somniis* I 160.

⁹² Por. tenże, *De fuga et inventione* 166; *De mutatione nominum* 255-263.

⁹³ Por. tenże, *De mutatione nominum* 12.

⁹⁴ Por. Plato, *Meno* 70a; Aristoteles, *Politica* 1332b; *Ethica Nicomachea* 1103a.

⁹⁵ Por. *De fuga et inventione* 166. Co do boskiego pochodzenia tego co jest αὐτομαθής και αὐτοδίδακτος zob. np. *De opificio mundi* 148, gdzie Adam, σοφὸς αὐτομαθής και αὐτοδίδακτος, pochodzi bezpośrednio z rąk Bożych; w *De sacrificiis Abelis et Caini* 79 αὐτοδίδακτος σοφία pochodzi bezpośrednio od Boga. Związek przymiotników rozpoczynających się na αὐτο- z boskim działaniem poświadczają także najstarsze teksty greckie, np. Homer, *Odyssea* 21, 347-348; Plato, *Leges* 2, 642b.

brożego i Izydora z Peluzjum⁹⁶. Otwarta też pozostaje kwestia filonizmu w Liście do Hebrajczyków⁹⁷. W uzupełnieniu filoniańskiej egzegezy tekstu Rdz 14, 18-20 sięgnijmy do tekstów św. Ambrożego. Jak wiemy, biskup Mediolanu szczególnie obficie korzystał z pism Aleksandryjczyka, nawet jeśli tylko w łacińskim przekładzie⁹⁸. Spróbujmy porównać kilka tekstów, nie przesądzając jednak kwestii, czy zachodzi tu sytuacja zapożyczenia konkretnych rozwiązań egzegetycznych czy jedynie wpływem zainicjowanej przez Aleksandryjczyka alegorycznej metody interpretacji Pisma Świętego.

W pierwszej księdze *De Abraham* (CPL 127) św. Ambroży komentuje wojenną wyprawę patriarchy, wyjaśnia znaczenie nazw własnych oraz symbolikę liczby 318 wojowników, dostrzegając w niej znak Chrystusa, co śladem Filona pozwoli mu na stwierdzenie, że powodem zwycięstwa Abrahama nie była liczna armia, ale zawierzenie Bogu powodzenia misji. Ambroży wyjaśnia:

„Ten kto wygrywa, nie powinien przypisywać sobie zwycięstwa, lecz oddać [je] Bogu. Tego uczy Abraham. Zwycięstwo uczyniło go bardziej pokornym, nie zaś wyniosłym, albowiem złożył ofiarę i dał dziesięcinę”⁹⁹.

W egzegezie Ambrożego zauważyć należy przede wszystkim dwa elementy. Po pierwsze motyw pokory, jaką Abraham zachowuje w obliczu odniesionego zwycięstwa, dostrzegając w nim Boże współdziałanie, odpowiada dokładnie linii egzegetycznej Filona¹⁰⁰. Zarazem zaskakująca wydaje się interpretacja ofiary (*sacrificium obtulit*) i dziesięciny (*decimas dedit*) z Rdz 14, 18-20, gdyż

⁹⁶ O Filonie w oczach Ojców Kościoła i na temat jego wpływu na pisarzy wczesnochrześcijańskich zob. Ch. Blönnigen, *Der griechische Ursprung der jüdisch-hellenistischen Allegorese und ihre Rezeption in der alexandrinischen Patristik*, Frankfurt am Main 1992; D.T. Runia, *Philonian Nomenclature*, „*Studia Philonica Annual*” 6 (1994), 1-27; J.L. van den Hoek, *Clement of Alexandria and his Use of Philo in the Stromateis: An Early Christian Reshaping of a Jewish Model*, Leiden 1988; J. Laporte, *Théologie liturgique de Philon d’Alexandrie et d’Origène*, Paris 1995; D.T. Runia, *Philo and the Church Fathers: A Collection of Papers*, Leiden 1995; D.T. Runia, *Filone di Alessandria nella prima letteratura cristiana: uno studio d’insieme*, Milano 1999; A.C. Geljon, *Philonian exegesis in Gregory of Nyssa’s: De vita Moysis*, Providence 2002.

⁹⁷ Por. C. Spicq, *Le philonisme de l’Épître aux Hébreux*, RB 58 (1949) 542-572; Williamson, *Philo and the Epistle*, s. 447; Dey, *Intermediary World*, s. 1-81; L.D. Hurst, *The Epistle to the Hebrews: Its Background of Thought*, Cambridge 1990, 7-42; R. Nash, *The Gospel and the Greeks*, Richardson 1992, 81-112.

⁹⁸ Zagadnienie wpływu Filona na egzegezę św. Ambrożego szczegółowo opracowują E. Lucchesi, *L’usage de Philon dans l’oeuvre exégétique de Saint Ambroise*, Leiden 1977 i H. Savon, *Saint Ambroise devant l’exégèse de Philon le Juif*, Paris 1977.

⁹⁹ Ambrosius, *De Abraham* I 2, 16, ed. F. Gori, SAEMO 2/2, Milano 1984, 50: „Sed qui vincit non debet adrogare sibi victoriam, sed deferre Deo. Hoc Abraham docet. Qui triumpho humilior factus est, non superbior. Sacrificium denique obtulit, decimas dedit”; przekład własny.

¹⁰⁰ Według M. Simonettiego (*Między dosłownością a alegorią*, s. 281) traktat Aleksandryjczyka był głównym źródłem inspiracji Ambrożego. Także E. Lucchesi (*L’usage de Philon*, s. 24-25) podkreśla, że chociaż biskup Mediolanu nie cytuje wprost Filona, to jednak analiza jego pism nie pozostawia wątpliwości, że korzystał bezpośrednio z łacińskiego przekładu dzieł Aleksandryjczyka.

oba działania biskup Mediolanu przypisuje Abrahamowi, Melchizedekowi pozostawiając jedynie akcję błogosławieństwa¹⁰¹; nie wyjaśnia też znaczenia ofiary ani nie wspomina, co było jej przedmiotem. Wydaje się, że w postawie biblijnego patriarchy Ambroży pragnie wyakcentować postawę wdzięczności wobec Boga i dziękczynienia za Jego opiekę, która szczególnie charakteryzuje Abrahama, będącego symbolem zawierzenia. W ten sposób biskup Mediolanu przesuwając ciężar interpretacji tekstu na jego duchowy charakter, dokładnie tak, jak to wcześniej czyni Aleksandryczyk.

W drugiej księdze *De Abraham* św. Ambroży raz jeszcze komentuje cnoty patriarchy, które objawiały się na różnych etapach jego wędrówki i przypomina, że spotkanie z Melchizedekiem stało się manifestacją jego prawdziwej pokory, skoro nie przypisał sobie zwycięstwa odniesionego w wojnie przeciwko królom, lecz oddał chwałę Bogu. Ambroży interpretuje postawę Abrahama w duchu alegorezy, mówiąc:

„[...] umysł pełen rozwagi i sprawiedliwości (*mens plena prudentiae iustitiaeque*) jest bardziej dokładny w tym, co odnosi się do kultu bożego (*Dei cultum*) i dziesięciny, zarówno z płodów ziemi jak i w owocach wyższej roztropności (*altiore prudentiam*), w tym znaczeniu, że wszelką doskonałość zmysłów (*perfectionem sensuum*) i ich działania oddaje Bogu, niczego sobie nie przypisując, gdyż nie może kierować sobą, jeśli nie jest wsparta Bożą łaską. Wreszcie gdyby sądził że zwyciężył, byłby atakowany i napastowany. Wyjaśnia to i o tym poucza Pismo Święte, że umysł nasz musi zawsze zachowywać czujność wobec cielesnych namiętności. Cóż bowiem oznaczają słowa: «król Sodomy wyszedł Abrahamowi na spotkanie i powiedział: daj mi ludzi, konie zaś zabierz sobie», jeśli nie to, że po takim zwycięstwie nad rozwiążnością w umyśle rozumny (*rationabili menti*) może wcisnąć się moc popędów, aby napęlić je nierozsądnymi namiętnościami (*inrationabiles passionēs*)?»¹⁰².

Jak widzimy, biskup Mediolanu w duchu egzegezy Filona pogłębia jeszcze alegorię psychologiczną, w której Abraham jest wyobrażeniem życia rozumnego. Pokora umysłu obfitującego w cnoty, takie jak rozważa (*prudentia*) i sprawiedliwość (*iustitia*), prowadzi do doskonałego kultu duchowego (*Dei cultum*), w którym zmysłowe postrzeganie świata oraz działanie zdążają do swego ostatecznego celu, mianowicie osiągnięcia chwały Bożej. W tej figurze Melchizedek jest pośrednikiem, we wszystkim podobnym do Chrystusa, boskiego Logosu, zasady wszelkiej racjonalności (*mens rationabile*) i duchowej doskonałości (*perfectio*), która obdarza ludzki umysł zdolnością kierowania nim.

¹⁰¹ Idea, że to Abraham podczas tajemniczego spotkania składa ofiarę, pojawia się w literaturze rabinicznej, m. in. w traktacie egzegetycznym *Bereshit Rabba* (43, 6; 46, 5; 55, 6-7). Ponadto niektóre teksty żydowskie ukazują Abrahama jako kapłana, czy też tego, któremu Melchizedek przekazuje kapłaństwo lub go naucza. Wydaje się jednak, że motyw ten miał charakter polemiki z chrześcijańską i chrystologiczną interpretacją Rdz 14 prowadzoną w kontekście Hbr; por. M. Simon, *Recherches d'histoire judéo-chrétienne*, Paris 1962, 101-126.

¹⁰² Ambrosius, *De Abraham* II 8, 45, SAEMO 2/2, 182; przekład własny.

Cały ten fragment niewątpliwie należy interpretować w duchu alegorycznym. Nie można jednak przy tym zapominać, że dla św. Ambrożego Melchizedek jest przede wszystkim zapowiedzią i figurą Chrystusa, pośrednika pomiędzy Bogiem i człowiekiem. W tym sensie scena Rdz 14, 18-20 stanowi „odsłonięcie” działania prawdziwego Logosu w świecie, swoistą teofanię. W komentarzu do hexameronu św. Ambrożego, wychwalając dzieło stworzenia, przypomina słowa błogosławieństwa Melchizedeka i nazywa je objawieniem, po czym stwierdza:

„Bogiem jest Melchizedek, który jest królem pokoju i sprawiedliwości, nie ma początku ani końca”¹⁰³.

Według G. Wuttkego i H. Storka fragment ten w połączeniu z tekstem traktatu *De Abraham* pozwala sądzić, że św. Ambrożego interpretował scenę spotkania patriarchy z Melchizedekiem jako prawdziwą teofanię chrystologiczną¹⁰⁴. W świetle egzegezy Filona, w tym zwłaszcza wyrażonej w *Legum allegoriae* III 79-82, koncepcji Logosu, który objawia swoją funkcję pośrednika, takie rozumienie myśli Ambrożego wydaje się nadinterpretacją, gdyż nie uwzględnia istnienia granicy pomiędzy *ratio exegetica* a *ratio ontologica*¹⁰⁵. Zastosowanie filoniańskiej egzegezy alegorycznej pozwalało Ambrożemu poszerzyć tradycyjną typologię biblijną w ten sposób, że Melchizedek będąc figurą Chrystusa na sposób opisany w Liście do Hebrajczyków i zarazem Logosem, przez który Bóg działa w świecie, staje się także kapłanem i towarzyszem każdego chrześcijanina, który poprzez uważną lekturę tekstu biblijnego uczy się postawy pokory i wdzięczności, rozpoznaje Boże działanie, ogranicza swoje słabości i wkracza na drogę sprawiedliwości przed Bogiem.

Podsumujmy całość naszej lektury. Interpretacja biblijnego epizodu z Rdz 14, 18-20 pojawia się w trzech pismach Filona, mianowicie *Legum allegoriae*, *De Abrahamo* i *De congressu eruditionis gratia*, w każdym z nich z nieco odmienną charakterystyką. W *Legum allegoriae* III 79-82 Aleksandryczyk analizuje sprawę Melchizedeka jako przykład całkowitej wolności Boga, który uczynił go królem i kapłanem bez żadnej uprzedniej racji. W interpretacji

¹⁰³ Ambrosius, *Hexameron* I 3, 9, CSEL 32/1, 8: „Deus est enim Melchisedech, qui est rex pacis et iustitiae nec enim initium dierum nec finem habens”, tłum. W. Szoldrski, PSP 4, Warszawa 1969, 3.

¹⁰⁴ Por. Wuttke, *Melchisedech der Priesterkönig*, s. 56; H. Stork, *Historische Studien zum Hebraerbrief*, Teil 2: *Die sogenannten Melchisedekianer mit Untersuchungen ihrer Quellen auf Gedankengehalt und dogmengeschichtliche Entwicklung*, Leipzig 1928, 55.

¹⁰⁵ Por. także R. Gryson, *Melchisédech, type du Christ, selon saint Ambroise*, RTL 10 (1979) 187.

alegorycznej Melchizedek jest figurą umysłu νοῦς βασιλεύς i symbol zdrowego rozsądku (ὁρθὸς λόγος), które za pośrednictwem dobrych rad kierują człowiekiem. Filon nazywa też Melchizedeka świętym Logosem (ἱερὸς λόγος), symbolizującym kult duchowy, będący uzewnętrznieniem tego, co człowiek Boży słyszy w swej duszy, połączeniem modlitwy i refleksji filozoficznej, wyższą formą religii racjonalnej. Melchizedek w najwyższym stopniu posiada swoje istnienie (κληρον ἔχων τὸν ὄντα), stąd przysługuje mu tytuł kapłana, pośrednika pomiędzy tym co boskie i co ludzkie.

Ideę kapłaństwa Filon podejmuje także w *De Abrahamo* 235: fragment ten ma charakter midraszu haggadycznego. Egzegeta nazywa Melchizedeka „wielkim kapłanem najwyższego Boga” (ὁ μέγας ἱερεὺς τοῦ μεγίστου θεοῦ), co stanowi rozszerzenie tekstu biblijnego. Dzieje Abrahama są przykładem Bożego współdziałania, które Melchizedek trafnie rozpoznaje, mając ze swej natury głębsze poznanie rzeczy. Biblijny dar chleba i wina w wyjaśnieniu Filona otrzymuje jednocześnie charakter sakralnej ofiary i świeckiej uczty. Abraham i Melchizedek są przyjaciółmi, czego znakiem są radość i współweśle (γεγηθὼς καὶ συνηδόμενος), jak gdyby było to ich wspólne zwycięstwo. Filon łączy tu motywy religijny z zasadami stoickimi mówiąc, że patriarchę i króla połączyła troska o wspólne dobro i pragnienie podobania się Bogu jako jedyny cel.

W *De congressu eruditionis gratia* 99 postać Melchizedeka pojawia się w kontekście interpretacji liczby dziesięć. Aleksandryczyk rozwiązuje tu dwuznaczność tekstu Rdz 14, 20, za dawcę dziesięciny uznając Abrahama. Wyrażenie „ze wszystkiego” interpretuje na sposób alegoryczny w nawiązaniu do trzyczęściowej struktury człowieka: składanie dziesięciny polega na ofiarowaniu Bogu pierwocin z tych sfer, mianowicie dobrego używania zmysłów (właściwe postrzeganie), słowa (adekwatne mówienie) i rozumu (poprawne myślenie). Istotnym rysem interpretacji filoniańskiej jest też określenie kapłaństwa Melchizedeka jako αὐτομαθής i αὐτοδίδακτος: jest ono doskonałe pod tym względem, iż nie pochodzi z nauki lub ćwiczenia się w nim, lecz stanowi dar wrodzony. Ta szczególna cecha kapłaństwa Melchizedeka zdaje się być najistotniejszym elementem filoniańskiej interpretacji Melchizedeka jako figury Logosu. Obok możliwości wpływu egzegezy Aleksandryczyka na autora Listu do Hebrajczyków wskazaliśmy także na wpływ metody alegorycznej i podobieństwa konkretnych rozwiązań interpretacyjnych kwestii melchizedekiańskiej w pismach Ojców Kościoła, czego szczególnym przykładem jest św. Ambroży.

I jeszcze jedna uwaga. Już G. Bardy odnotował, że w egzegezie Filona można dopatrzeć się początków całej tradycji interpretacji postaci Melchizedeka na sposób duchowy. W przyszłości, zwłaszcza w środowisku aleksandryjskim, zaowocuje to pojawieniem się tradycji interpretujących tę enigmatyczną postać jako niebiańskiego pośrednika lub anioła, co obserwujemy w niektórych tekstach gnostyckich, bądź też jako przejaw działania preegzystującego Syna Bożego lub wręcz jako hipostazę Ducha Świętego, co z kolei widzimy w tek-

stach będących świadectwem nauczania niektórych wspólnot heterodoksyjnych jeszcze w V wieku.

MELCHISEDEK E L'ESEGESI DI GN 14, 18-20 IN FILONE ALESSANDRINO

(Sommario)

Nel concetto esegetico filoniano la figura di Melchisedek riceve una caratteristica particolare. Il misterioso re e sacerdote dal Genesi 14,18-20 è il primo re di pace e primo sacerdote in assoluto. Dio gli ha consegnato il dono di sacerdozio senza nessun motivo, nella sua libertà assoluta. Nell'interpretazione antropologica di carattere morale e psicologico Melchisedek diventa il simbolo dell'intelletto regale (*nous basileus*) e di buonsenso (*orthos logos*) che mediante i buoni consigli guidano l'anima umana con dolcezza. Melchisedek diventa poi la figura di Logos divino (*hieros logos*), per cui Dio opera nel mondo, il mediatore fra ciò che umano e ciò che divino (*Legum allegoriae* III 79-82). Il maestro alessandrino solleva il grado del sacerdozio di Melchisedek chiamandolo *il grande sacerdote*, parla della sua gioia dopo la vittoria di Abramo e lo presenta come un amico del patriarca (*De Abrahamo* 235). Nel testo biblico tutti questi elementi sono assenti. Il dono della decima nell'esegesi allegorica di Filone diventa l'offerta di ciò che migliore nell'uomo. Alessandrino descrive il sacerdozio di Melchisedek come *automathes kai autodidaktos*, cioè che non viene da un'istruzione e che egli stesso non aveva bisogno di esercitarlo prima, essendo perfetto dall'inizio (*De congressu eruditionis allegoriae* 99).

Si nota l'influsso profondo dell'esegesi melchisedechiana di Filone sul pensiero cristiano, modo speciale sull'opere di Ambrogio di Milano e forse anche sul autore di *Epistola agli Ebrei*. In senso largo l'esegesi filoniana sta all'inizio dell'interpretazione spirituale di Melchisedek poi sviluppata negli ambienti cristiani eterodossi e quelli gnostici, dove egli diventa una figura di Cristo preesistente, l'ipostasi dello Spirito Santo o pure il Grande Sacerdote celeste.

Konrad ZAWADZKI
(Theologische Fakultät Trier)

DIE ANFÄNGE DES „ANATHEMA“ IN DER URKIRCHE

„Anathema“ ist ein Begriff, der den meisten Katholiken heutzutage ein wenig fremd klingen dürfte. Wahrscheinlich wären nicht viele in der Lage, diesen Terminus ausreichend zu erklären und ihn richtig einzuordnen. Nichtsdestoweniger stößt man ab und zu in verschiedenen theologischen oder soziologischen Diskussionen über die Kirche und ihre Bedeutung für die Gesellschaft auf eine gewisse Kritik bezüglich der Funktion und Rolle, die dieser Begriff, nach der Auffassung vieler, in der Kirchengeschichte hatte. Es wird nämlich oft die Überzeugung geäußert, die Kirche gebe ihren Mitgliedern keine Freiheit und sei gegen die Entwicklung ihrer Lehre, weil sie alle Andersdenkenden, die die christliche Theologie vorantreiben könnten, verdamme und verfluche. Man braucht sich nicht auf die Analyse der Richtigkeit dieser These einzulassen, um feststellen zu können, dass sich der Vorwurf inhaltlich gegen die Institution des Anathems richtet, dessen Einsatz eng mit der Verdammung bestimmter Positionen, die in einem streng antithetischen Verhältnis zur Kirche, ihrer Lehre und Moral, standen¹, verbunden war. In zahlreichen nichtkatholischen Gruppierungen versucht man zum Beispiel, deutlich zu machen, dass die Katholische Kirche von der ursprünglichen Lehre Jesu abgewichen sei und sich vielmehr mit der Verdammung der Menschen als mit ihrem Heil beschäftige. Auch in manchen katholischen Kreisen wird häufig die These vertreten, die Kirche sei zu streng und zu hart im Umgang mit Andersdenkenden; man möchte mehr Freiheit, mehr Entwicklung. Das Anathem scheint demzufolge immer noch ein sehr aktuelles Thema zu sein. Denn obwohl der Begriff selbst vielleicht nicht mehr allbekannt ist, wirkt sich dennoch die in ihm steckende geschichtliche Kraft immer wieder auf die Menschen aus und beeinflusst ihre Betrachtungs- und Verhaltensweise gegenüber der Kirche. Es gibt und gab wohl kaum einen solchen kirchlichen Terminus, der so tief wie „anathema“ in die Mentalität der Menschen eingeprägt worden wäre. Wie ist aber seine wirkliche Bedeutung und Funktion in der Kirchengeschichte gewesen? In

¹ Vgl. K. Hofmann, *Anathema*, RACH I, Stuttgart 1950, 429.

welchen Fällen setzte die Kirche das Anathem ein? Ab wann kann man überhaupt von einem Anathem sprechen? Das sind Fragen, die aufgrund der eindeutigen Aktualität des Begriffs nicht unbeantwortet bleiben dürfen. Aus diesem Grund scheint es mir, für das richtige Verständnis der Kirche von grundlegender Bedeutung zu sein, die Problematik des Anathems präzise und gründlich zu analysieren. Deshalb wird auf den folgenden Seiten der Versuch unternommen, die wichtigsten Anhaltspunkte für diese Analyse von den Anfängen der Kirche bis zur Zeit der Apostolischen Väter systematisch darzustellen. Die Berechtigung der damit gewählten Zeitgrenzen ergibt sich zum einen aus der Tatsache, dass diese Periode von den meisten Forschern als eine historische Einheit betrachtet wird, zum anderen daraus, dass eine über die Epoche der Apostolischen Väter hinausgehende Darstellung den Rahmen eines Aufsatzes sprengen würde.

Die systematische Analyse der Frage nach dem Anathem muss man zunächst mit der Präsentation und Systematisierung der bisher in der Forschung zu diesem Thema gewonnenen Erkenntnisse anfangen. Eine solche Darstellung wird nämlich ermöglichen, einen Einblick in die eventuellen Unklarheiten und Defizite bezüglich des von mir untersuchten Problems zu bekommen. In einem zweiten Schritt wäre es wichtig, auf die möglichen neutestamentlichen Anhaltspunkte für das Anathem einzugehen und sie zu systematisieren. Denn eine genaue Untersuchung der maßgeblichen Stellen des Neuen Testaments wird sowohl eine Antwort auf die Frage liefern, ob die kirchliche Anathemapraxis ihren Ursprung in der Bibel hat oder ein außerbiblisches Entwicklungsprodukt darstellt, als auch dabei helfen, den Charakter und die Funktion des frühkirchlichen Anathems näher zu bestimmen. Als Nächstes wird der systematische Blick auf die Schriften der Apostolischen Väter geworfen, um die Einsicht in die eventuellen frühkirchlichen Anathematisierungen zu bekommen. Im letzten Punkt des vorliegenden Aufsatzes wird versucht, die Ergebnisse der vorherigen Analyse zusammenfassend zu systematisieren und die von mir gestellten Fragen in Form einer abschließenden These zu beantworten.

I. STATUS QUAESTIONIS

Es gibt leider keine Monographie, die die Problematik des frühkirchlichen Anathems systematisch darstellen würde. Will man sich über dieses Thema informieren, ist man notwendigerweise auf unterschiedliche Studien über die Urkirche angewiesen, die das Problem lediglich teilweise, fragmentarisch und oft sehr allgemein behandeln². Im *Reallexikon für Antike und Christentum*

² Vgl. C.H. Turner, *The history and use of Creeds and Anathemas in the Early Church*, London 1910; L. Brun, *Segen und Fluch im Urchristentum*, Oslo 1931. Brun geht in seinem Buch

(RACH) bietet K. Hoffmann nur wenige Informationen zur Frage des Anathems und konzentriert sich vielmehr auf die Bedeutung des Begriffs im Alten sowie Neuen Testament. Der Rolle des Terminus in der alten Kirche wird nur ein kleiner Abschnitt gewidmet, in dem darauf hingewiesen wird, dass das Anthem in der patristischen Zeit zunächst mit „excommunicatio“ gleichbedeutend gewesen sei³. Eine ähnliche Identifizierung der beiden Begriffe präsentiert dem Leser die *Theologische Realenzyklopädie* (TRE)⁴. Das italienische *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane* (DPAC) bietet ebenso keine ausführliche Untersuchung des Problems und befasst sich, nach einer knappen Begriffsklärung, mit dem Einsatz des Anathems in den Konzilsbeschlüssen⁵. Die vorkonziliare Zeit tritt dabei kaum in Erscheinung. Eine interessante und etwas umfangreichere Präsentation der Frage des Anathems findet der Leser im französischen *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie* (DACL): die geschichtliche Entwicklung des Problems wird allerdings auch hier nur sehr oberflächlich behandelt⁶. Eine ausführliche Darstellung der Verwendung des Anathems in den konziliaren und päpstlichen Dokumenten bietet das *Dictionnaire de Théologie Catholique* (DThC)⁷. Ein historischer Blick auf die Entwicklungsphasen der Sanktion in der vorkonziliaren Zeit wird allerdings auch hier nicht präsentiert. Nur ein kurzer Abschnitt bezieht sich auf die Bedeutung des Begriffs im Alten sowie Neuen Testament. Das *Augustinus-Lexikon* (AL) stellt ebenso kaum die historische Entfaltung des Anathems dar und verbindet es mit Exkommunikation⁸.

Will man nun einen Blick auf wissenschaftliche Zeitschriften werfen, so muss man zunächst feststellen, dass es keine Aufsätze geschrieben worden sind, die das Anthem aus der geschichtlichen Sicht systematisch untersuchen würden. Die wenigen Artikel, die der Frage des Anathems gewidmet sind, bringen nur kurze historische Anmerkungen oder Überblicke, die aber meistens unchronologisch dargestellt werden, sodass man schließlich den Eindruck einer gewissen Unordnung nicht loswerden kann. Gommenginger ver-

sehr ausführlich auf die Bedeutung von Fluch im Neuen Testament ein. Er präsentiert alle neutestamentlichen Stellen, an denen der Begriff und dessen Vorstellungsbereich in Erscheinung treten, bietet allerdings keine richtige Systematisierung seiner Ergebnisse. Der Leser steht am Ende mit der Vielfalt der vom Verfasser dargestellten Fluchtermini, die häufig im wechselnden Kontext auftauchen, ein wenig ratlos. Das größte Defizit, welches Bruns Darstellung aufweist, beruht jedoch darauf, dass sich der Autor nur sehr oberflächlich mit der Fluchproblematik in den Schriften der Apostolischen Väter befasst. Der Titel des Buches scheint demzufolge, etwas irreführend zu sein.

³ Vgl. Hoffmann, RACH I 427-429.

⁴ Vgl. G. May, *Bann IV*, TRE V, Berlin – New York 1980, 171.

⁵ Vgl. V. Grossi, *Anatema*, DPAC I, Casale Monferrato 1983, 187.

⁶ Vgl. Ch. Michel, *Anathème*, DACL I/2, Paris 1926, 1926-1940.

⁷ Vgl. A. Vacant, *Anathème*, DThC I, Paris 1923, 1168-1171.

⁸ Vgl. Ch. Munier, *Excommunicatio*, AL II, Basel – Stuttgart 1996-2002, 1170.

sucht zum Beispiel, in seinem Aufsatz: *Bedeutet die Exkommunikation Verlust der Kirchengliedschaft?*⁹ die geschichtliche Entwicklung der Sanktion ein wenig aufzuzeigen und definiert das Anathem, genauso wie die meisten Lexika, als eine Art von Exkommunikation. Dabei lässt er aber die urchristliche und vorkonziliare Zeit fast völlig außer Acht¹⁰. Eine ähnliche Herangehensweise findet der Leser bei Russo in dem Artikel: „*Excommunicatio*” e „*Anathema*” *nella letteratura cristiana antica*¹¹. Der Verfasser als einziger behauptet, es habe einen praktischen Unterschied zwischen den beiden Begriffen in der alten Kirche gegeben, bietet allerdings auch keine historisch systematisierte Darstellung.

Die zahlreichen rechtlichen Monographien berauben das Anathem fast ganz der historischen Entwicklung. Viele Bücher der Kanonisten, die der Frage des Anathems nachgehen, krankten nämlich daran, dass sie die geschichtliche Entfaltung des Begriffs unbedingt an das heutzutage existierende Recht anpassen wollen, um damit zeigen zu können, dass sich die alte und jetzige Kirche in diesem Aspekt nicht voneinander unterscheiden¹². Dadurch wird natürlich die wirkliche Bedeutung und Funktion des Anathems in der alten Kirche gewissermaßen deformiert. Ein Musterbeispiel dafür ist das Buch von Kober, der zwar in erster Linie die historischen Verhältnisse berücksichtigen wollte, aber trotzdem keinen Sinn für das geschichtliche Werden aufweist¹³. Er sucht nämlich, wie auch die anderen Kanonisten, das zu seiner Zeit existierende Recht im alten Recht und behauptet, zeigen zu können, dass es eigentlich keinen Unterschied zwischen der alten und neuen Praxis gebe: „daß die Strafe des Bannes so alt sei wie die Kirche selbst und die wesentlichen Elemente desselben zu allen Zeiten völlig die gleichen”¹⁴.

Als Letztes muss man noch auf zwei Bücher hinweisen, die das von mir untersuchte Problem ein wenig ausführlicher beleuchten. Es handelt sich hier zunächst um die Monographie von Dorskocil: *Der Bann in der Urkirche*¹⁵. Der

⁹ Vgl. A. Gommenginger, *Bedeutet die Exkommunikation Verlust der Kirchengliedschaft*, ZKTh 73 (1951) 1-71.

¹⁰ Eine ähnliche Behandlungsweise des Problems präsentiert auch J. Gaudemet, *Note sur les formes anciennes de l'excommuniacion*, RSR 23 (1949) 64-77.

¹¹ Vgl. A. Russo, „*Excommunicatio*” e „*anathema*” *nella letteratura cristiana antica*, „Asprenas” 8 (1961) 240-251.

¹² Vgl. F. Kober, *Der Kirchenbann nach den Grundsätzen des canonischen Rechtes*, Tübingen 1863²; B. Schilling, *Der Kirchenbann nach canonischem Rechte, in seiner Entstehung u. allmähigen Entwicklung*, Leipzig 1859; F. Hyland, *Excommunication: its natur, historical development and effects*, Washington 1928; A. Amanieu, *Anathème*: DDC I, Paris 1935, 512-516; M. Myrcha, *Ekskomunika*, PS 9 (1957) Nr. 4, 185-214.

¹³ Eine ähnliche Meinung vertritt A. Gommenginger (*Bedeutet die Exkommunikation Verlust der Kirchengliedschaft?*, S. 28).

¹⁴ Kober, *Der Kirchenbann*, S. VIII.

¹⁵ Vgl. W. Dorskocil, *Der Bann in der Urkirche*, München 1958.

Verfasser versucht, das Problem des Kirchenbannes geschichtlich sehr systematisch zu behandeln, befasst sich allerdings eher mit der frühkirchlichen Bußpraxis sowie mit unterschiedlichen Sanktionen, die einem Sünder auferlegt werden, und widmet dem Anathem nur wenige Worte. Es stellt sich in diesem Zusammenhang selbstverständlich die grundsätzliche Frage, ob er das Anathem als den Kirchenbann betrachte und deshalb keinen speziellen Blick auf das Thema werfe. Wäre dies der Fall, müsste man das Anathem zusammen mit der Bußpraxis der alten Kirche behandeln. Eine eindeutige Begriffsklärung scheint aus dieser Perspektive, von größter Bedeutung zu sein.

Das andere Buch, welches besondere Beachtung verdient, stammt von Anton Seitz: *Die Heilsnotwendigkeit der Kirche nach der altkirchlichen Literatur*¹⁶. Der Verfasser bietet eine Fülle an Material aus den Schriften der Kirchenväter und widmet ein ganzes Kapitel der Frage des frühkirchlichen Anathems. Er behandelt dieses Problem aus dogmatischer, rechtlicher sowie geschichtlicher Perspektive. Seine historische Behandlung des Themas erscheint mir allerdings aufgrund der unchronologischen Darstellung ein wenig chaotisch. Trotzdem präsentiert sein Buch die, meines Erachtens, beste und ausführlichste Untersuchung zum Problem des Anathems in der alten Kirche.

1. Etymologische Begriffsklärung. „Anathema“ stellt die latinisierte Form des griechischen Begriffs ἀνάθεμα dar. Im klassischen Griechisch wird allerdings dieser Terminus etwas anders geschrieben. Denn im attischen Dialekt kommt nur die Form ἀνάθημα vor. Diese Tatsache lässt den Schluss ziehen, dass ἀνάθεμα eine spätere, wahrscheinlich hellenistische¹⁷, Neubildung ist. In der klassischen Form bedeutet der Begriff „Weihegeschenk“, „Opfergabe“, „Schmuck“¹⁸. Eine ähnliche Klärung des Terminus in seiner attischen Bedeutung bietet *Thesaurus Graecae Linguae*: „Graeci donaria in templis deorum sacrata, sursum posita, ac de laquearibus suspensa vocarunt ἀναθήματα, ab ἀνατίθεσθαι“¹⁹. Auf dem biblischen Grund behält „anathema“ diese Bedeutung in der LXX (2Macc. 2, 13; 9, 16; Judith 16, 19) sowie bei Lk 21, 5, wo die Lesart ἀνάθημα zu finden ist. Bezeichnend für den Sinneswandel von „anathema“ ist die Tatsache, dass sich die LXX dieses Terminus in seiner, allerdings späteren, Form ἀνάθεμα, bei Übersetzung von hebräischem נִחַם bedient, dessen Wurzel im Hiph'il „vernichten“, „verfluchen“, „trennen“, „unwiderfürlich Gott weihen“ bedeutet²⁰. Dieser Sinndeutung zufolge bezeichnet

¹⁶ Vgl. A. Seitz, *Die Heilsnotwendigkeit der Kirche nach der altkirchlichen Literatur*, Freiburg 1903, 117-153.

¹⁷ Vgl. J. Behm, ἀνάθεμα, TWNT I, Stuttgart 1966, 356.

¹⁸ Vgl. G. Benseler, *Griechisch-Deutsches Schulwörterbuch*, Stuttgart – Leipzig 1994¹⁵, 50.

¹⁹ Vgl. avna,qema, *Thesaurus Graecae Linguae*, IB, Parisiis 1831, 366; Hofmann, RACH I 427.

²⁰ Vgl. W. Gesenius, *Hebräisches und aramäisches Wörterbuch über das Alte Testament*, Berlin – Göttingen – Heidelberg 1959¹⁷, 259-260.

„anathema” „etwas dem Zorn der Gottheit Ausgeliefertes, der Vertilgung Geweihtes, dem Fluche Verfallenes”²¹.

