

VOX
PATRUM

Instytut Badań nad Antykiem Chrześcijańskim

Rada Naukowa

Bazyli Degórski O.S.P.P.E., ks. Franciszek Drączkowski, ks. Augustyn Eckmann,
Barbara Filarska, ks. Stanisław Kowalczyk, ks. Stanisław Longosz,
ks. Józef Naumowicz, ks. Jerzy Pałucki, Alicja Stępniewska,
ks. Mariusz Szram, ks. bp Jan Śrutwa, ks. Henryk Wójtowicz

Komitet Redakcyjny

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

Adres redakcji:

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

VOX PATRUM

ROK XXV

48

2005

ANTYK CHRZEŚCIJAŃSKI

Miscellanea

*

Indeks „Vox Patrum” 1 (1981) - 24 (2004)

Wydawnictwo
Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego
Lublin 2006

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
Św. Jan Chryzostom przy komentowaniu Listów św. Pawła (XI w.)
Ms. Grec Coislin 224, fol. 25v^o.
Bibliothèque nationale, Paris

© Copyright by Wydawnictwo KUL, Lublin 2006

ISBN 978-83-7363-445-9

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

OD REDAKCJI

Oddawany do rąk Czytelników kolejny, 48 tom „Vox Patrum” za rok 2005, ma w przeważającej części charakter informacyjny. Najpierw w dziale *Dokumenty* przypominamy encyklikę „Lux veritatis” papieża Piusa XI wydaną z okazji 1500-lecia Soboru Efeskiego, potem w dziale *Artykuły* znajduje się 17 artykułów o różnorodnej tematyce patrystycznej; w dziale *Przekłady* – tłumaczenia 4 fragmentów pism Ojców Kościoła, ale aż z czterech języków starożytnych (łacińskiego, koptyjskiego, syryjskiego i greckiego); w dziale *Recenzje* – 14 omówień polskich i zagranicznych publikacji patrystycznych; w *Dziale Informacyjnym* wyjątkowo duża jest tym razem sekcja *Bibliografii*, w której obok wykazu prac dyplomowych 2005, polskich publikacji antyku chrześcijańskiego 2005, patrystyki w czasopiśmie 2005 (ale w nowym układzie) znajdują się: nowo opracowany wykaz skrótów i abrewiacji, zawartość patrystyczna kilku (w większości wygasłych) polskich czasopism, a przede wszystkim szczegółowy *Indeks „Vox Patrum” 1981-2004*; ponadto 3 sprawozdania z patrystycznych spotkań i wydarzeń naukowych w minionym 2005 roku oraz bogaty dział *Informacji* o polskim i zagranicznym życiu patrystycznym. Mamy nadzieję, że i ten tom wzbudzi zainteresowanie naszych Czytelników i przyczyni się do pogłębienia wiedzy o problematyce starożytnego chrześcijaństwa.

ENCYKLIKA
„Lux veritatis”
OJCA ŚWIĘTEGO PIUSA XI
z okazji 1500-lecia Soboru Efeckiego*

Czcigodni Bracia,
Pozdrowienie i Błogosławieństwo Apostolskie

Historia, światło prawdy i świadek czasów (*Lux veritatis temporumque testis*), jeżeli tylko dobrze jej przyjrzymy się i pilnie zbadamy, uczy, że owa Boża obietnica, dana nam przez Jezusa Chrystusa: „Ja jestem z Wami [...] aż do skończenia świata” (Mt 28, 20) nigdy Kościoła, Jego Oblubienicy, nie zawiodła i zapewne nigdy na przyszłość nie zawiedzie. Przeciwnie, im gwałtowniejsze fale miotają Łodzią Piotrową, tym bliższej i silniejszej doznaje się pomocy łaski Bożej. Zdarzało się to zwłaszcza w pierwszych wiekach Kościoła, nie tylko wtedy, gdy imię chrześcijańskie uważano za haniebnny występki, zasługujący na karę śmierci, lecz także wówczas, kiedy prawdziwa wiara Chrystusowa naruszona wiarołomnością heretyków, rozbijających się zwłaszcza na Wschodzie, znajdowała się w niebezpieczeństwie. Jak bowiem prześladowcy katolickiego imienia, jeden po drugim przeminęli bez sławy, a nawet cesarstwo rzymskie się rozpadło, tak też wszyscy heretycy, jak usychające latorośle (J 15, 6), oderwane od szczepu Bożego, nie mogli czerpać ani soków żywotnych, ani rodzić owoców.

Kościół jednak Boży, złożony wśród tylu nawałnic i powtarzających się przewrotów swą ufność jedynie w Bogu, podążał przez wszystkie czasy naprzód krokiem pewnym i rączym i nie przestawał nigdy bronić w całej rozciągłości i wytrwale świętego depozytu prawdy ewangelicznej, powierzonego sobie przez swojego Twórcę.

Takie myśli nasuwają się Nam, czcigodni Bracia, kiedy zaczynamy do Was przemawiać niniejszym listem o bardzo naprawdę radosnym zdarzeniu, a mianowicie o Soborze Powszechnym, zwołanym przed piętnastu wiekami w Efezie.

* Przekładu z tekstu łacińskiego opublikowanego w AAS 23 (1931) 493-517 dokonał ks. bp S. Okoniewski, „Wiadomości Archidiecezjalne Warszawskie” 22 (1932) z. 1, 1-20; również oddzielna nadbitka. Tekst przejrzał i krótkim komentarzem opatrzył ks. S. Longosz; por. też anonimowy przekład encykliki, „Currenda” 82 (1932) 15-31.

Jak w całej pełni odsłonięto na nim chytrą przebiegłość błędzących, tak z pomocą niebiańską zajaśniała na nim niewzruszona wiara Kościoła.

Wiemy, że na Nasze wezwanie powstały dwa Komitety bardzo wybitnych mężów w tym celu¹, aby piętnastowieczną rocznicę Soboru obchodzono jak najbardziej uroczystie nie tylko tu, w Mieście, Stolicy katolickiego świata, lecz wszędzie, na całym globie ziemskim. Wiemy również, że ci, którym zleciliśmy to znakomite zadanie, nie szczędzili ani troski, ani trudu, aby to zbawienne dzieło rozwinął każdy według swych sił. Wyrażamy więc gorącą wdzięczność za ten zapał, który prawie wszędzie znalazł z podziwu godną jedynomyślnością chętny i radosny oddźwięk wśród episkopatów i w szeregach przeznaczonych ludzi świeckich, gdyż z niego właśnie spodziewamy się na przyszłość niemałych korzyści dla spraw katolickich.

Rozważając uważnie ten wynik oraz związane z nim sprawy i okoliczności, uważamy za rzecz odpowiadającą Naszemu Apostolskiemu posłannictwu, które sprawujemy z ramienia Bożego, aby w tej encyklice, pod koniec obchodów i w świętym okresie rocznicy, kiedy nam Najświętsza Maryja Panna „zrodziła Zbawiciela”, odezwać się do Was w sprawie naprawdę bardzo ważnej. Żywimy bowiem niezłomną nadzieję, że Nasze słowa będą miłe i pożyteczne, nie tylko dla Was i dla Waszych diecezjan, lecz skoro je wszyscy najdrożsi Nam bracia i synowie, odłączeni od Stolicy Apostolskiej, rozważą i roztrząsą pod wpływem miłości prawdy, nie będą się mogli oprzeć, by powagą historii, mistrzyni życia, niejako wstrząśnięci, nie odczuli przynajmniej tęsknoty za jedną owczarnią i jednym Pasterzem i za umiłowaniem owej prawdziwej wiary, przechowanej zawsze bezpiecznie i bez uszczerbku z troskliwością największą w Rzymskim Kościele. W sposobie bowiem walki z herezją nestoriańską, którego przestrzegali Ojcowie Soboru i który był podstawą całego Efeskiego Soboru, trzy przede wszystkim dogmaty religii katolickiej, o których tu najpierw wypada Nam mówić, zajaśniały w całym blasku: mianowicie, że jest jedna osoba Jezusa Chrystusa, to jest osoba Boska; że Najświętszą Maryję Pannę należy rzeczywiście i prawdziwie uznać i czcić jako Bożą Rodzicielkę; oraz że z Bożego zrządzenia Papież Rzymski w sprawach wiary i obyczajów, posiada największą i najwyższą, nikomu niepodległą władzę nad wszystkimi i poszczególnymi chrześcijanami.

I. PRZEBIEG SOBORU EFESKIEGO

1. Upomnienie do jedności wiary. Przedstawmy zatem sprawę wedle porządku, powołując się najpierw na słowa upomnienia Apostoła Narodów do Efezjan: „[...] żebyśmy wszyscy doszli do jedności wiary i pełnego poznania Syna Bożego, do człowieka doskonałego, do miary wielkości pełni Chrystuso-

¹ Por. *List do kardynałów B. Pompilj i A. Sincero*, z dnia 25 grudnia 1930 r., AAS 23 (1931) 10-12.

wej: abyśmy już nie byli dziećmi chwiejącymi się i poruszonymi przez każdy powiew nauki wskutek złości ludzi w sprowadzaniu na manowce błędu. A czyniąc prawdę w miłości, żebyśmy rośli w Nim we wszystkim, który jest Głową, w Chrystusie, z którego całe ciało będąc złożone i spojone, przez wszystkie stawy dodawania, według skuteczności podług miary każdego członka, powodując wzrost ciała ku zbudowaniu samego siebie w miłości” (Ef 4, 13-16). Pragnęlibyśmy, aby, jak Ojcowie Soboru Efeskiego poszli w przedziwnym zespoleniu ducha za słowami tej apostołskiej zachęty, tak wszyscy, bez żadnej różnicy, po odrzuceniu uprzedzeń, przyjęli ją jakby do nich była wypowiedziana, oraz by ją szczęśliwie w życiu stosowali.

2. Życie Nestoriusza. Przyczyną całego sporu był, jak powszechnie wiadomo, Nestoriusz. Nie w tym rozumieniu, jakoby własnym swoim talentem i wysiłkiem wymyślił nową naukę, gdyż zapożyczył ją raczej od Teodora, biskupa Mopsuestii, a rozwinąwszy ją szerzej i przybrawszy w nową szatę, zaczął ją z wielkim bogactwem słów i cytatów, jako że był bardzo wymowny, rozgłaszać i wszelkimi siłami rozpowszechniać. Urodzony w mieście syryjskim Germanicji, udał się jako młodzieniec do Antiochii, aby się tam wykształcić w naukach kościelnych i świeckich. W tym wówczas sławnym mieście prowadził najpierw życie zakonne, a potem, ponieważ był zmiennego usposobienia, porzuciwszy pierwotny zamiar i zostawszy kapłanem diecezjalnym, oddał się całkiem kaznodziejstwu, szukając więcej poklasku ludzkiego, aniżeli chwały Bożej. Sława zaś jego wymowy rosla wśród ludu i zataczała coraz większe kręgi, tak że powołany do Konstantynopola, pozbawionego wówczas Pasterza, uzyskał z niemalym oczekiwaniem wszystkich godność biskupią. Na tej przesławnej stolicy nie tylko nie powstrzymał się od głoszenia swych fałszywych nauk, lecz z większym jeszcze autorytetem i większą chętnością ich nauczał i je rozpowszechniał.

3. Herezja Nestoriusza. Dla lepszego zrozumienia pożyteczną rzeczą będzie dotknąć tu w kilku zdaniach myśli herezji nestoriańskiej. Pełen zarozumiałości mąż ten twierdząc, że dwie całkowite hipostazy, mianowicie ludzka hipostaza Jezusa i Boskie Słowo zeszyły się w jednej jakiejś wspólnej jaźni (nazwanej przezeń „prosopon”), zaprzeczył owemu przedziwnemu istotnemu zjednoczeniu dwóch natur, które nazywamy unią hipostatyczną, utrzymując, że Jednorodzone Słowo Boże nie stało się człowiekiem, lecz tylko przebywało w ciele ludzkim przez zamieszkanie, umiłowanie i moc swej działalności. Stąd też Chrystusa należy nazywać „Theoforos”, czyli nosicielem Boga, a nie Bogiem, w podobnym prawie znaczeniu, w jakim prorocy i inni święci mężowie przez udzielenie im łaski Bożej mogą być nazwani nosicielami Boga.

Z tych bezbożnych wymysłów Nestoriusza wynikało, że w Chrystusie są dwie osoby, jedna Boża, druga ludzka; podobnie wyłaniał się konieczny wniosek, że Najświętsza Maryja Panna nie jest prawdziwie Bożą Rodzicielką, czyli

Theotokos, lecz raczej matką Chrystusa człowieka, czyli Christotokos, a najwyżej Theotokos, to znaczy, że przyjęła Boga pod swoją opiekę². Te bezbożne zapatrywania, nie głoszone już skrycie i niejasno przez człowieka prywatnego, lecz otwarcie i wyraźnie przez samego Biskupa stolicy cesarskiej, wywołały, zwłaszcza w Kościele Wschodnim, przepiętne poruszenie umysłów.

4. Przeciw herezji występuje św. Cyryl Aleksandryjski. Wśród przeciwników herezji nestoriańskiej, których nie brakowało nawet w samej stolicy Cesarstwa wschodniego, zajmuje niewątpliwie pierwsze miejsce ów mąż o nadzwyczajnej świętości i obrońca nieskażonej wiary katolickiej – Cyryl, Patriarcha Aleksandryjski. Zaledwie się on bowiem o bezbożnej nauce Biskupa Konstantynopola dowiedział, zabrał się, jako że troszczył się wielce nie tylko o synów swoich, ale i o brać błędzącą, wytrwale do obrony wiary prawdziwej wśród swoich, a w liście do Nestoriusza usiłował w duchu braterskim nakłonić go do wiary prawdziwej.

Gdy jednak bezwstydnym upór Nestoriusza udaremnił ten wielki wysiłek miłości, Cyryl, przeświadczony głęboko o autorytecie Kościoła Rzymskiego i autorytetu tego obrońca, nie chciał sam sprawę dalej prowadzić i jej rozstrzygać, nie uzyskawszy wpierrw na swoje prośby orzeczenia ze strony Stolicy Apostolskiej. Zwrócił się więc „do świątobliwego wielce i Bogu najmiłszego Ojca Celestyna” pismem pełnym uszanowania, w którym znajdują się między innymi słowa następujące, świadczące o uległości synowskiej: „Starodawny zwyczaj Kościołów radzi, by sprawę takiego znaczenia przedłożyć Twojej Świątobliwości”³. „Nie zerwiemy jednakże łączności z nim [z Nestoriuszem] otwarcie i jawnie wcześniej, zanim nie doniesiemy o tym Twojej Świątobliwości. Zechciej zatem zapatrywanie swoje ujawnić, byśmy jasno wiedzieli, czy możemy z nim łączność utrzymywać, czy też otwarcie mu donieść, że nikt nie będzie zachowywał łączności z nim, wyznającym i głoszącym tak błędną naukę. Zatem zdanie Twej nieskazitelnosci i sąd Twój o tej sprawie należy wyraźnie w liście wyjaśnić łaskawym wielce i bogobojnym Biskupom Macedonii oraz całego Wschodu”⁴.

Ponieważ Nestoriusz znał dobrze najwyższą władzę Biskupa Rzymskiego w całym Kościele, dlatego często w listach do Celestyna usiłował bronić słuszności swej nauki i uprzedzić oraz zjednać sobie Ojca Świętego. Lecz daremnie. Chaotyczne bowiem wywody herezjarchy wykazywały niemałe błędy. Skoro je tylko Arcykapłan na Stolicy Apostolskiej dostrzegł wyraźnie, potępił je uroczyście po

² Por. Cyrillus Alexandrinus, *Epistola (10) ad clericos Constantinopoli constitutos*, Mansi IV 1007, lub PG 77, 68-69; Schwartz, ACO I 1, 1, s. 111-112; *versio latina* (Marii Mercatoris) ACO I 5, s. 54-55.

³ Por. Cyrillus Alexandrinus, *Epistola (11) ad Caelestinum papam* 1, Mansi IV 1011, lub PG 77, 80A, ACO I 1, 5, s. 10.

⁴ Tamże 7, Mansi IV 1015, lub PG 77, 84C-85A.

ich zbadaniu sądem synodalnym i kazał wszystkim odrzucić, stosując natychmiast środki zaradcze, by zaraza herezji nie stała się bardziej niebezpieczna.

5. Zarządzenie papieża Celestyna. I tu pragniemy zwrócić baczną Waszą uwagę, Czcigodni Bracia, na to, jak wielce w tej sprawie różni się postępowanie Papieża Rzymskiego od postępowania Biskupa Aleksandryjskiego. Ten bowiem, chociaż zajmował Stolicę, która w Kościele Wschodnim uchodziła za pierwszą, nie chciał jednak, jak wskazaliśmy, sam rozstrzygać tak bardzo ważnego sporu o wiarę katolicką wcześniej, zanim nie zapoznał się dokładnie z wyrokiem Stolicy Apostolskiej. Celestyn zaś, zwoławszy w Rzymie Synod, po dogłębnym zbadaniu sprawy, w poczuciu swej najwyższej i absolutnej władzy nad całą trzodą Bożą, uchwalił i uroczystie postanowił o biskupie konstantynopolskim i jego nauce, co następuje: „Wiedz zatem jasno – pisze do Nestoriusza – że nasz wyrok tak brzmi, iż jeżeli o Bogu naszym Chrystusie nie będziesz tego głosił, co naucza i Rzymski i Aleksandryjski i Powszechny Kościół, czego trzymał się też bardzo wiernie aż do Ciebie święty Kościół Konstantynopolski i jeżeli przewrotnej tej nowości, usiłującej rozdzielić to, co Pismo Święte łączy, nie potępisz w przeciągu dziesięciu dni, liczących się od pierwszego dnia zapoznania się z niniejszym postanowieniem w otwartym wyznaniu na piśmie, jesteś z jedności powszechnego Kościoła katolickiego wyłączony. Osnowę wyroku skierowaliśmy przez wymienionego syna naszego Posydoniusza diakona z wszystkimi pismami do świętobliwego współkapłana, Biskupa Kościoła Aleksandryjskiego, który doniósł nam obszerniej o tym wszystkim, aby w naszym imieniu postarał się zawiadomić Ciebie i wszystkich braci o naszym zarządzeniu. Wszyscy bowiem powinni wiedzieć, co się dzieje, kiedy chodzi o sprawę wszystkich”⁵.

Wykonanie tego wyroku Papież Rzymski powierzył Patriarsze Aleksandryjskiej polecając mu: „W poczuciu zatem powagi naszej Stolicy wykonasz w naszym zastępstwie ten wyrok drogą przymusu, aby w ciągu dziesięciu dni, począwszy od dnia tego postanowienia, bezbożne swe nauki cofnął na piśmie oraz zapewnił, że w sprawie narodzenia Chrystusa Boga naszego wyznaje tę wiarę, której trzyma się Kościół Rzymski, Twój Kościół Aleksandryjski i cały lud wierny; gdyby tego nie uczynił, upoważniam Twoją Świętobliwość, aby podjąwszy niebawem starania o obsadzenie owego Kościoła, odłączyła go od naszego ciała wszelkimi sposobami”⁶.