Aufgrund dieser etymologischen Analyse lässt sich zusammenfassend sagen, dass „anathema” immer etwas vom alltäglichen Leben Abgesondertes bedeutet. Diese Absonderung kann aber entweder positiv oder negativ gedeutet werden. „Anathema” bringt, je nach dem Kontext, wohl Beides zum Ausdruck. Es kann sich nämlich sowohl auf einen Gott geweihten und deshalb abzusondernden Gegenstand, als auch auf etwas Verfluchtes und deshalb zu Vernichtendes beziehen. Manche Autoren versuchen, diese starke innere Spannung einer solchen Begriffsklärung ein wenig zu entkräften²², indem sie, vor allem unter Berufung auf die 14. Homilie des Johannes Chrysostomus²³, ἀνάθημα eine positive, ἀνάθεμα hingegen eine negative Bedeutung zuweisen. Diese Unterscheidungsversuche sind allerdings späten Datums²⁴. Die Frage, ob im 2./1. Jahrhundert vor Christus die griechischsprechenden Juden auch einen solchen Bedeutungsunterschied der beiden Begriffe kannten, lässt sich leider überzeugend nicht beweisen²⁵.

2. Geschichtliche Anhaltspunkte für die Entwicklung des Anathems in der alten Kirche. Es ist noch keine wissenschaftliche Geschichte des Anathems in der alten Kirche geschrieben worden. Die wenigen historischen Anmerkungen, die die heutige Forschung zu diesem Thema bringt, verweisen zunächst auf die Synode von Elvira 306, wo der Begriff „anathema” (bzw. die Form: „anathematizentur”) zum ersten Mal in einem kirchlichen Dokument in Erscheinung tritt²⁶. Als nächstes Datum wird gelegentlich das Jahr 324/25 genannt, mit dem die Synode von Antiochien verbunden ist²⁷. Hier wird der Terminus *anathematizo* in seiner partizipialen Form ἀνάθεματίζοντες im Bezug auf die Häretiker verwendet²⁸. Als weiterer Anhaltspunkt für die Geschichte des Anathems wird das Konzil von Nizäa 325 erwähnt, wo am Schluss des ersten konziliaren Glaubensbekenntnisses die Häresie des Arius mit einem

²¹ Behm, TWNT I 356.

²² Vgl. Russo, „Excommunicatio” e „anathema”, S. 246.

²³ Vgl. Joannes Chrysostomus, *In epistolam ad Romanos hom.* 14, PG 60, 523-540.

²⁴ Vgl. Behm, TWNT I 356.

²⁵ Für die gleiche Bedeutung von ἀνάθεμα und ἀνάθημα plädiert Behm, der alle Unterscheidungsversuche als künstlich bezeichnet; vgl. Behm, TWNT I 356.

²⁶ Vgl. *Concilios visigóticos e hispano-romanos* (= España Cristiana, Textos 1), hrsg. J. Vives, Barcelona – Madrid 1963, Kan. 52; ein kurzer Kommentar zu dieser Stelle findet sich in: J. Orlandis – D. Ramos-Lisson, *Die Synoden auf der Iberischen Halbinsel bis zum Einbruch des Islam (711)*, Paderborn – München – Wien – Zürich 1981, 18.

²⁷ Vgl. J. Kelly, *Altchristliche Glaubensbekenntnisse*, Göttingen 1972³, 210.

²⁸ Den griechischen Originaltext der synodalen Beschlüsse sowie dessen Kommentar bietet E. Seeberg in seinem Buch: *Die Synode von Antiochien im Jahre 324/325*, Berlin 1973 (Nachdruck von 1913).

„anathema“ belegt wird²⁹. Desweiteren verweist die Literatur auf die Synode von Serdica, wo die im Jahre 343 versammelten Bischöfe unter eindeutiger Berufung auf das Wort Pauli aus Gal 1, 9 ἀνάθεμα ἔστω die Leugner der Gottheit Christi von der Gemeinschaft der Kirche trennen³⁰. Im selben Jahr findet, angesichts der Häresie des Eustachius, eine Synode in Gangra statt, die in ihren 20 Kanones die Formel „si quis...anathema sit“ (wenn jemand...sei er Anathema) gebraucht³¹. Diese Formel wird dann zum Vorbild für die Konstruktion der Anathematismen späterer Synoden. Die Konzilien von Ephesus 431 und Chalcedon 451 werden in der Forschung als letztes altkirchliches Beispiel für den Einsatz des Anathems gegen die Häretiker genannt³². Damit endet auch der geschichtliche Überblick über die einzelnen Stationen der Entwicklung von frühem „anathema“, den der Leser in der meisten Literatur finden kann.

Diese knappe historische Darstellung macht zum einen deutlich, dass das altkirchliche Anathem ein Mittel zur Verurteilung und Verdammung von Irrlehren und Irrlehrern war, zum anderen provoziert die Frage, ob es eine solche Anathematisierungspraxis vor 306 gab. Der einzige Autor, der diesem Problem ein wenig nachzugehen versucht, ist Anton Seitz. Er verweist nämlich auf die kirchlichen Verurteilungen von Marcion, Montanus, Theodot, die bereits im 2. Jahrhundert stattfanden, und präsentiert sie als „Vorläufer“ der späteren Anathematismen³³. Er beruft sich dabei auch auf Ignatius, der über die Austilgung der auf Diptychen eingetragenen Namen derjenigen berichtet, die aus der kirchlichen Gemeinschaft ausgestoßen wurden³⁴. Dies soll, nach Auffassung von Seitz, ebenso ein Hinweis auf die urchristliche Anathematisierungspraxis sein. In diesem Zusammenhang wäre es wünschenswert, dass der Verfasser die Frage der Entwicklung des Anathems vor 306 tiefer und gründlicher behandelt hätte. Trotzdem gibt er der Forschung mit seinen kurzen historischen Anmerkungen eine bestimmt ganz gute Richtung. Denn es scheint verfehlt zu sein, von vornherein die Quellen allein daraufhin zu untersuchen, wo sich der Begriff „anathema“ bereits fertig vorfindet. Eine solche Herangehensweise würde nämlich die einzelnen Entwicklungsphasen des Problems total außer Acht lassen und damit seine Komplexität übersehen. Es ist deshalb beklagenswert, dass die frühkirchliche Anathematisierungspraxis vor 306 immer noch eine „terra ignota“ darstellt, deren Entdeckung aber in großem Ausmaß zum besseren Verständnis des späteren Anathems beitragen würde.

²⁹ Vgl. Hofmann, RACH I 429; Turner, *The history and use of Creeds*, S. 28.

³⁰ Vgl. Hofmann, RACH I 429.

³¹ Vgl. Russo, „Excommunicatio“ e „anathema“, S. 248.

³² Vgl. Hofmann, RACH I 429.

³³ Vgl. Seitz, *Die Heilsnotwendigkeit der Kirche*, S. 127-128.

³⁴ Vgl. ibidem, S. 119.

An dieser Stelle ist noch auf die Bewertung der Ergebnisse einzugehen, welche die Forschung bezüglich der Geschichte des Anathems und seiner Entwicklung nach 306 präsentiert. Wie es schon oben angedeutet wurde, wird es hier auf die Anathematismen der einzelnen Konzilien und Synoden hingewiesen, die sich überwiegend gegen die Häresien und die Häretiker richteten. Die Frage, ob sich die Texte dieser Anathematismen in ihrem Wortlaut wirklich auf die entsprechende Irrlehre beziehen, ob sie die theologischen Schriften der Häretiker wörtlich zitieren, bleibt allerdings unbeantwortet. Dieses Problem des Entstehungsprozesses der Anathematismen bedarf immer noch einer systematischen Untersuchung. Außerdem ist zu beachten, dass die geschichtlichen Anmerkungen zur konziliaren Anathematisierungspraxis der alten Kirche angesichts der ungeklärten Frage des Anathems vor 306 keine einheitliche Darlegung bieten können und deshalb die Kontinuität der Entwicklung des Ganzen aus dem Auge zu verlieren scheinen.

3. Bedeutung und Funktion des Anathems in der Praxis der alten Kirche.

Das englische *A Patristic Greek Lexicon* definiert das frühkirchliche *avna,qema* als offiziell angekündigte Verfluchung einer Person oder ihre Trennung von der Kirche, die entweder vor oder nach dem Tod des Betroffenen stattfinden kann. Eine solche Verurteilung führt zur Verdammnis des Anathematisierten³⁵. „Fluch“ und „Verdammnis“ sind also die Begriffe, die den Sinn von „anathema“ der alten Kirche wiedergeben sollen. Der *Thesaurus Graecae Linguae* bietet eine ähnliche Deutung des Anathems und bedient sich bei der Übersetzung des Terminus der lateinischen Ausdrücke „execratio“ (Verwünschung) und „detestatio“ (Verfluchung). Der Anathematisierte ist der Gemeinschaft mit den Menschen nicht würdig³⁶. Das Anthem bezeichnet demzufolge die Ausstoßung aus der Gemeinschaft. Diese Definitionen der beiden Lexika sagen jedoch nichts davon, in welchen Fällen und gegen wen die alte Kirche das Anthem einsetzte. Zur Verdeutlichung des Problems, könnte man hier eine etwas trotzig Frage stellen, die einigermäßen so lauten könnte: was müsste man getan haben, um von der alten Kirche anathematisiert werden zu können? Die Literatur bietet leider keine klare und einfache Antwort auf diese Frage.

Karl Hofmann identifiziert zunächst das Anthem mit der Exkommunikation und verweist den Leser auf den entsprechenden RACH-Artikel zu diesem Terminus³⁷. Dabei taucht allerdings die Frage auf, ob der Begriff der Exkom-

³⁵ Vgl. G.W.H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961, 102; auf Englisch heißt es: „devoted to perdition“.

³⁶ Vgl. *Thesaurus Graecae Linguae*, IB, repr. Leipzig – Berlin 1954, 366: „ἀνάθεμα... i. e. execrabilis, a communione cum aliis hominibus alienus, communione cum aliis hominibus indignus“.

³⁷ Vgl. Hofmann, RACH I 429.

munikation, der erst bei Augustinus vorkommt und von ihm genauer definiert wird³⁸, als Synonym für das Anathem – einen viel früheren Terminus – überhaupt gebraucht werden kann. Sollte aber „anathema“ wirklich mit dem gleichbedeutend sein, was man später mit Hilfe von „excommunicatio“ definiert hat, so müsste man sich fragen, wie dieser letzte Begriff zu interpretieren sei. Im Allgemeinen lässt sich feststellen, dass die christlich verstandene Exkommunikation den Ausschluss von der Eucharistie und Abbruch des persönlichen Verkehrs mit dem Betroffenen bedeutet³⁹. Nach Auffassung von Doskocil benutzte die Kirche eine solche Sanktion im Bezug auf die Sünder und Häretiker, um ihnen dadurch die Möglichkeit zur Buße zu geben und die restliche Gemeinde vor der Ansteckungsgefahr zu schützen⁴⁰. Will man diese Bedeutung der Exkommunikation auf das Anathem übertragen, so erweist sich das letztere als eine Besserungsstrafe und Zuchtmaßnahme im Hinblick auf die Sünder und Häretiker. Hofmann präzisiert jedoch im Weiteren den möglichen Kreis der Anathematisierten und beschränkt den Einsatz des Anathems nur auf Irrlehren und Irrlehrer⁴¹. Das so verstandene Anathem soll das Mittel zur Verurteilung und Verdammung von Häresien und Häretikern gewesen sein. Eine ähnliche Interpretation des Begriffs und seiner frühkirchlichen Funktion präsentiert in TRE Gerhard May. Unter dem Stichwort „Bann IV“ findet der Leser einen knappen Hinweis auf das Anathem, das, ebenso wie bei Hofmann, mit der Exkommunikation in Verbindung gebracht wird. Im Unterschied zu Hofmann versucht jedoch May, das Anathem von der Exkommunikation abzugrenzen und bezeichnet es als „schwerere Exkommunikation“, die nur in synodalen Verwerfungsurteilen zu finden sei⁴². Eine solche Sanktion soll die Häretiker und Schismatiker, daneben auch Sünder, die es ablehnten, sich zu bessern, getroffen haben. Eine ähnliche Sichtweise vertritt auch Gommenginger⁴³. Seine Ausführungen beginnt er mit der Feststellung, dass die Exkommunikation eng mit der Bußpraxis verknüpft sei und sich aus ihr entwickelt habe⁴⁴. Er spricht von drei Formen der Exkommunikation, von denen die sog. „excommunicatio mortalis“ die schärfste gewesen sei. Diese „excommunicatio mortalis“ identifiziert er mit dem Anathem und beschränkt ihren Einsatz wiederum auf die Häretiker und Schismatiker sowie hartnäckigen Sünder. Er hebt dabei hervor, dass die wichtigste Voraussetzung für ein solches An-

³⁸ Vgl. Augustinus, *Sermo* 155, 6, 8 und 7, 11.

³⁹ Vgl. W. Doskocil, *Exkommunikation*, RACH VII, Stuttgart 1969, 10-12.

⁴⁰ Bei der Darstellung dieser Sanktion in seinem Buch *Der Bann in der Urkirche* versucht Doskocil, Begriffe wie Exkommunikation oder Bann möglichst selten zu gebrauchen.

⁴¹ Vgl. Hofmann, RACH I 429.

⁴² Vgl. May, TRE V 171.

⁴³ Vgl. Gommenginger, *Bedeutet die Exkommunikation Verlust der Kirchengliedschaft*, S. 30-31.

⁴⁴ Eine ähnliche Meinung vertritt auch Doskocil (*Der Bann in der Urkirche*, S. 189-190), der Bann und Buße in so enger Verflochtenheit sieht, dass *die Grenzen fließen*.

athem die „contumacia“ (Widerspenstigkeit), „pertinacia“ (Hartnäckigkeit) und „superbia“ (Hochmut) gewesen seien. Eine ähnliche Sinndeutung und Funktion des frühkirchlichen Anathems präsentiert auch Seitz. Er bezieht ebenso den Einsatz der Sanktion auf die Irrlehrer und hartnäckigen Sünder, bedient sich allerdings dabei (außer dem Terminus Anathem) der Ausdrücke „Exkommunikation“ und „Kirchenbann“⁴⁵.

Eine interessante und etwas abweichende Stellung nimmt in dieser wissenschaftlichen Diskussion über die Bedeutung und Funktion des Anathems in der Praxis der alten Kirche Antonio Russo⁴⁶. Er behauptet nämlich, beweisen zu können, dass es einen Unterschied zwischen „anathema“ und „excommunicatio“ in der Frühkirche gegeben habe. Er versucht zunächst, die paulinische Formel aus Gal 1, 9 ἀνάθεμα ἔστω zu betrachten und kommt zum Schluss, dass dieses ἀνάθεμα bestimmt keine „excommunicatio“ sei⁴⁷, sondern nur eine strafandrohende (*comminatoria*) Funktion habe. Eine solche These vom Unterschied zwischen Anathem und Exkommunikation erscheint im Vergleich zum oben Gesagten wirklich revolutionär, bedarf aber einer systematischen Argumentation, die dem Aufsatz von Russo leider fehlt. Der Verfasser vertritt außerdem interessanterweise die Meinung, dass sich das Anathem eigentlich auf Schriften beziehe, während die Exkommunikation Personen betreffe⁴⁸. Der Autor liefert aber wieder keinen wissenschaftlichen Beweis für eine solche Behauptung, die der Leser wegen der fehlenden Literaturhinweise nicht einmal verifizieren kann. Aus diesen Gründen muss man feststellen, dass sich der Artikel von Russo, obwohl er einen sehr interessanten Ansatz präsentiert, aus wissenschaftlicher Perspektive dennoch als unbefriedigend und nicht überzeugend erweist.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass das Anathem in der meisten Forschungsliteratur mit der Exkommunikation identifiziert wird. Es wird ebenso fast in jedem Aufsatz über die Exkommunikationsproblematik betont, dass sich „anathema“ auf die Häretiker, Schismatiker und hartnäckigen Sünder bezieht. Die Forschung ist sich auch darüber einig, dass der Anathematisierte völlig fremd für die Kirche ist. Problematisch ist allerdings die Begrifflichkeit, die, je nach dem Forscher, variiert. „Schwerere Exkommunikation“, „excommunicatio mortalis“, „Kirchenbann“, „Zuchtmaßname“ sind Termini, die häufig als Synonyme für das Anathem gebraucht werden. Die Frage, ob all diese Begriffe dem Sinn und der Funktion des frühkirchlichen ἀνάθεμα entsprechen, bleibt allerdings aufgrund der fehlenden historischen Darstellung des Anathems immer noch unklar.

⁴⁵ Vgl. Seitz, *Die Heilsnotwendigkeit der Kirche*, S. 116-125 und 135.

⁴⁶ Vgl. Russo, „*Excommunicatio*“ e „*anathema*“, S. 246-248.

⁴⁷ Vgl. ibidem, 247: „...il colpito da anatema non è ipso facto scomunicato“.

⁴⁸ Vgl. ibidem, S. 249.

Aus der oben dargelegten Analyse des Standes der Fachliteratur zur Frage des Anathems ergibt sich, dass eine wissenschaftliche Geschichte des Problems ein großes Forschungsdesiderat darstellt. Eine historische Systematisierung der ganzen frühkirchlichen Anathemproblematik würde nämlich nicht nur mehr Licht auf das Verständnis der Sanktion werfen, sondern auch deren einzelne Entwicklungsphasen näher bestimmen. Eine solche Untersuchung der Entfaltung des Anathems erscheint mir von grundlegender Bedeutung zu sein, denn sie ermöglicht, das Problem in seiner Kontinuität ganzheitlich zu erfassen, sodass man nicht mehr auf fragmentarische Überblicke angewiesen wird. Eine geschichtliche Darstellung des Anathems kann außerdem zur Beseitigung der vielen heutigen Unklarheiten bezüglich der Begrifflichkeit in diesem Bereich beitragen. Denn eine Systematisierung der Begriffe, die in der Forschung als Synonyme für das Anthem gebraucht werden, kann wohl nur aufgrund einer historischen Darlegung des Problems erfolgen.

Aus diesen Gründen will der vorliegende Aufsatz versuchen, dem Werden des Anathems in der Frühkirche nachzugehen. Unter die Lupe wird insbesondere die Epoche der Apostolischen Väter genommen, da sie in der meisten Fachliteratur zur Frage des Anathems nicht beachtet zu werden pflegt. Die behandelte Zeitspanne führt allerdings noch nicht an eine fest geformte und genormte Anathematisierungspraxis heran, ermöglicht jedoch einen Einblick in den Prozess der Entfaltung der Sanktion.

Fortsetzung folgt.

POCZĄTKI „ANATHEMA” W KOŚCIELE PIERWOTNYM

(Streszczenie)

Prezentowana powyżej pierwsza część artykułu poświęconego problemowi wczesnochrześcijańskiej anatemy przedstawia wyniki dotychczasowych badań, przeprowadzonych przez naukowców nad rozwojem i pierwotnym znaczeniem tzw. klątwy kościelnej. Autor wychodzi od etymologicznego znaczenia greckiego słowa *ἀνάθεμα* i zwraca uwagę na problemy związane z jego ortograficzną pisownią i tłumaczeniem. Następnie ukazuje historię użycia tego terminu w kościele starożytnym, prezentowaną w naukowych publikacjach na ten temat. Przeważająca większość zajmujących się tym problemem badaczy wskazuje na mający miejsce w 306 r. Synod w Elwirze jako moment, w którym po raz pierwszy w kościelnym dokumencie

pojawiło się określenie „anathema”. Historia tego terminu, obejmująca czas przed 306 r., doczekała się do tej pory w literaturze przedmiotu niestety jedynie kilku nieusystematyzowanych chronologicznie wzmianek. Autor artykułu postrzega ten fakt jako istotny problem i wyraża przekonanie, że zbadanie użycia anatemy przed 306 r. pozwoli na lepsze zrozumienie jej znaczenia i funkcji w kościele starożytnym. Bez znajomości bowiem teologicznych początków i okoliczności tworzenia się tejże sankcji pozostaje niejasna również jej późniejsza historia. Problematyczne w tym kontekście są także napotymane w literaturze naukowej daleko idące nieścisłości, wyrażające się w nieprecyzyjnym definiowaniu znaczenia starożytnej kościelnej anatemy, utożsamianej niekiedy z ekskomuniką nakładaną zatwardziałym grzesznikom, a niekiedy z karą wykluczenia skierowaną przeciwko heretykom. Terminologiczna niespójność pojawiająca się u badaczy przy interpretowaniu słowa „anathema” przyczynia się tutaj do jeszcze większej niejasności. W obliczu tych problemów artykuł ma na celu w swoich kolejnych częściach ukazać na podstawie analizy tekstu Nowego Testamentu i pism Ojców Apostolskich rozwój i pierwotne znaczenie anatemy oraz jej konkretne zastosowanie przez starożytną wspólnotę chrześcijańską.

Ks. Brunon ZGRAJA
(Opole, UO)

SEMANTYKA *APETH* W PISMACH KLEMENSA ALEKSANDRYJSKIEGO

Rzeczownik ἀρετή¹, należący do terminologicznego słownika nie tylko etyki, ale także antropologii i religii, a nawet teorii poznania, posiada szeroki wachlarz znaczeniowy. Czterotomowy *Słownik grecko-polski* pod redakcją Z. Abramowiczówny oddaje ten termin na język polski przez: 1. dobroć, zaletę, wyższość, doskonałość wszelkiego rodzaju; 2. męstwo, dzielność; zwłaszcza cnotę moralną; usłużność, uprzejmość; 3. dobroć (zwierząt i rzeczy); 4. pomyślność, powodzenie; 5. zasługę, przysługę; 6. nagrodę, wyróżnienie, sławę; pochwałę, chwałę; 7. nazwę plastra². Grecko-angielski słownik G. Liddella – R. Scotta uzupełnia tę listę znaczeń określeniami, które na język polski możemy przetłumaczyć przez: cuda, szacunek oraz machina wojny, a także odnosi *arete* do Boga³. Z kolei R. Popowski w *Wielkim słowniku grecko-polskim Nowego Testamentu* określa *arete* jako: cnotę, chwałę, sławę, etyczną doskonałość oraz przejaw Bożej mocy⁴. Na kanwie tych informacji może zrodzić się obawa o właściwe przetłumaczenie interesującego nas terminu w dziełach Klemensa Aleksandryjskiego († ok. 212). W historii translatorskiej tego pojęcia znany jest chociażby spór o *arete* w *Etyce Nikomachejskiej* jako *dzielność* czy *cnotę*⁵.

¹ Termin ten w dalszej części artykułu będzie występował w transkrypcji polskiej jako *arete*.

² Por. *Słownik grecko-polski*, red. Z. Abramowiczówna, I-IV, Warszawa 1958-1965; I 323-324 (dalej cyt.: Abramowiczówna).

³ Por. G. Liddell – R. Scott, *Greek-English Lexicon*, Oxford 1940, 238: „ἀρετή – I. 1. goodness, excellence, qualities (so of the gods also of women); valour, pl. brave deeds; in pl. glorious deeds, wonders, miracles; 2. generally, excellence; of persons, in pl. forms of excellence; moral virtue; good nature, kindness; 3. prosperity; II. active merit, good service; . reward of excellence, distinction, fame; of God; in pl. glories; of the praises of God; IV. Ἀρετή personified; V. as a title: Your worship; VI. engine of war; VII plaster”.

⁴ Por. R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1995, 72.

⁵ Pierwszym, który wprowadzał konsekwentnie użycie terminu „dzielność”, a nie „cnota”, jako odpowiednika *arete*, był K. Twardowski. Terminologia ta przyjęła się w szkole lwowskiej, używał jej m.in. W. Witwicki, I. Dąmbska i przekład *Etyki Nikomachejskiej* z 1938 r., a także W. Rubczyński, w książce *O filozoficznych poglądach Sebastiana Petrycego*, b.m.w. 1908, 76. Przeciwnemu sposobowi tłumaczenia wypowiedzieli się *explicite* W. Tatarkiewicz oraz J. Woroniecki,

W związku z tym, słuszną wydawała się być propozycja D. Gromskiej, by Arystotelesową *arete* oddać wyrazem *dzielność* jako odpowiednik *arete* w znaczeniu obszerniejszym, natomiast w znaczeniu węższym przetłumaczyć ten termin jako *dzielność etyczną* (rzadziej *cnotliwość*). Wyraz zaś *cnota* ma oznaczać poszczególne zalety etyczne⁶.

Określenie wartości semantycznej Klemensowej *arete*, pomimo uwzględniania kontekstu interesującego nas pojęcia, wiąże się również bardzo często z niemałym trudem. Metoda układu⁷, bogactwo języka Klemensa, jego synonimika, metafory, nietypowy dla dzisiejszej teologii język, obrazowość, a także piętrzące się struktury syntaktyczne, stanowią dodatkowe przeszkody w przekładzie⁸. Można jednak, w zależności od kontekstu, wyróżnić następujące znaczenia terminu *arete* w pismach Aleksandryjczyka⁹: 1) cnota; 2) moralna doskonałość; 3) talent; 4) kategoria; 5) cnotliwe życie; 6) dzielność; 7) dzielność moralna; 8) doskonałość rośliny; 9) etyka; 10) czyny cnotliwe; 11) cnota bojowa; 12) tężyzna życiowa; 13) zaleta; 14) szczególny przymiot; 15) postawa moralna.

1. Cnota. Najczęściej, bo aż 178 razy używa Klemens terminu *arete* w potocznym znaczeniu cnoty¹⁰. Stanowi to ponad 90% wszystkich znaczeń.

implicite zaś wszyscy, którzy zostali przy tradycyjnym tłumaczeniu *arete* przez „cnota”. (Przypis za W. Granatem, *Dogmatyka katolicka*, VI: *Teologiczna wiara, nadzieja i miłość*, Lublin 1960, 412).

⁶ Por. D. Gromska, *Wstęp*, w: Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, tłum. D. Gromska, Warszawa 1956, s. LVIII.

⁷ Por. A. Méhat, *Étude sur les «Stromates» Clément d'Alexandrie*, Paris 1966, 115-148.

⁸ Por. J. Niemirska-Pliszczyńska, *Wstęp*, w: Klemens Aleksandryjski, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska, Warszawa 1994, s. XXXVI (dalej cyt.: Niemirska-Pliszczyńska); H. Chadwick (*Kościół w epoce wczesnego chrześcijaństwa*, tłum. A. Wypustek, Warszawa 2004, 93) tak pisze na temat języka Klemensa w *Stromatach*: „Na treść *Stromateis* z pewnością składała się taka ilość dogmatycznych twierdzeń, na jaką mógł sobie we własnym mniemaniu pozwolić Klemens, ale wszystko przedstawione zostało w świadomości mglistym i aluzyjnym stylu, w którym rzeczy przybierały postać raczej poetyckiej reminiscencji niż zwykłej, bezpośredniej prozy. Styl ten był jednak czymś więcej, niż tylko przejętą ze względów taktycznych formą literacką; do pewnego stopnia odpowiadał on pogładowi Klemensa na istotę samej natury teologii. Powinnyśmy spróbować ją wyrazić za pomocą pojęć, które sugerowałyby transcendującą słowny symbol rzeczywistość. Język religijny, uważał, pokrewny jest poezji. Właściwa jest mu pewna dawka niedopowiedzenia”.

⁹ Tam, gdzie było to możliwe, wartość semantyczna *arete* w pismach Klemensa została ustalona w oparciu o istniejący przekład polski (*Kobierców Niemirskiej-Pliszczyńskiej; Hymn do Chrystusa Króla i Zbawiciela*, w: *Paedagogus* III 12, 101, tłum. M. Bednarz, w: A. Hamman, *Portrety Ojców Kościoła*, tłum. zbiorowe, Warszawa 1978, 72-73; *Który człowiek bogaty może być zbawiony?*, tłum. J. Czuj, Kraków – Żabki 1995, 41-119; *Pedagog – Księga I Klemensa Aleksandryjskiego*, tłum. T. Puton, Lublin 1977, mps BKUL; *Zachęta do Greków*, tłum. J. Sołowianiuk, PSP, 44, Warszawa 1988, 99-201), z uwzględnieniem, jak zaznaczyliśmy, kontekstu badanego terminu, jak również jego wersji translatorskiej w języku francuskim, niemieckim i włoskim.

¹⁰ Por. *Stromata* I 17, 3 (2x), GCS 52, 12; 34, 3, GCS 52, 20; 34, 4 (2x), GCS 52, 20; 35, 4, GCS 52, 21; 51, 2, GCS 52, 29; 51, 3, GCS 52, 29; 97, 2, GCS 52, 63; 97, 3, GCS 52, 63; 98, 1, GCS 52, 64;

W przekładzie niemieckim, O. Stählin¹¹ stosuje przede wszystkim termin *Tugend*, który oznacza: „cnotę, cnotliwość, niewinność”¹². Używa on jednak także rzeczowników: *Eigenschaft*¹³, *Vorzug*¹⁴, *Tüchtigkeit*¹⁵ oraz *Leistung*¹⁶, *Tätig-*

159, 2, GCS 52, 96; 159, 3, GCS 52, 96; 159, 4, GCS 52, 97; 169, 1, GCS 52, 100; 173, 1, GCS 52, 102; II 1, 2; 19, 2, GCS 52, 122; 22, 5, GCS 52, 124; 23, 2 (2x), GCS 52, 125; 24, 1, GCS 52, 125; 31, 3, GCS 52, 129; 34, 1, GCS 52, 130; 45, 1, GCS 52, 136; 55, 3, GCS 52, 143; 78, 1, GCS 52, 153; 79, 4, GCS 52, 154; 80, 2 (2x), GCS 52, 154; 80, 3 (2x), GCS 52, 155; 96, 2, GCS 52, 165; 100, 2, GCS 52, 167; 101, 3, GCS 52, 168; 105, 1 (2x), GCS 52, 170; 128, 2 (2x), GCS 52, 182; 128, 3 (2x), GCS 52, 182; 128, 4, GCS 52, 128; 129, 1, GCS 52, 183; 131, 3, GCS 52, 185; 131, 5, GCS 52, 185; 133, 4, GCS 52, 186; 133, 5, GCS 52, 186; 133, 6, GCS 52, 186; 133, 7 (2x), GCS 52, 186, 187; 135, 4, GCS 52, 188; III 40, 3, GCS 52, 214; 48, 3, GCS 52, 218; 109, 3, GCS 52, 247; IV 5, 2, GCS 52, 250; 15, 2, GCS 52, 254; 19, 1, GCS 52, 256; 20, 2 (4x), GCS 52, 257; 24, 6, GCS 52, 259; 36, 5, GCS 52, 264; 41, 1, GCS 52, 266; 48, 4, GCS 52, 270; 55, 2, GCS 52, 273; 59, 1, GCS 52, 275; 59, 2 (2x), GCS 52, 275; 59, 3 (2x), GCS 52, 275; 63, 2, GCS 52, 277; 67, 3, GCS 52, 278; 69, 1, GCS 52, 279; 123, 2 (2x), GCS 52, 303; 124, 1, GCS 52, 303; 126, 2, GCS 52, 304; 126, 3, GCS 52, 304; 130, 1, GCS 52, 305; 133, 1, GCS 52, 307; 139, 2, GCS 52, 309; 146, 2, GCS 52, 313; 163, 2, GCS 52, 320; V 15, 2, GCS 52, 355; 31, 2, GCS 52, 346; 69, 6, GCS 52, 372; 83, 2, GCS 52, 381; 83, 3, GCS 52, 381; 83, 4, GCS 52, 381; 96, 5, GCS 52, 389; 97, 5, GCS 52, 390; 97, 6, GCS 52, 390; 136, 4, GCS 52, 418; VI 78, 3, GCS 52, 470; 82, 1, GCS 52, 472; 83, 3, GCS 52, 473; 95, 4 (2x), GCS 52, 479, 480; 95, 5, GCS 52, 480; 96, 2 (4x), GCS 52, 480; 96, 3 (2x), GCS 52, 480; 98, 3, GCS 52, 481; 99, 4, GCS 52, 481; 112, 2, GCS 52, 488; 114, 5 (2x), GCS 52, 489; 125, 5, GCS 52, 495; 126, 3, GCS 52, 495; 158, 4 (3x), GCS 52, 513; 160, 2, GCS 52, 514; 161, 4, GCS 52, 515; VII 10, 1 (2x), GCS 17, 8, 9; 12, 1, GCS 17, 9; 14, 1, GCS 17, 10; 17, 3, GCS 17, 13; 17, 4, GCS 17, 13; 19, 3 (2x), GCS 52, 14; 39, 1, GCS 17, 30; 45, 1, GCS 17, 34; 45, 3, GCS 17, 34; 46, 5, GCS 17, 34; 46, 9, GCS 17, 35; 47, 2, GCS 17, 35; 47, 3, GCS 17, 35; (2x); 48, 2, GCS 17, 36; 59, 5 (2x), GCS 17, 43; 59, 6, GCS 17, 43; 64, 6, GCS 17, 46; 88, 6, GCS 17, 63; VIII 30, 2, GCS 17, 99; 31, 2, GCS 17, 100; 31, 3 (2x), GCS 17, 100; *Paedagogus* I 9, 4, Sch 70, 126; 10, 1, Sch 70, 128; 10, 3, Sch 70, 128; 16, 1, Sch 70, 138; 63, 3 (3x), Sch 70, 224; 64, 1, Sch 70, 224; 94, 1, Sch 70, 276; 99, 2, Sch 70, 286; 101, 2, Sch 70, 290; II 10, 4 (2x), Sch 108, 28; 15, 4, Sch 108, 40; 58, 1, Sch 108, 118; 110, 1 (2x), Sch 108, 208; 121, 3, Sch 108, 230; 122, 1, Sch 108, 232; III 20, 2, Sch 158, 48; 35, 2, Sch 158, 78; 42, 1, Sch 158, 92; 67, 3, Sch 158, 134; *Hymnus* 39, Sch 158, 198; *Protrepticus*. 4, 2, Sch 2, 56; 9, 1, Sch 2, 63; 61, 4, Sch 2, 125; *Quis dives salvetur* 18, 1, GCS 17, 171; 18, 6, GCS 17, 171; 19, 1, GCS 17, 171; *Eclogae propheticae* 21, 1, GCS 17, 142; 37, 1, GCS 17, 148; *Fragmenta* 7, 9, GCS 17, 197; 44, 29, GCS 17, 222.

¹¹ Przekład niemiecki pism Klemensa Aleksandryjskiego, dokonany przez O. Stählina, został wydany w pięciu tomach w serii *Bibliothek der Kirchenväter* (dalej: BKV): Clemens von Alexandria, I: *Mahnrede an die Heiden. Der Erzieher* I, BKV 7, München 1934; II: *Der Erzieher* II-III. *Welcher Reiche wird gerettet werden?*, BKV 8, München 1935; III: *Die Teppiche* I-III, BKV 17, München 1936; IV: *Die Teppiche* IV-VI, BKV 19, München 1937; V: *Die Teppiche* VII, Register zu Band III-V, BKV 20, München 1938 (dalej cyt.: Stählin).

¹² Por. *Wielki słownik niemiecko-polski*, I-II, wyd. J. Piprek – J. Ippoldt, Warszawa 1994; tutaj II 607 (dalej cyt.: WSNP).

¹³ Por. *Stromata* I 51, 3, GCS 52, 29; *Paedagogus* I 63, 3 (3x), Sch 70, 224, Stählin III 52; I 260-261. Rzeczownik *Eigenschaft* posiada następujące znaczenia: „1. właściwość, własność, przymiot, cecha; 2. charakter, kontemplacja, rola” – WSNP I 467.

¹⁴ Por. *Stromata* I 159, 2, GCS 52, 96, Stählin III 132. *Vorzug* przyjmuje znaczenia: „1. pociąg dodatkowy (nadzwyczajny, poprzedzający pociąg stary); 2. pierwszeństwo, wyższość; 3. zaleta, przymiot” – WSNP II 774.

¹⁵ Por. tamże VI 161, 4, GCS 52, 515, Stählin IV 350. *Tüchtigkeit* oznacza: „dzielność, tęgość, zdolność, zdatność” – WSNP II 607.

*keit*¹⁷, *Tugendgemäße*¹⁸ oraz *Tat*¹⁹. W przekładzie niemieckim interesujący nas termin został również oddany przez zwroty: *tugendhaftes Verhalten*²⁰ (cnotliwe postępowanie)²¹, oraz *tugendhafte Leben sei*²² i *tugendhaftes Leben*²³ – oba tłumaczone na język polski przez „życie według cnoty”²⁴. Warto jednak zwrócić uwagę, że zarówno przekład włoski²⁵, jak i francuski²⁶, oddają termin *arete* – cnotę przez włoski rzeczownik *virtù*²⁷ i francuski *vertu*²⁸. Wyjątek stanowi tutaj

¹⁶ Por. *Paedagogus* III 20, 2, Sch 108, 48, Stählin II 154. Termin *Leistung* posiada następujące znaczenia: „1. wykonanie, dokonanie, skutecznienie; 2. świadczenia; 3. wydajność, sprawność, <wy>czyn, osiągnięcie, postępy pl. <w szkole>” – WSNP II 36.

¹⁷ Por. *Stromata* IV 130, 1, GCS 52, 305, Stählin IV 88. Rzeczownik *Tätigkeit* oznacza: „1. aktywność, działalność, czynność, pracę; 2. ruch” – WSNP II 560.

¹⁸ Por. tamże IV 146, 2, GCS 52, 313, Stählin IV, 98. Termin *Tugendgemäße* jest złożeniem rzeczowników *Tugend* i *Maß*, gdzie ten ostatni znaczy: „I. 1. miara, wymiar; 2. *przen.* miara, stopień, umiar; 3. miara, ilość, doza; II. „miara; miara (na zboże); miara (na płyny)” – WSNP II 87.

¹⁹ Por. *Hymnus* 39, Sch 158, 198, Stählin II 223. Rzeczownik *Tat* oznacza: „czyn, dzieło, uczynek, postępek, wyczyn” – WSNP II 559.

²⁰ Por. *Stromata* I 159, 3, GCS 52, 96, Stählin III 133.

²¹ Por. *Tugendhaft*: „cnotliw-y/ie” – WSNP II 607; *Verhalten*: „1. wstrzymanie, zatrzymanie; 2. zachowanie się, postępowanie” – WSNP II 700.

²² Por. tamże II 128, 3, GCS 52, 182, Stählin III 241.

²³ Por. tamże II 129, 1, GCS 52, 183, Stählin III 242.

²⁴ Por. WSNP II 23: *Leben*: „1. życie, żywot; 2. życie, utrzymanie; 3. życie, żywa istota; 4. życie, ruch; 5. życie, żywot, biografia, życiorys”; *Stromata* II 128, 3; 129, 1, GCS 52, 182, 183, Niemirska-Pliszczyńska I 213.

²⁵ Por. Clemente Alessandrino, *Gli Stromatei. Note di vera filosofia*, G. Pini (wstęp, tłum. na j. włoski, komentarz), Milano 1985 (dalej cyt.: Pini); Clemente Alessandrino, *Il Pedagogo*, B. Abele (tekst grecki i tłum. na j. włoski), CPSG 2, Torino 1953 (dalej cyt.: Abele); Clemente Alessandrino, *Protreptico ai Greci*, Q. Cataudella (tekst grecki i tłum. na j. włoski), CPSG 3, Torino 1940; Clemente Alessandrino, *C'è salvezza per il ricco?*, A. Pieri (wstęp, tłum. na j. włoski i komentarz), bm 1965.

²⁶ Przekład francuski zarówno *Protreptyka*, *Pedagoga*, jak i niektórych ksiąg *Stromatów* został zamieszczony w serii Sch: Clément d' Alexandrie, *Le protreptique*, C. Mondésert (tekst grecki, wstęp, tłum. na j. francuski), Sch 2, Paris 1976; Clément d' Alexandrie, *Le Pédagogue* I: H.I. Marrou (tekst grecki, wstęp i komentarz), M. Harl (tłum. na j. francuski), Sch 70, Paris 1960; II: C. Mondésert (tekst grecki, tłum. na j. francuski), H.I. Marrou (komentarz), Sch 108, Paris 1965; III: C. Mondésert, C. Matray (tłum. na j. francuski), H.I. Marrou (komentarz), Sch 158, Paris 1970; Clément d' Alexandrie, *Stromate* I: C. Mondésert – M. Caster (tekst grecki, wstęp, tłum. na j. francuski i komentarz), Sch 30, Paris 1951; II: P. Camelot – C. Mondésert (tekst grecki, wstęp, tłum. na j. francuski i komentarz), Sch 38, Paris 1954; V: A. Le Boulluec (wstęp, tekst grecki, indeks, komentarz i bibliografia), P. Voulet (tłum. na j. francuski), Sch 278-279, Paris 1981; VI: P. Descourtieux (wstęp, tekst grecki, tłum. na j. francuski i komentarz), Sch 446, Paris 1999; VII: A. Le Boulluec (wstęp, tekst grecki, tłum. na j. francuski i komentarz), Sch 428, Paris 1997.

²⁷ Rzeczownik ten oznacza na pierwszym miejscu cnotę, ale także: zaletę, męstwo, odwagę, skuteczność i moc, por. *Podręczny słownik włosko-polski*, I-II, wyd. W. Meisels, Warszawa 1996; tutaj II 652-653 (dalej cyt.: PSWP).

²⁸ Według *Wielkiego słownika francusko-polskiego* I-II, red. J. Bobrzyński – I. Kaczuba – B. Frosztęga Warszawa 1983; tutaj II 961, termin *vertu* przyjmuje następujące znaczenia: „1. cnota, zaleta, przymiot; 2. cnota, prawość, szlachetność, zacność; 3. lit. cnotliwe życie; 4. cnota, moralność;

jedynie włoski przekład IV *Stromatu* 15, 2²⁹, gdzie użyto rzeczownika *valore*³⁰. Można więc powiedzieć, iż oba tłumaczenia, włoskie i francuskie, jak również kontekst bliższy i dalszy pojęcia *arete* przemawiają za tłumaczeniem terminu *arete* jako cnoty.

W pismach Klemensa termin *arete* – cnota tylko 4 razy odnosi się bezpośrednio do Boga. Występuje wtedy *arete* w takich złożeniach jak: „Boska *arete*” (θεῖα ἀρετή)³¹, „*arete* Boga” (ἀρετή θεοῦ)³², oraz „*arete* jest czymś Boskim” (ἀρετή ἐστὶν θεία)³³. Stanowi to nieco ponad 2% znaczeń. Większe natomiast teologiczne przyporządkowanie *arete* ujawnia się przy uwzględnieniu jej kontekstu dalszego. *Arete* występuje wówczas w połączeniach treściowych z takimi terminami jak: Prawda (Ἀλήθεια)³⁴, Prawo (Νόμος)³⁵, Pismo Święte (Γραφή)³⁶, Bóg (Θεός)³⁷, Pan (Κύριος)³⁸, Mądrość (Σοφία)³⁹, Syn (Υἱός)⁴⁰, Logos (Λόγος)⁴¹, a także z określeniami: sprawa Boża (θεῖον πραγματευόμενον)⁴², boskie zarządzanie (θεία μοῖρα)⁴³ oraz dany przez Boga (θεόδοτος)⁴⁴. To z kolei stanowi tylko nieco ponad 15% znaczeń *arete* jako cnoty.

Termin *arete* spełnia ponadto funkcję personifikującą. Klemens trzykrotnie używa w tym znaczeniu tego terminu⁴⁵ (stanowi to blisko 2% całości określeń *arete* jako cnoty) odwołując się do opowiadania Prodikosa z Keos o *Arete*

5. cnota, cnotliwość; 6. właściwość, moc; 7. skuteczność; 8. siła moralna; 9. odwaga, cnoty żołnierskie pl.” (dalej cyt.: WSFP).

²⁹ Por. Pini, s. 441.

³⁰ Por. *Valore*, PSWP II 629: „1. wartość, znaczenie; 2. walor, wartość; 3. ekon. cena, wartość; 4. ważność, prawomocność; 5. męstwo, dzielność; 6. znaczenie; 7. muz. wartość (nuty); 8. mpl. kosztowność, plt. rzeczy drogocenne, walory; 9. mpl. bank. papiery wartościowe (obligacje, akcje), walory mpl.”.

³¹ Por. *Stromata* II 19, 2, GCS 52, 122, Niemirska-Pliszczyńska I 140.

³² Por. tamże II 135, 4; VII 88, 6, GCS 52, 188; 17, 63, Niemirska-Pliszczyńska I 219; II 290.

³³ Por. tamże VI 125, 5, GCS 52, 495, Niemirska-Pliszczyńska II 188.

³⁴ Por. tamże II 1, 2; VI 83, 3, GCS 52, 113; 472.

³⁵ Por. tamże I 173, 1; II 34, 1; 105, 1, GCS 52, 102; 130; 170.

³⁶ Por. tamże II 79, 4, GCS 52, 154.

³⁷ Por. tamże II 96, 2; IV 139, 2; VI 114, 5; 158, 4; VII 14, 1; 39, 1, GCS 52, 165; 309; 489; 513; 17, 10; 30; *Paedagogus* I 9, 4; 99, 2; Sch 70, 126; 286; *Protrepticus* 4, 2; 9, 1, Sch 2, 56; 63.

³⁸ Por. *Stromata* IV 36, 5; 41, 1; VI 126, 3, GCS 52, 264; 266; 495.

³⁹ Por. tamże VI 95, 4; 95, 5, GCS 52, 480.

⁴⁰ Por. tamże VII 12, 1, GCS 17, 9.

⁴¹ Por. *Paedagogus* I 101, 2, Sch 70, 290; *Paedagogus* III 35, 2, Sch 158, 78; *Hymnus* 39, Sch 158, 198.

⁴² Por. tamże IV 163, 3, GCS 52, 321.

⁴³ Por. tamże V 83, 4, GCS 52, 381.

⁴⁴ Por. tamże V 83, 2, GCS 52, 381.

⁴⁵ Por. tamże V 31, 2, GCS 52, 346; *Paedagogus* II 110, 1 (2 x), Sch 108, 208. Tekst grecki źródłowy zawiera termin Ἀρετή (który z racji swej pisowni nie został uwzględniony w niniejszym artykule, por. *Stromata* IV 122, 1, GCS 52, 302; L. Diogenes, *Vitae philosophorum* II 72, 86. Spełniałby on również funkcję personifikującą, gdyż odnosił się do córki Arystypa z Cyreny.

i *Nieprawości*⁴⁶. *Arete* jako niewiasta o poważnym obliczu obiecuje szczęście trwałe i nieśmiertelność. *Nieprawość* zaś, uosabiająca niewiastę o czarującej postaci, pomimo zapewnień o nieprzemijającym szczęściu, sprowadza idącego za nią na drogę nieprawości. Cytując natomiast Symonidesa z Keos⁴⁷ mówi nasz Autor o *Arete*, która mieszka na niedostępnych skałach, otoczona orszakiem świętych nimf⁴⁸.

Najczęściej spotykanym podmiotem *arete* – cnoty w pismach Klemensa pozostaje człowiek. Na 178 znaczeń *arete* jako cnoty, aż 145 odnosi się bezpośrednio, bądź pośrednio do człowieka. Stanowi to 81% całości. Na obecnym etapie analiz należy także powiedzieć, że *arete* w potocznym znaczeniu cnoty, która jest moralnie uporządkowaną postawą do realizowania czynów dobrych w określonej dziedzinie ludzkiego działania⁴⁹, jest wartością, o którą należy zabiegać, a której posiadanie przynosi konkretne owoce. Termin ten w tym znaczeniu, z racji przede wszystkim swej częstotliwości występowania, powinien stanowić przedmiot dalszej szczegółowej analizy.

2. Moralna doskonałość. W tym znaczeniu *arete* pojawia się tylko 1 raz⁵⁰. Poza przekładem polskim, żadne inne tłumaczenie nie oddaje w ten sposób treści pojęcia *arete*; przekład niemiecki używa bowiem rzeczownika *Güte*⁵¹, zaś włoski i francuski, odpowiednio *virtù*⁵² i *verté*⁵³. Moralna doskonałość, obok mądrości i potęgi, jest przymiotem Boga. Dzięki nim Bóg nie tylko czyni dobro, ale „posługując się złem przez kogoś wymyślonym zużywa je dla dobra i szlachetnego celu”⁵⁴. W ten sposób objawia się natura Boga.

3. Talent (niem. *Kunst*⁵⁵; wł. *abilità*⁵⁶; fr. *strategie*⁵⁷). To znaczenie *arete* użyte jest w pismach Klemensa tylko jeden raz. *Arete* – talent to przede wszystkim niezwykle zdolności strategiczne Mojżesza – wodza, przejawiające się

⁴⁶ Por. Prodikos, *Fragmenta* 2; Xenophon, *Memorabilia* II 1, 21-34; Cicero, *De officiis* I 32, 118; Philo, *De sacrificiis Abelis et Caini* 20-33.

⁴⁷ Por. Symonides, *Fragmenta* 37.

⁴⁸ Por. *Stromata* IV 48, 4, GCS 52, 285.

⁴⁹ Por. S. Witek, *Cnota*, EK III 521.

⁵⁰ Por. *Stromata* I 86, 3, GCS 52, 77.

⁵¹ Por. Stählin III 78. Rzeczownik *Güte* oznacza: „1. dobroć; 2. jakość” – WSNP I 738.

⁵² Por. Pini, s. 149.

⁵³ Por. SCh 30, 25.

⁵⁴ Por. Niemirska-Pliszczyńska I 63, zob. Chrysippus, *Fragmenta logica et physica* 1184.

⁵⁵ Por. *Stromata* I 162, 1, GCS 52, 97, Stählin III 134. *Kunst* oznacza: „sztukę, zręczność, biegłość, kunszt” – WSNP I 944.

⁵⁶ Por. tamże I 162, 1, Pini, s. 209. *Abilità* przyjmuje następujące znaczenia: „1. zdolność, zręczność; 2. zdatność, zdolność; 3. spryt, zręczność, brawura; 4. arch. śmiałość, odwaga” – PSWP I 32.

⁵⁷ Por. tamże I 162, 1, SCh 30, 161. *Strategie* oznacza strategię – WSFP II 739.

w odparciu wrogów , ale także umiejętność zaprawiania Izraelitów do męstwa i wytrwałości.

4. *Kategoria* (niem. *Art*⁵⁸; wł. *virtù*⁵⁹; fr. *vertu*⁶⁰). Użyty w tym znaczeniu termin *arete*, choć odnosi się w pierwszym rzędzie do pojęcia wiary, to służy przede wszystkim eksplikacji dwóch rodzajów czasu: przeszłego i przyszłego. Cechą pierwszego według Klemensa jest wspomnienie, drugiego natomiast nadzieja.

5. *Cnotliwe życie* (niem. *tugendhaft zu leben*⁶¹; wł. *condotta virtuosa*⁶²). Prowadzi je człowiek wstrzemięźliwy , który własnej wolności użył na uwolnienie duszy od namiętności i sprawuje władzę nad ciałem. Przez taki rodzaj życia człowiek zasługuje na pochwałę, zaś Bóg – dawca nieograniczonej wolności ludzkiej staje się godny czci i uwielbienia.

6. *Dzielność* (niem. *Tüchtigkeit*⁶³; wł. *valore*⁶⁴). Tylko jeden raz używa Klemens *arete* w tym znaczeniu, cytując fragment *Iliady*⁶⁵. W kontekście Klemensowych rozważań o niewolnikach, czyli ludziach sprzedanych pod panowanie grzechu, Homerowy termin *pańszczyzny*⁶⁶ należałoby rozumieć jako działanie, podjęte przez człowieka z nakazu Zeusa, mające prowadzić do wyzwolenia spod panowania grzechu. Realizacja tego nakazu wiąże się z utratą połowy „dzielności”, a więc nie tylko waleczności, odporności i odwagi, tak bardzo koniecznych w walce z grzechem, ale i wcześniejszych owoców zmagania ze złem. Końcem owej *pańszczyzny* będzie całkowite oddzielenie duszy od ciała w chwili śmierci, a jej owocem – dostąpienie prawdziwego poznania Boga.

7. *Dzielność moralna* (niem. *Tugend*⁶⁷; wł. *virtù*⁶⁸). W tym znaczeniu *arete* pojawia się dwukrotnie i dotyczy szeroko pojętej cnotliwości zarówno mężczyzn, jak i kobiet. Źródłem dzielności moralnej jest postępowanie według

⁵⁸ Por. tamże II 53, 1, GCS 52, 141, Stählin III 190. Termin *Art* oznacza: „1. sposób, zwyczaj; 2. sposób życia, zachowanie; 3. rodzaj, gatunek; 4. dawn. grunt, ziemia” – WSNP I 146.

⁵⁹ Por. tamże II 53, 1, Pini, s. 276.

⁶⁰ Por. tamże II 53, 1, Sch 108, 77.

⁶¹ Por. tamże III 41, 1, GCS 52, 214, Stählin III 281.

⁶² Por. tamże III 41, 1, Pini, 379. *Condotta* oznacza przede wszystkim: „postępowanie, zachowanie się, dawn. konduite” – PSWP I 343; *virtuoso* zaś: „cnotliwy” – PSWP II 653.

⁶³ Por. tamże IV 12, 3, GCS 52, 253, Stählin IV 18.

⁶⁴ Por. tamże IV 12, 3, Pini, s. 439.

⁶⁵ Por. Homerus, *Ilias* XVII 322-323.

⁶⁶ Por. Niemirska-Pliszczyńska I 304 posługuje się przekładem *Odysei* dokonanym przez J. Wittlina, Warszawa 1982, 301.

⁶⁷ Por. *Stromata* IV 60, 1; 67, 4, GCS 52, 276; 278, Stählin, IV, 46, 50.

⁶⁸ Por. tamże IV 60, 1; 67, 4, Pini, s. 467; 471.

ducha. W przypadku kobiet przybiera ono postać konkretnych czynów, jakimi są: mycie nóg gościom, przygotowanie podpłomyków dla aniołów, wypasanie owiec oraz pranie. Dążenie do dzielności moralnej ma, zdaniem Klemensa, charakter wspólnotowy. Zakłada ono nie tylko wspólne podejmowanie wysiłku, ale i wzajemne przekonywanie do jego podjęcia.

8. Doskonałość rośliny. Najlepiej oddaje tę wartość semantyczną naszego terminu włoskie tłumaczenie, gdzie użyty został termin *perfezione*⁶⁹. Klemens cytując Platona⁷⁰, mówi o morfologicznej doskonałości rośliny, której pierwsze pędy dają nadzieję pełnego wykorzystania możliwości rozwoju danych jej przez naturę. Poprzedzający *arete*, grecki przyimek *πρός* (*do, ku*), wyrażający w swym znaczeniu ruch⁷¹, wskazuje na konieczność rozwoju rośliny, którego celem ma być jej doskonałość. Ten efekt końcowy akcentuje głównie przekład niemiecki poprzez użycie wyrazu *Ziel*⁷².

9. Etyka (niem. *Tugend*⁷³; wł. *virtù*⁷⁴). Filozofią, która jest dążeniem duszy do prawidłowego rozumowania i czystego życia, zajmują się, według Hellenów, filozofowie podejmujący badania w zakresie etyki. Na filozofię według nich składają się niekwestionowane zasady różnych szkół filozoficznych, które w połączeniu z odpowiadającym im życiem stanowią jeden wybór. Same zaś „zasady zostały zaczerpnięte z daru łaski, udzielonego przez Boga”⁷⁵.

10. Czyny cnotliwe (niem. *tugendhaften Taten*⁷⁶, *tugendreichen Taten*⁷⁷; wł. *delle azioni virtuose*⁷⁸; *le azioni ispirate a virtù*⁷⁹). Dwukrotnie pojawia się *arete* w tym znaczeniu. W *Stromacie* VI Klemens użył terminu *czyny cnotliwe* jako wyznacznika prawdziwego bogactwa. W *Stromacie* VII natomiast określił

⁶⁹ Por. tamże VI 24, 1, GCS 52, 441. Rzeczownik *perfezione* oznacza: „doskonałość i perfekcję” – PSWP II 164.

⁷⁰ Por. Plato, *Leges* VI 765e.

⁷¹ Por. Abramowiczówna III 676.

⁷² Por. *Stromata* VI 24, 1, GCS 52, 441, Stählin IV 252. Rzeczownik *Ziel* posiada następujące znaczenia: „1. punkt końcowy, cel, meta; 2. cel (w tarczy); 3. granica, kres; 4. termin” – WSNP II 877.

⁷³ Por. tamże VI 55, 3, GCS 52, 458, Stählin IV 275.

⁷⁴ Por. tamże VI 55, 3, Pini, s. 696.

⁷⁵ Por. Niemirska-Pliszczyńska II 144.

⁷⁶ Por. *Stromata* VI 99, 5, GCS 52, 481, Stählin IV 305. Rzeczownik *Tat* oznacza: „czyn, dzieło, uczynek, postępek oraz wyczyn” – WSNP II 559.

⁷⁷ Por. tamże VII 70, 5, GCS 17, 50, Stählin V 74. Termin *tugendreich* oznacza „cnotliw-y/ie” – WSNP II 607.

⁷⁸ Por. tamże VI 99, 5, Pini, s. 727. *Azione* oznacza na pierwszym miejscu „czyn, uczynek, ale także działanie, akcję (teatr., lit., woj., sport., ekon.), skutek, manewr (woj.), walkę (woj.), sprawę i proces (prawn.)” – PSWP I 184. *Virtuoso* z kolei należy tłumaczyć przez termin „cnotliwy” – PSWP II 653.

⁷⁹ Por. tamże VII 70, 5, Pini, s. 838.

lenie to przysługuje człowiekowi wstrzemięźliwemu. Dzięki zdobytej władzy nad dobrem człowiek ten osiąga najwyższe wartości wiedzy, a to z kolei owocuje cnotliwymi czynami. Warto też zwrócić uwagę na występujący przed terminem *arete* grecki przyimek *κατά*⁸⁰, który podkreśla, iż chodzi o czyny zgodne z *arete* – cnotą.

11. Cnota bojowa (niem. *Tüchtigkeit*⁸¹; wł. *valore*⁸²). W *Stromacie* VI nasz Autor zamieścił fragment elegii Solona⁸³, opisujący ludzkie życie przy pomocy dziesięciu siedmioletnich okresów. Zdaniem Solona, czwarte siedmioletcie charakteryzuje się tym, iż człowiek nabiera krzepkości ciała, czego dowodem jest cnota bojowa.

12. Tężyzna życiowa⁸⁴ (niem. *Kraft*⁸⁵; wł. *valore*⁸⁶). Według Solona, przedostatni okres życia – dziewiąte siedmioletcie, to przede wszystkim czas ubytku odporności fizycznej i psychicznej, czyli tężyzny. Jak stwierdza Solon, choć „nie brak jeszcze człowiekowi siły, to ciała i mocy nie czas sprościć wszelako już wielkim zadaniem”⁸⁷.

13. Zaleta. Według Klemensa pojęcie *arete* w znaczeniu zalety (niem. *Vorzug*⁸⁸; wł. *virtù*⁸⁹; fr. *qualité*⁹⁰) przysługuje zarówno ludziom, jak i zwierzę-

⁸⁰ Dla wyrażenia stosowności, zgodności, bądź porównania, przyimek ten tłumaczymy przez: w zgodzie z czymś, po myśli czyjejs, odnoszący się do czegoś, pozostający w związku z czymś, na wzór, w rodzaju kogoś, czegoś, por. Abramowiczówna II 566.

⁸¹ Por. tamże VI 144, 5, GCS 52, 505, Stählin IV 337.

⁸² Por. tamże VI 144, 5, Pini, s. 759.

⁸³ Por. Solon, *Fragmenta* 19; Philo, *De opificio mundi* 103.

⁸⁴ Warto nadmienić, iż *arete* w znaczeniu tężyzny życiowej występuje w schematycznym opisie ludzkiego procesu rozwojowego ze szczególnym uwzględnieniem rozwoju cielesnego, który ujawnia, zdaniem S. Łucarza, sposób myślenia Klemensa, jak również brak oryginalności w tym względzie, a co za tym idzie także i jego całkowitą zależność od klasycznego wykształcenia, por. S. Łucarz, *Grób czy świątynia? Problematyka cielesności w antropologii Klemensa Aleksandryjskiego*, Kraków 2007, 99.

⁸⁵ Por. *Stromata* VI 144, 6, GCS 52, 506, Stählin IV 338. Rzeczownik *Kraft* przyjmuje następujące znaczenia: „1. siła (ciała i ducha); 2. moc obowiązująca; 3. siła (fizyczna, techniczna); 4. siła, pracownik; 5. siła (wojskowa)” – WSNP I 926.

⁸⁶ Por. tamże VI 144, 6, Pini, s. 760.

⁸⁷ Por. Niemirska-Pliszczyńska II 200.

⁸⁸ Por. *Paedagogus* II 64, 1 (2x), SCh 108, 130, Stählin II 73.

⁸⁹ Por. tamże II 64, 1 (2x), Abele, s. 280.

⁹⁰ Por. tamże II 64, 1 (2x), SCh 108, 131. Termin *qualité* posiada następujące znaczenia: „I. 1. jakość; 2. gatunek; 3. (wysoka) jakość; 4. filoz. jakość; 5. właściwość, własność, cecha, dyspozycja; 6. zaleta, przymiot; 7. uzdolnienie; 8. prawo, uprawnienie, upoważnienie; 9. prawn. tytuł (prawny); 10. prawn. zdolność (prawna); 11. rola, funkcja, charakter; 12. tytuł, godność, stanowisko (społeczne); 13. dystynkcja, wytworność; 14. stan (społeczny); 15. szlachetne urodzenie, szlachectwo; 16. szach, rzadz. wymiana; II. pl. 1. personalia; 2. prawn. sentencja (wyroku)” – WSFP I 448-449.

tom. Najznamienitsze zaś cechy składają się na pojęcie doskonałości danego gatunku. Tak wyobrażamy sobie, zdaniem Klemensa, lekarza, któremu nie brak umiejętności lekarskich, a także gnostyka, jako tego, któremu nie brak wiedzy naukowej.

14. Szczególny przymiot. *Arete* w tym znaczeniu, podobnie jak i trzy poprzednie znaczenia *arete*, pojawia się tylko trzy razy w pismach Klemensa⁹¹. Stanowi ona tutaj szczególną przypadłość obiektu mającego być zdefiniowanym. Przy jej pomocy między innymi definicja ujmuje naturę obiektu i charakteryzuje jego istnienie, nadając mu przy tym znamię jakości.

15. Postawa moralna (niem. *Haltung*⁹²; wł. *virtù*⁹³; fr. *courage*⁹⁴). *Arete* w tym znaczeniu jest terminem, który niejako zamyka, podaną przez Chryzypa⁹⁵ definicję najlepszego sposobu życia. Składa się na niego karność, przyzwoitość i uporządkowana siła fizyczna. Realizacja zaś takiej postawy moralnej zapewnia człowiekowi szeroko pojęte pierwszeństwo.

Reasumując, należy stwierdzić, iż badany przez nas termin przyjmuje w pismach Klemensa 15 odcieni znaczeniowych, wśród których przeważa potoczne określenie *arete* jako cnoty. Jak już bowiem stwierdziliśmy, w tym znaczeniu *arete* pojawia się 178 razy, co stanowi 90% całości. Pole semantyczne *arete* – cnoty zostało zdominowane przez antropologiczne przyporządkowanie (81%). Nowej optyki treściowej nadaje z pewnością *arete* jej teologiczne, a w szczególności teocentryczne odniesienie. Sprawia ono, iż termin *arete* przestaje być tylko pojęciem czysto etycznym, filozoficznym, czy antropologicznym, a staje się także w jakiejś mierze pojęciem o wymiarze transcendentalnym. Pozostałe, często jednostkowe określenia naszego terminu należą głównie do słownictwa etycznego. Nie brak jednak określeń z innych dziedzin: wojskowości (talent, cnota bojowa), metafizyki (kategoria, szczególnie przymiot, zaleta) oraz botaniki (doskonałość rośliny) i anatomii funkcjonalnej (tężyzna życiowa).

⁹¹ Por. *Stromata* VIII 21, 5, GCS 17, 93; *Paedagogus* II 121, 4 (2x), Sch 108, 230, Stählin II 127; *Eigenschaft*; Abele, s. 370; *virtù*; Sch 108, 231: *vertu*.

⁹² Por. *Paedagogus* III 85, 4, Sch 158, 164, Stählin II 209. Termin *Haltung* oznacza: „1. postawę, trzymanie się; 2. przen. zachowanie; 3. stanowisko, zapatrywanie, nastawienie; 4. nastrój” – WSNP I 749.

⁹³ Tamże III 85, 4, Abele, s. 514.

⁹⁴ Tamże III 85, 4, Sch 158, 165. *Courage* posiada następujące znaczenia: „1. odwaga, męstwo, śmiałość; 2. przen. serce” – WSFP II 961.

⁹⁵ Por. Chrysippus, *Fragmenta moralia* 276.

SEMANTICS OF *APETH* IN THE WRITINGS
OF CLEMENT OF ALEXANDRIA

(Summary)

The term ἀρετή that appears 198 times in the writings of Clement of Alexandria, assumes 15 nuances, among which prevails the common definition of that noun as virtue, with an anthropologic and theocentric reference. The rest of the definitions of ἀρετή, belonging chiefly to the ethical vocabulary, complement the terms from other domains : from the military one (talent, virtue), from metaphysics (category, a special attribute), and from botany (perfection of the plant), as well as from functional anatomy (nerve of life).

Anna ZHYRKOVA
(Tel Aviv University, The School of Philosophy)

THEOLOGICAL CONSEQUENCES OF JOHN DAMASCENE'S CONCEPT OF HYPOSTASIS¹

The notion of hypostasis is one of those basic notions which are significant for both philosophy and theology. The treatment of hypostasis by St. John of Damascus (650-749) should be considered an important contribution to the formation of Christian thought, in spite of the fact that his teaching is generally treated today as a compilation of Neo-platonic commentaries and patristic texts. Damascenus' works were (and still are) not only a handbook of orthodoxy for the Eastern Church. They were also extensively used in the West, from the 12th century², by such great philosophers as Peter Abelard, Robert Grosseteste, Thomas Aquinas and John Duns Scotus. John of Damascus emerges as the last Greek author accepted as an authority by Western Latin Christianity³.

John Damascene's concept of „hypostasis” was influenced and inspired by theological needs. The anthropological and Christological theses concerning being composed of different natures raise questions about the essence and structure of such *composita*. In the opinion of John Damascene, a problem lies in the wrong identification of nature with hypostasis⁴. Thus, one should search for the exact meanings of the above terms as well as for the

¹ This paper has been presented at the XVth International Conference on Patristic Studies (Oxford, August 2007). More detailed analyses on account of Damascenus' conception of hypostasis and its relation to such ontological notions as substance, nature, form and individual can be found in my paper *Hypostasis – the principle of individual existence in John Damascene*, which will be published in 2009 issue of „Journal of the Eastern Christian Studies”.

² The two parts of *Fount of Knowledge*, namely *Dialectica* and *Expositio*, were translated into Latin. Around 1150 *Expositio* was translated by Burgundio of Pisa and by the middle of twelfth century a partial translation by Cerebranus became available. Robert Grosseteste produced a translation of *Dialectica* around 1240.

³ Cf. M. Frede, *John of Damascus on Human Action, the Will, and Human Freedom*, in: *Byzantine Philosophy and its Ancient Sources*, ed. K. Ierodiakonou, Oxford – New York 2002, 67-70.

⁴ Cf. *Expositio fidei* 47, 39-40, ed. B. Kotter, *Die Schriften des Johannes Damaskos* (= Kotter), Bd. II, Berlin 1973, 112.

differences between them. Damascenus defines „nature” as a qualified substance, i.e. the substance of a certain kind, which is specified by the essential difference, such as rational or irrational, mortal or immortal⁵. In turn, a hypostasis is an entity, which first and foremost possesses existence in itself. What is more, it is the only type of entity, which *actually* subsists in itself and is discerned as a distinct individual due to its peculiar features⁶. Other kinds of entities, such as substance and nature, do not exist independently, but subsist in hypostases⁷. This interpretation of hypostasis will allow John Damascene to define it as the principle of existence and the union of natures in one individual entity.

According to John of Damascus, since essential differences constitute substance and assure the existence of species, it is impossible for an essential difference and its opposite to be in the same subject⁸. Therefore, a substance cannot be made of two substances formed of diverse specific differences. Correspondingly, it is impossible for a nature, in the meaning of substance qualified by essential differences, to be made of two substances of different kinds, i.e. of two natures⁹. Likewise, it is impossible for the substance of man to be comprised of being rational and irrational, or mortal and immortal. Since nature *as such* cannot possess in itself diverse essential differences, the compound nature will not preserve its composites, but will change and alter them¹⁰.

On the contrary, it is possible for one compound hypostasis to be made of diverse natures¹¹. A hypostasis, in this case, is considered to be the principle of union of its components, namely natures. Natures are united according to hypostatic union (καθ' ὑπόστασιν ἔνωσις), which is the union of natures or the union of nature and hypostasis in one hypostasis. This union is the union of composition, which allows a mutual association of the parts without damage to

⁵ Cf. *Dialectica* 31, 4-7, Kotter I, Berlin 1969, 93: „φύσιν δὲ οὐσίαν εἰδοποιηθεῖσαν ὑπὸ τῶν οὐσιωδῶν διαφορῶν καὶ μετὰ τοῦ ἀπλῶς εἶναι καὶ τὸ τοιῶσδε εἶναι ἔχουσαν, εἴτε λογικὴν εἴτε ἄλογον, εἴτε θνητὴν εἴτε ἀθάνατον” (ed. and transl. F.H. Chase: Saint John of Damascus, *Writings*, Washington 1999, 55: „nature was substance which had been made specific by essential differences so as to have, in addition to *simple being*, *being in such a way*, whether rational or irrational, mortal or immortal”).

⁶ Cf. *Dialectica* 31, 29-34, Kotter I 94-95: „Ἡ δὲ ὑπόστασις θέλει ἔχειν οὐσίαν μετὰ συμβεβηκότων καὶ καθ' ἑαυτὴν ὑφίστασθαι καὶ αἰσθήσει ἵγουν ἐνεργεῖα θεωρεῖσθαι. Ἀδύνατον δὲ δύο ὑποστάσεις μὴ διαφέρειν ἀλλήλων τοῖς συμβεβηκόσι καὶ ἀριθμῶ διαφέρειν ἀλλήλων” (Chase, *Saint John of Damascus*, p. 56: „The hypostasis must have substance together with accidents and subsist in itself and be sensibly, that is, actually, perceivable. It is furthermore impossible for two hypostases not to differ from each other in their accidents and still to differ from each other numerically”).

⁷ Cf. *Dialectica* 43, 8-11, Kotter I 108.

⁸ Cf. *Dialectica* 5, 103-111; 48, 20-21, Kotter I 63; 113.