6. Niestusznna opinia pisarzy niekatolickich. Niejedni jednak dawniejsi i nowsi pisarze, usiłując jakby drwić z powagi tych jasnych dokumentów przez

⁵ *Epistola Caelestini ad Nestorium* 11, Mansi IV, 1034-1035, lub PL 50, 484BC.

⁶ *Epistola Caelestini papae ad Cyrillum Alexandrinum* 4, Mansi IV 1019-1022, lub PG 77, 94, PL 50, 463B, ACO I 1, 1, s. 77.

nas przytoczonych, głosili często nie bez pewnej wyniosłości i chępliwości, o całej tej sprawie następujący pogląd: niech tak będzie, tak bredzą nierozważnie, że Papież wydał rozstrzygający i nieodwołalny wyrok, który został przez Biskupa Aleksandryjskiego wywołany i przyswojony pod wpływem niechęci do Nestoriusza; jednakże Sobór Efeski, zwołany potem, osądził ponownie w całości sprawę przez Stolicę Apostolską już załatwioną i potępioną oraz swą najwyższą powagą zawyrokował, jak na tę sprawę wszyscy powinni się zapatrywać. Stąd to wynika, według ich zdania, że Sobór Powszechny posiada prawa daleko wyższe i donioślejsze aniżeli Papież.

Ktokolwiek jednak w poczuciu prawdy historycznej i wolny od uprzedzeń wniknie głęboko w przebieg tych wypadków oraz w dokumenty, to łatwo dostrzeże, że zabierają się oni do tego niedorzecznie i przedstawiają rzeczy zmyślone pod pozorem prawdy. Najpierw trzeba zauważyć, że kiedy cesarz Teodozjusz, w imieniu także współcesarza Walentyniana zwołał Sobór Powszechny, to nie doręczono jeszcze wyroku Celestyna do Konstantynopola i dlatego go tam nie znano. Ponadto, gdy Celestyn dowiedział się o Synodzie Efeskim, zwołanym przez cesarzy, nie przeciwstawił się bynajmniej temu zamiarowi; przeciwnie, listami wysłanymi do Teodozjusza⁷ i do Biskupa Aleksandryjskiego⁸ pochwalił ten zamysł, wybrał oraz zamianował swoich legatów – Patriarchę Cyryla, biskupów Arkadiusza i Projekta oraz kapłana Filipa – żeby przewodniczyli Soborowi. Działając w ten sposób, Papież nie powierzył sprawy dotąd nierozsądzonej do rozpatrzenia Soborowi, lecz pozostawiając faktycznie w mocy „co przedtem postanowił”⁹, polecił Ojcom Soboru wykonanie wydanego przez siebie wyroku, aby, o ile to możliwe, po wspólnych naradach i modłach wzniesionych do Boga, starali się błędzącego Biskupa Stolicy Konstantynopolskiej przywieść do jedności wiary. Tak bowiem Cyrylowi, pytającemu Papieża, jak ma w tej sprawie postąpić, mianowicie „czy Sobór święty ma przyjmując człowieka potępiającego to, co głosił przedtem, czy też, ze względu na upłynięcie czasu rozejmu, wyrok wydany dawniej trwa dalej”, odpisał Celestyn: „będzie to zadaniem Twojej Świątobliwości wraz z czcigodnym Soborem Braci, by rozbudzone w Kościele rozdziewięki przytłumić, abyśmy mogli się dowiedzieć o zakończonej z pomocą Bożą sprawie, przez tak upragnioną poprawę. Nie mówimy, że nie bierzemy udziału w Soborze, bo nie możemy się oddzielać od tych, z którymi łączy nas, gdziekolwiek się znajdują, przecież jedna wiara [...]. Jesteśmy tam obecni, ponieważ myślimy o tym, co się tam dzieje; spełniamy to duchowo, czego w sposób widomy nie spełniamy fizycznie. Jesteśmy zatroskani o pokój katolicki oraz o zbawienie ginącego, gdy tylko zechce wyznać swoją niemoc. Piszemy o tym z tego powodu, by się czasem nie zdawało, żeśmy nie

⁷ Por. *Epistola Caelestini papae ad Theodosium imperatorem*, Mansi IV 1291.

⁸ Por. *Epistola Caelestini papae ad Cyrillum Alexandrinum*, Mansi IV 1292.

⁹ Por. *Interpretatio depositionis Nestorii* (sententia Proiecti legati), Mansi IV 1287C.

przyszli z pomocą temu, który się pragnie poprawić [...]. Niech się przekona, że nie spieszo nam do przelewania krwi, kiedy się dowie, że ofiarowano mu nawet lekarstwo”¹⁰.

7. Legaci papiescy podkreślają prymat papieża. Chociaż te słowa Celestyna ukazują jego ojcowskie serce i świadczą jak najjaśniej o tym, że starał się on przede wszystkim o to, by światło prawdziwej wiary oślepiłym zabłysło umysłem i stąd cieszył się Kościół powrotem błędzących, to jednak to, co sam nakazał swym legatom, udającym się do Efezu, jest naprawdę tego rodzaju, że odślania głęboką troskę Papieża, nakazującą mu zachować całe i nieuszczerplone prawa Kościoła Rzymskiego otrzymane od Boga. Zawiera bowiem między innymi te słowa: „Zarządzamy, aby koniecznie zachowano powagę Stolicy Apostolskiej; przecież i instrukcje wam doręczone, podkreślają, byście uczestniczyli w posiedzeniach. Kiedy zaś dojdzie do roztrząsania tych spraw, powinniście je osądzać, a nie podejmować nad nimi dyskusji”¹¹.

I nie inaczej zachowali się legaci za zgodą Ojców świętego Soboru. Stosując się bowiem statecznie i wiernie do wszystkich bez wyjątku poleceń Papieża, zażądali przybywszy do Efezu, już po pierwszej jego sesji, doręczenia sobie wszystkich uchwał z poprzedniego posiedzenia, aby otrzymały aprobatę Stolicy Apostolskiej: „Wzywamy, abyście polecili przedłożyć nam to, co przed naszym przybyciem postanowiono na tym świętym Soborze, abyśmy według wyroku naszego Papieża i obecnego tu zgromadzenia ten święty wyrok potwierdzili”¹².

Podobnie kapłan Filip wygłosił wobec Soboru Powszechnego owo prześławne zdanie o prymacie Kościoła Rzymskiego, które przytacza nawet Konstytucja dogmatyczna I Soboru Watykańskiego „Pastor Aeternus”¹³, a mianowicie: „Nikt nie wątpi, przeciwnie, wiedzą o tym wszystkie wieki, że święty i wielce błogosławiony Piotr, książę i głowa Apostołów, kolumna wiary i podwalina Kościoła katolickiego, otrzymał od Pana naszego Jezusa Chrystusa, Zbawiciela i Odkupiciela rodzaju ludzkiego, klucz Królestwa oraz że dana mu jest władza rozwiązywania i zatrzymywania grzechów. On to do tego czasu zawsze żyje w swych następcach i sąd sprawuje”¹⁴.

Cóż więcej? Czyż Ojcowie Soboru Powszechnego przeciwstawili się temu sposobowi postępowania Celestyna i jego legatów, albo opierali mu się w jakikolwiek sposób? Przeciwnie, dochowały się pisemne dokumenty, wykazujące jawnie ich cześć i uszanowanie. Gdy bowiem w drugiej sesji świętego Soboru legaci papiescy, czytając pismo Celestyna, wypowiedzieli między innymi słowa:

¹⁰ *Epistola Caelestini papae ad Cyrillum Alexandrinum*, Mansi IV 1292BC.

¹¹ *Commonitorium Caelestini papae episcopis ad Orientem euntibus datum*, Mansi IV 556BC.

¹² *Actio secunda. Interpretatio depositionis* (sententia Philippi legati), Mansi IV 1290D.

¹³ *Vaticanum I, Pastor aeternus 2, 12*, por. DSP IV 917.

¹⁴ *Actio tertia. Interpretatio depositionis* (sententia Philippi legati), Mansi IV 1295BC.

„W trosce naszej wysłaliśmy świątobliwych i jednomyślnych braci naszych oraz współkapłanów i mężów nader doświadczonych Arkadiusza i Projekta – biskupów, a także Filipa – kapłana naszego, którzy mają uczestniczyć w naradach i wykonać to, cośmy przedtem postanowili; nie wątpimy, że Świątobliwość Wasza wyrazi na nie swą zgodę”¹⁵, Ojcowie zaś Soboru nie tylko zdaniu temu, jako zdaniu najwyższego sędziego, nie zaprzeczyli, ale raczej jednogłośnie je pochwalili, a na cześć Papieża takie nader zaszczytne wznosili okrzyki: „Oto wyrok sprawiedliwy! Cześć Celestynowi, nowemu Piotrowi, cześć Cyrylowi, nowemu Pawłowi, cześć Celestynowi, stróżowi wiary, cześć Celestynowi, zgadzającemu się z Soborem, Celestynowi cały Sobór składa dzięki; jeden Celestyn, jeden Cyryl, jedna wiara Soboru, jedna wiara wszechświata”¹⁶.

8. Potępienie Nestoriusza. Kiedy zaś doszło do potępienia i odrzucenia Nestoriusza, ci sami Ojcowie Soboru uznali, że nie wolno im na nowo tej sprawy osądzać, lecz wyznają otwarcie, że wyrok Papieża ich poprzedził i „związał”: „Przekonawszy się, że [...] tenże [Nestoriusz] wyznaje i rozgłasza bezbożne zasady, przystępujemy, zniewoleni świętymi kanonami i listem wielce świątobliwego Ojca naszego i współkapłana Celestyna, Biskupa Kościoła Rzymskiego, łzami zalani do przesmutnego wyroku przeciw niemu. Zatem Pan nasz Jezus Chrystus dotknięty jego bluźnierczymi słowami, przez ten święty Sobór postanowił tegoż Nestoriusza, wyzutego z godności biskupiej, wykluczyć z grona i wspólnoty kapłańskiej”¹⁷.

Zupełnie to samo wyraził biskup Cezarei Firmus na drugiej sesji Soboru w słowach: „Święta Stolica Apostolska listem bardzo świątobliwego Biskupa Celestyna, wystosowanym do wielce czcigodnych Biskupów [...], wskazała najpierw, w jaki sposób sprawę osądzić, do czegośmy się zastosowali [...]. Ponieważ Nestoriusz, przez nas wezwany, nie stawiał się, poleciliśmy owe pismo wykonać, wydając nań wyrok kanoniczny i apostolski”¹⁸.

Dokumenty zatem, dotąd przez nas jeden po drugim przytoczone, udowadniają tak wyraźnie i dobitnie wiarę rozpowszechnioną już wówczas w całym Kościele o władzy Papieża nad całą trzodą Chrystusową, nikomu nie podległej i nieomyślnej, że przywołują nam na pamięć owo wyraziste i promienne zdanie św. Augustyna, wypowiedziane kilka lat przedtem o sędzie Papieża Zozyma, wyrażone w *Liście otwartym przeciw pelagianom*: „W tych słowach Stolicy Apostolskiej brzmi tak starożytna i ugruntowana, tak pewna i jawna wiara katolicka, że wątpić o niej byłoby zbrodnią dla chrześcijanina”¹⁹.

¹⁵ *Caelestinus ad synodum Ephesinam*, Mansi IV 1287B.

¹⁶ *Actio secunda Synodi Ephesinae*, Mansi IV 1287CD.

¹⁷ *Actio tertia Synodi Ephesinae*, Mansi IV 1294E-1295A.

¹⁸ *Actio secunda* (sententia Firmi episcopi Caesareae Cappadociae), Mansi IV 1287E-1289A.

¹⁹ Augustinus, *Epistula* 190, 23, CSEL 57, 159-160: „In his verbis Apostolicae sedis tam antiqua atque fundata, tam certa et clara est catholica fides, ut nefas sit de illa dubitare Christiano”.

Gdyby ów bardzo święty Biskup Hipponński mógł w Soborze Efeskim uczestniczyć! Jak bardzo byłby, dostrzegłszy nadzwyczajną bystrością swego umysłu niebezpieczeństwo dociekań, objaśniał snopami światła dogmaty katolickie i obronił je mocą swego ducha. Kiedy jednakże dotarli do Hippony legaci cesarscy, którzy mieli mu wręczyć list zapraszający, mogli już tylko oplakiwać zgaśnięcie światła promienistego i zgłiszczą jego stolicy zniszczonej przez Wandalów.

8. Zdrożne wysiłki niektórych historyków w obronie Nestoriusza. Nie uszło Naszej uwagi, Czcigodni Bracia, że niektórzy badacze przeszłości, zwłaszcza naszych czasów, czynią wielkie wysiłki, by nie tylko Nestoriusza oczyścić z zarzutu herezji, lecz oskarżają też bardzo świątobliwego Aleksandryjskiego Biskupa Cyryla o zdrożną złośliwość, jakoby nienawistnego sobie Nestoriusza oczernił i wszelkimi wręcz siłami dążył do potępienia go za to, czego nie uczył. Zarzutem tym, niewątpliwie bardzo ciężkim, mają czelność ci sami obrońcy Biskupa Konstantynopolskiego obarczyć także Naszego poprzednika Celestyna, którego brak doświadczenia niejako nadużył Cyryl i sam Sobór Efeski.

Ale temu nikczemnemu i nierozsądnemu zamiarowi sprzeciwia się, odrzucając go, cały Kościół, który i potępienie Nestoriusza uznawał za prawne i słuszne, i naukę Cyryla za prawowierną, a Sobór Efeski za natchnieniem Ducha Świętego uważał zawsze za powszechny i czcigodny.

Wszyscy bowiem, aby pominąć cały szereg i to bardzo jasnych dokumentów historycznych, wiedzą doskonale, że wielu popleczników Nestoriusza – którzy mieli przed oczyma cały przebieg sprawy i nie byli związani z Cyrylem żadnymi relacjami – czy to z powodu przyjaźni z Nestoriuszem, czy mocy jego pism, czy zagorzałego sposobu prowadzenia dyskusji do przeciwnego skłaniali się obozu, po Soborze Efeskim, jakoby rażeni światłem prawdy opuściło powoli heretyckiego Biskupa Konstantynopolskiego, którego należało zgodnie z wyrokiem Kościoła unikać. Z tych wielu było zapewne żyjących, kiedy Nasz poprzednik śp. Leon Wielki pisał do Paschazina, Biskupa z Lilybetu, swego legata na Sobór Chalcedoński: „Wiedz, że cały Kościół Konstantynopolitański ze wszystkimi klasztorami i wielu biskupami wyraził swą zgodę i podpisami swymi wykluczył z Kościoła Nestoriusza i Eutychesa razem z ich zwolennikami”²⁰. W dogmatycznym zaś piśmie do cesarza Leona zgromił jak najmocniej, bez czyjegokolwiek sprzeciwu Nestoriusza jako heretyka i nauczyciela herezji, mówiąc: „Wyklucza się Nestoriusza z Kościoła, który sądził, że Najświętsza Maryja Panna nie Boga, lecz człowieka tylko jest rodzicielką, aby odróżnić osobę cielesną od osoby Bożej i nie uznawać jednego Chrystusa w Słowie Bożym i ciele, lecz głosić odrębnie i oddzielnie Syna Bożego i syna ludzkiego”²¹. Wiadomo też po-

²⁰ Leo papa, *Epistula (88) ad Paschasinum episcopum Lylibaetanum* 3, PL 54, 929A, Mansi VI 124C.

²¹ Leo papa, *Epistula (165) ad Leonem augustum* 2, PL 54, 1157A, Mansi VI 351C-354A.

wszechnie, że Sobór Chalcedoński uroczyście to zatwierdził, potępiając powtórnie Nestoriusza i pochwalając głośno naukę Cyryla. Święty zaś Nasz poprzednik Grzegorz Wielki, skoro tylko został wyniesiony na Stolicę Piotrową, w swym synodalnym liście do Kościołów Wschodnich, wspominając o czterech Powszechnych Soborach, a mianowicie: Nicejskim, Konstantynopolitańskim, Efeskim i Chalcedońskim, czyni o nich przepiękną i ważną wzmiankę: „Na nich, jakby na kamieniu ciosanym, wznosi się budowa wiary i spoczywa budowa wszelkiego życia i dzielności; ktokolwiek by nie miał z nimi łączności, znajduje się, chociażby widocznie był kamieniem, poza budową”²². Niechaj więc wszyscy uważają za rzecz pewną, że Nestoriusz rzeczywiście głosił hereetyckie brednie, że Patriarcha Aleksandryjski był dzielnym obrońcą wiary katolickiej, a Papież Celestyn wraz z Soborem Efeskim i obronił odziedziczoną wiarę i najwyższą powagę Stolicy Apostolskiej.

II. JEDNA OSOBA JEZUSA CHRYSTUSA JEST OSOBĄ BOSKĄ

1. Chrystus prawdziwy Bóg i prawdziwy człowiek. Teraz, Czcigodni Bracia, przejdźmy do głębszego zbadania tych szczegółów nauki, które Powszechny Sobór Efeski przez samo potępienie Nestoriusza otwarcie wyznał i powagą swoją zatwierdził. A więc, poza odrzuceniem herezji Pelagiusza i potępieniem jego zwolenników – między którymi znajdował się niewątpliwie i Nestoriusz – zastanawiano się przede wszystkim nad tym i to jednomyślnie oraz uroczyście przez niemal wszystkich Ojców postanowiono, że bezbożnym i przeciwnym Pismu Świętemu jest zapatrywanie tego herezjarchy, a szczerą prawdą właśnie to, co tamten zaprzeczał, mianowicie, że w Chrystusie jest tylko jedna osoba i to osoba Boska. Kiedy bowiem Nestoriusz, jak już wspomnieliśmy, uporczywie utrzymywał, że Słowo Boskie z naturą ludzką w Chrystusie nie złączyło się istotowo i w jednej osobie, lecz tylko jakimś przypadłościowym i moralnym węzłem, wtedy Ojcowie Efescy, potępiając Biskupa Konstantynopolskiego, wyznali jawnie prawdziwą naukę o Wcieleniu, w której wszyscy niezłomnie trwać powinni. Cyryl natomiast bronił w ścisłej zgodzie z Kościołem Rzymskim w swych listach i rozprawach, wcześniej już do Nestoriusza skierowanych i do akt tego Soboru Powszechnego dołączonych, wymownie i kilkakrotnie następujących zasad: „Nie wolno żadną miarą rozrywać jednego Pana naszego Jezusa Chrystusa na dwóch synów [...]. Pismo Święte bowiem nie mówi, że Słowo przybrało sobie osobę ludzką, lecz że stało się ciałem. Wyrażenie zaś: «Słowo stało się ciałem», nie znaczy nic innego, jak tylko to, że Słowo, podobnie jak my, zjednoczyło się z ciałem i krwią, przyswoiło sobie nasze ciało

²² Gregorius papa, *Epistula ad Joannem episcopum Constantinopolitanum*, PL 77, 478B, Mansi IX 1048.

i zrodziło się jako człowiek z niewiasty, nie pozbawiwszy się przecież swego bóstwa i pochodzenia od Ojca: wcieliwszy się, pozostało tym, czym było”²³.

2. Połączenie hipostatyczne. Pismo Święte bowiem i Tradycja uczą nas, że Słowo Boga Ojca nie połączyło się z jakimś człowiekiem już istniejącym, lecz że jeden i ten sam Chrystus jest Słowem Bożym, które od wieków istniało w łonie Ojca, a w czasie stało się człowiekiem. Bóstwo i człowieczeństwo łączą się w Jezusie Chrystusie, Zbawicielu rodzaju ludzkiego, przedziwną ową jednością, która słusznie nazywa się hipostatyczną. Wynika to jasno stąd, że w Piśmie Świętym jeden i ten sam Chrystus nazywa się nie tylko Bogiem i człowiekiem, ale także jako Bóg i niemniej jako człowiek działa, w końcu jako człowiek umiera, jako Bóg zaś zmartychwstaje. Znaczy to, że Ten, który w łonie Dziewicy z Ducha Świętego został poczęty, rodzi się, leży w żłobku, zwie się synem człowieczym, cierpi, umiera do krzyża przybity, jest tym samym, którego w cudowny i uroczysty sposób Ojciec Odwieczny nazywa „Synem swoim miłym” (Mt 3, 17; 17, 5; 2P 1, 7), tym samym, który odpuszcza mocą Bożą grzechy (Mt 9, 2-6; Łk 5, 20-24; 7, 48), chorym własną mocą przywraca zdrowie (Mt 8, 3; Mk 1, 41; Łk 5, 13) i wskrzesza zmarłych do życia (J 9, 43; Łk 7, 14). Wszystkie te fakty, wyczerpująco wskazują, że w Chrystusie są dwie natury, wyłaniające z siebie działanie ludzkie i działanie Boże, świadcząc niemniej znamienicie, że Chrystus jest jeden, Bóg i człowiek zarazem, który z powodu owej jedności Bożej osoby zwany jest „Bogiem-Człowiekiem” (*Theantropos*).

Naukę tę ponadto, nieustannie przez Kościół głoszoną, potwierdza dogmat o Odkupieniu, co jest rzeczą oczywistą. Jakżeby bowiem Chrystus mógł być nazwany „pierworodnym między wielu braćmi” (Rz 8, 29), „zranionym za nieprawości nasze” (Iz 53, 5; 7, 17), oraz wybawić nas z niewoli grzechu, gdyby nie miał tej samej ludzkiej natury, jak my? Jakżeby mógł z kolei przebłągać w pełni sprawiedliwość Ojca Niebieskiego, naruszoną przez rodzaj ludzki, gdyby nie było w Nim dzięki jego Bożej Osobie przeogromnego i nieskończonego majestatu?

Nie można też temu dogmatowi katolickiemu przeczyć z tego powodu, że, jeśli naszemu Zbawicielowi brakuje ludzkiej osoby, jego natura ludzka pozbawiona jest pewnej doskonałości, stąd jako człowiek jest od nas gorszy. Wnikliwie to bowiem i mądrze nadmienia św. Tomasz z Akwinu: „Osobowość o tyle należy do pełnej wartości i doskonałości jakiejś rzeczy, o ile do pełnej wartości i doskonałości tej rzeczy należy istnienie samoistne, co się wyraża w pojęciu osoby; jeśli zaś jakaś rzecz istnieje w innej rzeczy wyższego rzędu, dodaje jej to wyższej wartości, niż gdyby samoistnie istniała. I dlatego właśnie natura ludzka ma wyższą godność w Chrystusie, aniżeli w nas, gdyż w nas istniejąc samoistnie, ma tylko swoją osobowość, w Chrystusie natomiast istnieje w Osobie Słowa.

²³ Epistola (4) Cyrilli ad Nestorium, PG 77, 45BC, Mansi IV 891D.

Należy bowiem do godności formy, że podmiotowi daje pełnię bytu. Pomimo to zmysłowa natura w człowieku, wskutek połączenia z wyższą formą uzupełniająca jej byt, stoi wyżej, aniżeli w zwierzęciu, w którym zmysłowa natura jest formą zamkniętą samą w sobie”²⁴.

Warto tu ponadto i to zaznaczyć, że jak ongiś Ariusz, ów przebiegły burzyciel jedności katolickiej, odmówił natury Bożej i współistotnej z Ojcem Odwiecznym Słowu, tak Nestoriusz, odmawiając Zbawicielowi jedności hipostatycznej, doszedł inną drogą do zaprzeczenia Chrystusowi, chociaż nie Słowu, pełnego i nienaruszonego bóstwa. Gdyby bowiem wedle jego mylnego mniemania natura Boża jednoczyła się z ludzką w Chrystusie tylko moralnym węzłem – co w myśl powyższych wywodów osiągnęli niejako prorocy i inni bohaterzy świętości chrześcijańskiej z powodu swego zjednoczenia z Bogiem – to Zbawca rodzaju ludzkiego niewiele albo niczym zupełnie nie różniłby się od tych, których swoją łaską i krwią odkupił. Po odrzuceniu więc nauki o zjednoczeniu hipostatycznym, na którym zasadzają się i opierają dogmaty Wcielenia i Odkupienia ludzkości, załamuje się i upada cała podwalina religii chrześcijańskiej.

Nie dziwimy się więc, że w obliczu niebezpieczeństwa herezji nestoriańskiej zdrzął cały świat katolicki, nie dziwimy się wcale, że Biskupowi Konstantynopolskiemu, sprzeniewierzającemu się zuchwale i złośliwie odziedziczonej wierze, przeciwstawił się zdecydowanie Sobór Efeski i wykonując wyrok papieski obłożył go srogą klątwą.

3. „Tyś jest Chrystus, Syn Boga żywego”. Zgodnie zatem z całą, wielowiekową przeszłością chrześcijańską, czcimy Odkupiciela ludzkości, nie „jako Eliasza [...] albo któregoś z proroków”, w którym Bóg zamieszkuje przez łaskę, lecz wraz z Księciem Apostołów, który z natchnienia Bożego posiadał ową tajemnicę, wyznajemy: „Tyś jest Chrystus, Syn Boga żywego” (Mt 16, 14).

Po ustaleniu tego dogmatu, łatwo z niego wysnuć wniosek, że ogół ludzkości i rzeczy stworzonych dostał przez tajemnicę Wcielenia takiej godności, że większej nie można sobie wyobrazić, większej zaiste, aniżeli godność, do której przez dzieło stworzenia został wyniesiony. W ten sposób wśród potomków Adama znalazł się jedynie Chrystus, który osiąga wieczne i nieskończone bóstwo i z nim w tajemniczy sposób jak najściślej się łączy; Chrystus, mówimy, nasz brat, w ludzką naturę wyposażony, ale zarazem Bóg z nami, czyli Emanuel, który swoją łaską i zasługami wszystkich prowadzi do Boga Stwórcy i przywraca ową szczęśliwość wieczną, którą przez grzech pierworodny marnie utraciliśmy. Okażmy mu zatem wdzięczność, zachowujmy Jego przykazania, naśladowujmy Jego przykład, a w ten sposób staniemy się uczestnikami bóstwa Tego, „który raczył stać się uczestnikiem naszego człowieczeństwa”²⁵.

²⁴ Thomas Aquinatus, *Summa theologiae* III, q. 2, a. 2.

²⁵ *Missale Romanum* (modlitwa przy dolewaniu wody do wina na ofiarowanie).

Chociaż, jak już wspomnieliśmy, prawdziwy Kościół Chrystusowy jak najtroskliwiej przechowywał w ciągu wieków szczerą i nieskażoną naukę o zjednoczeniu w jednej osobie i o bóstwie swego Założyciela, to nie ma niestety tego u tych, którzy błąkają się nieszczęśliwie poza jedną owczarnią Chrystusową. Stwierdzamy z żalem, że ilekroć ktoś uparcie odrywa się od nieomyłnej władzy nauczycielskiej Kościoła, zamiera w nim powoli niezachwiana i prawdziwa nauka o Jezusie Chrystusie. I faktycznie, jeśli tyle rozmaitych grup religijnych, które powstały już w XVI i XVII wieku, szczyli się dotąd imieniem chrześcijańskim, a w chwili swego odłączenia wyznawało Chrystusa niezachwianie Bogiem i człowiekiem, to zapytawszy się ich obecnie o przekonania, otrzymamy przeróżne zaprawdę i niezgodne ze sobą odpowiedzi.

Niewielu bowiem z nich zachowało naukę i nieuszczuploną wiarę w osobę Zbawiciela naszego. Inni znowu, jeśli coś podobnego poniekąd stwierdzą, wydają niejako z siebie jedynie zapach ulatniający się, a pozbawiony już treści. Widzą bowiem w Chrystusie tylko człowieka, obdarzonego nadzwyczajnymi darami Bożymi, złączonego z Bogiem jakimś tajemniczym, ściślejszym niż inni sposobem, bardzo bliskiego Bogu, ale nie uznają całej i szczerzej prawdy katolickiej. Inni w końcu nie dopatrują się w Chrystusie niczego Bożego, mają go za zwykłego człowieka, wyróżniającego się niepospolitymi zaletami duszy i ciała, ulegającego jednak słabościom i ludzkiej ułomności. Wynika z tego jasno, że ci wszyscy, podobnie jak Nestoriusz, zuchwałym zamachem podejmują się „rozwiązać Chrystusa” i stąd nie mogą być, jak świadczy Jan Apostoł, z Boga (por. 1J 4, 3).

4. Nieskazitelnosc i jedność Kościoła Rzymskiego. Z wyżyn zatem tej Stolicy Apostolskiej upominamy z ojcowską życzliwością tych wszystkich, którzy z dumą nazywają się uczniami Chrystusowymi i którzy w Nim położyli swe nadzieje w odrodzenie jednostek i całej ludzkości, aby codziennie coraz bardziej zbliżali się do Kościoła Rzymskiego. W nim jednym jest nieuszczuplona i pełna wiara w Chrystusa, niesfałszowana Jego cześć, uwielbienie i nieustanny płomień gorącej miłości dla Niego. Niech baczą zwłaszcza pasterze odłączonej od nas trzody na wiarę, którą ich przodkowie w Efezie wyznawali uroczyście, wiarę, którą jak w dawnych czasach, tak do dnia dzisiejszego przechowuje niezmiennie i otacza wytrwale największą opieką ta stolica prawdy; niech pamiętają, że jedność tej nieskażonej wiary zasadza się i trwa tylko na tej jednej opoce, którą Chrystus położył, oraz, że wiara ta tylko przez najwyższy autorytet następców św. Piotra w nienaruszonej całości może być zachowana.

O tej jedności religii katolickiej rozwodziliśmy się obszerniej przed kilku laty w encyklice „Mortalium animos”. Nie będzie jednak od rzeczy sprawę tę pokrótce przypomnieć, ponieważ zjednoczenie hipostatyczne Chrystusa, uroczyste potwierdzone na Soborze Efeskim, jest odbiciem owej jedności, którą Odkupiciel nasz pragnął ozdobić swoje Mistyczne Ciało, to jest Kościół, „jedno

ciało” (1Kor 12, 12), „złożone i spojone” (Ef 4, 16). Jeśli bowiem osobowa jedność Chrystusa stanowi tajemniczy wzór, według którego On sam chciał ukształtować jednolity ustrój społeczności chrześcijańskiej, nie może się on oczywiście zrodzić z urojonej jakiejś jedności wielu niezgodnych ze sobą członków, lecz tylko z jednolitej hierarchii, z jednego, najwyższego Urzędu Nauczycielskiego, z jednej normy wiary oraz jednolitej wiary ogółu chrześcijańskiego²⁶. Tę jedność Kościoła, polegającą na łączności ze Stolicą Apostolską, poświadczył przepięknie na Soborze Efeskim legat Biskupa Rzymskiego, Filip, który zwracając się do Ojców Soboru, oklaskujących jednomyślnie pismo Celestyna, wypowiedział te pamiętne słowa: „Dzięki składamy świętemu i czciogodnemu Soborowi za to, że po przeczytaniu wam pisma świętego i błogosławionego naszego Papieża, wy święte członki, swoimi świętymi głosami i świętymi okrzykami zjednoczyliście się ze świętą głową. Świątobliwość wasza wie bowiem dobrze, że święty Piotr Apostoł jest głową całej naszej wiary oraz wszystkich Apostołów”²⁷.

Jeśli kiedykolwiek, to przede wszystkim obecnie, Czcigodni Bracia, wszyscy dobrze myślący powinni się zjednoczyć w wyznaniu tej jednej, wspólnej wiary w Jezusa Chrystusa i mistyczną Jego Oblubienicę, Kościół, gdy obecnie wszędzie wielu ludzi próbuje zrzucić z siebie łagodne jarzmo Chrystusowe, gdy gardzą światłem Jego nauki, odtrącają strumienie Jego łask, nie uznają Bożej powagi Tego, który wedle słów Ewangelii stał się „znakiem, któremu sprzeciwiać się będą” (Łk 2, 34). Ponieważ z tego przesmutnego odstępstwa od Chrystusa wypływają niezliczone, codziennie wzmagające się szkody, niech wszyscy szukają środków zaradczych u Tego, „który sam jeden pod niebem dany jest ludziom, w którym mieli byśmy być zbawieni” (Dz 4, 12). Bo tylko wówczas, gdy umysły ludzkie ożywi Najświętsze Serce Jezusa, mogą nastąpić szczęśliwsze czasy dla poszczególnych ludzi, dla rodzin i całego społeczeństwa, którzy obecnie ulegają tak silnym zaburzeniom.

III. NAJŚWIĘTSZA MARYJA PANNA – BOGARODZICA

1. Promienna chwala Najświętszej Maryi Panny. Z poruszonej dotąd części nauki katolickiej jasno wynika głoszony przez nas dogmat macierzyństwa Najświętszej Maryi Panny „nie dlatego – jak upomina św. Cyryl – jakoby natura i bóstwo Słowa wywodziły swoje pochodzenie ze Świętej Dziewicy, lecz dlatego, że wzięło z niej swoje święte ciało, udoskonalone rozumną duszą, z którym i Słowo Boże hipostatycznie zespolone, narodziło się, jak mówimy, wedle ciała”²⁸.

²⁶ Por. Encyclica „Mortalium animos” (z 6 I 1928 roku).

²⁷ *Actio secunda. Interpretatio depositionis* (sententia Philippi), Mansi IV 1290CD.

²⁸ Cyrillus Alexandrinus, *Epistola (4) ad Nestorium*, PG 77, 48D-49A, Mansi IV 891B.

Jeśli bowiem Syn Najświętszej Maryi Panny jest Bogiem, to Tej, co go porodziła, słusznie chyba przysługuje tytuł Matki Bożej. Jeśli w Jezusie Chrystusie jest jedna osoba i to Boża, to Maryja winna być bez wątpienia przez wszystkich nazywana nie tylko rodzicielką Chrystusa człowieka, lecz Bogarodzicą, czyli Theotokos. Czcijmy zatem tę, którą jej krewna św. Elżbieta, powitała jako „matkę Pana mego” (Łk 1, 43), o której św. Ignacy męczennik mówi, że porodziła Boga²⁹, a Tertulian głosi, że Bóg z niej się narodził³⁰, czcimy ją wszyscy jako miłą Boga rodzicielkę, której odwieczny Bóg dał pełnię łaski i obdarzył tak wielką godnością.

Prawdy tej, od zarania Kościoła przekazanej, nie można odrzucić z tym uzasadnieniem, że Najświętsza Maryja Panna ofiarowała Jezusowi Chrystusowi tylko ciało, a nie porodziła Słowa Ojca Przedwiecznego. Na to odpowiedział swego czasu słusznie i jasno już Cyryl: „Jak wszystkie inne niewiasty, w których łonie tworzy się nasza fizyczna strona, nie zaś nasza ludzka dusza, prawdziwie nazywają się matkami i są nimi, tak samo i ona dostała macierzyństwa Bożego przez to, że w jej Synu była jedna osoba”³¹.

2. Uwielbienie Maryi. Słusznie więc także Sobór Efeski odrzucał ze swej strony przewrotną naukę Nestoriusza, którą już poprzedniego roku potępił pod wpływem Ducha Świętego Biskup Rzymski. Ludność natomiast Efezu tak wielką ogarnęła cześć do Bogarodzicy Dziewicy, taką zapalała do niej miłością, że dowiedziawszy się o wyroku Ojców Soboru w żywiłowym wybuchu radości zwołała ich i przy blasku gorejących pochodni odprowadziła w pochodzie do mieszkań. Przepotężna zaś Bogarodzicielka, przyglądając się wdzięcznie z wyżyn niebieskich temu dziwnemu widowisku, otoczyła niewątpliwie swoją macierzyńską czułością i szczególnym orędownictwem swoich synów w Efezie oraz wszystkich wiernych katolickiego świata, którzy przez podstępna herezję nestoriańską popadli w wielką udrękę.

Z dogmatu Bożego macierzyństwa, jakby żywego źródła, wypłynęła szczególna łaska Maryi i jej najwyższa po Bogu godność. Co więcej, przepięknie o tym pisze św. Tomasz z Akwinu: „Najświętsza Dziewica z tego powodu, że jest Matką Bożą, posiada pewną niewypowiedzianą godność, pochodzącą z nieskończonego dobra, jakim jest Bóg”³². Myśl tę wyłuszcza i rozwija obszerniej Korneliusz a Lapide: „Najświętsza Dziewica jest Matką Bożą; góruje więc ponad wszystkimi aniołami, także ponad Serafinami i Cherubinami – jest Matką Bożą; posiada zatem tak wielką czystość i świętość, że po Bogu większej świętości wyobrazić sobie nie można – jest Matką Bożą; jakiegokolwiek więc

²⁹ Por. Ignatius Antiochenus, *Epistola ad Ephesios* 18-20, SCh 10, 86-91.

³⁰ Por. Tertullianus, *De carne Christi* 17, PL 2, 781, lub CCL 1, 903-905.

³¹ Cyrillus Alexandrinus, *Epistola (1) ad monachos Aegypti*, PG 77, 27, Mansi IV 599.

³² Thomas Aquinatus, *Summa theologica* I, q. 25, a. 6.

któryś z świętych otrzymał przywileje (w zakresie łaski uświęcającej), ona ich przed nimi wszystkimi dostępuje”³³.

Czemu więc nowinkarze, a nawet wielu katolików występuje tak zjadliwie przeciw czci, którą okazujemy Bogarodzicy Dziewicy, jak byśmy przez to uwłaczali czci należnej Bogu? Czyż nie wiedzą, ani też nie zastanawiają się uważnie nad tym, że dla Jezusa Chrystusa, który tak gorąco kochał swą Matkę, nie może być nic miłszego niż należna jej cześć, głębokie umiłowanie oraz pozyskanie sobie jej skutecznego orędownictwa przez naśladowanie jej najświętszego przykładu?

3. Nadzieje Kościoła na przyszłość. Nie chcemy jednak pominąć milczeniem jednej sprawy, a mianowicie, że niektórzy nowinkarze okazują jednak nieraz wielkie zrozumienie dla godności Najświętszej Maryi Panny i skłaniają się gorliwie do oddawania jej czci i hołdów. Jeśli ich do tego skłania szczerze przekonanie, a nie, jak to się wedle Naszych informacji niekiedy zdarza, ukryty zamiar pozyskania sobie życzliwości katolików, pozwala nam to żywić słuszną nadzieję, że dzięki pomocy modlitwy i czynów chętnych w tym względzie ludzi i za wstawiennictwem Najświętszej Maryi Panny, która błędzącym synom nie odmówi swej macierzyńskiej opieki, wrócą oni kiedyś do jednej owczarni Jezusa Chrystusa, a także i do nas, którzy aczkolwiek bez swoich zasług, namiestnictwo Jego sprawujemy i władzę Jego dzierzymy.