⁹ Cf. *Dialectica* 42, 16-18, Kotter I 107-108.

¹⁰ Cf. *Dialectica* 67, 39-45, Kotter I 140.

¹¹ Cf. *Dialectica* 42, 18-26, Kotter I 108.

any of them¹². Natures are united as components of one hypostasis, but they are not united in nature. Therefore, there is no creation of a compound nature which consists of different essential features. The united natures remain essentially unchangeable in themselves and different from each other. The principle that allows such a union appears to be the actual and independent being of a hypostasis as a concrete individual of a certain species. As long as actual being belongs to a hypostasis and not to a nature, the hypostasis remains the principle of being and of the existence of its components¹³. The united natures exist via participation in a hypostasis. In other words, the way of existence of the united natures is not the being of a compound nature, which might be a subsisting entity, but rather the being of hypostatic components that subsist in a hypostasis. The different natures, then, participate in the one existence of a hypostasis and constitute one entity. However, they do not compose another nature. For this reason, each of the essential characteristics of the respective natures, such as differences and essential properties, are kept unchangeable and unmixed.

Characteristic differences of the united natures, by which each of them is distinguished from the others, become the differences of the compound hypostasis. As a result, the compound hypostasis essentially differs from its components. One can speak of one nature, to which hypostasis belongs, yet only in the sense of a common species¹⁴. In this way, the hypostasis of a human that contains two natures, i.e. soul and body, receives differences of each of them. As a result, such a hypostasis essentially diverges from both of the natures. A human is neither a pure soul, nor just a body. However, there is no such thing as a compound humane nature. A human hypostasis unites in itself two different natures, which remain unchangeable and unmixed. Furthermore, since hypostasis is the „initial constitution of the being of each particular entity in itself” (ἡ ἐν τῇ ἀρχῇ τῆς ἐκάστου ὑπάρξεως κατ’ αὐτὸ σύμψηξις)¹⁵, the constitution of a compound hypostasis is the way of being of its components. In other words, each of the united natures subsists only as a component of its hypostasis. The hypostasis, in turn, is the principle of being of its components and *as such* persists even after their separation. If the natures become separated, it appears that each of them remains as a composite of a certain hypostasis. Accordingly, the human hypostasis, composed of soul and body, preserves the substances and differences of its compounds as distinct and their properties as unconfused, while the principle of their union remains indivisible. Even if the soul is separated from the body in death, the hypostasis of both remains one and the same¹⁶.

¹² Cf. *Dialectica* 65, 104-113, Kotter I 135-136.

¹³ Cf. *Dialectica* 67, 2-8; 21-22, Kotter I 139.

¹⁴ Cf. *Expositio fidei* 47, 39-49, Kotter II 112-113.

¹⁵ Cf. *Dialectica* 67, 21-22, Kotter I 139.

¹⁶ Cf. *Dialectica* 67, 8-24, Kotter I 139.

According to Ioan Ica, John of Damacus' doctrine reveals a type of „existential realism in which essence is indissociable from existence, is always the essence of something else". This type of existentialism exceeds Platonic transcendental essentialism, which considers existence to be an accident of essence¹⁷. To be sure, the parts of *Fount of Knowledge* that concern the issues related to the concept of hypostasis are generally considered to be dependent upon the works of Leontius of Byzantium († 543/544) and Maximus Confessor († 662)¹⁸. Yet, Damascenus' interpretation of hypostasis as a principle of being and of its structure appears to be closer to Christian Medieval philosophy than to the writings of his predecessors. To a certain extent, his conception anticipates the theories of existential and essential individuation, i.e. *sui generis* individuation. According to the first theory, elaborated, for instance, by Thomas Aquinas, the principle of individuation of particular substances is their existence or the act of existence. The second theory holds that individuation is due to a *sui generis* principle of things whose function is only to individuate and has no characteristics of its own. John Scotus' doctrine of *haecceitas*, or in other words „thisness", might be considered as another version of this theory¹⁹.

Damascenus' interpretation of the notion „hypostasis" is essentially important for Christology, since it precludes heretical accounts of the nature of Christ²⁰. According to John, even if, as heretics believed, Christ had a compound nature after the union, He would have neither been of divine nor of human essence. For the compound nature cannot be of the same essence as any of the natures out of which it is compounded²¹. In contrast, since a hypostasis exists in itself and is the principle of being, two natures can be united and exist in one hypostasis distinctly and unconfusedly. Thus, the divine and the human nature are hypostatically united in the one hypostasis

¹⁷ Cf. I. Ica, „*Dialectica*" *Sf. Ioan Damaschinul – Prolegomena Logico-Filosofica a „Dogmaticii"*, „*Studia Universitatis Babes-Bolyai. Theologia Orthodoxa*" 40 (1995) 121.

¹⁸ Cf. A. Louth, *St. John Damascene: Tradition and Originality in Byzantine Theology*, Oxford 2002, 48, 113-115 and 157. According to Leontius the notion of „hypostasis" denotes the individual substance (ἄτομον οὐσίαν: *De sectis*, PG 86, 1193A). Maximus Confessor (*Epistula* 15, PG 91, 557D-560A) and Leontius Byzantinus (*Adversus Nestorianos et Eutychianos* I, PG 86, 1280A) also gave some emphasis to existence in itself, which is proper only to hypostases. Cyrillus of Alexandria (*De Trinitate* 13, PG 77, 1149B) also describes the hypostasis as a particular entity, which has real being (τὸ εἶναι πραγματικῶς), in relation to a nature, which is something general and comprehended conceptually.

¹⁹ I have spoken about the subject in more details in the *International Conference on Ancient and Medieval Philosophy*, Fordham 2006. More detailed analyses can be found in my paper *Hypostasis—the principle of individual existence in John Damascene*, which will be published in 2009 issue of „*Journal of the Eastern Christian Studies*".

²⁰ Cf. Louth, *St. John Damascene*, p. 158-161.

²¹ Cf. *Expositio fidei* 47, 10-16, Kotter II 111.

of Christ. Yet, in Him not only are natures united to each other hypostatically, but also the hypostasis assumes an additional nature. The pre-existent hypostasis of God the Word assumed a perfect human nature, which is the human soul and the body. The hypostasis of God remains the principle of the existence for both. Both natures do not subsist as independent existence, but rather as hypostatic components of one hypostasis of the Son of God²². According to Damascenus, this union is essential in the sense that the union is real and not imaginary. The two natures have been united with each other without a change or alteration and have remained perfect. Moreover, their essential differences have been preserved. Therefore in Christ are united and remain perfect and unchangeable the divine and human natures with all their characteristics²³. Subsequently, both natures from the beginning had existence in one hypostasis. Thus, each of them remains in possession of the hypostasis of God the Word, even during the separation in death. The hypostasis of Christ persists always one and the same, and it preserves in itself hypostatically united divine and human natures²⁴.

Damascenus' teaching also has remarkable consequences for anthropology. The claim that the human hypostasis is the principle of being and existence of its components implies that a soul is not a form of the human individual. Rather the constitution of the compound hypostasis might be considered as the *form* of an individual human. Indeed, John of Damascus defines the human soul as a special kind of matter. According to his doctrine, only God is immaterial²⁵. The soul as such, then, is a particular *ex definitione* and its individual being should not be proven. Since a human soul exists due to the existence of a particular human hypostasis, the soul *as such* could belong solely to *this* particular man. Therefore, the reincarnation of a soul is absolutely impossible. Moreover, since the being of human nature is the being according to the existence of the compound hypostasis, the existence of a human after separation of the soul from the body in death could not be complete and perfect. This gives a foundation for philosophical and theological explanations of the resurrection of the human body.

In the view of Andrew Louth, Damascenus' concept of hypostasis does not expose signs of so called „personal ontology“, which can be found in such authors as Theodore of Raïthu and Boethius²⁶. Still, it should be indicated that Damascenus distinguishes between the terms „hypostasis“ and πρόσωπον. Obviously both of these terms apply to the entities of individual nature. Ho-

²² Cf. *Expositio fidei* 53, 7-17, Kotter II 128.

²³ Cf. *Expositio fidei* 47, 19-74, Kotter II 111-15.

²⁴ Cf. *Expositio fidei* 71, 24-29, Kotter II 170-171; see also B. Schultze, *Byzantische-Patrische Ostchristliche Antropologie (Photius und Johannes von Damaskus)*, OCP 38 (1972) 172-194.

²⁵ Cf. *Expositio fidei* 26, 2-5, Kotter II 75.

²⁶ Cf. Louth, *St. John Damascene*, p. 51-53.

wever, John of Damascus, when defining and describing the *person*, emphasizes actions of a certain individual: πρόσωπόν ἐστιν, ὅπερ διὰ τῶν οἰκείων ἐνεργημάτων τε καὶ ἰδιωμάτων ἀρίδηλον καὶ περιορισμένην τῶν ὁμοφυῶν αὐτοῦ παρέχεται ἡμῖν τὴν ἐμφάνειαν (= „a person is one who by reason of his own operations and properties exhibits to us an appearance which is distinct and set off from those of the same nature as he is”)²⁷. The Angel Gabriel is given as an example of a person, who is known as a distinct person due to his conversation with the Mother of God. Another example is St. Paul, who is seen as being distinct from the rest of humans, since he spoke from the stairs of Areopagus to people. Thus, the term πρόσωπον seems to signify a certain hypostasis of rational nature, which is distinct from other rational hypostases by its own actions and characteristics. Consequently, Damascenus’ definition of being a person exceeds the famous definition of Boethius: *persona est naturae rationalis individua substantia*²⁸.

Undoubtedly, John of Damascus considered the problem of hypostasis in accordance with the Christian tradition. However, he reviewed the issue from logical and ontological perspectives, which allowed him a philosophical explanation and justification for hypostatical union. His concept not only defends and proves substantial consistency of the orthodox dogma of union of natures in one hypostasis, but also opens doors for further discussion on many theological issues. The above analysis shows that John Damascene’s doctrine requires a new analysis in a deeper philosophical context, which may lead to a reconsideration of the originality and value of his teaching.

TEOLOGICZNE KONSEKWENCJE KONCEPCJI HIPOSTAZY JANA DAMASCENSKIEGO

(Streszczenie)

W przeciwieństwie do opinii wielu współczesnych badaczy, według której nauka Jana Damascenkiego stanowi kompilację neoplatonickich komentarzy i tekstów patrystycznych, przez przedstawicieli Zachodniego i wschodniego Chrześcijaństwa Damascenczyk był uznawany za jeden z największych autorytetów w kluczowych problemach filozofii i teologii. Jeden z owych problemów stanowiła interpretacja pojęcia hipostazy zgodna z potrzebami teologii. Damascenczyk uznaje hipostazę za zasadę istnienia tworzących ją komponentów. Niezależne aktualne istnienie,

²⁷ Cf. *Dialectica* 44, 2-9, Kotter I 109, Chase, *Saint John of Damascus*, p. 67.

²⁸ Boethius, *Liber contra Eutychen et Nestorium de duabus naturis* 3, 4-5, ed. and transl. H.F. Stewart – E.K. Rand: *The theological tractates*. Loeb Classical Library 74, Cambridge 1962, 84.

które przynależy hipostazie, pozwala na hipostatyczne zjednoczenie różnych natur w jednym indywiduum. Zjednoczone natury istnieją przez partycypację w jednej i tej samej hipostazie jako jej komponenty, lecz pozostają odrębne i niezmiennie. Taka interpretacja filozoficzna pozwoliła Damasceńczykowi wyjaśnić teologiczne problemy związane z uznaniem ludzkiej jednostki za złożoną z różnych natur oraz z przyjęciem unii hipostatycznej Chrystusa.

W niniejszym artykule poddane są analizie teologiczne konsekwencje wynikające z filozoficznej koncepcji hipostazy Jana Damasceńskiego. Procedura ta pozwala właściwie ocenić oryginalność i znaczenie koncepcji Damasceńczyka, która winna być uznana za ważny wkład w rozwój myśli chrześcijańskiej.

Anna Z. ZMORZANKA
(Lublin, KUL)

KOSMOS I JEGO BOGOWIE WEDŁUG *PISTIS SOPHIA* IV 136

Według gnostyków powstanie wszechświata¹ było konsekwencją degradacji substancji duchowej – wyjścia Bożej Mądrości (Sophii) poza doskonały, jasny świat Pleromy². Dlatego też uznali, że kosmos, utworzony z materii obciążonej błędem matki³ i ożywiany przez duchowe siły⁴, jest zły i ciem-

¹ Na temat genezy kosmosu w wierzeniach starożytnych por. J.E. Wright, *The Early History of Heaven*, Oxford 2002.

² Proces „zejścia” pierwiastka duchowego w rejony poza Pleromą został przedstawiony przez ofitów i walentynianów w micie o upadku Sophii (ostatniego duchowego eonu); inną jego wersją jest szymoniański mit o degradacji Ennoi (Myśli-Idei Ojca). Zapoczątkował on akt stwórczy, bowiem z negatywnego uczucia (strachu, żalu, trwogi) Sophii (powstałego po jej upadku) zrodzone zostało „dzieło strachu”: *ἡννοεφρον ἡζήτη* (*De origine mundi*, NHC II 5: 99, 31, *Nag Hamadi Codex* II 2-7, ed. B. Layton, Leiden 1989, 32, dalej cyt. „Layton”); autor *Ewangelii Prawdy* pisze, iż „[strach] wzmocnił się jak mgła” (*Evangelium Veritatis*, NHC I 2: 17, 10-12, *Teksty z Nag Hamadi*, z jęz. kopt. tłum. A. Dembska – W. Myszor, PSP 20, 143); Ireneusz relacjonuje, iż powstały z niego cztery elementy (zasady) świata (*στοιχεῖα τοῦ κόσμου*): powietrze, woda, ogień i ziemia oraz ciała świecące (por. Irenaeus, *Adversus haereses* I 2, 3; Tertullianus, *Contra Valentinianos* 15, 1); na temat upadku Sophii i jego kosmogonicznych konsekwencji zob. A.Z. Zmorzanka, *Pistis Sophia*, PEF 8, Lublin 2007, 240-242.

³ Por. *Evangelium Veritatis*, NHC I 2: 17, 14-15, tłum. W. Myszor, PSP 20, 143: „Dlatego Plane [Błąd] znalazła moc, stworzyła materię”; zob. też *De origine mundi*, NHC II 5: 99, 24-26, Layton, s. 32: „Przyszła Pistis i ukazała się materii chaosu, którą wypędzono jako płód poroniony” (*ἡπιστις εἶσα δὲ τῇ ἐγληνίπλως τὰ ἐνταχνοῦς ἡθεῖννογγοῦ νε μὴ πᾶ γὰρ ἡγῆτῃ*). Według K. Rudolpha pogląd ten miał swoje źródło w idei „bożego cienia jako narzędzia w procesie kreacji wszechświata” przedstawionej przez Filona (przytaczam za: K. Rudolph, *Gnoza: istota i historia późnoantycznej formacji religijnej*, tłum. G. Sowinski, Kraków 1998, 70).

⁴ Pogląd, iż bogowie kierują całym kosmosem od momentu jego kształtowania po zjawiska aktualnie zachodzące i widoczne na firmamencie, był powszechnie przyjmowany w starożytności; bogów często też identyfikowano z konkretnymi obiektami nieba – planetami, gwiazdami, por. F. Cumont, *Astrology and Religion among the Greeks and Romans*, New York 1912, repr. 1960; A. Sołtysiak, *Bogowie nocy: motywy astralne w religiach starożytnej Mezopotamii*, Kraków 2003. Poglądy te podzielali również filozofowie; wskazywali nie tylko na boski rodowód gwiazd (np. Platon, Arystoteles), ale też na boski status podstawowych elementów (*στοιχεῖα*) świata: stoik Posejdonios nauczał, iż Hera władała powietrzem, Hefajstos ogniem, Posejdon wodą, zaś Demeter ziemią, zob. Diogenes Laertios, *De vita philosophorum* VII 147, tłum. K. Leśniak: Diogenes

ny⁵. Struktura gnostyckiego kosmosu odpowiada zasadniczo jego obrazowi przekazanemu przez tradycję hellenistyczną⁶, co odzwierciedla zwłaszcza kosmografia⁷. Sama geneza i proces tworzenia się kosmosu przedstawiony został

Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, Warszawa 1988, 436; por. też Philo Judaeus, *De decalogo* 53; tenże, *De vita contemplativa* 3). W kosmogonii gnostyckiej kosmos zaczął się zapełniać istotami duchowymi dopiero, gdy pojawił się demiurg zrodzony z Sophii, faktyczny budowniczy kosmosu – próżny i bezbożny oraz jego archonci, tworzący kolejne sfery niebios, zob. *De origine mundi*, NHC II 5: 103, 3-12, Layton, s. 40.

⁵ Antykosmizm gnostycki spotkał się z silną krytyką ze strony neoplatonczyków – np. Plotyna, i apologetów chrześcijańskich – np. Ireneusza, por. E.P. Meijering: *God Cosmos History: Christian and Neo-Platonic Views on Divine Revelation*, VigCh 28 (1974) 248-276. Stanowisko gnostyków nie było jednak odosobnione. Tendencje takie pojawiły się bowiem w I-II wieku (i były utrzymywane w późniejszym czasie) i to zarówno wśród pogan, jak i chrześcijan; ich krytyka nie dotykała jednak samego dzieła stworzenia (co widoczne jest zwłaszcza w myśli chrześcijańskiej), ale obecnych w kosmosie sił duchowych (demonów). Św. Paweł pisał o elementach kosmosu (στοιχεῖα τοῦ κόσμου), czyli ciemniejszych ludzi, tj. zwierzchnikach, władcach, rządcach ciemności (Ef 6, 12: πρὸς τὰς ἀρχάς, πρὸς τὰς ἐξουσίας, πρὸς τοὺς κοσμοκράτορας τοῦ σκότους), których identyfikował z upadłymi aniołami (por. Gal 4, 3 i 9; Ef 6, 12); ten wątek w nauczaniu Apostoła analizuje szczegółowo C.E. Arnold: *Returning to the Domain of the Powers: „Stoicheia” as Evil Spirits in Galatians 4:3, 9, „Novum Testamentum”* 38 (1996) 55-76; zob. też J.Y. Lee, *Interpreting the Demonic Powers in Pauline Thought*, „Novum Testamentum” 12 (1970) 54-69. Podobny stosunek do bóstw kosmosu pojawił się w niektórych pismach hermetycznych, por. *Corpus Hermeticum* VI 4, texte établi par A.D. Nock, t. 1, Paris 1978, 74: „Bowiem kosmos pełen jest nikczemności, zaś Bóg dobra” (‘Ο γὰρ κόσμος πληρωμὰ ἐστὶ τῆς κακίας, ὁ δὲ θεὸς τοῦ ἀγαθοῦ). Do tego nurtu zaliczyć można późniejszy *Testament Salomona*, w którym jest mowa o 36 elementach kosmosu, rządcach świata ciemności, por. *Testamentum Salomonis* 72, tłum. F.C. Conybeare: *Testament of Solomon*, „The Jewish Quarterly Review” 11 (1898) 34: „My jesteśmy trzydziestoma sześcioma elementami [στοιχεῖα], rządcami ciemności [κοσμοκράτορες τοῦ σκότους]”. R. Bultman uważa, iż źródłem antykosmizmu był „babiloński i perski dualizm”, zob. tenże, *Primitive Christianity in its contemporary setting*, New York 1959, 82; por. Lee, *Interpreting the Demonic Powers*, s. 57.

⁶ Na tę zgodność wskazał m.in. K. Rudolph (*Gnoza*, s. 65-67; por. też Wright, *The Early History of Heaven*, s. 139). Gnostycy nie stworzyli, co prawda, systematycznej nauki o budowie kosmosu, czy popartego obserwacjami wykładu o ciałach niebieskich (wśród zachowanych pism nie ma traktatu ściśle astrologicznego), ale znana im była nauka o sferach, gwiazdach stałych i zmiennych oraz zodiaku; znajdują się też odniesienia do kalendarza (dni roku, miesiący, tygodnia). Naukę tę włączyli do swojej kosmogonii; ma ona charakter synkretyczny. Można w niej wskazać na wpływy astrologii babilońskiej, egipskiej (por. B. Przybylski, *The Role of Calendarical Date in Gnostic Literature*, VigCh 34:1980, 56) i żydowskiej, znanej gnostykom, głównie z literatury apokaliptycznej (na jej znajomość powołuje się wprost autor gnostycki – por. *De origine mundi*, NHC II 5: 110, 27 – 111, 1); na temat astrologii żydowskiej i jej wpływu na gnostycką naukę o kosmosie zob. G.W.E. Nickelsburg, *Apocalyptic and Myth in 1 Enoch 6-11*, JBL 96 (1977) 383-405; J.C. Greenfield – M.E. Stone, ‘The Books of Enoch’ and the Traditions of Enoch, „Numen” 24 (1979) 89-103, spec. 92-98.

⁷ Przykładem jest tzw. diagram ofitów (Origenes, *Contra Celsum* VIII 24-38), zrekonstruowany przez H. Laiseganga (*Die Gnosis*, Leipzig 1924, reprodukcja schematu w: Rudolph, *Gnoza*, s. 66.). Według W. Foerster’a (*Die Gnosis*, Bd. 1, Zürich 1969, 125) składał się on z siedmiu koncentrycznych kół-sfer (hebdomady) oraz zewnętrznego ósmego koła (ogdoada), por. Origenes, *Contra Celsum* VII 24-38, tłum. S. Kalinkowski, kom. I.E. Stanula – W. Myszor, PSP 17/2, Warszawa 1977, 87-88 przypis 109 (W. Myszor); por. też A.J. Welburn, *Reconstructing the Ophite Diagram*, „Novum Testamentum” 23 (1981) 261-287.

miejscu”, „zatrzymał się w [tym] miejscu”. Pierwszym etapem podniebnego „żeglowania” jest więc „miejsce powietrzne” (τοπος ἁερῖνον), które – jak należy przypuszczać – umieszczone zostało pomiędzy planetami (czyli tzw. Sferą) a wodą, unoszącą się ponad ziemią – centrum wszechświata¹⁴. Autor przyporządkował je tzw. Środkowi (μήτε)¹⁵. W kosmogonii gnostyckiej ukazany jest on jako przestrzeń zróżnicowana, którą, poza licznymi miejscami („są to miejsca Środka”¹⁶), tworzą prowadzące do nich drogi i ścieżki (ζηι), na których znajdują się progi i szeregi (ταζις)¹⁷.

Uczniowie Walentyna odnosili go do obszaru leżącego poniżej Pleromy¹⁸. Sprawą otwartą pozostaje jego relacja do Sfery (σφαῖρα). W *Pistis Sophia* stanowiła ona najprawdopodobniej ostatnią strefę Środka, oddzielającą go od Pleromy. Nie można też wykluczyć, iż gnostycy umieszczali Sferę, a przynajmniej jej górny odcinek, powyżej Środka (jako miejsce przejściowe), o czym świadczyłoby stwierdzenie: „Środek, który jest poniżej Sfery”¹⁹. W obydwu

W gnostyckim *Traktacie trójdzielnym* termin τοπος zostało odniesione do demiurga, por. *Tractatus Tripartitus* NHC I 5: 100, 29.

¹⁴ Taki obraz uniwersum przyjmowali m.in. stoicy: Zenon z Kition, Chryzyp i Archedemos, por. Diogenes Laertios, *De vita philosophorum* VII 137, tłum. K. Leśniak, s. 432: „Najwyżej znajduje się ogień, który się nazywa eterem, i w nim tworzy się najpierw sfera gwiazd stałych, niżej sfera planet, dalej idzie powietrze, jeszcze niżej woda; podstawą wszystkiego jest ziemia, będąca środkiem świata”; zob. też Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 3, Lublin 1999, 387.

¹⁵ W *Pistis Sophia* „Środek” określają dwa terminy: μήτε – pochodzący z jęz. egipskiego (por. *A Coptic Dictionary*, compiled W.E. Crum, Oxford 1979, 190-191; *Podręczny słownik koptyjsko-polski*, oprac. A. tembska – W. Myszor, Warszawa 1996, 68) oraz μέκος – pochodzący z jęz. greckiego (μέκος, zob. *A Greek-English Lexicon*, compiled by H.G. Liddell – R. Scott, Oxford 1958, 1107; *Słownik grecko-polski*, red. Z. Abramowiczówna, t. 3, Warszawa 1962, 112-113). M. Eliade zwraca uwagę, iż pojęcie „Środka” pojawiło się już w pierwotnych i starożytnych kosmogoniach (m.in. indyjskich, sumeryjskich, później ludów europejskich) i oznaczało fizyczne miejsce, które było centrum; utożsamiane było z konkretnym obiektem (np. świętą górą), oznaczającym lub symbolizującym miejsce, w którym styka się Niebo i Ziemia, por. tenże, *Mit wiecznego powrotu*, tłum. K. Kocjan, Warszawa 1998, 22-23. Eliade zwraca też uwagę, że słowo „środek” w niektórych językach semickich oznaczało również miejsce, w którym zaczęła się kosmogonia, zob. *Kosmologia i alchemia babilońska*, tłum. I. Kania, Warszawa 2000, 32.

¹⁶ Por. *Pistis Sophia* IV 136: ναῖ νε ἡτοπος ἡτέζηι ἡτήμητε.

¹⁷ Takie pojęcia jak „droga”, „ścieżka” pojawiły się już w astrologii babilońskiej, gdzie oznaczały strefę oddziaływania danej planety/gwiazdy lub tor, po którym poruszało się ciało niebieskie, por. Sołtysiak, *Bogowie nocy*, s. 30-31. Autor *Pistis Sophia* nie wyjaśnił bliżej ich znaczenia; w opowiadaniu świadczą one przede wszystkim o skomplikowanej architekturze nieba.

¹⁸ Por. *Tractatus tripartitus* NHC I 5: 102, 14-24. Walentynianie uważali Środek za strefę aktywności (substancji) psychicznej, twierdząc, że po śmierci trafiają tam dusze nie gnostyków, por. *Evangelium Philippi* II 3: 66, 20 oraz komentarz do tego fragmentu W. Myszora w: *Biblioteka z Nag Hammadi: Kodeksy I i II*, tłum. oraz komentarzem opatrzył W. Myszor, SACH NS 7, Katowice 2008, 281.

¹⁹ Rozróżnienie pomiędzy Środkiem a Sferą pojawia się m.in. w kosmologii Arystotelesa. Według Stagiryty Sfera, w której znajdują się gwiazdy i planety, stanowi tzw. część górną świata; jego częścią dolną jest ziemia. Środek odpowiadałby zatem tzw. obszarowi sublunarnemu, który

przypadkach Środek stanowił zatem obszar zamknięty dwoma granicznymi liniami: sfery niebieskiej (tworzącej górną granicę zamykającą firmament) i horyzontu (czyli granicy dolnej)²⁰; jako taki identyfikowany był z (całym) firmamentem niebieskim, z kosmosem (który staje się „miejszem miejsc”)²¹. Miejsca Środka były obszarem panowania demiurga, który znajdował się w najwyższej Sferze, oraz mieszkaniem (pochodzących od niego) istot duchowych. W *Pistis Sophia* są one nazywane m.in. sługami (ΔΙΑΚΟΝΟΙ) i aniołami (ΑΓΓΕΛΟΙ)²², zaś w hierarchii bytów umieszczone zostały na niższym szczeblu niż człowiek²³.

Wyjaśniając przyczynę powstania i przeznaczenie miejsc Środka, a także genezę narodzin zamieszkujących go wielorakich duchów (mocy nieba), Jezus przedstawia taką oto opowieść:

„Było to tak: kiedy archonci Adamasa zbuntowali się i uprawiali stosunki płciowe, zrodzili archontów z archaniołami, z aniołami, z liturgami i z dziekanami. Wtedy Jezu, ojciec mojego ojca, stanął po prawicy oraz związał ich w Przeznaczeniu Sfery. Tam było dwanaście czasów, tak że Sabaoth Adamasa panował nad sześcioma, zaś Jabraoth, jego brat, nad pozostałymi sześcioma. Jabraoth więc ze swoimi archontami uwierzył w tajemnice światła i ze swoimi archontami praktykował tajemnice światła, a porzucił tajemnice stosunków płciowych. [Natomiast] Sabaoth Adamasa praktykował tajemnice związków płciowych. Gdy Jezu zobaczył, że Jabraoth uwierzył, przeniósł go wraz z jego archontami, którzy uwierzyli wraz z nim i umieścił go samego w Sferze; wziął go do oczyszczania powietrza w obecności światła słonecznego, pomiędzy miejscami Środka, a miejscami Niewidzialnego Boga. Umieścił go tam z archontami, którzy uwierzyli [wraz] z nim. Przeniósł on również Sabaotha Adamasa z jego archontami, którzy nie praktykowali tajemnic światła, ale praktykowali tajemnice związków płciowych oraz związał ich wewnątrz Sfery. Związał on też tysiąc ośmiuset archontów w każdym czasie [eonie]. Postawił trzystu sześćdziesięciu nad nimi i pięciu wielkich archontów do kierowania trzystu sześćdziesięcioma i nad wszystkimi archontami, którzy są ograniczeni. Są nazywani w całym ludzkim świecie swoimi imionami. Pierwszy jest nazwany Kronosem, drugi – Aressem, trzeci – Hermesem, czwarty – Afrodytą, piąty – Zeusem”²⁴.

rozciąga się w dół od najniższej planety Sfery – Księżycą, por. P. Siwek, *Wstęp*, w: Arystoteles, *O niebie*, tłum., wstępem i komentarzem opatrzył P. Siwek, Warszawa 1980, s. XX-XXII.

²⁰ Por. HenEtp I 18, tłum. R. Rubinkiewicz, w: *Apokryfy Starego Testamentu*, oprac. tenże, Warszawa 2000, 150: „To jest miejsce krańca nieba i ziemi”.

²¹ Filozofowie greccy często używali zamiennie takich pojęć, jak wszechświat/kosmos (κόσμος) i niebo/firmament niebieski (οὐρανός), por. Siwek, *Wstęp*, s. XX.

²² Por. *Pistis Sophia* II 93, Schmidt, s. 216: „I znamy te tajemnice, dlaczego zaistnieli słudzy Środka, i dlaczego zaistnieli aniołowie Środka” (ἀγὼ πνεύστηριον ἐτῆμα ἵτορ πεετσοῦν καὶ ἐτβε οὐ ἀγῶπε ἵτορ ἵδιακονος ἵτηεσος. ἀγὼ ἐτβε οὐ ἀγῶπε ἵτορ ἵαγγελος ἵτηεσος).

²³ Chodzi tutaj o gnostyków, którzy, posiadając w sobie iskrę ducha, byli wyżsi od wszystkich bóstw kosmosu, por. *Pistis Sophia* II 96, Schmidt, s. 231: „On jest człowiekiem w świecie, ale on jest wyższy od wszystkich tych Środka” (οὐρῶπε πε ἐρζιχὴν πκοσμος ἀλλὰ φογῶτῆ ἐνατηεσος τηροῦ).

²⁴ *Pistis Sophia* IV 136, Schmidt, s. 355-356: ἀσῶπε γὰρ ἵτεροῦακτι ἵτορ ἵαρχων ἵπαδανας ἀγῶνιν ἐβολ ἐγρῶβ ἐτςγνοῦσια ἐγχεαρχων ἡ ἀρχαγγελος ἡ ἀγγελος ἡ λειτοῦργος ἡ δεκα-

2. Moce Światła i bunt aniołów. Pomimo, iż prezentowany mit stanowić może autonomiczne opowiadanie, sama narracja zakłada wiedzę, którą Jezu już wcześniej przekazał uczniom. Dotyczy ona przede wszystkim Jeu (Ιεου) oraz wiążących się z nim spraw świata duchowego (światłości), tak zwanych „Tajemnic Światła” (μυστήριον ἡπογοειν).

Postać Jeu – poza *Pistis Sophia* – pojawia się jeszcze w *Księgach Jeu*²⁵. Według autorów tych pism, jest to imię prawdziwego Boga: „Jeu, prawdziwy Bóg. To jest jego imię”²⁶. O jego wysokiej pozycji w hierarchii bytów duchowych świadczą słowa Jezusa: „ojciec mojego ojca” (πειωτ ἡναειωτ)²⁷. Zostały mu przypisane takie tytuły jak: „anioł światła”²⁸ oraz „pierwszy człowiek” (πωορῖ ἡρωμε), który jest „zarządcą światła” (πεπισκοπος ἡτε πογοειν) i „posłańcem pierwszego ustanowienia” (πεπρεσβυτης πωορῖ ἡτωω)²⁹. Ich znaczenie dobrze ilustruje *Hymn do Pierwszej Tajemnicy*³⁰ – pochodzący z *I Księgi*. Bóg Jeu przedstawiony jest w nim jako „założyciel” królestwa Światła oraz twórca zamieszkujących je duchów. Każda kolejna zwrotka hymnu przedstawia założenie kolejnego eonu (αιων – czyli czasu, okresu) Światła

noc. aqei eboł žn ounam ἡoi ieoy peiwt ἡpaiwt. aqmoyp ἡmooy žnoyžimarmeni ἡcfaipa ouḡḡḡḡcnooyc gar ἡaiwn woop epe cabaωo paḏamas arxi eḡḡ cooy aḡw epe iabrawo peqcon arxi eḡḡ kecooy. tote be iabrawo aqḡḡḡḡe eḡḡḡḡḡḡḡḡ ἡpooyein ἡḡ neqarxwn. aḡw aqžwō žn ἡmḡḡḡḡḡ ἡpooyein aqkw ἡcwoq ἡḡḡḡḡḡḡḡ ἡḡcḡnoyia cabaωo de ἡtoq paḏamas aqōw eqržwō žn ḡcḡnoyia ἡḡ neqarxwn. aḡw ἡtereḡḡḡḡ ἡoi iēōy peiwtḡḡpaiwtxe aqḡḡḡḡe ἡoi iabrawo aqḡḡḡḡḡ ἡarxwn ḡḡoy eḡḡḡḡḡḡḡe ἡḡḡḡḡ. aqwoḡ eroq žn ḡcfaipa aqḡḡḡe ḡḡḡ eḡcoḡḡ ἡḡḡḡ eboł ἡpooyein ἡḡḡ ouḡwoy ἡḡḡḡḡ ἡḡḡḡḡcōc aḡw ouḡwoy ἡḡḡḡḡ ἡḡḡḡḡḡḡ ἡḡḡḡḡ. aqkaaq ἡḡḡ ἡḡ ἡarxwn eḡḡḡḡḡḡḡ eroq. aḡw aqḡ ἡcabaωo paḏamas ἡḡ neqarxwn nai ete ἡpooyžwō žn ἡmḡḡḡḡ ἡpooyein alla eaymoyn eboł eyžwō žn ἡmoḡḡḡḡḡ ἡḡcḡnoyia aqmooy ežoyḡ etecfaipa. aqmoyp ἡḡḡḡḡḡḡ ἡḡe ἡarxwn žn paḡwn paḡwn aḡkw ἡḡḡḡe ce žixwoy. aqkw ἡkeḡoy ἡnoō ἡarxwn eyari eḡḡ ḡḡḡḡḡḡḡ. aḡw eḡḡ ἡarxwn ḡḡoy etḡḡḡ. nai neteḡḡḡḡḡḡ erooy žḡ ḡḡḡḡḡ ḡḡḡḡḡḡḡ ἡḡḡḡḡ. pe-žoyeiḡ eḡḡḡḡḡḡ eroq xe kronoc. ḡḡežcḡḡḡ xe arḡc. ḡḡežwoḡḡḡ xe žepḡḡḡ. ḡḡežḡḡḡḡ xe ḡḡḡḡḡḡḡ. ḡḡežḡḡḡḡ xe ḡḡežc.