4. Maryja Matką naszą. Czcigodni Bracia! Macierzyństwo Maryi ma według Naszego przekonania także inne jeszcze zadanie, które trzeba nam rozważyć, zadanie bardzo słodkie i miłe. Maryja bowiem z racji, że zrodziła Odkupiciela ludzkości, jest także poniekąd najłaskawszą matką nas wszystkich, których Chrystus Pan chciał mieć jako swych braci (por. Rz 8, 29).

„Taką to Matką – jak pisze Nasz poprzednik śp. Leon XIII – obdarował nas Bóg, której tym samym, że Ją wybrał na matkę swego Jednorodzonego, zaszczerpił macierzyńskie uczucia, tchnące jedynie miłością i przebaczeniem. Taką ukazał nam swoim postępowaniem Jezus Chrystus, kiedy z własnej woli zechciał być poddanym Maryi i posłusznym jej jako syn matce. Taką ogłosił z krzyża, kiedy w swym uczniu Janie, oddał całą ludzkość pod jej czułą opiekę. Taką okazała się sama, gdy odważnie przejęła po umierającym Synu w spuściźnie ogromny trud pracy i zaczęła niezwłocznie wobec wszystkich spełniać obowiązki matki”³⁴.

Dlatego to pociągą nas ku niej przepotężna siła, dlatego to z ufnością powierzamy jej wszystko: swoje radości, gdy się weselimy; smutki, gdy się

³³ *In Matthaeum* I 6.

³⁴ Leo XIII papa, *Encyclica* „Octobri mense adventante” (z 22 września 1891 r. o Matce Bożej Różańcowej), ASS 24 (1891) 193-203, cytat s. 196.

trapimy; nadzieje, gdy usiłujemy osiągnąć lepszą przyszłość. Dlatego to uciekamy się do niej z prośbą o pomoc niebiańską, gdy przychodzą na Kościół ciężkie czasy, gdy wiara słabnie i miłość stygnie, gdy w życiu prywatnym i publicznym obyczaje chylą się ku upadkowi, gdy Kościołowi lub państwu zagraża jakieś niebezpieczeństwo. Dlatego to na koniec w godzinie śmierci, gdy znikąd nie ma już pomocy, ku niej wnosimy zapłakane oczy i drżące dłonie, błagając przez nią jej Syna o przebaczenie i wieczną szczęśliwość w niebie.

Niech więc wszyscy w obecnych swych utrapieniach zwracają się do niej z gorętszą żarliwością i w swych usilnych modłach proszą „by wyjednała u Syna powrót błądzących narodów do chrześcijańskich zwyczajów i przykazań, na których spoczywa dobro publiczne i z których płynie obfitość upragnionego pokoju i prawdziwej szczęśliwości. Niech tym goręcej zabiegają u niej o to, co dla wszystkich dobrze myślących musi być rzeczą jak najbardziej godną pożądaną, aby Kościół-Matka uzyskał wolność i w spokoju jej zażywał; nie do innego bowiem użyje jej celu, jak dla obrony najwyższych interesów ludzkości. Nie odniosły z niej nigdy żadnych szkód ani jednostki, ani państwa, ale doznawały zawsze nader obfitych i wielkich korzyści”³⁵.

5. Pragnienie Ojca Świętego, aby synowie odszczepieni wrócili do Kościoła. Wyrażamy również życzenie, aby wszyscy za pośrednictwem Królowej Niebios wyjednali szczególną i niesłychanie ważną łaskę, aby ta, którą tak żarliwie miłują i wciąż odłączone ludy wschodnie, nie dopuściła, aby odstępowały i coraz bardziej oddalały się od jedności Kościoła, a tym samym od jej Syna, którego tu na ziemi zastępujemy. Niech powrócą do wspólnego Ojca, którego przyjęli wyrok wszyscy Ojcowie Soboru Efeskiego z największą gotowością i którego wśród ogólnego poklasku powitano jako „stróża wiary”. Niech powrócą do Nas, którzy wobec nich żywimy prawdziwie ojcowską miłość i którzy chętnie przyswajamy sobie owe pełne miłości słowa Cyryla, którymi gorąco wzywał Nestoriusza, aby „pokój Kościołów zachować oraz węzeł miłości i zgody pomiędzy kapłanami Bożymi pozostawić nierozwiązalny”³⁶.

Oby jak najprędzej zaświtał ów dzień radosny, kiedy Bogarodzica Dziewica w Bazylice Liberiusza tak wytwornie przez Naszego poprzednika Sykstusa III w mozaice przedstawiona³⁷ – które to dzieło z polecenia Naszego do dawnej świetności przywrócono – ujrzała powrót wszystkich odłączonych od Nas synów, pragnących wraz z Nami uczcić ją jednym sercem i jedną wiarą, a sprawi nam to radość ponad wszystkie radości.

³⁵ Tamże.

³⁶ Cyrillus Alexandrinus, *Epistola (4) ad Nestorium*, PG 77, 49A, Mansi IV 891C.

³⁷ Chodzi o Bazylikę S. Maria Maggiore w Rzymie.

6. Maryja wzorem dla wszystkich. Wielkim wydaje się nadto szczęściem, że na czasy Naszych rządów przypadła tysiąc pięćsetna rocznica Soboru; na czasy Naszych właśnie rządów, którzyśmy wzięli w obronę przeciw różnym wykrętnym zakusom godność i świętość nieskalanego małżeństwa³⁸, i wystąpili uroczyście w obronie nietykalnych praw Kościoła Katolickiego do wychowania młodzieży oraz ustalili i wyłożyli, jak je przeprowadzić i do jakich norm dostosować³⁹. Zasady te bowiem, które w tych obydwóch sprawach wyłożyliśmy, ukazują wzór w posłudze macierzyństwa Bożego i owej rodziny nazaretańskiej, przedłożony wszystkim do naśladowania. „Mają bowiem – jak mówi Nasz poprzednik, śp. Leon XIII – ojcowie rodzin w Józefie przepiękny przykład czujnej i ojcowskiej troskliwości; mają matki w Najświętszej Dziewicy, Matce Bożej, szczytny wzór miłości, skromności, posłuszeństwa i doskonałej wierności; mają też dzieci w Jezusie, który był im poddany, Boży wzór posłuszeństwa, który powinny podziwiać, czcić i naśladować”⁴⁰.

7. Maryja wzorem dla wszystkich matek. Trzeba przede wszystkim, by właśnie dzisiejsze matki, zniechęcone zarówno do potomstwa, jak i do pożycia małżeńskiego, które porzuciły i podeptały przyjęte kiedyś powinności, skierowały swe oczy i serca ku Maryi, która tak bardzo trudny stan macierzyństwa wyniosła do tak wielkiej godności. Istnieje więc jeszcze nadzieja, że pod wpływem łaski Królowej Niebios przekonają się ze wstydem, jaki dotkliwy cios zadały czcigodnemu sakramentowi małżeństwa, i doznają zbawiennej zachęty, by według sił dążyć do zdobycia przedziwnych jej cnót.

Jeśli się to wszystko według Naszych życzeń spełni, mianowicie, jeśli rodzina – źródło i podstawa całej społeczności ludzkiej – wróci do najwznioślejszego ideału owej świętości, to zdołamy niezawodnie powstrzymać i uzdrowić ową otaczającą nas groźną falę zepsucia. Wtedy też „pokój Boży, który wszelkie przewyższa pojęcie, wszystkich serc i myśli strzec będzie” (Fil 4, 7) i utwali szczęśliwie wspólnymi wysiłkami woli tak bardzo upragnione Królestwo Chrystusowe na całym świecie.

8. Officium i Msza św. o Bożym Macierzyństwie Najświętszej Maryi Panny. Zanim zakończymy tę encyklikę, pragniemy się z Wami, Czcigodni Bracia, podzielić bardzo miłą zapewne wiadomością: jest Naszym życzeniem, aby także w liturgii znalazła się pamiątka tego jubileuszu, pamiątka, która by się przyczyniła do powiększenia wśród duchowieństwa i wiernych czci dla macierzyństwa Bożego; dlatego też poleciliśmy Prefektowi Świętej Kongregacji Obrzędów wydanie Officium i formularza Mszy świętej o Bożym Macierzyństwie

³⁸ Encyklika „Casti Connubii” z dnia 21 grudnia 1930.

³⁹ Encyklika „Divini illius Magistri” z dnia 21 grudnia 1929.

⁴⁰ List Apostolski „Neminem fugit” z dnia 14 stycznia 1892.

dla całego Kościoła. Tymczasem każdemu z Was z osobna, Czcigodni Bracia, i duchowieństwu Waszemu oraz wiernym udzielamy miłościwie jako zapowiedź darów niebieskich i w dowód Naszych uczuć ojcowskich Błogosławieństwa Apostolskiego.

Dan w Rzymie, u św. Piotra, dnia 25 grudnia, w uroczystość Narodzenia Pana Naszego Jezusa Chrystusa, roku 1931, Pontyfikatu Naszego roku dziesiątego.

PIUS PP. XI

Ks. Brunon ZGRAJA
(Opole, UO)

OJCIEC – BOSKI SPRAWCA ARETH (CNOTY) Stanowisko Klemensa Aleksandryjskiego

Korzeni oraz istotnego źródła ἀρετή¹ nie należy upatrywać w samym człowieku, ale w Bogu, którego Klemens nazywa za św. Janem (1J 4, 8) miłością – *agape*². Określenie to, choć dotyka samej istoty Boga, stanowi z pewnością ważny, ale nie jedyny element nauki Aleksandryjczyka. Wydaje się więc zasadne przedstawienie najistotniejszych punktów Klemensowej doktryny o Bogu, tym bardziej, że niektóre jej fragmenty mają wyraźne odniesienie do ἀρετή.

U podstaw teologii Klemensa w sensie ścisłym, czyli tego wszystkiego co mówi on o Bogu³, leży nie tylko założenie, że Bóg istnieje, ale także, że jest On absolutnie transcendentny⁴, niewypowiedziany i niepojęty. Potwierdzeniem tego są następujące wypowiedzi Aleksandryjczyka:

¹ W koncepcji Klemensa wszystkie cnoty tworzą jedną organiczną całość, nierozdzielalną wspólnotę z *agape* na czele, por. *Stromata* II 45, 1, GCS 52, 136; 80 2, GCS 52, 154; F. Drączkowski, *Kościół-Agape według Klemensa Aleksandryjskiego*, Lublin 1983, 36-37. Potwierdzeniem tego zdaje się być wypowiedź Klemensa o jednej i tej samej cnocie (ἀρετή), która przysługuje tej samej naturze, por. *Stromata* IV 59, 3. Poza tym na uwagę zasługuje określenie całego szeregu cnót jednym wspólnym terminem ἀρετή. Klemens bowiem celowo nie posługuje się formą liczby mnogiej, lecz będąc przekonanym o istnieniu jedności wszystkich cnót, używa liczby pojedynczej, mówiąc o „cnocie duszy (τῇ τῆς ψυχῆς ἀρετῇ)”, zob. *Quis dives salvetur* 18, 1, GCS 17, 171, tłum. J. Czuj; Klemens Aleksandryjski, *Który człowiek bogaty może być zbawiony?*, Kraków – Ząbki 1995, 71. Ἀρετή zaś będąc jednością, w zależności od określonej sytuacji w której znajduje się człowiek, staje się szczegółową sprawnością moralną, por. *Stromata* IV 130, 1-2, GCS 52, 184.

² Por. *Paedagogus* III 82, 1, SCh 158, 158: „Ἡ γὰρ ἀγάπη τοῦ θεοῦ ἐστίν”.

³ Na ten temat piszą m.in.: J. Patrick, *Clement of Alexandria*, Edinburg – London 1914, 65-140; R.E. Witt, *The Hellenism of Clement of Alexandria*, CQ 25 (1931) 196-198, 202-203; T. Finan, *Hellenism and Judeo-Christian History in Clement of Alexandria*, ITQ 28 (1961) 100-105; E.F. Osborn, *The Philosophy of Clement of Alexandria*, Cambridge 1957, 25-37; M.L. Amerio, *Il nesso ἀββᾶ ὁ πατήρ in Clemente Alessandrino*, „Augustinianum” 16 (1976) 291-316; V. Grossi, *Il titolo cristologico „Padre” nell’antichità cristiana*, „Augustinianum” 16 (1976) 237-269; E.A. Clark, *Clement’s use of Aristotle: The Aristotelian contribution to Clement of Alexandria’s refutation of gnosticism*, New York 1977, 67-85; J. Zandee, „The Teachings of Silvanus” and *Clement Alexandrinus. A New Document of Alexandrian Theology*, Leiden 1977, 134-135; M. Galloni, *Cultura, evangelizzazione e fede nel „Protreptico” Clemente Alessandrino*, Roma 1985, 91-106.

⁴ Bóg jest tak dalece transcendentny, że nie zdołalibyśmy nabyć żadnej wiedzy o Nim, gdyby

„Bóg bowiem nie pozostaje w ciemności ani w jakimkolwiek miejscu, lecz jest ponad przestrzeń i czasem i poza wszelką szczegółowością bytów stworzonych”⁵

oraz:

„Bóg całego wszechświata, który jest wyniesiony ponad wszelką mowę, ponad wszelką myśl, ponad wszelkie pojęcie, nie może być przedstawiony przez żadne pismo, będąc niewyraźalny w swej mocy”⁶.

Bóg w doktrynie Aleksandryczyka jest przede wszystkim Stwórcą; dawcą światła dla wszystkich ciał niebieskich, ojcem wszystkich rzeczy, myślą i życiem całego świata oraz sprawcą wszelkiego ruchu, a także opiekunem całego stworzenia⁷. Przysługuje Mu moc, która, jak stwierdza Klemens, nigdy nie doznaje zmęczenia⁸, „przenika cały wszechświat i obwieszcza światło, do którego nikt nie ma dostępu”⁹. Wypada jednak zaznaczyć, że zarówno określenie Stwórcy, jak i inne: Jedność, Myśl, Byt, Ojciec, Pan, nie określają Boga w sposób wyczerpujący, lecz „wskazują nam w pewnej mierze drogę do wyobrażenia sobie mocy Wszchemocnego”¹⁰. Co więcej, nie są one w pełni właściwe i adekwatne, gdyż określają pewne własności, podczas gdy On sam jest niezłożony¹¹.

Według Klemensa, Bóg jest również Ojcem pełnym miłości, który nie przestaje człowieka upominać, ostrzegać, wychowywać, ratować, a przede wszystkim miłować¹².

Nasz Autor uważa ponadto, że Bóg jest jedynym i najwyższym Dobrem¹³, które bliżej określa posługując się słowami Kleantesa:

„Pytasz mnie, czym jest dobro, posłuchaj więc: «Dobro jest tym, co jest uporządkowane, słuszne, święte i pobożne, panujące nad sobą, korzystne, piękne i potrzebne, wymagające, szczerze i zawsze zgadzające się, przewyżczające strach i ból, pożyteczne, wolne od cierpień, pomocne, przyjemne, bezpieczne, przyjaz-

nie Jego łaska, por. *Stromata* V 82, 4, GCS 52, 381: „Λείπεται δὴ θεῖα χάρις καὶ μόνω τῷ πατρὶ αὐτοῦ λόγῳ τὸ ἄγνωστον νοεῖν”; zob. też *Stromata* V 78-82, GCS 52, 377-381. Zdaniem H. Chadwicka (*Myśl wczesnochrześcijańska a tradycja klasyczna*, tłum. P. Siejkowski, Poznań 2000, 58), zasada, że Bóg może być znany jedynie Bogu, występuje już u Ireneusza (a także u Filona).

⁵ *Stromata* II 6, 1, GCS 52, 115, tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska: Klemens Aleksandryjski, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, I, Warszawa 1994, 131; por. też Philo, *De posteritate Caini* 14; *De mutatione nominum* 7.

⁶ *Stromata* V 65, 2, GCS 52, 369, Niemirska-Pliszczyńska II 53; por. Philo, *Quod Deus sit immutabilis* 55; *De somniis* I 184; zob. także *Stromata* V 78, 3, GCS 52, 377-378; 81, 3, GCS 52, 380.

⁷ Por. *Protrepticus* 72, 4, SCh 2, 137.

⁸ Por. *Stromata* VI 148, 1, GCS 52, 507.

⁹ Tamże VI 32, 4, GCS 52, 447, Niemirska-Pliszczyńska II 129.

¹⁰ Tamże V 82, 2, GCS 52, 381, Niemirska-Pliszczyńska II 66.

¹¹ Por. H. Pietras, *By nie milczeć o Bogu. Zarys teologii Ojców Kościoła*, Kraków 1991, 92.

¹² Por. *Protrepticus* 94, 1, SCh 2, 162. Relacje Bóg – człowiek w *Protreptyku* gruntownie opracował F. Storelli, *Itinerario a Dio nel „Protrettico” di Clemente Alessandrino*, „Nicolaus” 8 (1980) 3-71.

¹³ Por. *Stromata* V 141, 2, GCS 52, 421; zob. też VI 152, 3.

ne, szanowane, odpowiednie. Sławne, skromne, troskliwe, łagodne, potężne, trwałe, nienaganne i zawsze trwające»¹⁴.

Klemens jest jednak świadom tego, iż pomimo tak wielu określeń Boga, przytoczonych w powyższym tekście, nie da się Go w pełni opisać, gdyż jak mówi, „nie można wyrazić Go żadnymi słowami”¹⁵.

Aleksandryjczyk stwierdza również, iż wszystko co pochodzi od Boga – najwyższego Dobra, jest z natury dobre, ponieważ „jedynym Jego działaniem jest czynić dobro, a wszystko co On daje jest dobrze dawane”¹⁶. Bóg jako odwieczny sprawca wszelkiego dobra¹⁷ daje człowiekowi wszystko to, co jest niezbędne i pożyteczne dla życia¹⁸. Wszelkie zaś dobro udzielone przez Moc i Siłę Bożą zostaje udzielone w tym celu, aby nieść nam pomoc¹⁹. Bóg z kolei udzielając siebie „w granicach swej naturalnej dobroci, pozostaje szczęśliwy i nieśmiertelny”²⁰.