²⁵ Por. *The Books of Jeu and the untitled Text in the Bruce Codex*, ed. C. Schmidt, transl. and notes by V. MacDermont, NHS 13, Leiden 1978 (dalej cyt: Schmidt – MacDermont). Pismo to powstało prawdopodobnie w tym samym kręgu co *Pistis Sophia*, zawiera bowiem podobny opis świata niebiańskiego oraz jego mocy; por. V. MacDermont, *Introduction*, w: Schmidt – MacDermont, s. IX-XXI; W. Myszor, *Jeu Księgi*, SWPW 125-126.

²⁶ *I. Księga Jeu* 32, Schmidt – MacDermont, s. 48: Ιεου ἡḡḡḡḡḡ ἡḡḡḡḡḡḡ ἡḡḡḡḡḡḡ; por. tamże, Schmidt – MacDermont, s. 49: „To jest prawdziwy Bóg. [...] On będzie nazwany Jeu (ἡḡḡḡḡ ἡḡḡḡḡḡ ἡḡḡḡḡḡḡ [...] cēḡḡḡḡḡḡ eroq xe ieoy)”.

²⁷ Por. *Pistis Sophia* IV 136. 139. 140, Schmidt, s. 355, 359-360, 363.

²⁸ Por. *Pistis Sophia* I 51, Schmidt, s. 94: ἡoi pooyin ἡiēōyḡḡḡḡḡḡ; tamże I 50, Schmidt, s. 91; zob. obraz anioła nazwanego „Adamem światłości” w: *De origine mundi*, NHC II 5: 108, 5 – 109, 1.

²⁹ *Pistis Sophia* III 126, Schmidt, s. 319: Ιεου πωορῖ ἡρωμε πεπισκοπος ἡτε πογοειν πε-πρεσβυτης πωορῖ ἡτωω.

³⁰ Tytuł pochodzi od powtarzającego się w kolejnym akapicie zwrotu: πωορῖ ἡḡḡḡḡ. MacDermont utwór ten zatytułowała *Gnostic Hymn*, por. *I Księga Jeu* 32, Schmidt – MacDermont, s. 79-82.

(aż do trzynastego) oraz powoływanie wzrastającej (wraz z kolejnymi eonami) hierarchii duchów, do których należą ustanowieni w każdym eonie: archonci (ΑΡΧΩΝ), dziekani (ΔΕΚΑΝΟΣ) i służby liturgiczne (ΛΙΤΟΥΡΓΟΣ)³¹ oraz ponadto (w niższych eonach) bogowie (ΝΟΥΤΕ), panowie (ΧΟΕΙΣ), archanioły (ΑΡΧΑΓΓΕΛΟΣ) i anioły (ΑΓΓΕΛΟΣ)³².

Narrator odwołuje się zatem do pierwotnej jedności wszystkich duchów królestwa Światła, do którego należy również Sabaoth³³. Ten harmonijny stan burzy dopiero rebelia (ΑΥΜΟΥΝ ΕΒΟΛ) archontów, od której rozpoczyna się nasze opowiadanie. Od tego momentu Sabaoth, nazywany też Adamasem (ΑΔΑΜΑΣ) lub Adamasem Sabaothem (ΣΑΒΑΩΘ ΑΔΑΜΑΣ), staje się antagonistą Jezu³⁴, przeistaczając się faktycznie w demona³⁵. Przemianę tę ukazuje, odnoszącą się do sytuacji po buncie, jedna z wcześniejszych wypowiedzi *Pistis Sophia*. Sabaoth został w niej ukazany jako wielki tyran (ΠΝΟΣ ΝΤΥΡΑΝΝΟΣ), przewodzący tyranom, którzy znajdują się we wszystkich czasach świata i będą prowadzić wojnę przeciwko światłu³⁶.

Postać archonta (jego pochodzenie, pierwotna pozycja, bunt, przemiana i walka) przypominają losy Hellela-Lucyfera, upadłego archanioła, kojarzonego w egzegezie patrystycznej z Szatanem³⁷. Sama rebelia archontów przypomina zaś znaną z literatury apokaliptycznej historię buntu aniołów przeciwko

³¹ Por. *I Księga Jezu* 35, Schmidt – MacDermont, s. 76. Greckie leksykony słowo λειτουργός (kopt. ΛΙΤΟΥΡΓΟΣ) tłumaczą opisowo, zob. Liddell – Scott, *A Greek English Lexicon*, s. 1107; Abramowiczówna, *Słownik grecko-polski*, III 20. Termin „służba liturgiczna” przyjmuję za R. Rubinkiewiczem, *HenSlv* 18, w: *Apokryfy Starego Testamentu*, s. 202.

³² Por. *I Księga Jezu* 35, Schmidt – MacDermont, s. 81.

³³ W utworze pojawia się jeszcze jeden Sabaoth, nazywany wielkim i dobrym (ΠΝΟΣ ΝΣΑΒΑΩΘ ΠΑΓΛΘΟΣ, *Pistis Sophia* II 86, Schmidt, s. 95), który jest utożsamiany z ojcem Jezusa (*Pistis Sophia* II 86, Schmidt, s. 96).

³⁴ Rodowód archonta Sabaotha został odmiennie przedstawiony w innych utworach gnostycznych. Według ofitów i setian jest on jednym z sześciu archontów stworzonych przez demiurga Jaldabaotha; narodził się zatem poza Pleromą, por. Irenaeus, *Adversus haereses* I 30, 5; *Apocryphon Johannis*, NHC II 1: 11, 32; *De origine mundi*, NHC II 5: 103, 24-30.

³⁵ Na temat demonicznych cech archontów por. Myszor, *Stwórca świata i szatan w pismach gnostyków*, s. 30-37.

³⁶ Por. *Pistis Sophia* I 15, Schmidt, s. 25: ΑΥΘ ΑΔΑΜΑΣ ΠΝΟΣ ΝΤΥΡΑΝΝΟΣ ΜΝ ΝΤΥΡΑΝΝΟΣ ΤΗΡΟΥ ΕΤΩΟΠΙ ΖΗ ΝΑΙΩΝ ΤΗΡΟΥ ΑΥΖΙΤΟΟΤΟΥ ΕΠΟΛΕΜΙ ΕΠΙΧΙΝΧΙ ΖΡΑΙ ΖΗ ΠΟΥΘΕΙΝ. Na temat działania Sabaotha (Adamasa) i jego archontów przeciwko światłu wzmianki również m.in. w: *Pistis Sophia* 66, Schmidt, s. 138-142; por. II Księga Jezu 43, Schmidt – MacDermont, s. 100-101.

³⁷ Na postać Hellela (Lucyfera) oraz jego upadek pierwszy zwrócił uwagę Orygenes (*In Ezechielem hom.* 13, 2) na podstawie Łk 10, 18 i Ez 28, 12-17, później Euzebiusz (*Demonstratio evangelica* 4, 9), Hieronim (*In Isaiam* 14, 12) i Augustyn (*De Genesi ad litteram* 24, 31); por. A. Z. Zmorzanka, *Lucyfer*, PEF VI 556-557. Według Ch.H. Kahna (*Religion and Natural Philosophy in Empedocles' Doctrine of the Soul*, w: *Essays in Ancient Greek Philosophy*, ed. J.P. Anton – G.L. Kustas, Albany 1971, 3-38) pojęcie upadłego ducha, demona (*fallen daimon*), istniało już we wcześniejszej filozofii greckiej, np. u Empedoklesa.

Jahwe³⁸. Na uwagę zasługuje tutaj zwłaszcza *Księga Henocha etiopska*, która ów bunt opisuje bardzo szczegółowo. G. W. E. Nickelsburg twierdzi, iż przedstawiona w niej rebelia aniołów jest paralelna do znanej z mitologii greckiej tytanomachii lub gigantomachii³⁹; świadczyło by to o uniwersalnym charakterze wątku buntu bóstw niższych (młodszych) przeciwko bóstwom wyższym (starszym).

Autor *Księgi Henocha* wskazuje, podobnie jak nasz autor, na seksualny motyw wystąpienia aniołów. Ma on swoje źródło w przekazie biblijnym, w *Księdze Rodzaju* 6, 2-4, gdzie czytamy o „synach Boga” (hebr. *bēne hā ‘Elōhim*⁴⁰, wg Septuaginty: υἱοὶ τοῦ Θεοῦ), którzy pokochali i połączyli się z „córkami człowieczymi”⁴¹. Co prawda, egzegeci nie są jednomyślni, co do znaczenia wyrażenia *bēne hā ‘Elōhim*⁴², jednak sam Pseudo-Henoch w midraszu do Rdz 6, 1-4⁴³ łączy „synów nieba” z „aniołami” i rozwija tę historię następująco:

„Kiedy ludzie rozmnożyli się, urodziły im się w owych dniach ładne i piękne córki. Ujrzeni je synowie nieba, aniołowie, i zapragnęli ich. Jeden drugiemu powiedział: «Chodźmy, wybierzmy sobie żony z córek ludzkich i spłódźmy sobie dzieci». Szemichaza, który był ich dowódcą, powiedział do nich: «Obawiam się, że może nie zechcecie tego zrobić i że tylko ja sam poniosę karę za ten wielki grzech». Wszyscy odpowiadając mu rzekli: «Przysięgnijmy wszyscy i zwiążmy się przekleństwami, że nie zmienimy tego planu, ale doprowadzimy zamiar do skutku». Następnie wszyscy razem przysięgli i związali się wzajemnie przekleństwami. Było ich wszystkich dwustu”⁴⁴.

³⁸ Wzmianka o buncie aniołów pojawiła się w księgach nowotestamentowych, w *Dziejach Apostolskich* (10, 13 i 21) i *Apokalipsie* (12, 7-9); w sposób aluzyjny w *Księdze Ezechiela* (28, 12-17). Temat występuje też w apokryfach żydowskich (np. w HenEtp 6-7).

³⁹ Por. Nickelsburg, *Apocalyptic and Myth*, s. 395. T.F. Glasson (*Greek Influence in Jewish Eschatology*, London 1961, 65) dowodzi nawet, powołując się na *Wyrocznie Sybilli*, że autor księgi korzystał z tych mitów.

⁴⁰ Transkrypcję podają za: R. Hendel, *The Nephilim were one the Earth: Genesis 6, 1-4 and its Ancient Near Eastern Context*, w: *The Fall of the Angels*, ed. Ch. Auffarth – L.T. Stuckenbruck, Leiden 2004, 11-33.

⁴¹ Por. Rdz 6, 2-4: „A kiedy ludzie zaczęli się mnożyć na ziemi, rodziły im się córki. Synowie Boga, widząc, że córki człowiecze są piękne, brali je sobie za żony, wszystkie jakie im się tylko podobały” (cyt. za: *Biblia Tysiąclecia*, Poznań – Warszawa 1980, wyd. 3. poprawione).

⁴² Obecnie przeważa opinia, iż chodzi o aniołów. R. Hendel twierdzi (*The Nephilim*, s.17, 18, 23), że za takim odczytaniem przemawiają wyrażenia *bēne ‘Elōhim* (Hi 38, 7), *bēne ‘eli’m* (Ps 91, 1; 89, 7), czy *bēne ‘elyōm* (Ps 82, 6) odczytywane jako aniołowie, istoty duchowe, istoty niebieskie; dodatkowych argumentów według Hendla dostarczają teksty fenickie i kanaanejskie (np. *bn’ il* – dzieci Ela). A.T. Wright (*The Origin of Evil Spirits: The Reception of Genesis 6, 1-4 in Early Jewish Literature*, Tübingen 2005, 61) systematyzując znaczenia wyrażenia *bēne ‘Elōhim* podaje, iż w Biblii Hebrajskiej odnosi się ono do: (1) aniołów, (2) mniejszych bóstw, (3) bogów podobnych do człowieka.

⁴³ Por. R. Rubinkiewicz, *Eschatologia Hen 9-11 a NT*, Lublin 1984, 52.

⁴⁴ HenEtp 6, 1-6, w: *Apokryfy Starego Testamentu*, s. 145.

W historii tej zło czynu aniołów polegało przede wszystkim na złamaniu prawa Bożego⁴⁵. Historycy religii R. Hendel i A. T. Wright, analizując Rdz 6, 2-4, pośrednio wskazują na jeszcze inny aspekt: zmieszanie (koniunkcję) dwóch różnych natur – boskiej i ludzkiej⁴⁶ oraz zrodzenie istot o podwójnej naturze – gigantów (*nephilim*, γίγαντες)⁴⁷. Również ten wątek ma wymiar uniwersalny. Opowieści o bóstwach (bogach, boginiach), łączących się z ludźmi oraz o ich potomstwie – półbogach (gigantach, herosach), pojawiają się w różnych kulturach⁴⁸. Jako przykład Hendel i Wright wskazują na należący do tradycji hezjodejskiej *Katalog Kobiet* (tzw. *Eoie*)⁴⁹, który przedstawia dzieje związków bogów z ziemiankami. Badacze twierdzą, iż u podstaw wydarzeń przedstawionych w tym *Katalogu* i w Rdz 6, 2-4 znajduje się jakaś pierwotna tradycja kosmogoniczna⁵⁰, dlatego też ich podobieństwo i związek jest ścisły⁵¹. Być może najstarszą jej zachowaną wersją jest mit przekazany przez Hezjoda w *Teogonii* o związku Nieba (Uranosa) i Ziemi (Gai) oraz o ich potomstwie – tytaniech⁵². Argumentem przemawiającym za słusznością tezy o wspólnym (pierwotnym) źródle jest istnienie w obydwu tradycjach, biblijnej (Rdz 6, 2-4, HenEt 6, 1-6) i hezjodejskiej (*Fragmenta Hesiodica*), jeszcze jednej wspólnej treści, mianowicie kary, która nieodwracalnie rozdziela dwa bezprawnie zespolone porządki, boski i ludzki⁵³.

Jeśli Hendel i Wright mieliby rację, co do istnienia takiego mitu, to może się okazać, iż związek naszego opowiadania z historią o buncie aniołów przedstawioną w *Księdze Henocha* ma nie tylko charakter literacki, ale też fundamentalny, bo oparty na tożsamości opisywanych wydarzeń. W obu przypadkach

⁴⁵ Por. Rubinkiewicz, *Eschatologia*, s. 51.

⁴⁶ Por. R.S. Hendel, *Of Demigods and the Deluge: Towards an Interpretation of Genesis 6: 1-4*, JBL 106 (1987) 18-20; tenże, *The Nephilim*, s. 30 i 34; Wright, *The Origin of Evil Spirits*, s. 73-74.

⁴⁷ Por. Rdz, 6, 4: „A w owych czasach byli na ziemi giganci; a także później, gdy synowie Boga zbliżyli się do córek człowieczych, te im rodziły. Byli to więc owi mocarze [...]”; zob. też HenEtp 7.

⁴⁸ W.R. Harper (*The Sons of God and the Daughter of Men: Genesis VI*, „The Biblical World”, 3:1894, 441-442) wskazuje na obecność tego mitu u Greków, Rzymian, Egipcjan, Asyryjczyków i Persów.

⁴⁹ Wszystkie jego fragmenty zostały wydane w: *Fragmenta Hesiodica*, ed. Mercelbach-West, Oxford 1967.

⁵⁰ Według A.T. Wrighta (*The Origin of Evil Spirits*, s. 73) mit taki mógł krążyć w krajach basenu Morza Śródziemnego i Azji Mniejszej; por. Hendel, *The Nephilim*, s. 32.

⁵¹ Por. Wright, *The Origin of Evil Spirits*, s. 73. Z kolei W.R. Harper (*The Sons of God and the Daughter of Men*, s. 446-448) wskazuje na zasadnicze różnice.

⁵² Por. Wright, *The Origin of Evil Spirits*, s. 74: „The Titan myth contains the same type of violation (sexual) of the earthly realm (Γαία) by the heavenly realm (Οὐρανός). Although this is quite metaphorical in nature, it is plausible that this tradition was behind the thinking of the author of Genesis 6, but he chose to humanize the language for his readers”.

⁵³ Hendel i Wright uważają, że rolę taką w Biblii pełnił potop (jej zapowiedź w Rdz 6, 5-7, HenEtp 12-14) zaś w tradycji greckiej Wojna Trojańska (*Fragmenta Hesiodica* 101-102; fragm. 204, 96-100); por. Hendel, *The Nephilim*, s. 30-32; Wright, *The Origin of Evil Spirits*, s. 73-74.

chodzi zaś nie tylko o seksualny charakter buntu, ale również o charakter połączeń (koniunkcja istot wyższych z niższymi) i ich konsekwencję (upadek istot wyższych). Autor *Pistis Sophia* nie wspomina, co prawda, iż archonci współżyli z kobietami (co czynili aniołowie)⁵⁴, ale sądzić można, iż upadli na skutek „zmieszania się” z naturą niższą. Do takiego wniosku upoważnia fakt, iż według gnostyków koniunkcje, jeśli łączyły istoty o tej samej naturze, nie mogły być przyczyną bytowej degradacji⁵⁵.

Autor *Pistis Sophia*, podobnie jak Pseudo-Henoch, łączy ten epizod z ciągiem wydarzeń kosmogonicznych. Pierwszy akt stanowi zrodzenie potomstwa, które spotyka jednak odmienny los niż biblijnych gigantów.

3. Upadłe duchy i kształtowanie kosmosu. Zbuntowani archonci zrodzili (naśladując dzieło Jeu) pięć kategorii duchów. Są to mniejsi archonci, archanioły, anioły, dziekani⁵⁶ oraz służba liturgiczna⁵⁷. Wszyscy oni utworzą zhierarchizowany układ mocy niebieskich⁵⁸, odpowiadający skomplikowanej strukturze widzialnego nieba (kosmosu).

Pierwszym etapem jego kształtowania jest wyjście (wyrzucenie) buntowników wraz z potomstwem poza obręb Pleromy. Bóg Jeu, jak czytamy, umieścił

⁵⁴ Wątek ten został natomiast wykorzystany w innych utworach: w *Apocryphon Iohannis* (NHC II 1: 24, 16-18), *Hypostasis Archonton* (NHC II 4: 89, 17-31), *De origine mundi* (NHC II 5: 117, 2-15), przedstawiających archontów uwodzących pierwszą kobietę Ewę.

⁵⁵ W świecie duchowym istotami męsko-żeńskimi były eony, tworzące tzw. syzygie w taki sposób, iż istniejąca już para rodziła nową, a z niej wyłaniała się kolejna, i tak dalej, aż do wypełnienia Pleromy, por. Ireneaus, *Adversus haereses* I 1, 1.

⁵⁶ Dziekani (kopt. ΔΕΚΑΝΟΣ gr. δεκανός) należą do najstarszych bóstw astrologicznych o nieustalonym rodowodzie. Na korzenie babilońskie wskazywał F. Boll, na egipskie W. Gundel; podaje za: Z. Ameisenowa, *Animal-Headed Gods, Evangelists, Saints and Righteous Men*, „Journal of the Warburg and Courtauld Institutes” 12 (1949) 22. W Egipcie kategoria ta (utożsamiana z gwiazdami „wędrującymi”, czyli zmiennymi), pojawiła się w 2. poł. Średniego Państwa. Dziekanom nadawano status boski (nazywano ich „bogami” i „panami nieba”). Wierzano, iż podczas godzin nocnych czuwają oni przy umierającym i opiekują się nim w świecie podziemnym. L. Kákosy (*Decans in Late-Egyptian Religion*, „Oikumene” 3:1982, 163) wskazał na formuły, w których – obok Re i Nut (należących do 36 dziekanów) – wzywani byli Orion i Sothis, reprezentujący Syriusza. W literaturze greckiej, gdzie występowali częściej jako *prosopa* (por. Ameisenowa, *Animal-Headed Gods*, s. 22), dziekanów utożsamiano też z „elementami” (*stoicheia*); terminu tego używali m.in.: Jamblich (*De mysteriis* 9, 2) i Firmikus Maternus (*Astrologus* II 4, 4); por. Liddell – Scott, *A Greek-English Lexicon*, s. 376 oraz Abramowiczówna, *Słownik grecko-polski*, I 503.

⁵⁷ O istnieniu takiej kategorii duchów (kpt. ΛΕΙΤΟΥΡΓΟΣ, gr. λειτουργός) wskazuje pośrednio autor *Księgi Henocha słowiańskiej* (por. wyżej przypis 31). W literaturze greckiej pisze o nich m.in. Jamblich (*De mysteriis* 9, 2) i Firmikus Maternus (*Astrologus* II 4, 4), którzy traktują ich jako niższe bóstwa astralne, podporządkowane dziekanom, zob. Liddell Scott, *A Greek-English Lexicon*, s. 1037 oraz Abramowiczówna, *Słownik grecko-polski*, III 20.

⁵⁸ Por. *De origine mundi* II 5: 102, 19-23, tłum. W. Myszor, *Biblioteka z Nag Hammadi: Kodeksy I i II*, SACH NS 7, 325: „Každy z nich [archontów] ma w swoim niebie zbrojne moce bogów, władców, aniołów i archontów, w niezliczonych dziesiątkach tysięcy, dla ich posługi”.

ich w „przeznaczeniu Sfery” (ΖΗΛΑΡΜΕΝΗ ΝΕΦΑΙΡΑ), która staje się dla nich więzieniem⁵⁹. Gnostycy utożsamiali przeznaczenie z greckim ἐμαρμένη (*heimarmene*), ściśle związanym z prawem, które w sposób zarazem konieczny i celowy kierowało całym światem – kosmosem⁶⁰. Według gnostyków, jego twórcą był demiurg⁶¹, zaś strażnikami duchy (bóstwa) działające w obszarze kosmosu. W opowiadaniu przedstawionym w *Pistis Sophia* (IV 136) taką funkcję powinien pełnić przeciwnik Jeu – Sabaoth. Jednak nie jest on budowniczym świata. Ta rola przypadła bowiem samemu Jeu, który w następstwie „grzechu” archontów, kształtuje dla nich przestrzeń poza Pleromą. Nie można zatem jednoznacznie określić relacji Sabaotha do *heimarmene*. Na pewno przeznaczenie pojawiło się w następstwie „grzechu”, jako uniwersalne prawo całego kosmosu, dlatego też Sabaoth wraz ze wszystkimi upadłymi duchami musi się mu poddać. Nie jest natomiast jasne, czy pochodzi ono od samego Boga (za tym przemawiałoby stwierdzenie: „umieścił ich w przeznaczeniu Sfery”), czy też stanowi immanentną i konieczną cechę upadłego ducha.

Pierwszym obszarem, w jakim istniało przeznaczenie (*heimarmene*), była Sfera, w której panowały bóstwa planetarne. Gnostycy zgodnie ze stanem ówczesnej wiedzy przyrodniczej na ogół przyjmowali istnienie siedmiu planet⁶²,

⁵⁹ Nie był to pogląd oryginalny. Idea ducha uwięzionego w kosmosie pojawiła się już we wczesnej filozofii greckiej. O demonie schodzącym (zgodnie z prawem przeznaczenia) w coraz niższe elementy świata pisał Empedokles w *Oczyszczeniach*, por. Kahn, *Religion and Natural Philosophy*, s. 18-19. Pogląd, iż niebo jest więzieniem upadłych duchów głosił m.in. Ps-Henoch (HenEtp I 18, w: *Apokryfy Starego Testamentu*, s. 150): „To jest więzienie gwiazd nieba i zastępów niebieskich”. Myśl ta pojawiała się również w chrześcijaństwie, np. u św. Piotra (1P 3, 19), por. R. Rubinkiewicz, „*Duchy zamknięte w więzieniu*”: interpretacja 1P 3, 19 w świetle Hen 10, 4, 12, RTK 28 (1981) z. 1, 77-86.

⁶⁰ Klasyczną definicję *heimarmene* podali stoicy (por. Cicero, *De divinatione* I 55, 125), którzy pojmowali je „jako nieodzowny szereg przyczyn, jako naturalne i konieczne uporządkowanie wszystkich rzeczy, jako nierozzerwalny spłot łączący wszystkie byty”, por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 3, Lublin 1999, 380; Ameisenowa, *Animal-Headed Gods*, s. 21. Pojęcie to łączyło się też z determinizmem astrologicznym. Dość powszechne było przekonanie, że wydarzenia są ściśle związane z układem gwiazd, i w związku z tym nie można zmienić ustalonego przez nie biegu wydarzeń, podzielał je m.in. Ptolomeusz (*Tetrabiblos* I 2), a w późniejszym okresie m.in. Firmikus Maternus, Valens i Doroteusz, zob. J. Komorowska, *Apologia teorii astrologicznej w Firmikusa Maternusa „Metheseos libri octo”*, „Meander” 53 (1998) 477.

⁶¹ Zwraca na to uwagę M.J. Hodge, *Gnostic Liberation from Astrological Determinism: Hipparchon ‘Trepidation’ and the Breaking of Fate*, VigCh 51 (1997) 359-373, spec. 360-364.

⁶² Taką liczbę już w VII wieku prz. Chr. znali Babilończycy, co potwierdza jeden z dokumentów pochodzący z biblioteki Asurbanipala. Nosiły one imiona bóstw asyryjskich i miały swój odpowiednik w nomenklaturze greckiej i łacińskiej. Były to poza Słońcem i Księżycem: Marduk (Jupiter/Jowisz), Isztar (Wenus), Ninib (Saturn), Nebo (Merkury) i Nergal (Mars), por. Cumont, *Astrology and Religion*, s. 7-9. Grecy, zgodnie z tymi ustaleniami, przyjęli taką samą ilość planet, chociaż niekiedy zmieniali ich kolejność. Wg Arystotelesa były to, licząc od Ziemi: Księżyc, Merkury, Wenus, Słońce, Mars, Jowisz, Saturn; por. schematy w: J. Kierul, *Ład świata: od kosmosu Arystotelesa do wszechświata wielkiego wybuchu*, Warszawa 2007, 30-36.

którym nadawali własne nazwy, kojarzone z imionami archontów (tak było u ofitów, setian, walentynian). Orygenes, omawiając tzw. diagram ofitów, zwraca uwagę na istnienie siedmiu okręgów-sfer⁶³ i łączy je z imionami demonów: Horeuszem (Horiaeus), Eloesem (Aeloeus), Astofeuszem (Astaphaeus), Adoneuszem (Adoneus), Sabaothem, Jao (Iao) i Jaldabaothem/Feinonem (Ialdabaoth/Phainon)⁶⁴. A.J. Welburn kojarzy ich z planetami: Księżycem, Merkurym, Wenus, Słońcem, Marsem, Jupiterem (Jowiszem) i Saturnem⁶⁵. Analogicznie też przedstawia on siedem mocy z *Apokryfu Jana*, sporządzając następujące zestawienie: Athot – Księżyc, Eloaios – Merkury, Astaphaios – Wenus, Iao – Słońce, Sabaoth – Mars, Adoni – Jupiter i Sabbataios – Saturn⁶⁶. Autor *Pistis Sophia* nie przyjmuje jednak tego układu. Wymienia natomiast pięciu „wielkich archontów”, odpowiadających następującym bóstwom (lub planetom): Kronosowi (Saturnowi), Aresowi (Marsowi), Hermesowi (Merkuremu), Afrodycie (Wenus) i Zeusowi (Jowiszowi/Jupiterowi). Uwagę zwraca, po pierwsze – greckie nazewnictwo, które w tym kontekście raczej nie pojawia się w innych tekstach gnostyckich, po drugie – liczba wymienionych planet. Dlaczego jest ich tylko pięć? Dlaczego autor pominął Księżyc i Słońce⁶⁷? Pojawia się też kolejne pytanie: czy Sabaoth oraz Jabraoth (ΙΑΒΡΑΘ) – drugi archont wymieniony imiennie⁶⁸, są włączeni do grupy pięciu wielkich Archontów i jakie są ich astrologiczne odniesienia?

Narrator mówi, iż byli oni braćmi (ΠΕΤΕΡΟΝ). Stwierdzenie to, jak się wydaje, nie pojawia się przypadkowo, bowiem w tekście gnostyckim (chyba) po raz pierwszy wskazano na tego typu pokrewieństwo (choć gnostycy często pisali o ojcostwie, macierzyństwie, synostwie). Być może relacja ta symbolizuje kolejne wydarzenie, zachodzące w kosmosie. R. Kuntzman, który analizował symbo-

⁶³ Por. Origenes, *Contra Celsum* VI 35, PSP 17/2, 99: „Stwierdzenie o kolistych sferach pochodzi może od wspomnianej herezji [ofitów], która uczy o siedmiu okręgach zawartych w jednym kole i nazywa je duszą wszechrzeczy”.

⁶⁴ Por. tamże VI 24-8. U Ireneusza (*Adversus haereses* I 30, 5, Sch 264, 368) pojawia się zaś następująca lista siedmiu: „pierwszy, który przybył od Matki nazywa się Jaldabaoth, jego syn to Jao, a od niego Sabaoth. Czwarty jest Adoneusz, piąty Eloeus, szósty Oreusz, siódmy i najmłodszy ze wszystkich – Astafeusz” (eum enim qui a Matre primus sit Ialdabaoth vocari, eum autem qui sit ab eo Iao, et qui ab eo Sabaoth, quartum autem Adoneum, et quintum Eloeu, et sextum Horeu, septimum autem et novissimum omnium Astephaeu).”

⁶⁵ Por. A.J. Welburn, *The Identity of the Archonts in the „Apocryphon Johannes”*, VigCh 32 (1978) 244; tenże, *Reconstructing the Ophite Diagram*, „Novum Testamentum” 23 (1981) 261-287.

⁶⁶ Por. *Apocryphon Johannis*, NHC II 1: 12, 15-25; Welburn, *The identity*, s. 244-245. Siedem mocy jest też łączonych z dniami tygodnia, zob. tamże, s. 241-247; por. też. W. Myszor, *Komentarz, w: Biblioteka z Nag Hammadi: Kodeksy I i II*, SACH NS 7, 192.

⁶⁷ Poruszając tę kwestię, A.J. Welburn (*The Identity of the Archonts*, s. 242) zwraca uwagę, iż manichejczycy również wśród planet nie wymieniali Słońca i Księżyca. Być może zatem tendencja taka pojawiła się w III wieku w niektórych sektach.

⁶⁸ Jabraoth, podobnie jak Jeu, jest postacią, która występuje jedynie w dwóch pismach gnostyckich, w *Pistis Sophia* i w *I. i 2. Księgi Jeu*.

likę bliźniąt w astrologii⁶⁹, wskazuje na ugarycki utwór *Narodziny bogów* (*La naissance des dieux*), przedstawiający narodziny synów Ela: Shahara i Shalima⁷⁰. Uczony ten dowodzi, iż bracia byli łączeni z planetą (gwiazdą) Isztar (czyli Venus), z tym, że jeden był z nią kojarzony o wschodzie, drugi zaś o zachodzie słońca⁷¹. Być może archonci Sabaoth i Jabraoth, pełnią podobną funkcję. Za taką właśnie interpretacją archontów przemawiałby fakt, iż Venus pojawia się również w micie o upadku Helela-Lucyfera, którego wcześniej skojarzyliśmy z Sabaothem⁷². Idąc tym tropem, można powiedzieć, iż Sabaoth i Jabraoth nie tylko zostali włączeni do grupy pięciu wielkich archontów, ale też posiadają odniesienia solarne i lunarne, reprezentując dwie różne strony tej samej rzeczywistości: blask i cień, światło i mrok, zmierzch i świt⁷³. Z dwóch braci, Sabaoth, jako wielki tyran, reprezentowałby stronę ciemną, Jabraoth jasną, gdyż nawrócił się i został przeznaczony „do oczyszczania powietrza w obecności światła słonecznego, pomiędzy miejscami Środka, a miejscami Niewidzialnego Boga”⁷⁴.

Kolejnymi etapami kształtowania kosmosu, jakie nastąpiły po ustanowieniu Sfery, są: ustanowienie czasów oraz przyporządkowanie im określonej liczby archontów. Uwagę zwracają tutaj liczby: „12” (*ΜΗΤΕΝΟΟΥΣ*), „6” (*COOY*), „360” (*ΦΗΤΩΕ*), „1 800” (*ΜΗΤΦΗΗ*) oraz „5” (*ΤΟΥ*)⁷⁵: mają one wyraźne odniesienie do kalendarza. Liczba „12” w gnostyckiej kosmogonii oznacza dwanaście znaków zodiaku lub dwanaście miesięcy; w odniesieniu do zodiaku („dwanaście mocy”) pojawia się m.in. w *Apokryfie Jana*⁷⁶. Do miesięcy roku odnosi się zaś m.in. w wyrażeniu „drzewo niosące dwanaście owoców roku” w *Ewangelii Ewy*⁷⁷. Takie samo znaczenie ma też w zdaniu z naszego opowia-

⁶⁹ Por. R. Kuntzman, *Le symbolisme des jumeaux Proche-Orient ancien: naissance, fonction et évolution d'un symbole*, Paris 1983.

⁷⁰ Por. tamże, s. 139.

⁷¹ Por. tamże, s. 139 i 161. Z kolei A. Sołtysiak (*Bogowie nocy*, s. 72) zwraca uwagę, iż w jednym z komentarzy do *Enuma Anu Enlil* „Isztar o zachodzie słońca została skojarzona z Šamašem zaś o wschodzie z Ninutrą”, co wskazywałoby też na androgyniczne cechy bogini; zob. też: Cicero, *De natura deorum* II 20; Varro, *De natura rustica* III 5, 17; Ovidius, *Tristiae* I 3, 72 (1).

⁷² Na związek mitów o Shaharze i Shalimie oraz o upadku Helela zwraca też uwagę R. Kuntzman (*Le symbolisme*, s. 139, przypis 10).

⁷³ Takie odniesienia mieli też Dioskurowie. Na temat tej symboliki w astrologii por. Kuntzman, *Le symbolisme*, s. 147-149.

⁷⁴ *Pistis Sophia* IV 136, por. wyżej przypis 24. Podobny wątek rozwinęła późniejsza literatura żydowska, np. w *Bereszit Rabbati* 29-30 przedstawione zostały odmienne losy aniołów Azazela i Szemichazaja: ten ostatni po nawróceniu został zamieniony w konstelację Oriona, por. R. Graves – R. Patai, *Mity hebrajskie: Księga Rodzaju*, tłum. R. Gromacka, Warszawa 1993, 105.

⁷⁵ Na temat symboliki liczb w starożytności pogańskiej i chrześcijańskiej por. M. Szram, *Duchowy sens liczb w alegorycznej egzegezie aleksandryjskiej (II-V w.)*, Lublin 2001.

⁷⁶ Por. *Apocryphon Iohannem*, NHC II 1: 10, 28-11, 3; zob. Welburn. *The Identity of the Archonts*, s. 248-254; Myszor, *Komentarz*, w: *Biblioteka Nag Hammadi*, SACH NS 7, 192.

⁷⁷ Por. *Evangelium Evae*, w: Epiphanius, *Panarion* 26, 5, 1, GCS 25, 281, cyt. za: *Apokryfy Nowego Testamentu: Ewangelie apokryficzne*, cz. 1, red. M. Starowieyski, Kraków 2003, 123.

dania: „tam było dwanaście czasów”⁷⁸. Czytamy w nim, iż władali nimi Sabaoth i Jabraoth, każdy sześcioma, a to wyraźnie łączy „6” z sześcioma miesiącami roku (czyli z półrocznymi okresami wegetacji i spoczynku)⁷⁹.