Wydaje się oczywiste, że ἀρετή będąca dobrem²¹ powinna mieć również swe źródło w Bogu, który jak utrzymuje Klemens, dał początek wszystkiemu²². Boskie pochodzenie ἀρετή znajduje potwierdzenie u Aleksandryjczyka w następującej wypowiedzi:

¹⁴ *Protrepticus* 72, 2, Sch 2, 137, tłum. J. Solowianiuk, PSP 44, 170-171. Warto w tym miejscu wspomnieć, iż Klemens wypowiadając się na temat Boga, często posługiwał się wypowiedziami myślicieli greckich, co świadczy o stosowaniu przez niego zasady akomodacji misyjnej. Klemens był bowiem przekonany, że aby nawiązać kontakt z adresatami i skutecznie przekonać ich do nauki Chrystusa trzeba przemawiać do nich ich własnym językiem. W ten sposób Klemens dostosowuje treść swego przekazu do intelektualno-duchowych predyspozycji słuchaczy (więcej na ten temat zob. N. Widok, *Akomodacja misyjna w teorii i praktyce Klemensa Aleksandryjskiego*, Opole 1992; L. Rzodkiewicz, *Charakterystyka metody ewangelizacyjnej Klemensa Aleksandryjskiego (zm. przed 215 r.)*, w: *Osoba – Kościół – społeczeństwo. Księga pamiątkowa ku czci Księdza Profesora Józefa Majki*, red. I. Dec, Wrocław 1992, 355-364). Z lektury dzieł Klemensa można zauważyć, że najczęściej odwołuje się on do wypowiedzi filozofów. Na ten temat piszą m.in.: F.L. Clark, *Citations of Plato in Clement of Alexandria*, „Transactions and Proceedings of the American Philological Association” 33 (1902) 12-20; P. Valentin, *Héraclite et Clément d'Alexandrie*, RSR 46 (1958) 38-59; J. Wytzes, *The Twofold Way. Platonic Influences in the Work of Clement of Alexandria*, VigCh 11 (1957) 226-245 [cz. 1]; 14 (1960) 129-153 [cz. 2]; D.J.M. Bradley, *The Transformation of the Stoic Ethic in Clement of Alexandria*, „Augustinianum” 14 (1974) 41-67; E.A. Clark, *Clement's use of Aristotle: The Aristotelian contribution to Clement of Alexandria's refutation of gnosticism*, New York 1977; D. Wyrwa, *Die christliche Platonaneignung in den Stromateis des Clemens von Alexandria*, Berlin 1983; A. Dessi, *Elementi epicurei in Clemente Alessandrino. Alcune considerazioni*, „Athenaeum” 60 (1982) 402-435.

¹⁵ *Protrepticus* 68, 1, Sch 2, 133, PSP 44, 168: „Πῆ δὴ οὖν ἐξίτηνυτέον τὸν θεόν”; por. Plato, *Epistulae* VII 341c; E.F. Osborn, dz. cyt., s. 29.

¹⁶ *Stromata* VI 159, 7, GCS 52, 513, Niemirska-Pliszczyńska II 209.

¹⁷ Por. tamże VII 22, 2, GCS 17, 18; zob. też Plato, *Respublica* 379B.

¹⁸ Por. tamże VI 67, 1, GCS 52, 465.

¹⁹ Por. tamże VI 160, 3, GCS 52, 515.

²⁰ Tamże VI 104, 3, GCS 52, 484, Niemirska-Pliszczyńska II 174.

²¹ Por. tamże IV 55, 2, GCS 52, 273.

²² Por. tamże VI 58, 1, GCS 52, 461.

„Początkiem wielkiej *arete* [cnoty] jest władczyni Prawda, głosili publicznie Hellenowie”²³.

Kluczowym słowem w powyższej wypowiedzi jest termin „prawda”. Kontekst wcześniejszy wypowiedzi Klemensa²⁴ pozwala sądzić, iż pod pojęciem tym²⁵ należy widzieć Boga, którego człowiek ma poznawać²⁶. Poznawanie Boga, które jest zdobywaniem wiedzy o Nim, jest zarazem odkrywaniem w jakimś stopniu prawdy o Bogu samym, o Jego istocie. Jest to, inaczej mówiąc, dochodzenie do Prawdy, którą jest On sam, ale także jest to zaznajamianie się z pełną prawdą o rzeczywistości, w tym także o ἀρετή, której On jako pełnia Prawdy jest jedynym posiadaczem. Poznawanie Prawdy, wielorakie i wieloczęściowe²⁷, jest – jak twierdzi Klemens – „spływaniem do nigdy nie wysychającej rzeki z różnych stron różnych strug”²⁸. I choć zdaniem Klemensa różne są metody prowadzące do jej badania, to znaleźć Prawdę można tylko za pośrednictwem

²³ Tamże VI 83, 3, GCS 52, 473, Niemirska-Pliszczyńska II 160: „Εἰκότως ἄρα προαναπεφώνηται καὶ τοῖς Ἑλλήσιν ἀρχὰ μεγάλας ἀρετᾶς, ὧνασσα ἀλήθεια”; por. Pindarus, *Fragm.* 205. Tłumaczenie występującego w liczbie mnogiej terminu ἀρετᾶς przez formę w liczbie pojedynczej, zdaje się uwzględniać zasadę koegzystencji wszystkich cnót tworzących jedną, wielką ἀρετή.

²⁴ Por. *Stromata* VI 81, 6, GCS 52, 472, Niemirska-Pliszczyńska II 159: „szukajcie więc Go [Boga] i wzrastajcie w ciele, szukajcie Jego oblicza bez przerwy, na wszelkie sposoby! Bo «wieloczęściowo i wielorako» mówi Pan, nie od razu więc da się Go poznać”.

²⁵ Zagadnienie prawdy u Aleksandryjczyka omawia T. Klibengajtis, *Pojęcie prawdy w dziełach Klemensa Aleksandryjskiego*, Warszawa 2002, mps BUW.

²⁶ Por. *Stromata* VI 65, 6, GCS 52, 464.

²⁷ Por. tamże VI 81, 6, GCS 52, 472: „Ζητήσατε οὖν αὐτὸν καὶ κραταιώθητε, ζητήσατε τὸ πρόσωπον αὐτοῦ διὰ παντός» παντοίως. Πολυμερῶς γὰρ καὶ πολυτρόπως λαλήσας οὐχ ἄπλῶς γνωρίζεται». Myśl Aleksandryjczyka wielokrotnie przedstawia swoiste dostosowywanie się Boga do różnych poziomów i etapów tak ludzkości, jak i pojedynczego człowieka, zob. *Paedagogus* I 97, 1. Tę akomodację Aleksandryjczyk pojmuje jako proces wychowawczy, w którym świat jawi się jako κοινὸν παιδετήριον a historia jako παιδαγωγία θεοῦ, por. W. Bierbaum, *Geschichte als Paidagogia Theou. Ein Beitrag zur Interpretation des Klemens von Alexandrien*, MThZ 5 (1954) 250. W koncepcji prawdy Klemensa wyodrębnić można zatem różne etapy, w których ta objawiała się ludzkości, najpierw Hebrajczykom, potem poganom nie-Hellenom, następnie Hellenom i w końcu chrześcijanom. Co więcej, Klemens stoi na stanowisku, że człowiek oddający się nawet takim „nieteologicznym” dyscyplinom, jak geometria czy muzyka, o ile zbliża się do prawdy im właściwej, o tyle – *nonens volens* – zbliża się do Chrystusa, Prawdy uosobionej, zob. *Stromata* I 97, 4, GCS 52, 64. Zdaniem T. Klibengajtisa (*Chrystus „wiedzą”, „gnozą” i „pokarmem”. Tytuły logochrystologiczne a prawda według Klemensa z Aleksandrii*, AnCra 35:2003, 160), jest to ciekawa koncepcja ukrytego chrystocentryzmu wszystkich nauk i dyscyplin naukowych, sugerująca, że człowiek we wszystkich swoich dociekaniach intelektualnych nigdy nie pozostaje, ontycznie, poza Bogiem, teologicznie zaś zdąża do Chrystusa.

²⁸ *Stromata* I 29, 1, GCS 52, 18, Niemirska-Pliszczyńska I 20; por. Hesiodus, *Opera et dies* 737. Z wypowiedzi Klemensa wynika, że do jednej i jedynej prawdy prowadzi wiele dróg, które można odnieść nie tylko do poszukiwań poszczególnych jednostek, ale i całych cywilizacji czy ludów, zob. W. Bierbaum, dz. cyt., s. 246-272; K. Schmöle, *Die pneumatische Gnosis und Ansätze zu einer christlichen Geschichtsmetaphysik im Werk des Klemens von Alexandrien*, Aschendorff 1980, 78-92.

Syna²⁹. Jedynie bowiem Prawda, otrzymana za pośrednictwem Chrystusa, który w koncepcji Aleksandryjczyka jest wiedzą (ἐπιστήμη) o Ojcu³⁰, przewyższa wszystkie inne zarówno wielkością poznania duchowego, jak i ważnością materiału dowodowego³¹ i „jest ona niezbędną do życia jak chleb”³². Przekazana nam dzięki Chrystusowi „wiedza” o Prawdzie jest rezultatem samoobjawienia się Boga-Prawdy za pośrednictwem Boskiego Logosu, który oznajmił nam wszystko, co usłyszał od Ojca (J 15, 15) i czego Ojciec Go nauczył (J 8, 28). Co więcej, konsubstancjalność Logosu z Bogiem Ojcem³³, jak też nazwanie siebie Prawdą (J 14, 6), pozwala sądzić, że Logos nie tylko objawia nam autentyczną Prawdę, ale i sam jest Boską Prawdą³⁴. Stwierdzenie zatem, że początkiem ἀρετή jest Prawda, sprowadzić można do zdania, iż początkiem ἀρετή jest Logos-Chrystus. W kontekście powyższych rozważań ważne wydaje się być określenie wartości semantycznej terminu ἀλήθεια. Otóż termin ten, tłumaczyć należy nie tylko jako „prawdę” czy „prawdziwość”, ale także jako „spełnienie” oraz „rzeczywistość”³⁵. Mówiąc więc o Prawdzie jako początku ἀρετή, wskazujemy tym samym na Logos-Chrystusa-Prawdę, w osobie którego dokonało się urzeczywistnienie nieosiągalnego Boga-Prawdy³⁶. Znaczy to, że w osobie Chrystusa, Bóg-Prawda, który jest Agape, objawił siebie jako Boską Ἀρετή³⁷, a tym samym uczynił Go niedoścignionym dla człowieka – jej prawdziwym i jedynym wzorem³⁸. Taka interpretacja Prawdy, która jest początkiem

²⁹ Por. *Stromata* I 97, 2, GCS 52, 63, Niemirska-Pliszczyńska I 71.

³⁰ Por. tamże IV 156, 1, GCS 52, 317: „Ὁ δὲ υἱὸς σοφία τέ ἐστι καὶ ἐπιστήμη”, zob. też J 14, 7.

³¹ Por. tamże I 98, 4, GCS 52, 63.

³² Tamże I, 100, 2, GCS 52, 64, Niemirska-Pliszczyńska I 73: „Καὶ ἡ μὲν ὡς ἄρτος ἀναγκαῖα πρὸς τὸ ζῆν, ἡ κατὰ τὴν πίστιν ἀλήθεια”.

³³ Por. tamże VII 7, 4-5, GCS 17, 7. Istotową równość Osób Boskich, szczególnie w aspekcie relacji Bóg Ojciec – Logos Syn, ukazał P.B. Pade w swojej pracy *Λόγος θεός. Untersuchungen zur Logos-Christologie des Titus Flavius Clemens von Alexandrien*, Rom 1939 (rozdz. III, paragraf 9: *Wesensgleichheit des Logos mit Gott*).

³⁴ Por. A. Brontesi, *La soteria in Clemente Alessandrino*, Roma 1972, 332-339.

³⁵ Termin ἀλήθεια posiada następujące znaczenia: prawda, prawdziwość, rzeczywistość, spełnienie, prawdomówność, szczerowość, symbol prawdy, por. *Słownik grecko-polski*, red. Z. Abramowiczówna, I, Warszawa 1958, 85 (dalej cyt.: Abramowiczówna).

³⁶ W koncepcji Klemensa, Syn Boży jest rodzajem remedium na niepoznawalność Boga Ojca, por. *Stromata* IV 156, 1, GCS 52, 317, Niemirska-Pliszczyńska I 385: „W Jezusie Chrystusie dokonała się pełnia objawienia, gdyż i przez Niego otrzymaliśmy poznanie prawdziwego Boga – Prawdę”; zob. też W. Granat, *Dogmatyka katolicka. Tom wstępny*, Lublin 1965, 103.

³⁷ Znamienne jest to, że Klemens utożsamia prawdę z ἀρετή na co wskazuje termin συνωνύμως, por. *Stromata* I 98, 2, GCS 52, 62: „Ἐκάστη δὲ εἴτε ἀρετή εἴτε καὶ ἀλήθεια συνωνύμως καλουμένη μόνου τοῦ καθ’ ἑαυτὴν ἀποτελέσματός ἐστιν αἰτία”. Odnosząc zatem termin prawda do Boga można powiedzieć, że Bóg to poniekąd *Arete*. Objawienie więc Boga-Prawdy w osobie Chrystusa jest w konsekwencji objawieniem się Boga-*Arete*. Potwierdza to nazwanie Chrystusa-Logosu *Arete*, Wzorem *Boskiej Arete*, zob. *Paedagogus* II 10, 4, SCh 108, 28.

³⁸ Por. *Paedagogus* II, 10, 4, SCh 108, 28: „Εἰ δὲ καὶ προτροποῖμεθα ἐπ’ ἀρετὴν τῶν συνεστιωμένων τινὰς, ταύτη πλέον ἀφεκτέον τῶν λίγων τούτων βρωμάτων, ἐναργὲς ὑπό-

ἀρετή, nie pomniejsza bynajmniej roli Boga-Prawdy jako źródła ἀρετή, a więc tego, który sam będąc najdoskonalszą Ἄρετή, może być także w jakimś stopniu źródłem siły inspirującej do jej nabywania. Poza tym mówiąc o Chrystusie, jako początku ἀρετή, należy pamiętać, iż Syn Boży we wszystkim co czyni pozostaje narzędziem Ojca w przeprowadzaniu zbawczego planu Bożego³⁹. Źródła ἀρετή w znaczeniu początku należy zatem upatrywać jedynie w Bogu-Prawdzie. Reasumując więc, należy raz jeszcze podkreślić, iż Chrystus-Prawda, wypełniając Boży plan zbawienia, w wydarzeniu Wcielenia staje się dla ludzkiej ἀρετή początkiem przez objawienie pełnej prawdy o Bogu – Boskiej Ἄρετή, a tym samym Jej jedynie prawdziwym wzorem i drogą. Bez Chrystusa-Prawdy cały proces nabywania ἀρετή byłby po prostu niemożliwy; On stanowi bowiem rdzeń i sens Prawdy, w tym także prawdy o ἀρετή.

Powyższy wniosek, podkreślmy to raz jeszcze, nie neguje naczelnej tezy, iż ἀρετή ma swe źródło w Bogu. Wyraził tę prawdę po raz drugi Klemens, mówiąc za Platonem⁴⁰, iż ἀρετή jest darem bogów⁴¹. Ujmowanie ἀρετή w kategorii Bożego daru domaga się jednak pewnego uściślenia. Znajdziemy je w następującej wypowiedzi Aleksandryjczyka:

„Adam nie został od razu stworzony jako doskonały, lecz jako uzdolniony do przyswojenia sobie *arete* [cnoty]. Bo to wielką stanowi różnicę, czy się zostało stworzonym jako uzdolnionym do *arete* [cnoty], albo czy już się ją posiada”⁴².

Przy założeniu, że Adam oznacza tutaj każdego człowieka, a więc cały rodzaj ludzki, z powyższych słów wynika, iż ἀρετή nie jest czymś gotowym, co otrzymuje każdy człowiek w akcie stworzenia. Dane nam bowiem zostaje jedynie pewnego rodzaju uzdolnienie do przyswojenia sobie ἀρετή, które zdaniem J. Pałuckiego⁴³ wyraża największy dar, jakim został obdarzony człowiek. Dar ten jest jednak ze strony Boga raczej zaproszeniem, niż wezwaniem do doskonałości. Określenie Boży dar w odniesieniu do ἀρετή oznacza zatem jedynie pewną dyspozycję potrzebną do jej osiągnięcia, którą na innym miejscu,

δειγμα ἀρετῆς σφᾶς αὐτοὺς παριστάντας, ὡς Χριστὸν ἐσχίκαμεν αὐτοί”. W stwierdzeniu tym Klemens zdaje się nawiązywać do platońskiej nauki o ideach. Więcej na ten temat pisze R.M. Leszczyński, *Starożytna koncepcja Logosu i jej wpływ na wczesne chrześcijaństwo*, Warszawa 2003, 322-323.

³⁹ Por. S. Pieszczoł, *Patrologia. Wprowadzenie w studium Ojców Kościoła*, Gniezno 1998, 53.

⁴⁰ Por. Plato, *Meno* 100b.

⁴¹ Por. *Stromata* V 83, 2, GCS 52, 381: „Λέγει δὲ καὶ ὁ Πλάτων ἐν τῷ Μέωνι θεόδοτον τὴν ἀρετήν”.

⁴² *Stromata* VI 96, 2, GCS 52, 480, Niemirska-Pliszczyńska II 169; por. W. Völker, *Die Vollkommenheitslehre des Clemens Alexandrinus in ihren geschichtlichen Zusammenhängen*, ThZ 3 (1947) 24.

⁴³ Por. *Nowy człowiek w Jezusie Chrystusie. Studium patrystyczne*, w: *Homo novus*, A.J. Nowak – T. Paszkowska (red.), Lublin 2002, 47.

w odniesieniu do sprawiedliwości – części składowej ἀρετή, nazywa Klemens dobrem (ἀγαθόν) zasianym w nas ręką Stwórcy⁴⁴. Użyty w odniesieniu do ἀρετή czasownik φύω⁴⁵ (który ma m.in. takie znaczenia, jak: wytwarzać, wydawać, wypuszczać, płodzić, wypuszczać nowe kielki, pąki, pędy, rosnać, wyrastać)⁴⁶ nie tyle należy łączyć z ἀρετή, przez co obrazowałby on proces ciągłego jej zdobywania w coraz doskonalszej formie, co raczej z dyspozycją (ἐπιτηδειότης) do niej, jako pewnego rodzaju Boskim bodźcem (φορά)⁴⁷, inicjującym właściwy kierunek myślenia i postępowania zarazem, dzięki którym wyrastają rozmaite pędy cnót tworzące jedną ἀρετή. Uściślając zaś, ów bodziec jest nie tylko inicjatorem, ale również źródłem Bożej siły i zapału do zmagania o ἀρετή. Na takie jego rozumienie wskazuje semantyka tego terminu⁴⁸.

Rola Boga w powstawaniu ἀρετή nie ogranicza się tylko do zaszczepienia w człowieku dyspozycji do niej. Czytamy bowiem w *Protreptyku*:

„On [Bóg] ulitował się nad wielką głupotą i zatwardziałością serc ludzi, którzy stali się jak kamienie niewrażliwi na prawdę. Pobudził zarodek religijności (θεοσεβείας σπέρμα), wrażliwy (αἰσθόμενον) na arete [cnote] wśród tych narodów, które uwierzyły w wizerunki kamienne”⁴⁹.

Z zacytowanego tekstu wynika, że wobec niektórych, a mianowicie niewrażliwych na prawdę, czyli na Boga, a tym samym na Jego plany wobec człowieka, działalność Boskiego sprawcy ἀρετή polega na pobudzeniu⁵⁰ w nich zarodka religijności, wrażliwego na ἀρετή. Mówiąc o niewrażliwych na prawdę Klemens ma na uwadze zapewne pogan, których przez to, że uwierzyli w kamienne

⁴⁴ Por. *Stromata* I 35, 1, GCS 52, 23: „Ὅθεν οὐδὲ τὸ δίκαιον ἐκ μόνης φαίνεσθαι τῆς θέσεως ὄρητόν, ἐκ δὲ τῆς ἐντολῆς ἀναζωπυρεῖσθαι τὸ τῆς δημιουργίας ἀγαθὸν νοητέον, μαθήσει παιδευθείσης τῆς ψυχῆς ἐθέλειν αἰρεῖσθαι τὸ κάλλιστον”.