Z kolei występująca w analizowanym opowiadaniu cyfra 360, oznaczająca liczbę archontów, ma wyraźne odniesienie do liczby dni roku. Nie można jednak jednoznacznie stwierdzić, jaki system w związku z tą liczbą przyjmował autor. W. Bousset twierdził, iż jest to kalendarz babiloński, który liczył właśnie 360 dni. Według tego uczonego, za taką identyfikacją przemawiałaby ponadto występująca tam liczba pięciu wielkich archontów, odpowiadająca ilości dni tygodnia w tym kalendarzu⁸⁰. Z tą interpretacją polemizuje B. Przybylski⁸¹, który opowiada się za kalendarzem egipskim, liczącym 365 dni⁸². Opierał się on na roku gwiezdny, który był podzielony na 36 okresów (kojarzonych z dziekanami), z których każdy liczył 10 dni. W skali roku dawało to 360 dni, do których dodawano 5 dni apagomenalnych (od 14 do 18 lipca); były to dni narodzin Ozyrysa, Horsa Starszego, Seta, Izydy i Neftydy⁸³. Zdaniem Przybylskiego, o przyjęciu tego kalendarza przez autora *Pistis Sophia* świadczą fragmenty: II 99 i IV 136. W pierwszym fragmencie Jezus wprost mówi, iż jeden rok w Pleromie odpowiada 365 000 dni w świecie rzeczywistym (w kosmosie), z czego wynika, iż rok zwykły liczy 365 dni⁸⁴. W drugim fragmencie mowa jest o 360 archontach i o 5 wielkich archontach (symbolizują według Przybylskiego dni apagomenalne), co również daje łączną sumę 365⁸⁵. Jak widzimy, w argumentacji Bousseta i Przybylskiego istotną rolę pełni liczba „5” skojarzona z wielkimi archontami. Być może jest to odpowiedź na postawione wcześniej pytanie: dlaczego autor w swoim opowiadaniu wymienił jedynie pięć planet.

Pozostaje wreszcie cyfra „1800”. Oznacza ona liczbę archontów podporządkowanym 360 archontom „rocznym” i 5 archontom wielkim. W astrologii greckiej wystąpiła jako liczba lat słonecznych „wielkiego roku”⁸⁶.

⁷⁸ Por. *Pistis Sophia* IV 136, por. wyżej przypis 24.

⁷⁹ Wątek ten ponownie odnosi nas do mitu o Dioskurach, przedstawionego przez Apollodora (*Bibliotheca* III 11, 2), przez którego zostali oni skojarzeni z półrocznymi cyklami roku.

⁸⁰ Por. W. Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis*, Göttingen 1973 (repr. z 1907), 358.

⁸¹ Por. Przybylski, *The Role of Calendarical Date*, s. 67, przypis 6.

⁸² Kalendarz ten był popularny wśród gnostyków działających na terenie Egiptu. Przyjmował go m.in. Bazylides, który łączył go z postacią archonta Abraxasa (w numerologii liczba jego imienia wynosiła 365), por. Przybylski, *The Role of Calendarical Date*, s. 59.

⁸³ Por. I. Shaw – P. Nicholson, *The Dictionary of Ancient Egypt*, New York 2003, 42-43; O. Neugebauer, *The History of Ancient Astronomy: Problems and Methods*, „Journal of Near Eastern Studies” 4 (1945) 1-38, spec. 6-7; Kákosy, *Decans in Late-Egyptian Religion*, s. 163.

⁸⁴ Por. *Pistis Sophia* II 99, Schmidt, s. 244; Przybylski, *The Role of Calendarical Date*, s. 56-57.

⁸⁵ Por. Przybylski, *The Role of Calendarical Date*, s. 56-57; zob. tamże nota 59.

⁸⁶ Por. E. Greswell (*Origines Kalendariae Hellenicae: or the History of the Primitive Calendar among the Greeks*, vol. 6, Oxford 1862, 629) kojarzył ją z cyklami słonecznymi w systemie Heraklita.

Podsumowując, należałoby podkreślić synkretyczny i wielowątkowy charakter opowiadania przedstawionego w *Pistis Sophia* IV 136. Autor sięgnął w nim przede wszystkim do historii o buncie aniołów (zawierającej najprawdopodobniej ślady pierwotnego mitu kosmogonicznego), która przedstawiona została w *Księdze Henocha* (w formie midraszu do Rdz 6, 2-4). Zgodnie z nią autor przyjął seksualny motyw rebelii oraz przedstawił jej konsekwencje: karę i stworzenie kosmosu. W zgodzie z tradycją biblijną przedstawił też stwórcę świata, którym jest nie demiurg, ale sam Bóg (nazywany tutaj Jeu). Na uwagę zasługują ponadto wątki astrologiczne, wskazujące na wpływy różnych tradycji: egipskiej (kalendarz), semickiej (wątek Helela i bliźniaków) i greckiej (nazwy planet).

KOSMOS UND SEINE GÖTTER IN *PISTIS SOPHIA* IV 136

(Zusammenfassung)

Der Gegenstand des Artikels ist die Analyse des kurzen kosmogonischen Mythos in *Pistis Sophia* IV 136. Am Anfang präsentiert die Autorin den Inhalt des Mythos und unterscheidet zwei Hauptmotive. Das erste stellt den Zusammenbruch Sabaoths und seiner Archonten (die ursprünglich zum Königreich des Lichts gehörten Geister) dar. Das zweite zeigt die Gestaltung des Kosmos durch Gott Jeu als Gefängnis für gefallene Geister. Die Autorin zeigt den gnostizischen/gnostischen Motiv der Archonten mit der Geschichte von gefallenengeln, die in der Form von Midrasch zu Genesis 6, 2-4 im *äthiopischen Buch Hennoch* entwickeln wurde. Dann richtet sie die Aufmerksamkeit auf die im Mythos enthaltenen astrologischen Fragen, wie die Wirkung des Schicksals (*heimarmene*), die Berufung der planetarischen Götter – Kronos (Saturn), Ares (Mars), Hermes (Merkur), Aphrodite (Venus) und Zeus (Jupiter) und auch der Kalender. In der Frage des Kalenders erklärt sich die Verfasserin für die Anschauung von Benno Przybylski, dargestellt im Aufsatz *The Role of Calendrical Data in Gnostic Literature*, VigCh 34 (1989) 56-70, daß die ägyptische Zeitrechnung in *Pistis Sophia* angenommen worden ist. Ihrer Meinung nach zeugen davon die Zahlen: 360 Archonten und 5 planetarische Götter (den 5 ägyptischen Göttern entsprechen 5 epagomenale Tage), was die Ziffer 365 gibt, also die Zahl der Tage im ägyptischen Jahr. Die Verfasserin behauptet, daß die Annahme des ägyptischen Kalenders verdeutlicht, warum in dieser Erzählung zwei Planeten – Mond und Sonne – unbeachtet bleiben.

Ks. Jan W. ŻELAZNY
(Kraków, PAT)

MIŁOSIERDZIE BOGA JAKO FUNDAMENT STWORZENIA

Myśl Izaaka z Niniwy (Syryjczyka) na podstawie 7 Mowy z trzeciej kolekcji

Izaak z Niniwy jest dla polskiego czytelnika postacią nieznaną: sądzę, że nawet profesorowie specjaliści z patrologii mogliby mieć wiele trudności w określeniu miejsca jego życia i działalności¹. Pomimo tytułu z *Niniwy* nie wiemy precyzyjnie ani skąd pochodził, ani dokąd po 5 miesięcznym episkopacie się udał. Informacje dotyczące jego osoby nie są pewne i wielu autorów nazywa go po prostu Izaakiem Syryjczykiem. Wiele hipotez jest związanych z czasem jego działania (jedyna pewna data to 661 – rok episkopatu), tytułami dzieł, jak i recepcją jego myśli. Jak większość Ojców Kościoła syro-orientalnego był on praktycznie postacią nieznaną na Zachodzie, choć jego pisma, szczególnie w XVII wieku, stały się jednym z argumentów patrystycznych w toczących się sporach. Dla Kościoła na tamtych terenach, bez względu na przynależność konfesyjną, są bardzo ważne, a sam Izaak i jego modlitwy do dziś są przywoływane. Choć często – niesłusznie – uważany był tylko za kontynuatora na gruncie syryjskim Ewagriusza z Pontu i Nila z Ancyry; dziś, dzięki dotarciu do tekstów źródłowych, zaczyna być odbierany jako oryginalny autor, mistyk, święty Ojciec Kościoła, świadek tradycji chrześcijan syryjskich.

Nas interesuje w tym miejscu jego doktryna o Miłosierdziu Boga. Jest ona jednym z podstawowych jego tematów teologicznych, istotnym elementem jego nauczania, wręcz dla niektórych badaczy – jak na przykład tłumacza jego pism Sabino Chialà – fundamentalnym zagadnieniem, wokół którego wznosi się cała konstrukcja jego systemu teologicznego. Ten wniosek płynie także z miejsca, jakie w jego pismach – *Mowach*, *Rozmowach*, *Kwestiach* – bo tak zostały nam przekazane, odgrywały teksty dotyczące Miłosierdzia Boga. Jak notuje jeden z pierwszych tłumaczy dzieł Izaaka i jednocześnie ludzi, którzy zafascynowali się jego spuścizną, żyjący w IX wieku Ibn al-Salt, pisma dotyczące tego zagadnienia nie były udostępniane wszystkim, ale stanowiły skarb wspólnoty monas-

¹ Choć, jak się okazało w korekcie, poprzedni tom Księgi Jubileuszowej zawiera pierwszą w języku polskim biografię Izaaka z Niniwy, autorstwa ks. Henryka Dybskiego, *Najstarsze źródła o życiu Izaaka Syryjczyka, biskupa Niniwy*, VoxP 28 (2008) t. 52/1, 157-169; zob. M. Starowieyski, SWPW 100-102.

tycznej, w której dokonał on swego życia. Nie dawano ich do rąk postronnych, co więcej, nie wszyscy mnisi mogli je czytywać. Zakaz ten, zdaniem starszych wspólnoty, pochodził od samego Izaaka². Taka właśnie postawa m.in. powodowała, że jego dzieła nie były znane szerszemu gronu. Nieco inaczej wyglądała jego recepcja w rosyjskim Kościele Prawosławnym (za sprawą XIX wiecznych tłumaczeń na ten język), gdzie zdobył on sobie miano jednego z najważniejszych mistrzów życia duchowego. I choć czczony był przez wszystkich chrześcijan Wschodu jako święty, niezależnie od przynależności konfesyjnej, to tak naprawdę dopiero ostatnie lata końca XX i początku XXI wieku stały się czasem odkrywania myśli biskupa Niniwy z VII wieku. Swój artykuł oparłem na trzeciej z *Mów*, z wydanej niedawno kolekcji. Ich edycja została przygotowana na podstawie odkrytych manuskryptów, których rozpoznanie i atrybucja miały miejsce w latach 90 zeszłego wieku! Jak na dzieła Ojców, jest to zaiste coś zupełnie nowego³.

Zanim przejdę do obrazu Boga i Jego miłosierdzia w modlitwie Izaaka, chcę trochę przybliżyć postać Biskupa Niniwy w aspekcie poruszanego zagadnienia. Nie jest łatwo powiedzieć na ten temat cokolwiek pewnego, gdyż skąpe informacje, które posiadamy, pochodzą z dwóch źródeł dość odległych w czasie od samego Izaaka i tylko kilka z jego pism. Podstawowym źródłem biograficznym jest jego biografia zawarta w *Liber castitatis*, pochodzącym z lat 860-870, dziele przypisywanym Isho'denah z Basry⁴. Są to więc informacje zapisane ponad dwieście lat po śmierci Izaaka. Samo dzieło jest pomyślane jako historia monastycyzmu na terenie Mezopotamii i zawiera krótkie biogramy najbardziej znanych mnichów. Drugim źródłem jest tekst opublikowany w zeszłym wieku przez J.E. Rahmiego, co do którego nie wiemy nic – nie znamy ani miejsca pochodzenia, ani daty powstania, ani autora⁵. Inny autor, Abdisho' Bar Bericha († 1318) z Nisibis, w swoim wierszowanym *Katalogu pisarzy kościelnych*⁶, podaje tylko, że Izaak zostawił po sobie siedem tomów dotyczących rozwoju duchowego, tajemnic Bożych, sądu i opatrności Bożej.

Izaak urodził się prawdopodobnie w rejonie Bet Qatraye, na wybrzeżu Zatoki Perskiej. Tu podjął życie monastyczne jako mnich (*darâyâ*), a później nauczyciel, mistrz życia duchowego (*malfânâ*). Być może, obok doświadczenia

² Motywy tego postępowania wyjaśnimy w dalszej części artykułu.

³ Zdaniem wydawcy włoskiego tłumaczenia, podstawowym tekstem dla tej kolekcji *Mów* jest manuskrypt zakupiony przez arcybiskupa obrządku chaldejskiego Teheranu, mar Yuhannan Samaan Issayi (zmarłego 7 lutego 1999 r.) w jednym z antykwiariatów żydowskich w Teheranie.

⁴ Por. *Liber castitatis*, ed. J.B. Chabot, „Mélanges d'Archéologie et d'Histoire” 16 (1896) 225-291; zob. I. Ortiz de Urbina, *Patrologia Syriaca*, ed. II, Romae 1965, 217.

⁵ Manuskrypt, z którego pochodzi, jest datowany na XV wiek, por. J.E. II Rahmani, *Acta Sanctorum Confessorum*, Roma 1899, *Prolegomena* V.

⁶ Por. *Catalogus scriptorum nestorianorum*, ed. J.A.S. Assemani, Bibliotheca Orientalis III/1, 3-362, tłum. G.P. Bedger: *The Nestorian and their Rituals*, II, London 1852, 361-379; Ortiz de Urbina, *Patrologia Syriaca*, s. 219; Starowieyski, SWPW 2-3.

wspólnoty, podjął także życie samotne jako anachoreta, gdyż niektóre teksty odnoszące się do jego rezygnacji z episkopatu wspominają o *powrocie* do życia samotnego.

Jedynym pewnym historycznie jest kontakt pomiędzy Izaakiem a mar Jerzym, katolikosem Seleucji Ktezyfontu w latach 660-680, który podczas jednej ze swoich podróży wyświęca go w klasztorze Bet'Abe na biskupa Niniwy (lata pomiędzy synodem w r. 676, po którym katolikos wyrusza w podróż, a rokiem 680, czyli datą jego śmierci, są okresem, w którym Izaak miał być wyświęcony na biskupa. Po rezygnacji z biskupstwa⁷ przenosi się do klasztoru Bet Huzaye, a po kilku latach spędzonych w samotności, udaje się znów do klasztoru Rabban Shabur. Jednym z motywów mogła być ślepota (uporczywe studium Pisma Świętego doprowadziła go do utraty wzroku), co spowodowało konieczność zamieszkania we wspólnocie. I to właśnie mnisi ze wspólnoty spisali przeprowadzone z nim rozmowy, jak i modlitwy przez niego ułożone.

I tu dotykamy zasygnalizowanego wcześniej, ciekawego aspektu historii przekazania tekstów Izaaka, związanego z interesującym nas tematem o Miłosierdziu Boga. Wspomniany wcześniej jeden z mnichów syro-orientalnych z IX wieku, Ibn as-Salt, tłumacz na język arabski wielu pism naszego Ojca, od młodości stawiał pytania swoim przełożonym, dotyczące miejsca Bożego Miłosierdzia w zbawczej ekonomii Boga. Jeden z ojców odpowiedział mu, że jego myśli są zbieżne z nauczaniem Izaaka z Niniwy. Ale, zgodnie z wolą tego ostatniego, istnieje zakaz dla ludzi młodych czytania jego ksiąg, gdyż uznał ich za niezdolnych do zgłębienia tych sekretów, które są dostępne dla doświadczonych mnichów⁸. Sam Ibn as-Salt dopiero po wielu trudnościach i latach poszukiwań w klasztorze Anbar, w Bet-Aramaye, usłyszał „nie możemy, dziecko nasze, dalej ukrywać prawdy przed tym, który dzięki łasce Boga spełnia warunki, by ją poznać” i został dopuszczony do ich lektury. Poszukując wyjaśnienia tej sytuacji usłyszał:

„Mâr Izaak zabronił nam mówić o miłosierdziu przed młodymi, aby nie wyrównać im drogi do grzechu i powiedział «nie dyskutuj z tym, który neguje prawdę, i nie ukrywaj jej przed tym, który o nią prosi, przekazuj z delikatnością prawdę

⁷ Nie znamy przyczyn jego rezygnacji z biskupstwa Niniwy. *Liber castitatis* ujmując motywy w sposób zgodny z ówczesnym topos – wyższość życia samotnego, pragnienie poświęcenia się Bogu, trudności w sprawowaniu funkcji, która z uwagi na nieustanny pobyt z ludźmi nie pozwalała mu na kontynuację wcześniejszej praktyki życia kontemplacyjnego. Ciekawe jednak, że *Liber castitatis* podaje, że jego następca też zrezygnował po kilkumiesięcznym episkopacie. Być może przyczyny tego były bardziej obiektywne i związane z koniecznością sprostania trudnościom w zarządzaniu wspólnotą na terenie odległym od miejsca urodzenia, a więc na terytorium obcym (Niniwa to północ Mezopotamii, region odległy geograficznie, klimatycznie i kulturowo od wybrzeża Zatoki Perskiej).

⁸ Por. Ibn as-Salt, *Epistolae tres de ascesi et cenobitismo* 6, w: *Traité religieux philosophiques et moraux, extraits des oeuvres d'Isaac de Niniwe (VII^e siècle) par Ibn as Salt (IX^e siècle)*, ed. M. Spath, Le Caire, 1934, 285.

temu, który ma trudności z jej przyjęciem, a mimo to jest dysponowany do jej przyjęcia»⁹.

W podobnym tonie jest zamieszczona przez niego informacja, że jeden z przywódców Kościoła syro-orientalnego, katolikos Jan Ibn Narsa, rozmawiając z nim miał powiedzieć, że nauczanie Izaaka jest dobre wyłącznie dla najlepszych mnichów i ludzi żyjących samotnie w celi oraz dla tych, którzy poświęcają się modlitwie¹⁰. Można więc uznać, że brak szerszej znajomości pism Izaaka miał podłoże nie tylko w utrudnieniach technicznych, związanych z ich przekazem (tworzył na terenach pod dominacją arabską, gdzie wkrótce językiem używanym przez wiernych przestał być syryjski, a stał się arabski, zaś wspólnoty, w których żył i działał święty Izaak, po okresie rozkwitu przeżywały czas upadku), ale także w ostrożnym podchodzeniu do spuścizny biskupa Niniwy jego współbraci, dla których nauka o nieskończonym miłosierdziu Boga do grzeszników, o miłości wszechogarniającej i niosącej przebaczenie każdemu, wydawała się być tak śmiała i tak odważna, że nie chcieli jej udostępniać innym. Za świętym Izaakiem uważali, że nauka o Miłosierdziu Boga, wyrwana z kontekstu, szczególnie dla ludzi młodych może być groźna, bo jest ona dla człowieka nieprzygotowanego zachętą do grzechu. Wpływ na to mogły też wyrzucić spory dotyczące Ewagriusza z Pontu i jego nauki, w której on akcentując Miłosierdzie Boga przypominał naukę Orygenesesa o *apokatastazie*, czyli zbawieniu wszystkich i powrocie każdego stworzenia do Stwórcy. Rzeczywiście, poglądy Izaaka nie lokują się daleko od takich stwierdzeń Pontyńczyka, są tylko w o wiele mniej kontrowersyjny sposób podane. Istotą jest jednak przekonanie, że Bóg stwarza poprzez miłosierdzie człowieka (dar istnienia jest darem miłosiernej miłości Boga), a co za tym idzie, miłosierdzie musi towarzyszyć człowiekowi w całym jego życiu. Stąd też podkreślanie, że dar ten, dar miłości samego Boga, jest bezinteresownym gestem Stwórcy, darem łaski, darmowym i niezasłużonym, i że to ten dar czyni nas uczestnikami życia Bożego. To właśnie ten element nauki Biskupa Niniwy został przypomniany na Zachodzie w XVII wieku podczas sporów pomiędzy katolikami i protestantami dotyczącymi łaski, jej darmowości i uprzedniości w dziele odkupienia. Izaak ze swoją nauką o nieskończonym Miłosierdziu Boga był przywoływany przez protestantów, jego zaś nauczanie o konieczności ascezy, o sensie bycia *synem obietnicy* i roli monastycyzmu było podnoszone przez katolików.

Wydaje się zatem, że nauka o Bożym Miłosierdziu stanowi specyficzny, że tak powiem, autorski element doktryny Izaaka z Niniwy: chodzi o miejsce, jakie ona zajmuje w myśli analizowanego autora. Szczególnym jej przejawem są

⁹ Tamże 7, ed. Sbath, s. 288.

¹⁰ Por. S. Chialà, *Dall'asceti eremitica alla misericordia infinita. Ricerche sul Isaaco di Ninive e la sua fortuna*, Firenze 2002, 61-63.

zachowane modlitwy, które weszły w życie liturgiczne nie tylko Kościoła syro-orientalnego¹¹, ale są również używane i przywoływane przez wszystkie wspólnoty chrześcijańskie żyjące na tym terenie. Z uwagi na charakter tego artykułu, nie mogę odwołać się ani przywołać treści całej spuścizny Izaaka, dotyczącej Miłosierdzia Bożego. Zgodnie z zapowiedzią, odwołuję się tylko do jednej z modlitw, zawartych w trzeciej kolekcji jego *Mów ascetycznych*¹², a w szczególności do *Mowy VII*¹³. Należy tu najpierw wyjaśnić, że w *Mowach* Izaaka, co druga jest zapisem jego modlitwy, a cały traktat ma formę nie tyle systematycznego wykładu, co religijno-mistycznej refleksji. To powoduje, że nie jest to jedyny tekst możliwy do przywołania – wszystkie modlitwy zawarte w tej kolekcji są często w jednej ze swoich części dziękczynieniem Bogu za dar Jego Miłosierdzia. Nie jest to także tekst jedyny, charakterystyczny w tym względzie dla twórczości naszego Mnicha, gdyż podobne fragmenty można spotkać także w innych zbiorach. Wydaje się jednak na tyle reprezentatywny, że pozwala w ograniczeniu szczupłości miejsca, jakim dysponuję w tym artykule, zaprezentować główne rysy jego nauczania o Bożym Miłosierdziu. Chciałbym dodać, że istnieje na ten temat praca w języku włoskim, do której zresztą często się odwołuję, która próbuje ukazać sygnalizowany specyficzny rys nauczania Izaaka Syryjczyka, a mianowicie monografia Sabino Chialà, *Dall'asceti eremitica alla misericordia infinita. Ricerche sul Isaaco di Ninive e la sua fortuna*¹⁴.

Dla Izaaka Miłosierdzie Boga objawia się w sposób szczególny w dwóch aktach Jego Opatrzności: pierwszym jest stworzenie, a drugim przebaczenie grzechów. Jest to związane z jego koncepcją dziejów (*mdabranutâ*). W swoim

¹¹ Chodzi o Chaldejski, asyryjski Kościół Wschodni. W literaturze, szczególnie tej starszej, spotyka się określenie *nestoriański*. Sami chrześcijanie obrządku syro-orientalnego głośno protestują przeciw takiemu określeniu. W skrócie, ich argumenty są następujące: nie ma obiektywnego powodu, dla którego Kościół w Cesarstwie Rzymskim miałby prawo pretendować do narzucania wyznania wiary innym wspólnotom, w owym czasie równie liczny i równie prężny, jak on. Nauka chrystologiczna, głoszona przez chrześcijan chaldejskich, nie różni się od ortodoksji, jeśli chodzi o treść, różni się, jeśli chodzi o terminy. Aprobata dana Teodorowi z Mopsuestii czy Diodorowi z Tarsu dotyczy ich rangi jako egzegetów, a zarzuty stawiane ich ortodoksji pojawiły się po pierwsze po ich śmierci (nie wolno więc traktować ich jako heretyków), a po drugie są ułożone na podstawie zdań wyrwanych z kontekstu. Należy dodać, że w toku spotkań ekumenicznych w 1984 r. taką argumentację uznał także Jan Paweł II (por. *The Common Declaration of Pope John Paul II and the Syrian Orthodox Patriarch Zakka I Iwas of Antioch* [Rome, 23 June 1984], http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1984/june/documents/hf_jp-ii_spe_19840623_jp-ii-zakka-i_en.html).

¹² Ich tekst znamy na podstawie manuskryptu z Teheranu, ich zaś fragmenty są sygnalizowane również w innych dokumentach, np. S. Brock, *Lost and found: Part II of the works of St Isaac of Nineveh*, *StPatr* 18/4 (1990) 230-233. Nie ma edycji krytycznej ich tekstu, stąd posługujemy się tłumaczeniem włoskim: Isaaco di Ninive, *Discorsi ascetici. Terza collezione*, trad. e note S. Chialà, Firenze 2004.

¹³ Por. Isaaco di Ninive, *Discorsi ascetici. Terza collezione VII*, s. 105-119.

¹⁴ Por. S. Chialà, *Dall'asceti eremitica alla misericordia infinita. Ricerche sul Isaaco di Ninive e la sua fortuna*, Biblioteca della Rivista di Storia e Letteratura Religiosa XIV, Firenze 2002.

modlitewnym uwielbieniu Boga podkreśla na przemian zarówno miłość towarzyszącą stworzeniu – „uwielbiam twoją wielkość, o Boże, któryś stworzył mnie w swojej miłości” – jak i – „[dziękuję Ci] żeś mnie w Chrystusie wybawił od ciemności”¹⁵. Ten motyw – miłość dająca życie jako podstawowy punkt wyjścia w rozważaniach Izaaka, pojawia się nie tylko w aspekcie stworzenia świata. Mistyk widzi nieustanne stwarzanie, i choć nie jest to filozoficzna *creatio continua*, tym niemniej obejmuje sobą zarówno zaistnienie człowieka, jak i przyszłe jego odkupienie. Bóg w miłości powołuje nas dla siebie, i można powiedzieć – jest konsekwentny w swoim zamiarze:

„chwała Tobie, który w swoim miłosierdziu wytrzymałeś nasze niegodziwości i nieprawości, który w swoim współczuciu wobec nas usprawiedliwiłeś nasze bycie grzesznikiem, w swojej łaskawości zakryłeś nasze grzechy”¹⁶.

Tym tłumaczy się, zdaniem Izaaka, zarówno stworzenie, jak i dalszy ciąg historii zbawienia: „nie patrzyłeś na naszą niegodziwość, która jest zawsze przed Tobą, bo ty jesteś Bogiem miłosierdzia”¹⁷. Użyta forma jest stosowana w tak zwanym określaniu gatunkowym, czyli wyraża cechę Boga, zawierającą się w Jego istocie. Nic więc dziwnego, że „rosą swej łaski zwyciężasz zawsze ogień naszych grzechów, nie chcesz wchodzić z nami w spór, bo jesteśmy Twoim stworzeniem”. Zwracam uwagę – w stworzeniu, w fakcie bycia dziełem Boga, już jest uwzględniona i zawarta idea Miłosierdzia! W naszym wybraniu mają udział także inne stworzenia, ale to człowiek jest podmiotem szczególnej miłości Stwórcy. I to nie z uwagi na swoje szczególne zdolności: „jestem pewien, że Ty, o Boże wieczny”, nie możesz być odnaleziony w żadnym miejscu, nie w stworzeniach duchowych, ani nawet w ludziach, jeśli nie byłoby źródła twojej miłości i objawienia. Otwiera się ono, jego zdaniem, dzięki „otwarcu skarbow Twego miłosierdzia!”¹⁸. A dotyczy nas już od stworzenia, gdyż pewne „podstawowe poznanie Boga, które jest zawarte w jego planie pełnym dobroci wobec wszelkiego stworzenia”, prowadząc do „odpuszczenia grzechów Jego ludu” ma swój wymiar kosmiczny, tzn. dotyczący wszystkich stworzeń.

Objawienie Bożego Miłosierdzia ma swój szczególny wymiar w przebaczeniu grzechów. Izaak opisuje w poetyckich zwrotach, jak wielka jest miłość Boga do grzeszników. Zwraca uwagę na starotestamentalne figury tego przebaczenia, ale cały czas nawiązuje do dzieła Jezusa. To on jest i Kapłanem i Ofiarą, jedyną Ofiarą „wylaną na nas w Twoim [Chryste] miłosierdziu!”¹⁹. W tym kontekście zwraca się on do Jezusa:

¹⁵ *Terza collezione. Discorso VII 1*, s. 105.

¹⁶ *Tamże 2*, s. 105.

¹⁷ *Tamże*. Termin *rahmâ* (pl. *rahmê*) oddaję za S. Chialà (Isaaco di Ninive, *Discorsi ascetici. Terza collezione VII*, s. 38) jako „miłosierdzie”.

¹⁸ *Discorso VII 6*, s. 107.

¹⁹ *Tamże 12*, s. 109

„Ty jesteś pewnością mojej nadziei, rozkoszą mojej duszy, prawdziwym obrońcą w słabości. Ty, odpuszczasz nam grzechy w każdym czasie! Twoja prośba do Ojca: wybaczyć im ich winy, jest potężniejsza niż wszelkie czyny i ofiary ludzi! Ty jesteś tym, który ofiaruje się i oczyszcza nas, Ty jesteś Kapłanem i Ofiarą! Będę Cię wielbił, Boże mój i Panie, bo moje oczy w tej Hostii mogą poprzez wiarę dostrzec Tego, który był oczekiwaniem narodów. [...] Błogosław duszo moja Pana, i wszystko, co jest we mnie Jego święte imię, będę Cię wielbił, Panie mego życia, i śpiewał Tobie, jak długo istnieję, bo serce moje i ciało wielbią Boga żywego!”²⁰.

Bóg odpuszcza grzechy i tak naprawdę, zdaniem biskupa Niniwy, jest On jedynym i pierwszorzędnym zwycięzcą grzechu. Święty to „zwycięzca przez łaskę Boga”, a dzieło człowieka, to nie przeszkadzanie temu wspaniałemu aktowi miłości, która wyraża się w naszym oczyszczeniu²¹. Innymi słowy: „słabość ludzkiej natury staje się manifestacją dobroci Boga i świadectwem Jego miłosierdzia”²². W modlitewnej wdzięczności mówi Izaak:

„Moje grzechy, Panie, są wielkie i liczne, ale twoja łaskawość (*Hnânâ*) jest zawsze większa od moich grzechów! Moje nieprawości rosną, ale nigdy nie są porównywalne z Twoim Miłosierdziem!”²³

I tu dotykamy kolejnego elementu nauczania Izaaka: Bóg objawił swoje miłosierdzie poprzez stworzenie i odkupienie człowieka, ale nieustannym objawianiem się Jego miłosierdzia, jest dar kontemplacji. To, że Bóg daje się nam dotknąć, że mogę o Nim mówić, że poznaję Jego misteria, jest darem:

„Ty nas wezwałeś do tajemnic swojej chwały poprzez twego Ukochanego”²⁴;

„W Chrystusie dałeś nam poznać prawdę Twojej Mądrości i poprowadziłeś nas w poznanie wiary”²⁵.

Jednym z wymiarów Bożego Miłosierdzia jest więc poznanie Go, i wydaje się, że jest to dar przewyższający inne. Poznanie Boga, zjednoczenie się z Nim (*Hdayutâ*) jest najwyższym aktem Bożego Miłosierdzia. Bóg jest wezwany w modlitwie:

„Stwórz we mnie, w moim wnętrzu, mój Panie, światło duchowe, którym jest poznanie Chrystusa”²⁶.

Pragnienie poznania jest silniejsze niż grzech, i samo w sobie jest już łaską:

²⁰ Tamże 14, s. 109.

²¹ Por. tamże 25, s. 113.

²² Tamże 26-27, s. 114 oraz 43, s. 118: „Ty, z powodu Twojego dobra i miłosierdzia, nie dającego się zmierzyć, znosisz grzesznika, także tego, o którym wiesz, że się nie nawróci, nie dlatego, że ignorujesz realizm faktów, ale dlatego go znosisz, bo jesteś łaskawy”.

²³ Tamże 37, s. 116.

²⁴ Tamże 17, s. 110.

²⁵ Tamże 18, s. 111.

²⁶ Tamże 46, s. 119.

„To Twój dar zbliża mnie do poznania Ciebie, a nie Twoje upomnienie”²⁷.

Dopiero wtedy, gdy ją otrzymam „mogę odnaleźć Prawdę i pojąć słusznie to, co odnosi się do Twego bóstwa”²⁸. Ma w sobie ten akt coś z nowego stworzenia:

„Ty, który czynisz nowymi wszystkie rzeczy, odnów i mnie, dając mi poznać Twoją nadzieję”²⁹.

Ale jednocześnie jest zbawieniem i dlatego prosząc o światło poznania Chrystusa, proszę jednocześnie, abym mógł poznać „to, co dotyczy mej duszy”³⁰. Nasze odkupienie jest zorientowane na przemieniające poznanie³¹, którego ostatecznym kresem jest Chrystus, bo On jest kresem prawdy³²:

„Chryste, bramo misteriów, uczyni mnie zdolnym, by zrozumieć Twoje tajemnice. Poprzez Ciebie, mój Panie, mogę podejść do Ojca i otrzymać niezliczone dary Twego Ducha Świętego. O Chryste, kluczu do tajemnic i ich końcu, przez Ciebie, mój Panie, jest nam otwarta droga do tajemnic, które od wieków były ukryte w Twoim Ojcu. W Twojej ekonomii jest ukryty ocean twoich tajemnic”³³.

To tłumaczy, że w sumie jednym z największych grzechów, jest, według Izaaka, głupota. Jak pycha zamyka na łaskę, tak głupota zamyka na poznanie: włącza się też w to działanie szatana. Dlatego Biskup Niniwy prosi:

„Uchroń mnie, Panie, od głupoty intelektu, który myśli w sposób zły [...], który przed Twoją wielkością tworzy opinie dwuznaczne o Twojej egzystencji”³⁴.

Oczywiście, język modlitwy rządzi się swoimi prawami. Ale powyższy fragment ukazuje nam także rozumienie tajemnicy wiary u św. Izaaka: poprzez Chrystusa człowiek może „wykorzystać otrzymane dary”, doświadczyć nowego stworzenia, które jest dziełem Bożego Miłosierdzia. Prosi nasz Święty:

„Stwórz we mnie oczy nowe tak, jak stworzyłeś dla ślepego oczy nowe! [...]. Zamknij moje uszy zewnętrzne i otwórz uszy wewnętrzne, te, które nienawidząc ciszy są posłuszne Duchowi aż do chwili, w której mogę poprzez Twego Ducha usłyszeć słowo milczenia, słowo, które podnosi się w sercu, [słowo, które] nie jest zapisane”³⁵.

Dalsza część modlitwy, to nawiązanie do kolejnych władz w człowieku, które muszą zostać przemienione, na nowo stworzone, aby pomimo grzechu człowieka

²⁷ Tamże 40, s. 117.

²⁸ Tamże.

²⁹ Tamże 33, s. 115.

³⁰ Tamże 46, s. 119.

³¹ Por. tamże 20, s. 112: „Ty, który czynisz nowymi wszystkie rzeczy, odnów mnie poznaniem Ciebie i włóż mi w serce autentyczną nadzieję. Oceanie miłosierdzia [...] wznieć we mnie, w moim wnętrzu płomień ognia wiary w Ciebie.