⁴⁵ Por. tamże I 34, 4, GCS 52, 22: „Τελειότητα δὲ κατ’ ἀρετὴν οὐδ’ ἦντινοῦν τῶν ἀμεινον φύντων κατηγορεῖ, ὅποτε καὶ οἱ κακῶς πεφυκότες πρὸς ἀρετὴν τῆς προσηκούσης παιδείας τυχόντες ὡς ἐπίπαν καλοκάγαθίας ἤνυσαν, καὶ αὐτὰ ἐναντία οἱ ἐπιτηδείως φύντες ἀμελεία γεγόνασαι κακοί. Φύσει δ’ αὐτῶν κοινωνικὸς καὶ δικαίος ὁ θεὸς ἡμᾶς ἐδημιούργησεν”.

⁴⁶ Por. Abramowiczówna IV 577.

⁴⁷ Por. *Stromata* VI 96, 2, GCS 52, 480: „Ἡ δὲ ἐπιτηδειότης φορὰ μὲν ἔστι πρὸς ἀρετὴν, ἀρετὴ δ’ οὐ”.

⁴⁸ Termin φορὰ przyjmuje następujące znaczenia: niesienie, płacenie, składanie, opłata za przewóz, urodzaj, wydajność, przenoszenie się, poruszanie się, zasięg, szybki ruch, zapał, podniecienie, kierunek, pogląd, wytyczna w myśleniu i postępowaniu, moc, siła, bieg rzeczy, wypadków, intensywność, wpływ, przychylność., por. Abramowiczówna IV 550.

⁴⁹ *Protrepticus* 4, 2, SCh 2, 56, PSP 44, 119: „Ὅς κατελήσας τὴν ἀμαθίαν τὴν πολλὴν καὶ τὴν σκληροκαρδίαν τῶν εἰς τὴν ἀλήθειαν λελιθωμένων ἠγχείεν θεοσεβείας σπέρμα ἀρετῆς αἰσθόμενον ἐκ λίθων ἐκείνων, τῶν λίθοις πεπιστευκότων ἐθνῶν”.

⁵⁰ Można w tym miejscu mówić nie tyle o „pobudzeniu”, co wręcz o „obudzeniu”, „ocknięciu się”, takie bowiem znaczenie posiada czasownik ἐγείρω będący formą podstawową dla terminu ἠγχείεν, por. Abramowiczówna II 9 (ἐγείρω przybiera takie znaczenia: budzić, pobudzać, podniecać, wznosić, wszczać, zaintonować, wstać, czuwać, obudzić się, ocknąć się).

wizerunki poświęcone bóstwom (λίθων)⁵¹, porównuje do kamieni, a więc do tych, których serce, niczym kamień, pozostaje niewrażliwe na Boga⁵². Można tu dostrzec nawiązanie do wypowiedzi Ezechiela o „sercu kamiennym” (Ez 36, 26), które określało postawę wewnętrzną Izraela, będącą wynikiem bałwochwalstwa na wzór narodów pogańskich. Wrażliwość z kolei, z racji etymologicznej zależności terminu αἰσθόμενον od czasownika αἰσθάνομαι należy tłumaczyć jako podatność, czy też szczególną zdolność do spostrzegania i odbierania wrażeń zmysłowych, pojmowania umysłem, poznawania, dowiadywania się oraz uświadamiania sobie⁵³. „Obudzenie” przez Boga zarodka religijności wrażliwego na ἀρετή oznaczałoby zatem zainicjowanie nie tyle procesu poznawania ἀρετή, co raczej jej wzoru w osobie Chrystusa⁵⁴, co w odniesieniu do niewrażliwych na Boga, oznaczałoby najpierw ich ukierunkowanie na Niego, czego wyraźnym początkiem byłoby ich nawrócenie, a w dalszej kolejności dostrzeżenie Chrystusa – wzoru ἀρετή, a także Jego intelektualne poznawanie nacechowane docieklivością. Byłoby to zarazem zapoznanie istotnego elementu całego procesu nabywania ἀρετή, bo stanowiącego o kierunku nieodzownych dalszych działań, czyli krótko mówiąc, zaznajamianie się ze *spiritus movens* całego procesu zdobywania ἀρετή. Ponieważ zarodek religijności (θεοσεβείας σπέρμα), który możemy określić także jako „ziarno”⁵⁵ religijności, zaczyna poznawać wzór ἀρετή – Chrystusa, a więc boskość, a w myśl pitagorejsko-platońskiego aksjomatu, podobne może być poznawane tylko przez podobne (co Plotyn sparafrazował – „boskie jest poznawalne tylko przez bo-

⁵¹ Termin ten oznacza wizerunki kamienne poświęcone bóstwom (O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski*, II, Warszawa 2001, 14), czego nie uwzględniła polskie tłumaczenie J. Sołowianiuka (por. PSP 44, 119).

⁵² Niewrażliwość na Boga w przypadku pogan należałoby rozumieć jako odwrócenie się od Jego nakazów wyrażonych w Prawie Boskim, a wpisanych w naturę człowieka, por. *Stromata* I 95, 3, GCS 52, 61.

⁵³ Por. Abramowiczówna I 56.

⁵⁴ Analizując wypowiedzi Klemensa ważne jest, by pamiętać, że nasz autor działał w świecie, w którym rozpowszechnione były wierzenia pogańskie. Swoje dzieło *Protreptyk* kieruje on do Hellenów, których religia była oparta na mitach i legendach, por. W. Lengauer, *Religijność starożytnych Greków*, Warszawa 1994; W. Zieliński, *Religia starożytnej Grecji. Zarys ogólny. Religia hellenizmu*, Wrocław – Warszawa 1991. Ponieważ zaś tematyka *Protreptyka* w pierwszej jego części koncentruje się wokół opisu kultów greckich i ich ostrej krytyki, zaś w drugiej pokazuje istotę chrześcijaństwa, ze szczególnym uwzględnieniem Chrystusa, który jest boskim Logosem, należy sądzić, iż całe dzieło jest zachętą do nawrócenia, czyli do przyjęcia wiary chrześcijańskiej. Osadzona więc w takim kontekście wypowiedź Klemensa każe w stwierdzeniu „wrażliwi na arete” widzieć jej wzór jedynie w osobie Logosu-Chrystusa. Każda bowiem cnota nabyta przez człowieka, choćby najdoskonalsza, będzie zawsze tylko jej niepełnym odbiciem, a w związku z tym nie może stanowić wzorca tego, do czego należy dążyć.

⁵⁵ Por. Abramowiczówna IV 85 (termin σπέρμα można tłumaczyć jako nasienie, ziarno, zarodek zalążek, zarzewie, początek, nasienie, ród, pochodzenie, potomstwo, pokolenie, potomek, latorośl).

skie”)⁵⁶, możemy sądzić, że θεοσεβείας σπέρμα stanowi element boski w człowieku⁵⁷, wrażliwy na ἀρετή (ἀρετῆς αἰσθόμενον). Skoro zaś θεοσεβείας σπέρμα jako cząstka Boskości ma poznawać Boską Ἀρετή, to w myśl powyższej zasady, sama musi stanowić w człowieku Jej początek. Można zatem powiedzieć, że Bogu tak dalece zależy na osiągnięciu przez człowieka ἀρετή, iż mówiąc językiem obrazowym, zasiewa On w każdym człowieku jej ziarno, z którego może się ona rozwinąć, jak również usiłuje u ludzi, którzy „strwonili swe życie na głupocie i bezmyślności”⁵⁸ zapoczątkować zarysowany powyżej proces jego wzrostu, z dominującym elementem intelektualnego poznawania, którego początek stanowi nawrócenie.

Tego rodzaju Boże działanie trzeba jednak uznać za jedynie pewnego rodzaju impuls do rozpoczęcia nabywania ἀρετή, który w żaden sposób nie wpływa na akt osobistej decyzji człowieka w tym względzie. Nasz Autor twierdzi bowiem:

„uzyskanie ἀρετή (cnoty) nie zależy od niczego innego, jak wyłącznie od nas samych. Wszystko inne można wstrzymać przez przeciwdziałanie, ale tego, co w naszej wyłącznie jest mocy, w żaden sposób wstrzymać nie można, gdyby się nawet ktoś najbardziej wysilał. Jest to bowiem darem od Boga, nie podlegającym żadnej innej mocy”⁵⁹.

Można więc powiedzieć, że Bóg szanując wolność ludzkiej woli jedynie zachęca (προτρέπειν) nas do ἀρετή⁶⁰. Wypada zwrócić uwagę, że użyty tu czasownik

⁵⁶ Plotinus, *Enneades* IV 6, 3; por. J. Quasten, *Initation aux Pères de l'Église*, Paris 1963, 416.

⁵⁷ Potwierdzeniem tego jest następująca wypowiedź Klemensa: „wszyscy ludzie bez wyjątku, a zwłaszcza ci, którzy zajmują się sztuką pisarską, mają zaszczerpioną jakąś cząstkę istoty boskiej (ἀπόρροια θεϊκή), por. *Protrepticus* 68, 2, SCH 2, 133: „Πᾶσιν γὰρ ἀπαξιαπλῶς ἀνθρώποις, μάλιστα δὲ τοῖς περὶ λόγους ἐνδιατρίβουσιν ἐνέσταται τις ἀπόρροια θεϊκή”. Cząstki tej (ἀπόρροια) nie należy zdaniem T. Klibengajtisa („Nasiona prawdy” pogan. *Poezja jako locus theologicus według Klemensa z Aleksandrii*, CT 73:2003, nr 3, 70) jak wynikałoby to z badań J. Bernarda (*Klemens von Alexandrien. Glaube, Gnosis, Griechischer Geist*, Leipzig 1974, 12) i W. Völckera (*Der wahre Gnostiker nach Clemens Alaxandrinus*, Berlin 1952, 284) utożsamiać z Duchem Świętym. Na temat Ducha Świętego w nauczaniu Klemensa piszą: D. Frangoulis, *Der Begriff des Geistes „Πνεῦμα” bei Clemens Alexandrinus*, Jena 1936; L.F. Ladaria, *El Espiritu in Clemente Alejandrino: estudio teologico antropologico*, Madrid 1980. Warto jeszcze dodać, iż zdaniem E. Mollanda (*Clement of Alexandria in the origin of Greek Philosophy*, SO 15-16:1936, 69-85) oraz J. Lebretona (*La théorie de la connaissance religieuse chez Clément d'Alexandrie*, RSR 18:1928, 463), istnieje w człowieku boska cząstka ἔμφασις, za pomocą której możliwa jest poznawalność istnienia Boga. Z chrześcijańskiego punktu widzenia, jest to poznanie minimalne, gdyż nie obejmuje ono ani przymiotów Boga, ani Jego zbawczego działania. Jest ono jednak dostępne wszystkim i zawsze, a dokonuje się za pomocą naturalnego światła rozumu. Koncepcję tę prezentuje W. Bierbaum (dz. cyt., s. 256-266).

⁵⁸ *Protrepticus* 4, 2, SCH 2, 56, PSP 44, 119.

⁵⁹ *Stromata* IV 124, 1, GCS 52, 303, Niemirska-Pliszczyńska I 366.

⁶⁰ Por. *Protrepticus* 9, 1, SCH 2, 63: „Ἐἴτ' οὐκ ἄτοπον, ὃ φίλοι, τὸν μὲν θεὸν αἰεὶ προτρέπειν ἡμᾶς ἐπ' ἀρετήν”.

προτρέπειν oprócz zachęty oznacza także działanie bardziej stanowcze, a mianowicie: przynaglania, nakłanianie, wzmaganie, zwracanie ku czemuś⁶¹. Niezależnie jednak od intensywności Bożego działania człowiek zawsze może cofnąć się od przyjęcia Jego pomocy⁶².

Działanie Boskiego sprawcy ἀρετή w człowieku opisuje jeszcze inny termin, a mianowicie χάρισμα, tłumaczony przede wszystkim jako szczególny dar łaski Bożej, czy charyzmat⁶³. Dzięki niemu Prorocy, sprawiedliwi, męczennicy, choć mają udział we wszystkich ogólnych cnotach, to zdobywają w stopniu doskonałym tylko tę ἀρετή, do której zostali uprzednio przez Boga, jak mówi Klemens, zaszeregowani (ἐτάχθησαν)⁶⁴. Termin χάρισμα oznaczałby zatem w kontekście czasownika τάσσω⁶⁵ szczególną Bożą pomoc w osiągnięciu tego, co Bóg dla nas przewidział. Aleksandryjczyk poucza, utożsamiając najwyższy stopień konkretnej ἀρετή z doskonałością, że zgodnie z Bożym przeznaczeniem ktoś może uzyskać, dzięki darowi szczególnej pomocy Bożej, doskonałość jako pobożny, jeszcze inny jako wytrwały, wstrzemięźliwy, czy pracowity, ktoś inny zaś jako męczennik, albo jako gnostyk⁶⁶. Wynika więc wyraźnie z tych słów, że χάρισμα nie odnosi się do całej ἀρετή, lecz tylko do jej części wybranej przez Boga. Uwzględniając zaś biblijne znaczenie tego terminu⁶⁷, należałoby dopowiedzieć, iż poprzez ową wybraną przez Boga część ἀρετή, mającą rozwinąć się w stopniu doskonałym dzięki Jego szczególnej pomocy, człowiek został tym samym niejako przeznaczony do jej praktykowania na rzecz wspólnoty. Różnorodność zaś i wielość charyzmatów odpowiada różnorodności i wielości posług i urzędów w Kościele⁶⁸. Natomiast realizacja mającej

⁶¹ Por. Abramowiczówna III 744.

⁶² Por. *Protrepticus* 9, 1, SCh 2, 63. W tekście greckim występuje termin ωφέλεια, który należałoby oddać przez pomoc, bądź wsparcie (zob. Abramowiczówna IV 690), a nie dar (δῶρον), jak czyni to J. Solowianiuk (zob. PSP 44, 123).

⁶³ Termin χάρισμα oznacza: łaskę, dobrodziejstwo, szczególny dar łaski Bożej, charyzmat, por. Abramowiczówna IV 600.

⁶⁴ Por. *Stromata* IV 133, 1, GCS 52, 307: „Ἔω και τὸ αὐτὸ πνεῦμα, διαιροῦν ἰδίᾳ ἕκαστω καθὼς βούλεται. Ἡ ὧν οὕτως ἔχόντων οἱ μὲν προφήται ἐν προφητείᾳ τέλειοι, οἱ δίκαιοι δὲ ἐν δικαιοσύνῃ και οἱ μάρτυρες ἐν ὁμολογίᾳ, ἄλλοι δὲ ἐν κηρύγματι, οὐκ ἀμέτοχοι μὲν τῶν κοινῶν ἀρετῶν, κατορθοῦντες δὲ ἐν οἷς ἐτάχθησαν”.

⁶⁵ Chodzi o formę ind. aor. pass. ἐτάχθησαν pochodzącą od czasownika τάσσω, który oznacza między innymi: ustawić w szuku bojowym, uformować, uporządkować, umieścić na stanowisku, na pozycji, zamianować, wyznaczyć, wyznaczyć kogoś do czegoś, nakazać komuś, przydzielić, przeznaczyć kogoś do jakiejś służby, wyznaczyć, określić, być ustanowionym, uporządkowanym, być postawionym, wyznaczonym, być wybranym, mianowanym, być poleconym, nakazanym, otrzymać polecenie, być zobowiązanym do czegoś, por. Abramowiczówna IV 283-284.

⁶⁶ Por. *Stromata* IV 130, 1, GCS 52, 305: „Ἐνταῦθα τὸ τέλειον εὐρίσκω πολλαχῶς ἐκλαμβανόμενον κατὰ τὸν ἐν ἕκαστῃ κατορθοῦντα ἀρετῇ. Τελειοῦται γοῦν τις και ὡς εὐλαβῆς και ὡς ὑπομονητικὸς και ὡς ἐργατῆς και ὡς ἐργάτης και ὡς μάρτυς και ὡς γνωστικὸς”.

⁶⁷ Por. X. Léon-Dufour, *Charyzmat*, w: *Słownik Nowego Testamentu*, tłum. K. Romaniuk, Poznań 1986, 180; L. Stachowiak, *Charyzmat*, EK III 92.

⁶⁸ Por. K. Romaniuk, *Charyzmat*, EK III 93.

swe źródło w Bogu decyzji o udzieleniu człowiekowi szczególnego daru dokonuje się przez Chrystusa za pośrednictwem Ducha Świętego, co tym samym podkreśla zależność nabywania ἀρετή od działania wszystkich osób Trójcy Świętej, czyli Klemens ukierunkowuje ją na Trójcę Świętą.

Ponieważ, jak już stwierdziliśmy, ἀρετή jest dobrem, a jak mówi Klemens, dobra chce Bóg zawsze⁶⁹, dlatego też często realizuje On swój plan przez pośredników, pobudzając ludzi odpowiednich, aby w sposób pożyteczny realizowali (ὠφέλιμον) to, co zmierza do ἀρετή⁷⁰. Wśród tych „wyróżnionych” C. Nardi wylicza proroków, apostołów i nauczycieli, natchnionych pisarzy, a przede wszystkim Chrystusa, który jako Logos działał od początku w poszczególnych etapach historii zbawienia. Zwracając uwagę na pośredników, C. Nardi dodaje, że ich działanie nie świadczy bynajmniej o słabości Boga, który niektóre rzeczy może czynić, a inne nie, ani tym bardziej o postępowaniu wbrew Jego woli⁷¹. Przez tego rodzaju pośredników, działających z inspiracji samego Boga, świadczona jest bowiem Jego pomoc w zdobywaniu ἀρετή, która urzeczywistnia się poprzez takie ich działania, jak wychowanie (παιδεία), rządzenie (ἀρχή), i kierownictwo (διοίκησις)⁷². Do takich wniosków upoważnia nas niejako czasownik ὠφέλεω, tłumaczony opisowo jako „realizować w sposób pożyteczny”⁷³, a nie przez „pomagać”, czy „wspierać”⁷⁴, który kontekstualnie należy wiązać z wyżej wskazanymi sposobami realizowania dobra przez Boga. Sposoby te, jeśli mają być wyrazem udzielanej pomocy, to z racji indywidualnych zapotrzebowań tych, którzy zmierzają do ἀρετή, mogą dla jednych oznaczać cały proces wychowania, mający na uwadze formację moralną, jak i proces kształcenia intelektualnego (παιδεία)⁷⁵, dla innych zaś – przekazanie elemen-

⁶⁹ Por. *Stromata* VI 158, 3, GCS 52, 513.

⁷⁰ Por. *Stromata* VI 158, 1-4, GCS 52, 513: „Ο γοῦν ποιμὴν καὶ τῶν καθ’ ἕναστον κήδεται προβάτων, καὶ μάλιστα τούτοις σύνεσι προσεχεστέρα ἢ ἐπισκοπή, ὅσοι διαπρεπεῖς τὰς φύσεις τε καὶ δυνατοὶ τὰ πλῆθη συνωφελεῖν ὑπάρχουσιν. Οὗτοι δ’ εἰσὶν οἱ ἡγεμονικοὶ καὶ παιδευτικοί, δι’ ὧν ἡ ἐνέργεια τῆς προνοίας ἀριδὴλως δείκνυται, ὅπηνίκα ἂν ἢ διὰ παιδείας ἢ δι’ ἀρχῆς τινας καὶ διοικήσεως εὖ ποιῶν ἐθέλη τοὺς ἀνθρώπους ὁ θεός. Ἐθέλει δὲ πάντοτε· διὸ συγκινεῖ τοὺς ἐπιτηδείους εἰς τὴν ὠφέλιμον ἐξεργασίαν τῶν πρὸς ἀρετὴν”.

⁷¹ Por. C. Nardi, *Il Battesimo in Clemente Alessandrino. Interpretazione di Eclogae propheticae* 1-26, Roma 1984, 141.

⁷² Por. *Stromata* VI 158, 2-3, GCS 52, 513; „Οὗτοι δ’ εἰσὶν οἱ ἡγεμονικοὶ καὶ παιδευτικοί, δι’ ὧν ἡ ἐνέργεια τῆς προνοίας ἀριδὴλως δείκνυται, ὅπηνίκα ἂν ἢ διὰ παιδείας ἢ δι’ ἀρχῆς τινας καὶ διοικήσεως εὖ ποιῶν ἐθέλη τοὺς ἀνθρώπους ὁ θεός”.

⁷³ Por. tamże VI 158, 1-4, GCS 52, 513.

⁷⁴ Por. Abramowiczówna IV 691.

⁷⁵ Termin παιδεία posiada szeroki wachlarz znaczeniowy, gdyż oznacza: wychowywanie dzieci, ćwiczenie i uczenie, wychowanie, systemy wychowania, hodowlę, egipską umiejętność plecenia liny z papiirusu, karę, nauzkę, młodość, wiek młody, dzieciństwo, młodzież (Abramowiczówna III 362). W dziełach Klemensa termin ten otrzymuje nowe treści (por. J. Wytzes, *Paideia and Pronoia in the Works of Clement Alexandrinus*, VigCh 9:1955, 146-158) tak, że możemy mówić aż o 32 jego denotacjach. Klemens określa nim bowiem procesy wychowawcze trwające w okreś-

tarnych zasad postępowania (ἀρχή)⁷⁶. Pomoc ta może także wiązać się z kierowaniem διοίκησις⁷⁷ całym procesem nabywania ἀρετή.

Przedstawione powyżej Boże zaangażowanie na rzecz ukształtowania w człowieku ἀρετή, nie wyczerpuje całości zagadnienia. Należy przez to rozumieć, że oprócz bezpośredniej pomocy, z jaką przychodzi Bóg człowiekowi, istnieje jeszcze inny obszar Bożego oddziaływania. Jest nim ogólnie mówiąc Prawo (νόμος), które objawione przez prawodawcę – Boga za pośrednictwem działalności Boskiego Logosu, w sposób istotny wpływa na proces nabywania ἀρετή. Omówienie jednak tego zagadnienia wykracza poza ramy niniejszego artykułu.

FATHER – THE DIVINE AUTHOR OF VIRTUE (ARETH). STANDPOINT OF CLEMENT OF ALEXANDRIA

(Summary)

The present article handles one of elements of Clement's doctrine about God, that is the activity of God the Father in the context of acquiring virtue by the human person. The analysis of the letters of the Clement allowed to formulate the following conclusions in this theme:

lonym czasie: wychowanie Boże, uczenie się, ćwiczenie, szlachetne wychowanie, uprawę moralną, wychowanie religijne, uprawę wewnętrzną, samowychowanie, nauczanie, oczyszczenie. W drugiej grupie znaczeniowej występują określenia dotyczące efektów wychowania i kształcenia: wiedza umiejąca badać krytycznie, dyscyplina ducha, wiedza encyklopedyczna, kult Boga, postawa czci, wykształcenie dialektyczne, wiedza, por. F. Drączkowski, *Struktury semantyczne wyrazu παιδεία w dziele Klemensa Aleksandryjskiego ΣΤΡΩΜΑΤΕΙΣ*, w: *Z zagadnień literatury greckiej*, red. J. Pliszczyńska, Lublin 1978, 132. U Klemensa termin παιδεία może oznaczać zarówno „wychowanie”, jak i „karanie”, na co zwrócił uwagę A. Brontesi (dz. cyt., s. 500). Aleksandryjczyk nie jest precyzyjny w stosowaniu poszczególnych pojęć (E. de Faye, *Clément d'Alexandrie: Étude sur les rapports du christianisme et de la philosophie grecque au II siècle*, Paris 1906, 203), a w związku z tym termin παιδεία można odczytać, biorąc pod uwagę odpowiedni kontekst, jako proces wychowania, obejmujący formację moralną, jak i cały proces kształcenia intelektualnego, por. J. Pałucki, *Recepcja ideałów helleńskich w nauce Klemensa Aleksandryjskiego*, RTK 41 (1994) z. 4, 10. Na temat παιδεία u Klemensa zob. także: W. Jaeger, *Cristianesimo primitivo e paideia greca*, Firenze 1966; V. Messina, *La teologia della speranza nella paideia di Clemente Alessandrino*, „Salesianum” 40 (1978) 591-600; R. Piętka, *Zakres semantyczny wyrazu „propaideia” w „Stromateis” Klemensa Aleksandryjskiego*, Lublin 1973, mps BKUL.

⁷⁶ Termin ἀρχή, który oznacza m.in. zaczęcie, początek, pierwszą zasadę postępowania (por. Abramowiczówna I 340) może oznaczać z racji kontekstu elementarne zasady postępowania.

⁷⁷ Διοίκησις oznacza gospodarowanie, zarząd, administrację, okręg sądowy, por. Abramowiczówna I 581.

1. God – the Truth, being the most perfect Virtue, by the fact of Incarnation revealed himself, and thus Christ became for the human person a matchless model of virtue as well as the way to acquire it,

2. God presents the person with gift ability to achieve a virtue which, being the source of God's power and human fervour in struggling for it, initiates, at the same time, a proper direction of the person's thinking and way of living,

3. God sows in every person a seed of virtue from which it is able to develop, whereas regarding pagans, God tries to initiate the process of the seed's growth which consists in conversion, interest in the Divine model of virtue which is the person of Christ, and then a consistent and inquiring learning to know Him,

4. God, through Christ, through the intervention of the Holy Spirit, presents chosen people with a special gift *χάρισμα* that enables to achieve, in a perfect degree, some part of a virtue chosen by God, which is to be realized for the benefit of community,

5. God also stimulates chosen people, so that they might help those who strive for virtue, through an educational process in its broad sense, or through imparting elementary principles of a way of life, or through directing their whole process of acquiring the virtue.

Ks. Adam M. FILIPOWICZ
(Warszawa, UKSW – WFCh)

POGLĄDY TERTULIANA NA TEMAT POCZĄTKÓW ŻYCIA LUDZKIEGO I ABORCJI

1. W dyskusjach naukowych jak i potocznych nieustannie powraca temat życia poczętego, jego ochrony oraz warunków dopuszczalności przerywania ciąży na drodze tak zwanej aborcji. Istotny w polemikach okazuje się sposób, w jaki definiuje się samo życie, człowieka i moment jego poczęcia. Kwestie te budzą wiele kontrowersji i emocji, nie są jednak czymś nowym, charakterystycznym jedynie dla czasów współczesnych. Chociaż obecnie powracają one ze zwielenokrotnioną siłą, były przedmiotem rozważań także minionych epok. Niższe opracowanie stanowi próbę przedstawienia w tym zakresie poglądów Tertuliana, apologety chrześcijańskiego z przełomu II i III wieku, którego pisma, jak zaznacza W. Turek, „ukazują niczym nieograniczoną ciekawość we wszystkich dziedzinach wiedzy, a jednocześnie doskonałą orientację w literaturze klasycznej, retoryce, historii, filozofii, naukach przyrodniczych, medycynie, psychologii i, w sposób szczególny, w prawie”¹. W naszych rozważaniach bazować będziemy głównie na jego traktacie *De anima*², w którym Afrykańczyk podejmuje polemikę, m.in. z poglądami fałszywej gnozy na temat duszy³ i przy tej okazji porusza interesujące nas zagadnienia. Obowiązkiem chrześcijan, jak podkreśla Tertulian, jest przeciwstawiać się błędom i wypaczeniom filozofów oraz heretyków, aby ustrzec pogan i wierzących przed pułapkami i siłkami błędnych teorii⁴. To wyznacza tematykę i celowość tego dzieła,

¹ W. Turek, *Tertulian, Opracowanie i wybór tekstów*, OŻ 15, Kraków 1999, 19. Chodzi tu, jak pisze dalej W. Turek, „o prawdziwą kulturę, rozumianą w sensie formacji umysłu i ducha, pozwalającą na głęboką znajomość szeroko rozumianej rzeczywistości z możliwością nowych konstruktywnych wyjaśnień” (s. 20).

² Por. Tertullianus, *De anima*, ed. J. Waszink, CCL 2, 779-869; traktat ten pochodzi z okresu, kiedy Tertulian był już pod wpływem montanizmu.

³ Por. F. Drączkowski, *Patrologia*, Pelplin – Lublin 1998, 133.

⁴ Por. *De anima* 3, 3, CCL 2, 785: „Si qua igitur in hunc modum de nidioribus philosophiae candidum et purum aërem veritatis infuscant, ea erunt Christianis enubilanda et percutientibus argumentationes originales, id est philosophicas, et opponentibus definitiones caelestes, id est dominicas, ut et illa quibus ethnici a philosophia capiuntur, destruantur, et haec quibus fideles ab haeresi concutiuntur, retundantur”.

w którym Kartagińczyk wiele czerpie z filozofii stoickiej oraz odwołuje się do poglądów i autorytetu lekarza-ginekologa Soranusa z Efezu, autora nie zachowanego traktatu *O duszy (Peri psyches)*⁵.

We wczesnym chrześcijaństwie, jak wskazuje J. Kosiewicz, wykształciły się, ścierające się ze sobą do czasów współczesnych, dwie przeciwstawne sobie tendencje w pojmowaniu ontologii człowieka: jedna, oparta na orientacji orficko-platońsko-gnostyckiej i druga, zakorzeniona w Starym i Nowym Testamencie⁶.

Czerpiący z orfizmu i platonizmu gnostycyzm podważał jakiegokolwiek pozytywne znaczenie ciała w procesie zbliżania się do Boga, w człowieku akcentowano zatem przede wszystkim rolę duszy. Ciało rozumiane było jako przeszkoda i ograniczenie, przekleństwo człowieka oraz źródło wszelkiego zła i nieszczęść. Podkreślano głównie idealny i boski charakter duszy ludzkiej, dzięki której jednostka ludzka, spełniając wiele warunków, mogła osiągnąć szczęście i zbawienie. Taka wizja człowieka pogłębiała antropologiczną dwoistość i poszerzała rozdział między przyrodniczą strukturą podmiotu, jego związkami ze światem doczesnym a nadprzyrodzonymi właściwościami duszy, której głównym celem było jak najszybsze wyzwolenie się z okowów cielesności, aby zbliżyć się do Boga i osiągnąć zbawienie, pełnię niebiańskiej szczęśliwości w świecie bytów idealnych⁷. Powyższy nurt antropologiczny utrwalał i wzmacniał ontologiczny rozdział między cielesnością a teocentryczną teologią duszy, której celem jest jedność z Bogiem.

Teksty Pisma Świętego wskazują wprawdzie na dwudzielny charakter ontologii człowieka, ale także na wzajemnie dopełniające się właściwości ciała i duszy, dwóch najistotniejszych komponentów jednostki ludzkiej. Drugi zatem kierunek w antropologii chrześcijańskiej zwany biblijnym, znosi fundamentalną nieprzystawalność oraz napięcie i dysharmonię pomiędzy ciałem i duszą. Zdaniem przedstawicieli tego punktu widzenia, zarówno ciało jak i dusza są niezbędne do spełnienia warunków, jakie Bóg stawia w drodze do zbawienia. Przyrodnicza odnowa, odrodzenie cielesne, a więc i zmartwychwstanie ciała jest konieczne, aby człowiek (ciało i dusza) mógł być kiedyś osądzony, nagrodzony lub ukarany za postępowanie w życiu doczesnym⁸.

⁵ Soranus – lekarz i filozof z Efezu, żył w I lub na początku II wieku w Rzymie, przedstawiciel szkoły zwanej Metodyczną; kwestie które podejmował w swym traktacie o ginekologii *Gynaecia* do dziś stanowią jej podstawę (por. O. Temkin, *Soranus' Ginekology*, Baltimore 1956); dzieło *O duszy* w czterech księgach nie zachowało się, Soranus poruszał w nim problematykę nie tylko medyczną, ale także etymologiczną i odrzucał przeciwne poglądy filozoficzne. Tertulian powołuje się na niego kilka razy; por. M. Perrin, *Un exemple de l'utilisation de la médecine chez les penseurs chrétiens: Tertullien et embryologie*, w: *Médecine antique*, red. P. Demont, Amiens 1991, 91-110; R. Polito, *I quattro libri sull'anima di Sorano e lo scritto „De anima” di Tertulliano*, „Rivista di Storia della Filosofia” 49 (1994) 423-468.

⁶ Por. J. Kosiewicz, *Mysł wczesnochrześcijańska i katolicka wobec ciała*, Warszawa 1998, 52-53.

⁷ Por. tamże, s. 52.

⁸ Por. tamże, s. 53.

Wśród wczesnochrześcijańskich rozważań niełatwo jest wyróżnić poglądy, które można byłoby w pełni i bez wątpliwości przypisać do jednej bądź drugiej tendencji antropologicznej. Dochodziło bowiem do łączenia różnych trendów, założeń i interpretacji, niejednokrotnie ze sobą sprzecznych. Najczęściej występowały zatem refleksje o charakterze mieszanym, w których przeważała jedna bądź druga tendencja⁹.

2. Tertulian zdecydowanie ukazywał człowieka jako ontyczną jedność duszy i ciała. To nie ciało stanowi człowieka, ani sama dusza, ale dopiero substancjalne połączenie obu tych elementów w jedno. Tak jak śmierć człowieka jest określana jako koniec życia poprzez rozdzielenie duszy i ciała, tak ich połączenie daje początek istocie ludzkiej i jest początkiem życia.

O początku życia ludzkiego Tertulian wnioskuje z jego końca:

„[...] skoro zaś przy śmierci rozłączenie obu substancji następuje równocześnie, zatem i przy ożywianiu połączenie ich musi się dokonywać według tej samej zasady, to jest równocześnie. Właśnie dlatego życie każdej istoty żywej zwykliśmy liczyć od momentu jej poczęcia, ponieważ od tego momentu przyznajemy jej duszę; odtąd bowiem istnieje dusza, odkąd i życie”¹⁰.

Swoją koncepcję antropologiczną Tertulian wyprowadza z Księgi Rodzaju, z opisu o stworzeniu człowieka (Rdz 1, 26 – 2, 7). Istotna jest dobroć i miłość Boga objawiająca się w akcie stworzenia, jak również to, że Bóg osobiście formuje glinę i tchnie w nią, powołując człowieka do istnienia i dając mu zarazem miejsce najwyższe w świecie. Pozwala to ukazać między innymi godność ciała ludzkiego¹¹, a także entuzjizm i zachwyty nad ludzkim ciałem¹².

Taka interpretacja pozwoliła naszemu autorowi, w odróżnieniu od innych pisarzy wczesnochrześcijańskich, przypisać ciału (uformowanemu z gliny przez samego Boga) jakość obrazu Bożego¹³. Stwórca jako wzór ma w rzeczywistości model mającego nadejść Chrystusa¹⁴ i gdy kształtuje ziemię (glinę), dzieło

⁹ Por. tamże, s. 54.

¹⁰ *De anima* 27, 2-3, CCL 2, 823: „si disiunctio simul utriusque substantiae accidit per mortem, hoc debet coniunctionis forma mandasse pariter obvenientis per vitam utriusque substantiae. Porro vitam a conceptu agnoscimus, quia animam a conceptu vindicamus; exinde enim vita, quo anima”.

¹¹ Por. Tertullianus, *De resurrectione* 6, 2-3, CCL 2, 927-928: „adeo magna res agebatur quod ista materia extruebatur. Itaque totiens honoratur, quotiens manus Dei patitur, dum tangitur, dum decerpitur, dum deducitur, dum effingitur. Recogita totum illi Deum occupatum ad deditum, manu sensu opere consilio sapientia providentia et ipsa inprimis adfectione, quae liniamenta dictabat”.

¹² Por. tamże 9, 2, CCL 2, 932: „absit, absit, ut Deus manuum suarum operam, ingenii sui curam, adflatus sui vaginam, molitionis suae reginam, liberalitatis suae heredem, religionis suae sacerdotem, testimonii sui militem, Christi sui sororem, in aeternum destituat interitum”.

¹³ Por. P. Siniscalco, *Ricerche sul „De resurrectione” di Tertulliano*, Roma 1966, 120.

¹⁴ Por. Tertullianus, *De resurrectione* 6, 3-4, CCL 2, 928: „Quodcumque enim limus exprimebatur, Christus cogitabatur, homo futurus, quod et limus, et sermo caro, quod et terra tunc. Sic

Boże (*Dei opus*) czyni to na Jego wzór, a on przez to staje się obrazem Boga (*pignus Dei*)¹⁵.

Tertulian bardzo często podkreślał prawdę, że Bóg stworzył świat z niczego i zgodnie z opisem z Księgi Rodzaju 2, 7 dusza ludzka pochodzi z Bożego tchnienia. Stworzenie świata według Tertuliana jest wyrazem miłości i dobroci Boga. W koncepcji gnostyka Marcjona, który negatywnie oceniał świat, Bóg poprzez działanie stwórcze objawił swoją złość¹⁶. Podejmując polemikę z Marcjonem w odrębnym dziele *Adversus Marcionem*, Tertulian podkreśla m.in., że to dobroć Boga powołała wszystko do istnienia i na początku wszystko było dobre. Ta sama dobroć stworzyła także człowieka, jego ciało, ale przede wszystkim duszę, która otrzymała życie, władzę i wolną wolę:

„[...] dobroć tchnęła i powstała dusza, nie martwa, ale żywa; i dobroć ją postawiła nad wszystkimi stworzeniami, którymi miała się żywić, nad którymi królować, nawet je nazywać”¹⁷.

Dusza pochodząca od Boga stanowi o istocie i godności człowieka. Dzięki godności duszy jako tchnienia Bożego, człowiek jest obrazem i podobieństwem Boga, jest z Bożej substancji (*substantia Dei*)¹⁸. To tchnienie Boga daje człowiekowi wolność woli i możliwość wyboru, co kwestionował Marcjon i gnostycy, a w czym według Tertuliana wyraża się największe podobieństwo człowieka do Boga:

„[...] przecież nie wyraża podobieństwa do Boga ani twarz, ani linie ciała – tak przeróżne u rodzaju ludzkiego, ale ta istota, którą otrzymał od samego Boga, to jest dusza, którą naznaczony jest na kształt Boga, bo ona zapewnia mu wolność jego sądu i możliwość wyboru”¹⁹.