³² Por. tamże 21, s. 112.

³³ Tamże 31, s. 114.

³⁴ Tamże 45, s. 118-119.

³⁵ Tamże 34, s. 115.

mogły otworzyć się na poznanie Bożych tajemnic. Biskup zwraca też uwagę na połączenie uzdolnień człowieka do poznania Boga z oczyszczeniem jego zmysłów: wszystko to dokonuje się „poprzez Twoje Miłosierdzie”³⁶. Innymi słowy, to Bóg czyni człowieka zdolnym do poznania Jego tajemnic, udzielając mu zmysłów, które potrafią wejść w Jego tajemnicę. Nic dziwnego, że Izaak prosi:

„Daj mi, mój Panie, to poznanie (*hawnâ*)³⁷, abym patrzył na Ciebie Twymi oczyma, a nie naszymi, abym myślał o Tobie to, co jest Ciebie godne, Ciebie, który powiększasz każdy nasz dar [każdą naszą władzę]”³⁸.

Stwórca powołuje do istnienia, a w odkupieniu przywraca człowiekowi utraconą godność. Miłosierdzie wobec grzeszników, czyli względem każdego z nas, czyni stworzenie zdolnym do poznania Boga. Jednocześnie w samym poznawaniu dokonuje się oczyszczenie:

„Oceanie miłosierdzia, zacznij we mnie oczyszczenie z nieczystości w naturze i uczyn mnie zgodnym z Twoją świętością”³⁹.

Poznanie Boga jest najwyższym darem Jego miłosierdzia, w nim zawierają się inne i do niego paradoksalnie zbiegają.

W powyższych uwagach wyraża się kolejny element nauki Izaaka – Miłosierdzie Boże. To nie tylko stworzenie i odkupienie, jego sensem jest poznanie Boga: ono zakłada oczyszczenie z każdego grzechu i jako takie przyzywa Miłosierdzia dla grzeszników. Samoobjawienie się Boga człowiekowi jest jedynym darem wypełniającym nas i będącym nieustannym motywem dziękczynienia. Jest ono zaporą dla grzechów: „słodkość poznania Ciebie oddziela mnie od dróg natury”⁴⁰. W tym fragmencie natura to symbol twardości serca i oporu człowieka, który nie chce przyjąć daru Bożej miłości.

Czy myśl Izaaka prowadzi do subiektywizmu, do autowystarczalności, w której człowiek sam w swoim wnętrzu dotykając Boga zaczyna wznosić się ponad innych i przestaje potrzebować wskazówek? Nie, w tej samej modlitwie Biskup Niniwy wyraźnie mówi:

„Spraw, mój Panie, abyśmy nie skierowali się na drogi dalekie od Pisma Świętego, które potępia grzech. Uczyni nas godnymi Twojej Prawdy, która w Nim [Piśmie Świętym] jest”⁴¹.

³⁶ Tamże 36, s. 116.

³⁷ *Hawnâ* – poznanie, oznacza miejsce wyższe w człowieku, miejsce zamieszkania w nim Ducha Świętego, w którym komunikuje się On ze stworzeniem, por. *Patrimoine Syriaque. Actes du Colloque VII: Le Visage de Dieu dans le Patrimoine Oriental*, t. 1, Antélias (Liban) 2001, Editions du CERO.

³⁸ *Discorso* VII 41, s. 117.

³⁹ Tamże 35, s. 115.

⁴⁰ Tamże 27, s. 113.

⁴¹ Tamże 42, s. 118.

Tekst ten jest wyznaniem wiary, że nawet w kontemplacji, w miłosnym spotkaniu Stwórcy i stworzenia, słowo wypowiedziane, Pismo Święte, staje się sprawdzianem tego, czy człowiek idzie po dobrej drodze i nie traci nic na swej wartości. Łącząc te słowa z innymi, które mówią o radości spoglądania na Pana jako na Hostię⁴², można postawić tezę, że wspólnota wiary dalej pozostaje dla człowieka punktem odniesienia i formą obiektywizacji, która chroni przed pójściem za ułudą odległą od Boga. Jedynym oparciem jest jednak świadomość miłosierdzia i zaufanie Bogu, że nawet okruczości Jego łaskawości są dla nas więcej warte, niż wszystkie skarby świata, i uzdalniają nas do wytrwania:

„Trzymaj mnie okruczościami swego miłosierdzia, abym stał się zdolny do oporu wobec przeszkód, które mnie otaczają i wobec okazji do złego, które przede mną stają”⁴³.

Innymi słowy, w każdej sytuacji:

„Jezu, ufam Twemu miłosierdziu! [...]. Doprowadziłeś mnie z powrotem do domu Ojca mego i ukazałeś mi, że jest dla mnie przygotowane dziedzictwo chwały, poza granicami tego świata. Dlatego mnie stworzyłeś, i dlatego jasnym się wyda zasada Dobra, która jest w Tobie, i jej stwórcza moc, która wszystko prowadzi do istnienia. I niech będzie błogosławiona Twoja łaskawość na wieki wieków. Amen”⁴⁴.

LA CREAZIONE – FONDAMENTO E PRIMO ATTO DELLA MISERICORDIA DIVINA NEL PENSIERO DI SANTO ISAACCO DI NINIVE

Alcune osservazioni sul suo VII *Discorso* della III collezione

(Sommario)

Isacco di Ninive è uno degli autori meno conosciuti in Occidente. Ma il suo insegnamento è molto importante per la Chiesa d'Oriente. Dopo le traduzioni in lingua russa dei suoi scritti, è stato riconosciuto dagli ortodossi come uno degli autori principali della vita monastica. La sua dottrina spirituale è fondata sul concetto della Misericordia Divina. L'articolo descrive punti principali del concetto della Misericordia Divina sul esempio di uno dei discorsi di Isacco. Non è soltanto una delle dimensioni dell'amore divino, ma motore di tutta la *oikonomia* (sir:) cioè attraverso la Misericordia si può capire la storia ed entrare in comunione con Dio. Ma la Misericordia così accentuata faceva e fa paura, perché può provocare difficoltà, anzitutto nell'attività pastorale. Per questo gli scritti di Isacco sono – secondo i monaci – non per i giovani, ma soltanto per i coloro che hanno un certo livello nella vita monastica.

⁴² Por. tamże 14, s. 109.

⁴³ Tamże 44, s. 118.

⁴⁴ Tamże 48, s. 119.

Ks. Antoni ŻUREK
(Tarnów, WT PAT)

CODZIENNA KOMUNIA ŚWIĘTA W STAROŻYTNOŚCI CHRZEŚCIJAŃSKIEJ

Aspekt duszpasterski i teologiczny

Sprawowanie Eucharystii i przyjmowanie podczas niej Komunii Świętej stanowiło jedną z najbardziej charakterystycznych praktyk chrześcijaństwa od samego jego początków. Chrześcijanie w ten sposób wypełniali nakaz Chrystusa i celebrowali Jego mistyczną obecność wśród siebie. Uczestnicy tego misterium z wiarą spożywali konsekrowane dary chleba i wina dla umocnienia swej więzi z Chrystusem oraz zapewnienia sobie życia wiecznego¹. Po ten pokarm sięgali coraz częściej, nie ograniczając się do przyjmowania go tylko podczas sprawowania Ofiary Eucharystycznej. Tak narodziła się praktyka przechowywania Eucharystii w domach prywatnych i przyjmowania Komunii Świętej codziennej. Z praktyką tą łączyć się zaczęły różne zwyczaje, ale też problemy, które duszpasterze w coraz większej mierze dostrzegali i które w miarę swych możliwości starali się rozwiązywać. Temu służyła coraz bardziej pogłębiona refleksja nad samą tajemnicą Eucharystii, w różnych jej aspektach oraz coraz bardziej rozwinięte formy pobożności eucharystycznej². W niniejszym artykule zwrócono uwagę tylko na niektóre elementy związane z praktyką częstej Komunii Świętej.

I. WCZESNOCHRZEŚCIJAŃSKA KOMUNIA ŚWIĘTA

W pierwotnym Kościele Eucharystię celebrowano zazwyczaj tylko raz w tygodniu: w sobotę wieczorem lub wczesnym rankiem w niedzielę. Obrzęd sprawowania Eucharystii, od samego początku łączył się z jej przyjmowaniem, czyli z Komunią Świętą. Uczestniczyć w chrześcijańskiej Eucharystii mogli

¹ Szerzej na temat skutków Eucharystii por. A. Żurek, „*Pokarm zwany Eucharystią*” – w *świecie wczesnochrześcijańskich świadectw*, „Curranda” 155 (2005) nr 2, 241-248. Różne rozumienie tajemnicy Eucharystii zob. J. Słomka, *Pokarm i ofiara*, Łódź 2000; A. Żurek, *Eucharystia – ofiara Nowego Przymierza według Ojców Kościoła*, „Curranda” 155 (2005) nr 1, 63-71.

² Na temat ówczesnej pobożności eucharystycznej zob. A. Żurek, *Wczesnochrześcijańska pobożność eucharystyczna*, „Curranda” 155 (2005) nr 3, 331-339.

tylko ochrzczeni, w dodatku zachowujący pełną łączność ze wspólnotą³; oni też tylko mogli przystępować do Stołu Eucharystycznego. Pierwotnie wśród uczestników Eucharystii nie było takich, którzy nie mogliby Komunii Świętej przyjmować. Tacy pojawili się dużo później, być może dopiero w IV wieku, wtedy dopiero, gdy wykształciła się praktyka pokuty publicznej. Wówczas w Eucharystii mogli uczestniczyć także – bez prawa przystępowania do niej, w specjalnie wyznaczonym dla nich miejscu – pokutnicy, odbywający ostatni etap pokuty⁴.

Komunii Świętej udzielano pod koniec obrzędu. Udzielał jej celebrans, czyli w praktyce biskup, w czym pomagali mu prezbiterzy i diakoni⁵. Wszystkie najstarsze znane nam świadectwa dowodzą, że pierwsi chrześcijanie przyjmowali Komunię Świętą pod dwoma postaciami. Justyn w swej *Apologii* wyjaśniał adresatom swego dzieła:

„diakoni rozdzielają każdemu z obecnych eucharystyczny chleb, wino i wodę”⁶.

Zwyczaj przyjmowania Komunii Świętej pod dwoma postaciami w czasie sprawowania Eucharystii utrzymał się długo. W poł. IV wieku Cyryl Jerozolimski pouczał nowo ochrzczonych, w jaki sposób mają przyjmować Komunię Świętą mówiąc:

„nie wyciągaj przy tym płasko ręki i nie rozłączaj palców. Podstaw dłoń lewą pod prawą niby tron, gdyż masz przyjąć Króla. Do wklęsłej ręki przyjmuj Ciało Chrystusa i powiedz: Amen [...] A kiedy już spożyłeś Ciało Chrystusa, przystąp do kielicha Krwi”⁷.

Jak z tego widać, praktyka przyjmowania Komunii Świętej pod dwoma postaciami była praktyką zwyczajną, choć trudno nam sobie wyobrazić jak to w praktyce wyglądało, zwłaszcza przy znaczącym wzroście uczestników nie-

³ Por. *Didache* 9, 5; 14, 3, Sch 248, 176 i 192.

⁴ W kanonach pokutych wyraźnie jest mowa o tym, że ostatni okres pokutnicy winni stać wśród wiernych, bez „prawa udziału w ofierze”, por. *Concilium Ancyranum* (314), can. 5-6, w: *Acta synodalia ab anno 50 ad annum 381*, oprac. A. Baron – H. Pietras, *Synodi et collectiones legum* (= SCL) 1, ŻMT 37, Kraków 2006, 64; Basilius, *Epistula* 217, 56, PG 32, 800.

⁵ Por. Justinus, *Apologia* I 65, 5, Sch 507, 304, PG 6, 428, tłum. L. Misiarczyk, BOK 24, Kraków 2004, 255. Justyn eksponuje rolę diakonów w tym obrzędzie, ale z innych tekstów wynika, że rozdzielanie Komunii Świętej było rolą przede wszystkim biskupa, ale też prezbiterów, por. *Traditio Apostolica* 37, Sch 11bis, 120; *Constitutiones Apostolorum* VIII 13, 14-16, Sch 336, 208-210, oprac. A. Baron – H. Pietras, SCL 2, ŻMT 42, Kraków 2007, 248.

⁶ Justinus, *Apologia* I 65, Sch 507, 304, BOK 24, 255. Chociaż wino i woda zostały wymienione przez Justyna oddzielnie, to nieco wcześniej wspominał o ich połączeniu po przyniesieniu do ołtarza.

⁷ Cyrillus Hierosolymitanus, *Catechesis* 23, 21-22, Sch 126, 170-172, tłum. W. Kania, PSP 9, 322. Na temat samego rozdzielania Komunii Świętej pod dwoma postaciami por. *Constitutiones Apostolorum* VIII 13, 14-16, Sch 336, 208-210, ŻMT 42, 248.

dzielnej Eucharystii, co miało miejsce już w czasach Cyryla Jerozolimskiego. Faktem jest jednak, że jeszcze w czasach Leona Wielkiego przyjmowanie tylko jednej postaci (chleba) było znakiem przynależności do sekty⁸. Nawet w VI wieku, gdy pobożność uczestników niedzielnej Mszy Świętej budziła wątpliwości, praktyka przyjmowania Komunii Świętej pod dwoma postaciami była uważana za coś zwyczajnego⁹. Choć nie znamy zbyt wielu szczegółów związanych z obrzędem przyjmowania Komunii Świętej, to nie ulega wątpliwości, że zawsze troszczono się o wyrażenie, również w gestach, szacunku i wielkiej czci wobec tego Sakramentu¹⁰.

Przyjmować Komunię Świętą mogli również ci chrześcijanie, którzy w niedzielnej Eucharystii nie brali udziału. Jak wynika ze świadectwa Justyna, diakoni zanosili Komunię Świętą „nieobecnym”¹¹. Nie mamy wystarczających danych, by jednoznacznie stwierdzić, o jaką kategorię chrześcijan w tym wypadku chodziło. Można w dobrej wierze przyjmować, że byli to chorzy i niezdolni do przyścia na miejsce sprawowania Eucharystii, ale jest również całkiem prawdopodobne, że chodziło o takich, którzy z jakichś innych przeszkód nie mogli wziąć udziału we wspólnej Eucharystii¹².

Eucharystię można było przyjmować także w inne dni tygodnia, choć nie w kościele czy innym miejscu jej sprawowania, bo tam jej nie przechowywano, ale w domach prywatnych. Przynajmniej w niektórych Kościołach lokalnych relatywnie wcześniej wytworzyła się praktyka zabierania eucharystycznego chleba do domu, przechowywania go tam i spożywania go w dni, w których albo nie sprawowano Eucharystii, albo nie można było w niej uczestniczyć. Konsekrowany chleb do domu zabierać mógł prawdopodobnie każdy z uczestników niedzielnej Eucharystii. Roznosili ją też, jak już zostało wspomniane, diakoni, a w niektórych przypadkach również prezbiterzy¹³.

Praktyka przechowywania Eucharystii w domu znana była już w czasach Tertuliana i była przyjmowana jako coś bardzo naturalnego, co może świadczyć o utrwalonym już zwyczaju¹⁴. Jako nawiązanie do tego zwyczaju należy zapew-

⁸ Por. Leo Magnus, *Sermo* 42, 5, Sch 49bis, 112, POK 24, 189.

⁹ Por. Caesarius Arelatensis, *Sermo* 187, 1, CCL 104, 763.

¹⁰ Szerzej na ten temat por. S. Longosz, *Cześć Eucharystii w starożytności chrześcijańskiej*, w: *Jezus Eucharystyczny*, red. M. Rusecki – M. Cisto, Lublin 1997, 63-71.

¹¹ Por. Justinus, *Apologia* I 65, 5, Sch 507, 304, BOK 24, 255.

¹² Wydaje się, że nieobecność na niedzielnej Eucharystii nie stanowiła przeszkody w przystępowaniu do Komunii Świętej. Dopiero w IV wieku systematyczne jej zaniedbywanie zostało obłożone sankcją czasowego odsunięcia od Komunii Świętej, por. *Concilium Eliberitanum* can. 21, ŻMT 37, 53.

¹³ Z całą pewnością prezbiterzy zanosili Eucharystię chorym, których należało pojednać z Kościołem, por. *Concilium Eliberitanum* can. 32, ŻMT 37, 54. Mówią też o tym teksty monastyczne, por. *Historia monachorum in Aegypto* 13, 3-4, ed. A.J. Festugière, Bruxelles 1971, 98-99, ŻM 42, 115: „[Jan] w niedzielę przyjmował Komunię, którą przynosił mu kapłan, poza tym nic nie jadł”.

¹⁴ Por. Tertullianus, *De oratione* 19, 4, CCL 1, 268; *Ad uxorem* II 5, 3, Sch 273, 138.

ne rozumieć słowa Cypriana o codziennym przyjmowaniu Eucharystii przez chrześcijan¹⁵. Ten zwyczaj musiał w krótkim czasie stać się dość powszechny, skoro już w III wieku pojawiły się przepisy kościelne zawierające niektóre regulacje z nim związane. Określały one przede wszystkim właściwy sposób przechowywania Eucharystii w domu oraz sposób korzystania z niej. Zgodnie z tymi zaleceniami, chrześcijanin miał obowiązek zadbać o to, by:

„z Eucharystii nie kosztował żaden niewierzący, oraz by jej nie tknęła mysz, czy jakieś inne zwierze, lub by nie upadła na ziemię jej cząsteczka i nie zaginęła”¹⁶.

Chcąc zatem przechowywać Eucharystię w domu w sposób bezpieczny i godny, należało znaleźć stosowne miejsce, gdzie można ją było zabezpieczyć przed pospolitym zniszczeniem, jak też przed dostępem do niej osób niepowołanych¹⁷. Mogło to być sprawą wcale niełatwą, zwłaszcza dla tych chrześcijan, w których najbliższym otoczeniu większość stanowili poganie¹⁸.

Komunię Świętą należało przyjmować na czczo, o czym przypominał stosowny przepis kościelny:

„każdy wierzący, zanim dotknie jakiegokolwiek pokarmu, pospieszy, by przyjąć Eucharystię”¹⁹.

Było to zalecenie ogólne, bo przecież pierwszy posiłek można było przyjmować o bardzo różnych porach dnia. Bardziej precyzyjnie o czasie przyjmowania Komunii Świętej wypowiadał się Hilary z Poitiers, który tłumacząc, dlaczego mannę, figurę Eucharystii, zbierano rano, wyjaśniał:

„mannę znajdowano rano, ponieważ porą przyjmowania niebieskiego pokarmu jest czas zmartwychwstania Pana”²⁰.

Jak wolno wnioskować, zdaniem Hilarego z Poitiers, Komunię Świętą należało przyjmować nie tylko na czczo, ale jeszcze o określonej porze dnia, czyli w godzinach porannych. Nie należało z tym zwlekać do pierwszego posiłku, który mógł być dopiero w godzinach popołudniowych. Nie była to jednak

¹⁵ Por. Cyprianus, *De oratione* 18, CCL 3A, 101: „Eucharistiam quotidie ad cibum salutis accipiamus”.

¹⁶ *Traditio Apostolica* 37, SCh 11bis, 120: „omnis autem festinet ut non infidelis gustet de Eucharistia, aut ne sorix aut animal aliud, aut ne quid cadeat et pereat”.

¹⁷ Cyprian wspomina o specjalnych skrzyniach lub szkatułkach do tego celu przeznaczonych, por. *De lapsis* 26, CCL 3/1, 235.

¹⁸ Przestrzega przed tym Tertulian napominając chrześcijanki, że mąż poganin nie będzie rozumiał żony przyjmującej potajemnie chleb eucharystyczny przed innymi pokarmami. Będzie podejrzliwie traktował ten chleb, por. *Ad uxorem* II 5, 3, SCh 273, 138.

¹⁹ *Traditio Apostolica* 36, SCh 11bis, 118: „Omnis autem fidelis festinet antequam aliquid aliud gustet, eucharistiam percipere”.

²⁰ *Tractatus mysteriorum* 1, 40, SCh 19bis, 136: „Mane invenitur: hoc enim in resurrectione Domini caelestis cibi tempus est”.

zasada powszechnie obowiązująca w całym Kościele, a tylko duszpasterskie zalecenie niektórych biskupów. Nie stosowali się do tego anachoreci i mnisi w klasztorach, którzy od przyjęcia Komunii Świętej rozpoczynali spożywanie posiłku, a to miało miejsce zazwyczaj dopiero w godzinach popołudniowych²¹.

Trudno przesądzić, na ile praktyka przechowywania Eucharystii w domach prywatnych była rozpowszechniona. Z całą pewnością upowszechnieniu jej sprzyjały czasy, w których dostęp do Eucharystii był utrudniony; było tak, jak zaświadcza Bazyli Wielki, w czasach prześladowań²². Ale również już w czasach wolności praktyka ta była znana i to w bardzo różnych środowiskach chrześcijańskich. W IV wieku praktyka ta stała się popularna zwłaszcza wśród chrześcijańskich anachoretów. Według tegoż samego Bazylego:

„wszyscy mnisi przebywający na pustyniach, gdzie nie ma kapłana, przystępują do Komunii u siebie przyjmując ją z rąk własnych”²³.

Czy rzeczywiście „wszyscy” anachoreci to praktykowali, trudno jednoznacznie przesądzić²⁴. Natomiast w literaturze monastycznej z tego okresu istotnie znajdziemy wiele świadectw, potwierdzających praktykę przechowywania Eucharystii zarówno przez anachoretów, jak też przez cenobitów.

Jednakowoż mnisi nie stanowili w owym czasie w tym względzie wyjątku. Sam Bazyli we wzmiankowanym liście dodał:

„W Aleksandrii i Egipcie każdy nawet należący do ludu niemal zawsze ma żertwę u siebie w domu i przyjmuje ją, kiedy zechce z rąk własnych”²⁵.

Piszący nieco później Hieronim potwierdził rozpowszechnienie podobnego zwyczaju wśród chrześcijan rzymskich i to tych wcale nie najpobożniejszych²⁶. W późniejszych źródłach brak potwierdzeń dla istnienia tego zwyczaju, co może oznaczać powolne jego zaniechanie²⁷. Nastąpiło to najprawdopodobniej w sposób naturalny, bo nie znamy oficjalnych wystąpień władzy kościelnej przeciw tej praktyce.

²¹ Por. *Historia monachorum in Aegypto* II 8 i VIII 50, ŻM 42, 76 i 95.

²² Por. Basilius, *Epistola* 93, PG 32, 484, tłum. W. Krzyżaniak: Św. Bazyli Wielki, *Listy*, Warszawa 1972, 132-133.

²³ Tamże, Krzyżaniak, s. 132.

²⁴ Na temat częstego przyjmowania Komunii Świętej przez anachoretów mamy mało świadectw. Co więcej, są i takie, które zdają się mówić o zaniechaniu przez nich tej praktyki i nie był to wyraz „kultu i szacunku”, jak pisze M. Borkowska (*Rola Eucharystii w walce z szatanem u Ojców Pustyni*, VoxP 7:1987, z. 12-13, 41), ale raczej specyficznego podejścia Ojców Pustyni do Eucharystii, por. V. Desprez, *Początki monastycyzmu*, t. 2, ŻM 22, Tyniec 1999, 338-339.

²⁵ Basilius, *Epistola* 93, PG 32, 484, Krzyżaniak, s. 132.

²⁶ Hieronim miał duże zastrzeżenia co do właściwej czci okazywanej Eucharystii przez tych chrześcijan, por. Hieronim, *Epistola* 48, 15, PL 22, 505.

²⁷ Choć na Wschodzie znajdujemy jego potwierdzenie jeszcze w VI wieku, por. Joannes Moschos, *Pratum spirituale* 79, Sch 12, 28.

Być może miało to związek z coraz częstszą praktyką sprawowania Eucharystii również w inne dni tygodnia, a tym samym z łatwiejszym do niej dostępem. Zaczęło się od Eucharystii sprawowanej we wspomnienia męczenników. Potem normą zaczęło być, by Eucharystię celebrować tylko w niektóre dni tygodnia. W IV wieku, w wielu kościołach zwykłą już praktyką stawało się jej celebrowanie we wszystkie dni powszednie, choć w tej materii zaznaczyły się pewne odrębności między Wschodem a Zachodem. Bazyli Wielki celebrował w swoim kościele Eucharystię tylko cztery razy w tygodniu²⁸. Jeszcze w czasach Augustyna:

„w wielu częściach Wschodu nie codziennie uczestniczą w Wieczerzy Pańskiej, mimo, że chleb ten jest nazywany codziennym”²⁹.

Natomiast sam Augustyn mówił o Eucharystii codziennej, choć potwierdzał pewną różnorodność. W jednych wspólnotach „stół Pański przygotowywano codziennie, w innych w odstępach kilkudniowych”³⁰. Stąd z całym przekonaniem mógł powiedzieć: „Eucharystia jest naszym chlebem codziennym”³¹. Tak miało być w Afryce i być może na całym łacińskim Zachodzie. Jak z tego wynika, nie było widać powszechnie obowiązującej normy w tym względzie, ale codzienna Msza Święta stawała się coraz częstszą praktyką w całym Kościele.

II. „KTO ŚWIĘTY, NIECH PRZYSTĄPI”

Już samo uczestnictwo w Eucharystii, a tym bardziej jej godne przyjmowanie wymagało odpowiedniej dyspozycji duchowej. W *Didache* na ten temat było tylko ogólnie powiedziane: „kto święty, niech przystąpi”³². Natomiast już Justyn, pisząc do pogan, w sposób bardziej szczegółowy tak te warunki określił:

„Pokarm nazwany jest przez nas Eucharystią i nikt inny nie może go przyjmować, jak tylko ten, kto wierzy, że to czego nauczamy, jest prawdą, kto przyjął chrzest [...] oraz żyje tak, jak Chrystus nakazał”³³.

Generalnie, te warunki spełniali wszyscy ochrzczeni, pozostający w jedności ze wspólnotą, ale wystarczyło wykroczyć przeciw dyscyplinie kościelnej, by zostać

²⁸ Por. Basilius, *Epistola* 93, PG 32, 484, Krzyżaniak, s. 132.

²⁹ Augustinus, *De sermone Domini in monte* II 7, 26, NBA 10/2, 210: „in orientalibus partibus, non cotidie Cenae Dominicae communicant, cum iste panis cotidianus dictum sit”.

³⁰ Augustinus, *In Evangelium Joannis tract.* 26, 15, NBA 24, 612.

³¹ Augustinus, *Sermo* 57, 7, 7, NBA 30/1, 170: „Eucharistia panis noster quotidianus est”.

³² *Didache* 10, 6, Sch 248, 180.

³³ Justinus, *Apologia* I 66, 1, Sch 507, 304-306, BOK 24, 255.

pozbawionym prawa uczestniczenia w Eucharystii, a co za tym idzie, również jej przyjmowania. W pierwszych wspólnotach na takie sankcje narazić się było stosunkowo łatwo: wystarczyło np. wieść „spór z bratem”³⁴: dokąd taki spór istniał, jego sprawca nie miał prawa uczestniczyć w zgromadzeniu eucharystycznym. W miarę upływu czasu surowe zasady obowiązujące w Kościele nieco złagodniały, co nie znaczy, że całkowicie zniknęły.

Chrześcijanie byli świadomi wielkości wydarzenia, jakim była Eucharystia i wynikających stąd wymagań, stawianych uczestnikom tego aktu. Ogólnie mówiąc, chodziło o wspomnianą w *Didache* świętość. Cyprian w komentarzu do prośby o „chleb powszedni” w Modlitwie Pańskiej zauważył, że modlimy się w niej:

„abyśmy z powodu jakiegoś ciężkiego przewinienia nie zostali pozbawieni prawa do Komunii”³⁵.

Augustyn z kolei przypominał grzechy, których popełnienie powodowało odsunięcie od „Sakramentu ołtarza”. Były to: cudzołóstwo, zabójstwo, świętokradztwo³⁶. Ani uczestniczyć w Eucharystii, ani przyjmować Komunii Świętej nie mógł chrześcijanin, na którym ciążył uczynek zagrożony wykluczeniem ze wspólnoty i tym samym był zobowiązany do odbycia pokuty publicznej. W tej sprawie wystarczył wyrok trybunału „bądź to świeckiego, bądź to kościelnego”³⁷. Katalog czynów, zagrożonych takimi sankcjami, był obszerny i nie była to tylko opinia duszpasterzy, troszczących się o właściwą część dla Eucharystii. Tę dziedzinę regulowała także ówczesna dyscyplina kościelna, reprezentowana przez ówczesne synody, które w miarę upływu czasu dopisywały następne kategorie uczynków grożących odsunięciem od Eucharystii³⁸. Stanowisko Kościoła w tej sprawie było całkiem jednoznaczne: ktoś dopuszczający się jawnie wymienionych czynów, nie mógł ani uczestniczyć w Eucharystii, ani też jej przyjmować. Wspomniany wyrok mógł oczywiście zapaść, o ile uczynek był szerzej znany. Natomiast w sytuacji, gdy chrześcijanin miał świadomość popełnienia takiego czynu, choć nikt inny o tym nie wiedział, sam powinien „uznać się za niegodnego uczestnictwa w Ciele i Krwi Pańskiej”³⁹.

³⁴ Por. *Didache* 14, 2, SCh 248, 192.

³⁵ *De oratione* 18, PL 4, 531: „aliquo graviore delicto, dum abstenti et non communicantes a coelesti pane prohibemur”.

³⁶ Por. Augustinus, *Sermo* 352, 3, 8, NBA 34, 218: „Grave vulnus est: adulterium forte commissum est, forte homicidium, forte aliquod sacrilegium, gravis res, grave vulnus, mortiferum”.

³⁷ Augustinus, *Sermo* 351, 4.10, NBA 34, 188: „in aliquo sive saeculari, sive ecclesiastico iudicio”.

³⁸ Na temat niektórych ówczesnych przepisów kościelnych regulujących kwestię udziału w Eucharystii i przyjmowania Komunii św. por. A. Młotek, *Eucharystia w kanonach synodów IV wieku*, VoxP 7 (1987) z. 12-13, 291-302.

³⁹ Por. Augustinus, *Sermo* 351, 4, 7, NBA 34, 182: „Se indignum homo iudicet participatione Corporis et Sanguinis Domini”.

Zasady te były znane, przypominano je i na swój sposób starano się ich przestrzegać. Były one mimo wszystko na tyle ogólne, że dla wielu chrześcijan łatwo było zatrzeć granicę, albo też nie zwracać na nie uwagi. W efekcie wspomniane zasady nie zawsze były przez chrześcijan przestrzegane. Biskupi byli świadomi, że pozostawienie samemu sumieniu chrześcijan decyzji o przystępowaniu lub nie do Komunii Świętej, nie we wszystkich przypadkach się sprawdzało. Niektórzy chrześcijanie – trudno ocenić skalę tego zjawiska – albo nie uważali swych czynów za przeszkodę w przystępowaniu do Komunii Świętej, albo też byli nieświadomi istnienia takich przeszkód. Nie można przy tym wykluczyć przypadków lekceważenia nauki Kościoła. Stało się to aktualne zwłaszcza w miarę rozluźnienia dyscypliny kościelnej i mniej wymagającej formacji przed chrztem świętym. Taka sytuacja miała z całą pewnością miejsce już w IV wieku.

W tej sytuacji biskupi z wielkim przejęciem uświadamiali swoim wiernym, że wielu spośród nich przystępuje niegodnie do Komunii Świętej, czyniąc się winnym zniewagi Eucharystii i tym samym narażania się na wieczną karę. W swoich homiliach napominali ich i przestrzegali przed lekceważeniem Najświętszego Sakramentu. Głośno zachęcali do prowadzenia świętego życia, do zadośćuczynienia przez uczynki pokutne za popełniane grzechy, a przede wszystkim apelowali o wrażliwość sumień. To była kwestia decydująca, gdyż o tym, czy przyjąć Komunię Świętą, decydował indywidualnie każdy z wierzących, który w stopniu znacznie większym, niż dzisiaj, był zdany tylko na osąd własnego sumienia. Augustyn głośno napominał:

„Sakrament Chrystusowego Ciała wielu przyjmuje, ale nie wszyscy, którzy przyjmują ten Sakrament, będą mieli w przyszłości miejsce przyręczone Jego członkom⁴⁰ [...]. nie wszyscy przyjmujący Sakrament posiadają miejsce przyręczone Jego członkom”⁴¹.

W tym samym czasie Jan Chryzostom przestrzegał z kolei szafarzy:

„Czeka was niemała kara, jeśli wiedząc o jakiejś nieprawości, dopuście do tego stołu [...]. Choćby był on jakimś wodzem, choćby namiestnikiem, niechby nawet [...] był to ten, którego skronie zdobi korona, lecz niegodnie przystępuje – nie dopuście go [...]. Ci, którzy niegodnie przystępują, idą na wieczne kary”⁴².

Problem zatem istniał zarówno na Zachodzie, jak też na Wschodzie.

⁴⁰ Augustinus, *Sermo* 354, 1, 2, NBA 34, 230: „Corporis autem eius sacramentum multi accipiunt; sed non omnes qui accipiunt sacramentum, habituri sunt apud eum etiam locum promissum membri eius”.

⁴¹ Tamże: „non omnes qui accipiunt sacramentum, habituri sunt apud eum etiam locum promissum membri eius”.

⁴² *In Matthaeum hom.* 82, 6, PG 58, 744, tłum. J. Krystyniacki, *ŻMT* 23, 462-463.

III. LEKARSTWO CZY NAGRODA?

Sytuacja ta rodziła niepokój również w sercach wierzących. Wymowne tego świadectwo znajdziemy u biskupa Augustyna, który w jednym ze swoich listów szerzej rozważał ten problem. Jak wynika z tego pisma, istniał w tych czasach spór o to, czy praktyka codziennej Komunii Świętej jest godna zalecenia. Zwolennicy tej praktyki argumentowali, że Komunię Świętą należy traktować jako lekarstwo dla grzesznej natury ludzkiej wobec „plagi grzechów”. Powstrzymać od niej mieliby się tylko ci, którzy na tyle wykroczyli przeciw dyscyplinie kościelnej, że została nałożona na nich przez biskupa publiczna pokuta. Według tak myślących chrześcijan, ten, kto dopuszcza się grzechów, nie zagrożonych ekskomuniką, nie powinien zaniedbywać Komunii Świętej⁴³. Przeciwnicy tego stanowiska, powołując się na tekst św. Pawła o niegodnym przyjmowaniu Ciała i Krwi Pańskiej (1Kor 11, 29), występowali przeciw praktyce codziennej Komunii Świętej, upatrując dla niej przeszkodę również w grzechach mniejszej wagi.

Augustyn nie opowiedział się w sposób jednoznaczny za żadnym z tych stanowisk. Przywołując dwie znane postacie z Ewangelii: Zacheusza (Łk 19, 6-10) i setnika (Mt 8, 8), a więc takiego, który jako grzesznik przyjął Chrystusa pod swój dach, i takiego, który uważał się za niegodnego tego zaszczytu, doszedł on do wniosku, że obydwa uczcili Zbawiciela, choć na różne sposoby. Istotne zatem jest by:

„każdy postępował zgodnie z własnym przekonaniem [...] Gdyż jeden dla uczczenia [Zbawiciela] nie ośmiela się przyjmować Go codziennie, drugi dla Jego uczczenia nie ośmielił się zaniedbać praktyki codziennej Komunii Świętej [...]. Żaden z nich nie bezcześci Ciała i Krwi Pańskiej, lecz z całą pewnością usiłują uczcić zbawczy Sakrament [...]. Ten bowiem pokarm wyklucza tylko wzgardę”⁴⁴.

Przeszkodą w przyjęciu Komunii Świętej jest każdy grzech, również codzienny. Świadomość grzeszności była powszechna i nie budziła wątpliwości. Wśród Ojców Kościoła istniały natomiast różnice w ich ocenie, możliwościach ich unikania, a potem sposobów uwalniania się od nich. Według zręcznego ujęcia Augustyna istnieje „pokuta codzienna”⁴⁵. Stanowi ją „modlitwa codzienna”, a zwłaszcza jej słowa: „odpuść nam nasze grzechy, jak i my odpuszczamy naszym winowajcom” i wynikające z tych słów konsekwentne zachowa-

⁴³ Por. Augustinus, *Epistola* 54, 3, 4, NBA 21, 440: „si peccata tanta non sunt, ut excommunicandus quisque iudicetur, non se debet a quotidiana medicina Dominici Corporis separare”.

⁴⁴ Tamże: „faciat unusquisque quod secundum fidem suam pie credit esse faciendum [...] Nam et ille honorando non audet quotidie sumere, et ille honorando non audet ullo die praetermittere. Contemptum solum non vult cibus iste [...]. Neuter eorum exhonorat corpus et sanguinem Domini, sed saluberrimum Sacramentum certatim honorare contendunt”.

⁴⁵ Por. *Sermo* 352, 2, 7, NBA 34, 214: „poenitentia quotidiana”.

nie, czyli przebaczenie winowajcom⁴⁶. Dla tak modlącego się i tak żyjącego chrześcijanina popełnianie grzechy codzienne nie stanowią przeszkody w przyjmowaniu Komunii Świętej. Wytyczne Augustyna były jasne:

„Zważcie bracia. Pożywajcie Chleb niebieski w sposób duchowy, przynosząc niewinność do ołtarza. Grzechy chociaż są codzienne, to nie są śmiertelne. Zanim jednak przystąpicie do ołtarza, zwróćcie uwagę na to co mówicie: «Odpuść nam nasze winy, jako i my odpuszczamy naszym winowajcom». Odpuszczasz, i tobie zostanie odpuszczone: przystąp śmiało, to jest chleb, a nie trucizna”⁴⁷.

Jak się można domyślać, Augustynowi nie chodziło o jakąś kategorię występków, za które należałoby w sposób szczególny wykazać się pokutą, ale o większą intensywność w uczynkach pokutnych w ogóle.

Stanowisko to jednak nie było powszechne. Były kręgi chrześcijan, którzy powodowani obawą niegodnego przyjmowania Komunii Świętej, powstrzymywali się od codziennego komunikowania. Według nich, jak referuje Augustyn:

„by godnie przystąpić do tak wielkiego Sakramentu winno się wybrać dni, w których człowiek żyje w sposób czystszy i świętszy”⁴⁸.

Domyślać się można, że według tych chrześcijan, grzechy codzienne nie stanowiły formalnej przeszkody w przyjęciu Komunii Świętej, choć perspektywa jej przyjęcia winna mobilizować do świętszego życia.

Podobny punkt widzenia prezentował Hieronim. Dla niego niestosownością było przystępowanie do Komunii Świętej przez małżonków, którzy współżyli ze sobą. Proponował im, by przynajmniej kilka dni po akcie małżeńskim powstrzymali się od Eucharystii, w ten sposób „bolejąc, iż nie przyjęli Ciała Chrystusowego” przygotowali się na godne jej przyjęcie⁴⁹. Stanowisko Hieronima nie było odosobnione. Podobnie, choć jeszcze w sposób bardziej otwarty mówił na ten temat Cezary z Arles, który zachęcał małżonków:

„Ilekoć do kościoła w jakąś uroczystość przychodzicie i chcecie przyjąć sakramenty Chrystusa, wcześniej wiele dni zachowajcie czystość, abyście mogli z czystym

⁴⁶ Por. tamże.

⁴⁷ *In Joannis Evangelium tract.* 26, 11, NBA 24, 606: „Videte ergo fratres, panem caelestem spiritaliter manducate, innocentem ad altare apportate. Peccata etsi sunt quotidiana, vel non sint mortifera. Antequam ad altare accedatis, adtendite quid dicatis: Dimitte nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris. Dimittis, dimittetur tibi: securus accede, panis est, non venenum”.

⁴⁸ *Epistola* 54, 3, 4, NBA 21, 440: „elegndi sunt dies quibus purius homo continentiusque vivat, quo ad tantum Sacramentum dignus accedat”.

⁴⁹ Hieronim powoływał się na św. Pawła, który radził małżonkom zrezygnowanie ze współżycia celem oddania się modlitwie (por. 1Kor 7, 5). Hieronim konkludował: „si per coitus quod minus est, id est orare, quanto plus quo majus est, id est Corpus Christi prohibetur accipere”. Radził zatem kilkudniowe powstrzymanie się od Eucharystii, por. *Epistola* 48, 15, PL 22, 505.

sumieniem przystąpić do ołtarza Pańskiego [...]. Dobry bowiem chrześcijanin wiele dni przed Komunią niech zachowuje czystość”⁵⁰.

Pożycie małżeńskie, jakkolwiek formalnie nie stanowiło przeszkody w przyjęciu Komunii Świętej, to mimo to w opinii zwłaszcza Ojców łacińskich nie było całkiem do pogodzenia z nią. Wymagało przynajmniej jakiegoś zadośćuczynienia, czyli uczynku o charakterze pokutnym.

Z jeszcze większą rezerwą do praktyki codziennej Komunii Świętej podchodzili niektórzy mnisi. Pisał na ten temat Jan Kasjan:

„Są tacy w klasztorach, którzy tak wysoko podnoszą świętość, godność i znaczenie sakramentów niebieskich, że sądzą, iż do Komunii winni pretendować tylko święci i nieskalani. Przy takim podejściu nawet raz w roku nie można by przyjąć Komunii, co też niektórzy czynią”⁵¹.

W opowiadaniach o Ojcach Pustyni i apoftegmaty temat ten też powraca. Hermiasz Sozomen zamieścił w swej *Historii Kościoła* bardzo wymowne przykłady. W relacjach o mnichach w Egipcie przypomniał sylwetki dwóch mniichów, przełożonych wspólnot monastycznych, którzy byli prezbiterami. Jeden z nich, Serapion:

„ponieważ był prezbiterem, obowiązki kapłańskie wypełniał z całą sumiennością, badając i starannie rozsądzając tych, co przystępowali do tajemnic ołtarza, tak by najpierw czysty mieli umysł i wolni byli od poczucia jakiejś ciężkiej przewiny”⁵².

Autor nie precyzuje, w jaki sposób tę swoją troskę o właściwą dyspozycję mniichów wypełniał. Istotne jest to, że w klasztorze istniała jakaś forma dyscypliny eucharystycznej. Inny prezbiter, Eulogios, był jeszcze bardziej skrupulatny. Według relacji Sozomena prezbiter ten odznaczał się:

„jeszcze większą skrupulatnością w udzielaniu świętych tajemnic [...]. Mówią o nim, że w trakcie sprawowania Świętej Ofiary miewał uprzednie rozpoznanie skrytych zamysłów u tych, którzy przystępowali do Stołu Pańskiego, i to tak dalece, że zarówno mógł każdemu wykazać jasno samą jego winę, jak i skontrolować wszystko, co kto kryje w głębi myśli; tak więc obciążonych złym uczynkiem albo zdecydowanych popełnić jakąś podłość, przez czas jakiś trzymał z dala od ołtarza, kiedy

⁵⁰ *Sermo* 44, 3, CCL 103, 196: „Quotiens ad ecclesiam in qualibet sollemnitate venietis et sacramenta Christi accipere vultis, ante plures dies castitatem servate, ut cum secunda conscientia ad altare Domini possitis accedere [...]. Qui enim bonus christianus est ante plures dies quam communicet castitatem servat”.

⁵¹ Joannes Cassianus, *Collationes Patrum* 23, 21, SC 64, 167: „Alioquin nec anniversaria quidem faciunt, qui in monasteriis consistentes ita sacramentorum caelestium dignitatem et sanctificationem et meritum metiuntur, ut aestiment ea non nisi sanctos atque immaculatos debere praesumere”.

⁵² Sozomenos, HE VI 28, SC 495, 390, tłum. S. Kazikowski, Warszawa 1989, 416.

już wskazał na przewinienie: ale oczyszczonych żalem i pokutą przyjmował na powrót”⁵³.

Przeszkodą w przyjęciu Komunii Świętej mogło być złamanie, i to nawet w rzeczy zdawać by się mogło błahej, dyscypliny klasztornej; np. podejrzenie, że jeden z mnichów zrywał i jadł figi, spowodowało odsunięcie go decyzją przełożonego od Komunii Świętej⁵⁴. Lęk przed niegodnym przystępowaniem do Komunii Świętej był, jak widać, w tych kręgach duży, a dyscyplina surowa.

Jakkolwiek pojawiały się wątpliwości, co do możliwości pogodzenia przynajmniej niektórych grzechów codziennych z przystępowaniem do Komunii Świętej, to jednak Kościół poprzez swych duszpasterzy i mistrzów duchowości, w zasadzie polecał częste korzystanie z tego sakramentu, traktując go jako lekarstwo na grzechy i słabości. Sam Augustyn uważał Komunię Świętą za „codzienne lekarstwo”⁵⁵. Podobne stanowisko zajmował Jan Kasjan, który pouczał:

„nie powinniśmy się powstrzymywać od Komunii Pańskiej dlatego, że widzimy w sobie grzeszników. Co więcej. Tym bardziej winniśmy do niej spieszyć, jako do lekarstwa duszy i oczyszczenia ducha”⁵⁶.

Również inni wielcy i szanowani przedstawiciele tego świata powtarzali:

„Mnisi powinni, o ile to możliwe, codziennie przystępować do tajemnic Chrystusa”⁵⁷.

IV. POST EUCHARYSTYCZNY

Ważnym elementem właściwego przygotowania do Komunii Świętej stał się post eucharystyczny. Genezę tej praktyki można wyjaśnić przyczynami o charakterze naturalnym i praktycznym, choć nie można mimo to wykluczyć świadomego zamiaru. Skoro pierwsi chrześcijanie spotykali się na sprawowaniu Eucharystii wcześniej rano⁵⁸, to z powodów czysto praktycznych przyjmowali ją jako pierwszy posiłek: ten zwyczaj przyjął się i utrwalił. Najpierw była mowa o przyjmowaniu Komunii Świętej przed innymi posiłkami, a więc na czczo, co było formą postu eucharystycznego (choć tak tej praktyki nie nazy-

⁵³ Tamże, SCh 495, 392.

⁵⁴ Por. Dorotheus Gazaeus, *Doctrinae diversae* 99, tłum. M. Borkowska: *Starcy spod Gazy*, BOK 11, Kraków 1999, 205-206.

⁵⁵ Por. *Epistola* 54, 3, 4, NBA 21, 440: „quotidiana medicina Dominici corporis”.

⁵⁶ *Collationes Patrum* 23, 21, SCh 64, 167: „Nec tamen ex eo debemus nos a Dominica communione suspendere, quia nos agnoscimus peccatores, sed ad eam magis ac magis est propter animae medicinam ac purificationem spiritus avide festinandum”.

⁵⁷ *Historia monachorum in Aegypto* 8, 56, ed. Festugière, s. 69, ŻM 42, 96.

⁵⁸ Por. Plinius, *Epistolae* X 96.

wano)⁵⁹. Dla zwykłych chrześcijan wymóg tak pojętego postu przed Komunią Świętą nie musiał stanowić na co dzień problemu. Nawet wtedy, gdy wiązało się to z uczestnictwem w sprawowaniu Eucharystii: zazwyczaj bowiem sprawowano ją rano. Tylko wyjątkowo na Eucharystię gromadzono się wieczorem i wówczas post nabierał bardzo wymiernego charakteru. Taki post musieli zachowywać chrześcijanie tam, gdzie sprawowano Eucharystię niedzielną w sobotę wieczorem. Tak samo było w wielu Kościołach lokalnych w Wielki Czwartek, kiedy to Eucharystię sprawowano wieczorem⁶⁰. Były to dni szczególne i jak się wydaje, nie stwarzało to większego problemu.

Prawie całodniowy post eucharystyczny był natomiast prawie powszechną praktyką wśród Ojców Pustyni. Zgodnie z przyjętym przez nich zwyczajem, zwłaszcza w przypadku wspólnot monastycznych, Komunię Świętą przyjmowano przed pierwszym posiłkiem, a ten spożywano według ich rachuby „o godzinie dziewiątej” czyli mniej więcej około godziny piętnastej naszego czasu⁶¹. Nie wydaje się przy tym, by sami anachoreci uważali tę praktykę za post eucharystyczny. Według ich standardów, tak późny posiłek był traktowany jako najzwyklejsza praktyka, właściwa anachorecie. Nie był to więc post ze względu na Eucharystię. Jedyne, co może dziwić, to samo łączenie przyjęcia Komunii Świętej z posiłkiem. Można upatrywać w tym chęć wyrażenia prawdy o Komunii Świętej jako posiłku dla duszy, po którym przyjmuje się posiłek dla ciała.

O ile samo zachowanie postu eucharystycznego nie stanowiło problemu, to trudniej, przynajmniej dla niektórych kręgów wiernych, było znalezienie uzasadnienia tej praktyki, zwłaszcza w pewnych okolicznościach. Pytanie o rację postu eucharystycznego było sprowokowane samym opisem ustanowienia Eucharystii. Czytamy przecież w Ewangelii, że Jezus wraz z uczniami spożywał posiłek, a dopiero w jego trakcie dał im swoje Ciało i swoją Krew do spożycia (Mt 26, 20-26). Powołując się na ten opis, Augustyn powie:

„Kiedy uczniowie po raz pierwszy otrzymali Ciało i Krew Pana, to przyjęli je bez zachowania postu [...]. Czy z tego powodu należy krytykować Kościół powszechny, że [Komunię Świętą] zawsze przyjmują zachowujący post?”⁶².

Z cytowanego wyżej listu Augustyna wynika, że byli chrześcijanie, którzy w imię wierności przekazowi ewangelicznemu uważali za stosowne sprawowanie Eucharystii po spożyciu wieczerzy⁶³. Co więcej, dla niektórych szczególnie charakter Eucharystii sprawowanej w Wielki Czwartek, winien być podkreś-

⁵⁹ Por. *Traditio Apostolica* 36, SCh 11bis, 118.

⁶⁰ Por. Augustinus, *Epistola* 54, 5, 6, NBA 21, 442.

⁶¹ Por. *Historia monachorum in Aegypto* 8, 50, ŻM 42, 95.

⁶² *Epistola* 54, 5, 7 i 6, 8, NBA 21, 444: „quando primum acceperunt discipuli corpus et sanguinem Domini, non eos accepisse ieiunos [...]. Numquid tamen propterea calumniandum est universae Ecclesiae quod a ieiuniis semper accipitur?”

⁶³ Wydaje się, że nawet taki zwyczaj tu i ówdzie można było spotkać, por. *Epistola* 54, 5, 7 i 7, 9.

lony właśnie przez sprawowanie jej po posiłku⁶⁴. Odpowiadając na ten dylemat, Augustyn zmuszony był wyjaśnić zasadność zachowywania postu przed Komunią Świętą, zwłaszcza w Wielki Czwartek.

Biskup Hippony podał na to dwa argumenty, które miały przemawiać za obowiązkiem postu eucharystycznego. Pierwszy wynika z samej natury Eucharystii: według Augustyna chrześcijanin ze względu „na cześć dla tak wielkiego Sakramentu nie powinien nic przyjmować do ust przed Ciałem Pańskim”⁶⁵. Zasada ta jest jednak bardzo ogólna i nie precyzuje żadnych ram czasowych. Z tenoru dalszej części listu można się domyślać, że wiążąca zdaje się być perspektywa czasowa w wymiarze dziennym, zgodnie z rzymską rachubą czasu. Post obowiązywał od godzin rannych, bez określania terminu *ad quem*. Wyznaczał go czas sprawowania Eucharystii, albo też przyjęcia Komunii Świętej.

Drugi argument przemawiający za postem eucharystycznym to wola Ducha Świętego: tak bowiem, w przekonaniu Biskupa Hippony, „spodobało się Duchowi Świętemu”⁶⁶. Wprawdzie Augustyn nie znalazł w samym Piśmie Świętym wyraźnego nakazu w tym względzie, ale był głęboko przekonany, że taka wola musiała być, skoro „zwyczaj ten jest zachowywany w całym Kościele”. Domyślał się zatem, że ustanowili go Apostołowie, którym Chrystus powierzył kierowanie Kościołem⁶⁷. Pośredni dowód na ustanowienie takiego porządku można było, zdaniem Augustyna, znaleźć u św. Pawła, który Koryntianom polecał zaspokoić głód w domu, a nie w czasie sprawowania Eucharystii (1Kor 11, 33-34). Dla Augustyna ta lakoniczna wzmianka św. Pawła jest tak przemawiająca, że dla jej uzasadnienia gotów był znaleźć wyjaśnienie dla samego zachowania Chrystusa i Apostołów w czasie Ostatniej Wieczerzy. Zdaniem Biskupa Hippony, Chrystus podał Apostołom Ciało i Krew po posiłku, a tym samym bez zachowania postu, tylko dlatego, by był to Jego ostatni gest, mający zapaść głębiej w pamięci uczestników⁶⁸.

Przytoczony tok dowodzenia Augustyna zdaje się dowodzić jednego: Biskup Hippony był bardzo przekonany o zasadności praktyki postu eucharystycznego i gotów był uzasadniać go nawet przy pomocy dość wyszukanej ekwilibrystyki myślniej. Post ten rozumiał jako powstrzymanie się od przyjmowania posiłków w danym dniu do czasu przyjęcia Komunii Świętej. Chodziło o to, by była ona pierwszym pokarmem przyjętym w danym dniu. Jednocześnie jego stanowisko zdaje się potwierdzać, panujący już powszechnie wówczas w Kościele, zwyczaj zachowywania postu eucharystycznego.

⁶⁴ Por. *Epistola* 54, 7, 9, NBA 21, 446.

⁶⁵ *Epistola* 54, 6, 8, NBA 21, 444: „in honorem tanti Sacramenti in os Christiani prius Dominicum Corpus intraret, quam caeteri cibi”.

⁶⁶ *Epistola* 54, 6, 8, NBA 21, 444: „placuit Spiritui Sancto”.

⁶⁷ Por. *Epistola* 54, 6, 8, NBA 21, 444: „Salvator [...] ideo non praecepit quo deinceps ordine sumetur, ut Apostolis, per quos Ecclesias dispositurus erat, servaret hunc locum”.

⁶⁸ Por. *Epistola* 54, 6, 8, NBA 21, 444.

Od Ostatniej Wieczerzy Eucharystia stała się „pokarmem nieśmiertelności” chrześcijan. Wyznawcy Chrystusa stosunkowo szybko zaczęli po niego sięgać często: nawet codziennie, choć nie wydaje się, by była to praktyka masowa. Ze względu na możliwość przechowywania jej w domu a potem dzięki upowszechnieniu się zwyczaju codziennego sprawowania Eucharystii, dostęp do Stołu Pańskiego był stosunkowo łatwy. Mogło to stwarzać okazje do spowszednienia tego sakramentu. By w tej dziedzinie nie nastąpiły jakieś nadużycia, konieczne stało się uwrażliwianie sumień chrześcijan oraz obostrzanie dyscypliny eucharystycznej. Proces ten jest zauważalny, zwłaszcza począwszy od IV wieku. Wówczas kwestia codziennej Komunii Świętej pojawiać się zaczęła z coraz większą częstotliwością w duszpasterskim nauczaniu Ojców Kościoła, a także stała się obecna w ustawodawstwie synodalnym, gdzie powstawać zaczęły stosowne kanony. Z troski o właściwe traktowanie Komunii Świętej wypracowywano odpowiednie formy pobożności, a refleksja nad tą Tajemnicą prowadziła do głębszego jej rozumienia.

LA COMUNIONE QUOTIDIANA NELL'ANTICHITÀ CRISTIANA Un'aspetto pastorale e teologico

(Riassunto)

I cristiani dell'epoca patristica avevano la possibilità di prendere la Comunione ogni giorno: durante l'Eucharistia oppure a casa, dove potevano portare il pane eucharistico. I pastori della Chiesa antica con tanta premura mettevano in rilievo la dignità di questo sacramento e con tutti i mezzi che avevano a disposizione tentavano di salvaguardare il modo adeguato di farne uso. Nell'articolo vengono indicati alcuni comportamenti eucharistici (per es. digiuno eucharistico) ed interessanti aspetti dell'insegnamento dei Padri della Chiesa riguardanti la Comunione (l'obbligo della santità personale, il dovere della penitenza, ecc).

INDEX RERUM

Pars II

Ad Lectores	697

DISSERTATIONES

46. <i>Die Kirche angesichts der Andersgläubigen in „De synodis” des Hilarius von Poitiers. Die terminologische Hinsicht</i> – R. Nakonieczny	711
47. <i>How long was Jesus in the womb of Mary? Opinions of the Church Fathers</i> – Rev. J. Naumowicz	720
48. <i>„Populus iudaicus” in der Symbolik des Gleichnisses vom reichen Mann und vom armen Lazarus nach Gregorius dem Grossen</i> – L. Nieścior OMI	728
49. <i>Caritas, dilectio, amor nelle „Conferenze spirituali” di Giovanni Cassiano</i> – Rev. A. Nocoń.	741
50. <i>Il concetto della speranza nelle „Lettere” di S. Ambrogio di Milano</i> – P.J. Nowak OFM.	760
51. <i>„Know thyself” in St. Basil’s interpretation</i> – E. Osek	783
52. <i>Difesa della vergine Indicia, come opportunità dell’insegnamento sulla virtù della verginità. Lettera di Sant’Ambrogio a Siagrio (Ep. 56)</i> – Rev. G. Ostrowski	795
53. <i>La demolition du temple d’Asclepios à Aigai dans le contexte de la politique du Constantin le Grand envers les païens</i> – M. Ozóg	806
54. <i>Interpretation Jesus’ miracles</i> – Rev. A. Paciorek.	818
55. <i>Saint Peter – the Bishop of Rome?</i> – Rev. J. Pałucki	826
56. <i>Ancora sull’anima di Cristo in Didimo il Cieco</i> – R.M. Pancerz OFM . . .	841
57. <i>A few remarks concerning Roman Itineraries</i> – B. Pawłowska-Blahaczek. .	854
58. <i>„Lettera di Costantino alla Chiesa di Alessandria” e „Lettera del Sinodo di Nicea agli Egiziani” (325). I falsi sconosciuti da Atanasio?</i> – H. Pietras SJ	869
59. <i>Early Christian temple-sepulchral complex in Akhts (Armenia). An architectural-iconographic analysis</i> – D. Próchniak.	883
60. <i>„Anapausis” negli scritti dello Pseudo-Macario</i> – Rev. J. Przeździecki . . .	906

61. <i>M. Gongius Paternus Nestorianus – rappresentante „ordo equester” nell’epoca dei Severi. Alcune nuove considerazioni sulla sua carriera</i> – J. Pudliszewski.	911
62. <i>The Divine Revelation in the patristic theology</i> – Rev. M. Rusecki	932
63. <i>The „Philadelphian inscription” – a testimony of ancient attitude to the prenatal life</i> – R. Sawa.	936
64. <i>Le lettere cattoliche nell’antichità cristiana</i> – T. Skibiński SAC.	950
65. <i>Methodology of the lectures on patrology after publication of the „Instruction on the study of the Fathers of the Church in the formation of priests”</i> – Rev. J. Słomka.	963
66. <i>Homo communicans</i> – Rev. J. Smoleń	972
67. <i>Motive und Merkmale des Gehorsams gegen Grundsätze des Königreichs Gottes</i> – Rev. S. Sojka.	992
68. <i>Novatian’s „De Trinitate” and Patrypassian heresy</i> – Rev. K. Sordyl	1010
69. <i>Significazione della letteratura orientale per lo studio della patrologia</i> – Rev. M. Starowieyski.	1026
70. <i>Boys called „pueri” in the Christian inscriptions from Rome</i> – B. Stawoska-Jundziłł	1038
71. <i>Hl. Nonna – die Mutter von Gregor von Nazianz in seiner poetischen Schöpfung</i> – A. Stępniewska.	1047
72. <i>Origine e modelli del sacramento di matrimonio nell’insegnamento di S. Agostino</i> – Rev. A. Swoboda	1064
73. <i>De quaedam digressione apud Clementem Alexandrinum (Paed. III 26-30)</i> – M. Szarmach	1068
74. <i>La parole de Dieu dans l’enseignement de Saint Césaire d’Arles</i> – Rev. P. Szczur	1084
75. <i>Athanase d’Alexandrie – l’évêque et le moine</i> – Rev. P.M. Szewczyk	1093
76. <i>L’identité du corps ressuscité et terrestre selon auteurs chrétiens des II et III siècles</i> – Rev. M. Szram	1107
77. <i>Le Fils de Dieu pour les judéo-chrétiens: une proposition dans la Sim. V du „Pasteur” d’Hermas</i> – Rev. F. Szulc	1109
78. <i>Familie in der polnischen Tradition und dem Kult des heiligen Nicolaus von Myra</i> – Rev. P. Śmierzchalski.	1160
79. <i>I principi dell’ordine sociale secondo l’insegnamento di Giovanni Paolo II</i> – Rev. K. Świąś	1170
80. <i>La croce mistica nella „Caverna dei tesori”</i> – Rev. A. Tronina.	1180
81. <i>Augustine’s presence in Encyclical „Spe salvi”</i> – Rev. W.J. Turek	1188
82. <i>Ancora sul ruolo del demonio nella storia secondo un anonimo del IV secolo</i> – Rev. K. Tyburowski	1189
83. <i>Manichaeism in the context of Ephraim’s polemics with the Bardesanian doctrine and the system of Marcion in „Prose Refutations”</i> – Rev. A. Uciecha	1199
84. <i>Christologica spei conceptio in Ignatii Antiocheni „Litteris”</i> – Rev. N. Widok.	1222

85. <i>Darstellung des heiligen Nikolaus auf dem Gemälde aus der Pfarrkirche in Köppernik</i> – R. Wierna.	1228
86. <i>Constantinople and its inhabitants in the eyes of Liutprand of Cremona</i> – T. Wolińska.	1243
87. <i>Acient symbolism of the sea and a craft in statements of Fathers of the Church</i> – R. Wróbel OFMConv.	1256
88. <i>Las enseñanzas de Asterio de Amasia dirigidas sobre todo a los ricos</i> – Rev. P. Wygralak.	1268
89. <i>Eschatological reward in the writings of Tertullian</i> – Rev. M. Wysocki. . .	1279
90. <i>La cura pastorale dei coniugi negli scritti di Gregorio di Nazianzo</i> – Rev. D. Zagórski.	1290
91. <i>Moral catechesis on prudence in St Ambrose's „De officiis ministrorum”</i> – Rev. M. Zając.	1299
92. <i>Melchisedek e l'esegesi di Gn 14, 18-20 in Filone Alessandrino</i> – R. Zarzeczny SJ.	1322
93. <i>Die Anfänge des „Anathema” in der Urkirche</i> – K. Zawadzki.	1323
94. <i>Semantics of ἀρετή in the writings of Clement of Alexandria</i> – Rev. B. Zgraja.	1345
95. <i>Theological consequences of John Damascene's concept of hypostasis</i> – A. Zhyrkova.	1347
96. <i>Kosmos und seine Götter in „Pistis Sophia” IV 136</i> – A.Z. Zmorzanka. . .	1369
97. <i>La creazione – fondamento e primo atto della Misericordia Divina nel pensiero di santo Isaaco di Ninive. Alcune osservazioni sul suo VII Discorso della III collezione</i> – Rev. J.W. Żelazny.	1380
98. <i>La comunione quotidiana nell'antichità cristiana. Un'aspetto pastorale e teologico</i> – Rev. A. Żurek.	1395
Index rerum.	1397

SPIS TREŚCI

Część II

Do Czytelników	697

ARTYKUŁY

46. <i>Kościół wobec innowierców w „De synodis” Hilarego z Poitiers. Aspekt terminologiczny</i> – R. Nakonieczny	699
47. <i>Jak długo Jezus był w łonie Maryi? Opinie Ojców Kościoła</i> – ks. J. Naumowicz	713
48. <i>„Populus iudaicus” w symbolice przypowieści o bogaczu i Łazarzu według Grzegorza Wielkiego</i> – L. Nieścior OMI	721
49. <i>Caritas, dilectio, amor w „Collationes Patrum” Jana Kasjana</i> – ks. A. Noćny	729
50. <i>Pojęcie nadziei w „Listach” św. Ambrożego z Mediolanu</i> – P.J. Nowak OFM	743
51. <i>„Poznaj samego siebie” w interpretacji Bazylego Wielkiego</i> – E. Osek ...	761
52. <i>Obrona dziewicy Indycji okazją do pouczenia o cnocie dziewictwa</i> – List św. Ambrożego do Syagriusza (Ep. 56) – ks. G. Ostrowski	785
53. <i>Zburzenie świątyni Asklepiosa w Ajgaj w kontekście polityki Konstantyna Wielkiego wobec wyznawców religii rzymsko-hellenistycznych</i> – M. Ożóg	797
54. <i>Interpretacje cudów Jezusa</i> – ks. A. Paciorek	807
55. <i>Św. Piotr Biskupem Rzymu?</i> – ks. J. Pałucki	819
56. <i>Jeszcze o duszy Chrystusa według Dydyma Ślepego</i> – R.M. Pancerz OFM	827
57. <i>Kilka uwag o rzymskich „Itinerariach” (VII wiek)</i> – B. Pawłowska-Błahaczek	843
58. <i>„Listy Konstantyna do Kościoła Aleksandrii” oraz „List Soboru w Nicei do Egipcjan” (325) – falsyfikaty nieznane Atanazemu?</i> – H. Pietras SJ ..	855
59. <i>Wczesnochrześcijański zespół kościelno-grobowy w Achc w Armenii. Analiza architektoniczno-ikonograficzna</i> – D. Próchniak	871
60. <i>„Anapausis” w pismach Pseudo-Makarego</i> – ks. J. Przeździecki	893

61. <i>M. Gongius Paternus Nestorianus – przedstawiciel „ordo equester” w epoce Sewerów. Kilka nowych uwag na temat jego kariery</i> – J. Pudliszewski.	907
62. <i>Objawienie w teologii patrystycznej</i> – ks. M. Rusecki.	913
63. <i>„Inskrypcja Filadelfijska” starożytnym świadectwem stosunku do życia poczętego</i> – R. Sawa.	933
64. <i>Listy katolickie w starożytności chrześcijańskiej</i> – T. Skibiński SAC.	937
65. <i>Metodologia wykładu patrologii-patrystyki w Polsce po „Instrukcji” z 1989 roku</i> – ks. J. Słomka.	951
66. <i>Homo communicans</i> – ks. J. Smoleń.	965
67. <i>Motywy i przejawy posłuszeństwa zasadom Królestwa Bożego</i> – ks. S. Sojka.	975
68. <i>„De Trinitate” Nowacjana wobec herezji patrypasjanizmu</i> – ks. K. Sordyl.	993
69. <i>Znaczenie literatury chrześcijańskiego Wschodu dla studium patrologii</i> – ks. M. Starowieyski.	1011
70. <i>Chłopcy nazwani „pueri” w inskrypcjach chrześcijańskich Rzymu</i> – B. Stawoska-Jundziłł.	1027
71. <i>Św. Nonna – matka Grzegorza z Nazjanzu w jego twórczości poetyckiej</i> – A. Stępniewska.	1039
72. <i>Źródło i prawzory sakramentu małżeństwa w nauczaniu św. Augustyna</i> – ks. A. Swoboda.	1049
73. <i>O pewnej dygresji u Klemensa Aleksandryjskiego</i> – M. Szarmach.	1065
74. <i>Słowo Boże w nauczaniu św. Cezarego z Arles</i> – ks. P. Szczur.	1069
75. <i>Atanazy z Aleksandrii, biskup i mnich</i> – ks. P.M. Szewczyk.	1085
76. <i>Tożsamość ciała zmartwychwstałego i ziemskiego w ujęciu autorów wczesnochrześcijańskich</i> – ks. M. Szram.	1095
77. <i>Le Fils de Dieu pour les judéo-chrétiens: une proposition dans la Sim. V du « Pasteur » d’Hermas</i> – ks. F. Szulc.	1109
78. <i>Rodzina w polskiej tradycji i kulcie św. Mikołaja z Myry</i> – ks. P. Śmierzchalski.	1145
79. <i>Zasady porządku społecznego w świetle nauczania Jana Pawła II</i> – ks. K. Świąs.	1161
80. <i>Mistyka krzyża w syryjskiej „Grocie skarbów”</i> – ks. A. Tronina.	1171
81. <i>Encyklika „Spe salvi”: śladami Augustyna</i> – ks. W.J. Turek.	1181
82. <i>Ancora sul ruolo del demonio nella storia secondo un anonimo del IV secolo</i> – ks. K. Tyburowski.	1189
83. <i>Manichaeism in the context of Ephraim’s polemics with the Bardesanian doctrine and the system of Marcion in „Prose Refutations”</i> – ks. A. Uciecha.	1199
84. <i>Chrystologiczna koncepcja nadziei w „Listach” Ignacego z Antiochii</i> – ks. N. Widok.	1213
85. <i>Przedstawienie św. Mikołaja z Myry na obrazie z kościoła parafialnego w Kopernikach</i> – R. Wierna.	1223

86. <i>Konstantynopol i jego mieszkańcy widziani oczyma Liudpranda z Kremony</i> – T. Wolińska	1231
87. <i>Starożytna symbolika morza i łodzi w wypowiedziach Ojców Kościoła</i> – R. Wróbel OFMConv	1245
88. <i>Świętego Asteriusza, biskupa Amazji, pouczenia dla ludzi bogatych. Analiza wybranych homilii</i> – ks. P. Wygalaś	1257
89. <i>Eschatologiczna nagroda w pismach Tertuliana</i> – ks. M. Wysocki	1269
90. <i>Pasterska troska o małżonków w pismach Grzegorza z Nazjanzu</i> – ks. D. Zagórski	1281
91. <i>Katecheza moralna o roztropności w „De officiis ministrorum” św. Ambrożego</i> – ks. M. Zając	1291
92. <i>Melchizedek i egzegeza Rdz 14, 18-20 w pismach Filona Aleksandryjskiego</i> – R. Zarzeczny SJ	1301
93. <i>Die Anfänge des „Anathema” in der Urkirche</i> – K. Zawadzki	1323
94. <i>Semantyka ἀρετή w pismach Klemensa Aleksandryjskiego</i> – ks. B. Zgraja	1335
95. <i>Theological consequences of John Damascene’s concept of hypostasis</i> – A. Zhyrkova	1347
96. <i>Kosmos i jego bogowie w „Pistis Sophia” IV 136</i> – A.Z. Zmorzanka	1355
97. <i>Miłosierdzie Boga jako fundament stworzenia. Myśl Izaaka z Niniwy (Syryjczyka) na podstawie 7. Mowy z trzeciej kolekcji</i> – ks. J.W. Żelazny	1371
98. <i>Codzienna Komunia święta w starożytności chrześcijańskiej – aspekt duszpasterski i teologiczny</i> – ks. A. Żurek	1381
Spis treści	1401