Z faktu, że dusza przez tchnienie jest obrazem Boga wynikają jej właściwości, że jest m.in. bliższa Bogu niż materii, ale nie jest Bogiem i nie należy jej stawiać na równi z Bogiem:

enim praefatio patris ad filium: facimus hominem ad imaginem et similitudinem nostram. Et fecit hominem Deus, id utique quod finxit, ad imaginem Dei fecit illum, scilicet Christi. Et sermo enim Deus, qui in effigie Dei constitutus non rapinam existimavit paria<ri> Deo”; zob. tenże, *Adversus Praxeas* 12, 3-4, CCL 2, 1173; *Adversus Marcionem* V 8, 1, CCL 1, 685. W cytowanych fragmentach wyraźne jest rozróżnienie, jakie czynił Tertulian na *similitudo* (podobieństwo) i *imago* (obraz). Pierwsze utracone przez człowieka na skutek grzechu pierwotnego, przywracane jest przez chrzest św., drugie trwa jako stałe jego uposażenie, por. *De baptismo* 5, 7, CCL 1, 282; *De exhortatione castitatis* 1, 3, CCL 2, 1015.

¹⁵ Por. *De resurrectione* 6, 5, CCL 2, 928: „Ita limus ille iam tunc imaginem induens Christi futuri in carne non tantum Dei opus erat sed et pignus.”

¹⁶ Por. *Adversus Marcionem* II 3, 2–4, 6, CCL 1, 477-479, tłum. S. Ryznar, PSP 58, Warszawa 1994, 71-73, szczególnie nota 22.

¹⁷ Tamże II 4, 4, CCL 1, 479, PSP 58, 73.

¹⁸ Por. tamże II 5, 1, CCL 1, 479.

¹⁹ Tamże II 5, 6, CCL 1, 480, PSP 58, 74-75.

„Przez to i obraz będzie mniejszy od prawdy i tchnienie niższe od Ducha, mając oczywiście w sobie owe linie Boga jako nieśmiertelnego, dusza zaś jako wolna w swoim wyborze, jako zazwyczaj przewidująca, jako rozumna, zdolna do rozumowania i do wiedzy. Jednakże z racji tych właściwości pozostaje ona obrazem i nie dochodzi do samej potęgi Bóstwa, ani też nie jest nietykalna przez grzech, bo to należy do samego Boga”²⁰.

3. Zagadnienia dotyczące określenia początków ludzkiego życia Tertulian porusza przy okazji omawiania kwestii pochodzenia duszy. W *De anima* 22, 2 określił duszę jako zrodzoną z tchnienia Bożego, ale jednocześnie jako pochodzącą od jednej tylko duszy prarodzica. Podejmuje tę problematykę, by wyjaśnić, „w jaki sposób wszystkie dusze pochodzą od jednej, kiedy, gdzie i na jakich zasadach biorą swój początek”²¹. Stawia zatem pytanie, czy dokonuje się to w łonie matki, czy poza nim, w momencie poczęcia, czy też narodzin dziecka, a może nawet później.

Tertulian najpierw przytacza poglądy Enesydemosa²² i stoików, którzy sądzili, że dziecko w łonie matki jest jeszcze martwym płodem i dopiero w momencie narodzin otrzymuje duszę i życie:

„Twierdzą, że dusza nie zostaje poczęta w łonie matki i nie kształtuje się tam wraz z organizmem cielesnym ani nie bywa wraz z nim zrodzona, lecz dopiero po wydaniu płodu na świat zostaje wprowadzona z zewnątrz w nieżyjące jeszcze dziecko. Według nich nasienie przyjęte w akcie spółkowania przez organa niewieście kondensuje się rzekomo pod wpływem naturalnego ruchu w samą tylko substancję organizmu cielesnego; dopiero gdy ten opuszcza łono macierzyńskie parując jeszcze jego żarem, zostaje nagle owiany zimnym powietrzem, niby rozżarzone żelazo rzucone w wodę i pod wpływem tak gwałtownego wstrząsu nabiera od razu sił żywotnych oraz wydaje pierwszy głos”²³.

Podobnie miał sądzić też lekarz Hikezjusz²⁴, któremu Tertulian odmawia kompetencji, a także sam Platon:

²⁰ Tamże II 9, 4, CCL 1, 485: „In hoc erit imago minor veritate et adflatus Spiritu inferior, habens illas utique lineas Dei, qua immortalis, [anima] qua libera et sui arbitrii, qua praescia plerumque, qua rationalis, capax intellectus et scientiae, tamen et in his imago et non usque ad ipsam vim divinitatis; sic nec usque ad integritatem a delicto, quia hoc soli Deo cedit, id est veritati”, tłum. PSP 58, 79.

²¹ *De anima* 25, 1, CCL 2, 818-819: „uti reddam, quomodo animae ex una redundant, quando et ubi et qua ratione sumantur”.

²² Enesydemos z Knossos, filozof grecki z I w. przed Chrystusem, przedstawiciel filozofii sceptycznej.

²³ *De anima* 25, 2, CCL 2, 819: „[...] qui praesumunt non in utero concipi animam nec cum carnis figulatione compingi atque produci, sed et effuso iam partu nondum vivo infanti extrinsecus imprimi; ceterum semen ex concubitu mulieribus locis sequestratum motuque naturali vegetatum compinguescere in solam substantiam carnis; eam editam et de uteri fornace fumantem et calore solutam, ut ferrum ignitum et ibidem frigide immersum, ita aeris rigore percussam et vim animale[m] rapere et vocalem sonum reddere”, tłum. M. Michalski, ALP I 239.

²⁴ Hikezjusz – żył w 1. poł. I wieku przed Chrystusem, działał na polu farmakologicznym.

„[...] z pierwszym oddechem dziecka zostaje w jego organizm wprowadzona z zewnątrz, spoza maczyznego łona, dusza, która znów później wraz z ostatnim oddechem uchodzi z człowieka”²⁵.

Jako podstawowy kontrargument dla tych teorii, Tertulian przywołuje świadectwa kobiet brzemiennych, które według niego jedynie są kompetentne, by na podstawie własnych doznań stwierdzić, że płód porusza się i żyje, a gdzie jest ruch i życie, musi być dusza. Kobieta czuje i cieszy się, gdy poczęte dziecko rusza się i przesuwa w łonie, jak reaguje na zewnętrzne dźwięki, jakby już coś słyszało. Także to, że organizm matki domaga się pewnych pokarmów, a przed innymi wzbrania, że urazy i choroby matki odbijają się na poczętym dziecku, są dowodem, że płód żyje²⁶:

„Skoro bladość lub rumieniec zależy od krwi, zatem gdzie jest krew, tam musi być i dusza; skoro zdrowie polega na przybywaniu energii witalnej, zatem gdzie jest zdrowie, tam musi być i dusza; skoro głód lub brak apetytu, wzrastanie lub zmniejszanie się, strach, ruch są objawami funkcji duszy, zatem niewątpliwie to, co owe funkcje wykonuje, żyje, bowiem kto je przestaje wykonywać, przestaje też żyć”²⁷.

Jako dowód na to, że płód jest już organizmem żywym, a więc musi posiadać duszę, Tertulian podaje fakt, że niekiedy dzieci rodzą się martwe: „bo co znaczy zmarłe, jak nie to, że przedtem żyły?”²⁸.

4. Istotnym dowodem na życie płodu, a więc także na posiadanie przez niego duszy, jest według Tertuliana zabijanie jeszcze w łonie matek dzieci poczętych:

„niekiedy nawet sami zabijamy dziecko (*infans trucidatur*) w łonie matki, rzecz niewątpliwie okrutna, ale konieczna, gdy poprzeczne położenie płodu uniemożliwia poród; jeśliby wówczas nie pozbawiono dziecka życia, stałoby się ono zabójcą swojej rodzicielki”²⁹.

Tertulian używając czasownika *trucidare* jednoznacznie aborcję nazywa morderstwem dokonywanym na niewinnych dzieciach. Dopuszcza ją jednak

²⁵ *De anima* 25, 2, CCL 2, 819: „animam extraneam alias et extorrem uteri prima adspiratione nascentis infantis adduci, sicut expiratione novissima educi”, tłum. Michalski, ALP I 239.

²⁶ Por. tamże 25, 3, CCL 2, 819.

²⁷ Tamże 25, 4, CCL 2, 819-820: „Si livor ac rubor sanguinis passio est, sine anima non erit sanguis; si valetudo omnis accessio est, sine anima non erit valetudo; si alimonia inedia crementa decrementa pavor motus tractatio est animae, his qui fungitur, vivet. Denique desinit vivere qui desinit fungi”, tłum. Michalski, ALP I 240.

²⁸ Tamże 25, 4, CCL 2, 820: „Qui autem et mortui, nisi qui prius vivi?”, tłum. Michalski, ALP I 240.

²⁹ Tamże 25, 4, CCL 2, 820: „Atquin et in ipso adhuc utero infans trucidatur necessaria crudelitate, cum in exitu obliquatus denegat partum, matricida, ni moriturus”, tłum. Michalski, ALP I 240.

w sytuacji wyższej konieczności. Za taką uważa jedynie przypadek, kiedy poród staje się niemożliwy ze względu na niewłaściwe ułożenie dziecka w łonie i przez to wprost zagrażające życiu matki.

Nasz autor przy tej okazji wymienia także narzędzia zbrodni, jakimi posługiwali się ówcześni lekarze dokonujący aborcji:

„wśród narzędzi lekarskich znajduje się nie tylko instrument do otwierania siłą, przy pomocy ruchu obrotowego, części rodnych, nie tylko okrągły nóż do ostrożnego poodcinania w ich wnętrzu członków, nie tylko tępy hak do dokonania gwałtownego porodu i wyciągnięcia niebezpiecznego płodu, lecz także lancet z brązu do zabicia płodu, do popełnienia na ślepo morderstwa rabunkowego; zwie się ów lancet *embriosfastes*, jako że nim zabija się żywe dzieci”³⁰.

Kartagińczyk wymienia również znanych lekarzy starożytnych, którzy w swej praktyce lekarskiej dokonywali aborcji. Nie zmienia to jednak okrutności samego czynu, przy którym paradoksalnie litość skłania do zabicia dziecka, by nie rozszarpać go żywcem:

„Posiadał je [to narzędzie] i Hipokrates i Asklepiades i Erasistratos i Hierofil, który przeprowadzał również sekcje na dorosłych, a także znany z łagodności Soranus – a wszyscy w przeświadczeniu, że poczęty płód żyje i że tylko z litości zbija się to nieszczęsne niemowlę, nie chcąc go żywcem rozszarpać. O konieczności takiego mordu nie wątpił nawet wzmiankowany wyżej Hikezjusz, mimo że uważał, iż dusza wstępuje w zrodzony płód dopiero przy zetknięciu się go z zimnym powietrzem”³¹.

Sposób, w jaki Tertulian opisuje powyższe kwestie, pozwala sądzić, że dopuszcza on jedynie w skrajnych przypadkach dokonanie zabójstwa dziecka w łonie matki i to nie ze względu na wiedzę, ale stan i ograniczone możliwości ówczesnej medycyny.

Tertulian przytacza szereg dowodów na to, że płód jest żywym organizmem, który posiada duszę. Świadczy o tym chociażby zabieg cesarskiego cięcia, dzięki któremu wydobywa się przecież z łona matek żywe dzieci:

³⁰ Tamże 25, 5, CCL 2, 820: „Itaque est inter arma medicorum et cum organo, ex quo prius patescere secreta coguntur tortili temperamento, cum anulocultro, quo intus membra caeduntur anxio arbitrio, cum hebete unco, quo totum facinus extrahitur violento puerperio. Est etiam aeneum spiculum, quo iugulatio ipsa dirigitur caeco latrocinio; ἐμβρυσοφάκτις appellant de infanticidii officio, utique viventis infantis peremptorium”, tłum. Michalski, ALP I 240.

³¹ Tamże 25, 5-6, CCL 2, 820: „Hoc et Hippocrates habuit et Asclepiades et Erasistratus et maiorum quoque prosector Herophilus et mitior ipse Soranus, certi animal esse conceptum atque ita miserti infelicissimae huiusmodi infantiae, ut prius occidatur, ne viva lanietur. De qua sceleris necessitate nec dubitabat, credo, Hicesius, iam natis animam superducens ex aeris frigidi pulsu, quia et ipsum vocabulum animae penes graecos de refrigeratione respondens”, tłum. Michalski, ALP I 240.

„[...] znamy dzieci, które po rozcięciu brzucha matki wydobyto żywe, jak było na przykład w przypadku Libera lub Scipiona”³².

Kartańczyk ironizuje również z poglądów stoickich, że gdyby dzieci ożywały i otrzymywały dusze dopiero po narodzeniu, na skutek powiewu zimnego powietrza lub pierwszego oddechu, to niektóre narody winny być bardzo liczne, wśród innych zaś, w ciepłych krainach nikt nie powinien się rodzić, bo skąd czerpaliby dusze³³.

5. Analiza przeprowadzana przez Tertuliana wskazuje, że pojawiały się twierdzenia kwestionujące życie płodu i posiadanie przez niego duszy, ponieważ uważano za niemożliwe w przypadku brzemiennej kobiety, aby dwie dusze zeszyły się razem w jedno. Zarzut ten odrzuca nasz Autor dowodząc, że nie tylko w czasie ciąży jest możliwe połączenie dwu dusz i dwu ciał w jednym, ale także wielu dusz, a nawet demonów, czy duchów w każdym człowieku z osobna. Podaje przykład Sokratesa, Marii Magdaleny, w której przebywało siedem złych duchów (Mk 16, 9) oraz Gerazeńczyka, w którym zamieszkiwał cały legion demonów (Mk 5, 1). Podsumowując stwierdza:

„[...] skoro połączenie ludzkiej duszy ze złym duchem, posiadającym inną niż ona naturę, jest możliwe, to chyba tym bardziej możliwe jest połączenie dwóch dusz o jednakowej substancji”³⁴.

Tertulian przywołuje także biblijne przykłady kobiet ukazując, że poczęte w ich łonach dzieci nie tylko oddychały, ale nawet prorokowały³⁵. Oto bliźniaki Ezaw i Jakub, synowie Rebeki, już w łonie matki toczyli ze sobą walkę, będącą zapowiedzią przyszłych dwu wrogo usposobionych narodów (Rdz 25, 21-26). Także w przypadku niepłodnej Elżbiety i dziewicy Maryi, w ich łonach za sprawą Boga poczynają się dzieci, które poruszając się okazują radość ze spotkania się ich matek (Łk 1, 39-55). Zatem żyją, mają nie tylko dusze, ale i ducha. Podobnie w przypadku proroka Jeremiasza, Bóg mówił: „Zanim ukształtowałem cię w łonie matki, znałem cię, nim przyszedłeś na świat, poświęciłem cię” (Jr 1, 5). Tertulian stwierdza, że Bóg nie może znać człowieka w łonie inaczej, jak tylko całego, a zatem żywego i z jego duszą, tym bardziej, że jest Bogiem żywych ludzi, a nie martwych ciał:

³² Tamże 25, 8, CCL 2, 821: „possumus illos quoque recogitare qui exsecto matris utero vivi aerem hauserunt, Liberi aliqui et Scipiones”, tłum. Michalski, ALP I 241.

³³ Por. tamże 25, 6-7, CCL 2, 820-821: „[...] unde illis animam, quibus aeris rigor nullus? [...] si aeris rigor thesaurus est animae, extra Germanias et Scythias et Alpes et Argaeos nemo debuit nasci”.

³⁴ Tamże 25, 8, CCL 2, 821: „[...] quo facilius anima cum anima conseretur ex societate substantiae quam spiritus nequam ex diversitate naturae”, tłum. Michalski, ALP I 241.

³⁵ Por. tamże 26, 1-4, CCL 2, 821-822.

„[...] jeżeli Bóg kształtuje w łonie, to i tchnie jak pierwotnie: i utworzył Bóg człowieka i tchnął w niego tchnienie życia” (Rdz 2, 7)³⁶.

Tertulian wykazuje również niekonsekwencję Platonowi w poglądach, iż dziecko otrzymuje duszę dopiero po narodzeniu wraz z pierwszym oddechem, a w VI księdze *Praw* wyprowadza ją z nasienia ludzkiego³⁷ – ostrzega tam bowiem, by przez nieodpowiednie współżycie nie uszkodzić nasienia, gdyż mogłoby to spowodować jakiś defekt na ciele lub duszy dziecka³⁸. Potwierdza on, że duszę należy wyprowadzać z nasienia duszy rodziców. Dowodem tego ma być świadectwo Kleantesa o podobieństwie dzieci do rodziców pod względem charakteru³⁹, jak też horoskopy starożytnych astrologów, wyprowadzane od momentu poczęcia człowieka, które w równej mierze odnoszą się do duszy⁴⁰.

6. Po przedstawieniu dowodów na to, że dusza wywodzi się z nasienia duszy rodziców i posiada ją już poczęte dziecko, Tertulian przystępuje do omówienia konkretnych zasad, jak dokonuje się połączenie duszy i ciała poprzez poczęcie istoty żywej. Stwierdza, że substancja ciała i substancja duszy (*substantia corporis animaequae*) powstają równocześnie bez jakiegokolwiek różnicy czasowej:

„Według nas obie substancje zostają równocześnie poczęte, kształtowane i utworzone, tak samo jak później obie równocześnie bywają wydane na świat: nie ma żadnej kolejności w czasie ich poczęcia”⁴¹.

Tak jak śmierć jest końcem życia poprzez rozdzielenie duszy i ciała, tak ich połączenie jest początkiem życia:

„[...] skoro zaś przy śmierci rozłączenie obu substancji następuje równocześnie, zatem i przy ożywianiu połączenie ich musi się dokonywać według tej samej zasady, to jest równocześnie. Właśnie dlatego życie każdej istoty żywej zwykliśmy liczyć od momentu jej poczęcia, ponieważ od tego momentu przyznajemy jej duszę; odkąd bowiem istnieje dusza, odtąd i życie”⁴².

³⁶ Tamże 26, 5, CCL 2, 822: „Si fingit Deus in utero, et afflat ex primordii forma: et finxit Deus hominem et flavit in eum flatum vitae”.

³⁷ Por. Plato, *Leges* 775b-c.

³⁸ Por. *De anima* 25, 9, CCL 2, 821: „At idem in sexto Legum monens cavere ne vitatio seminis ex aliqua vilitate concubitus labem corpori et animae supparet [...]. Ostendit enim animam de semine induci, quod curari monet, non de prima aspiratione nascentis”.

³⁹ Kleantes z Assos w Troadzie (331-232), filozof ze szkoły stoickiej, uczeń Zenona.

⁴⁰ Por. *De anima* 25, 9, CCL 2, 821.

⁴¹ Tamże 27, 1, CCL 2, 822-823: „Immo simul ambas et concipi et confici, profici dicimus, sicut et promi, nec ullum intervenire momentum in conceptu quo locus ordinetur”, tłum. Michalski, ALP I 241.

⁴² Tamże 27, 2-3, CCL 2, 823: „[...] si disiunctio simul utriusque substantiae accidit per mortem, hoc debet coniunctionis forma mandasse pariter obvenientis per vitam utriusque substantiae. Porro

Według naszego autora poczęcie duszy i poczęcie ciała dokonuje się jednocześnie – konkretnie w momencie zapłodnienia. Należy rozróżnić jednak poczęcie duszy i poczęcie ciała, gdyż są dwie materie zapładniające, dwa rodzaje nasienia:

„W istocie odróżniając czas inseminacji musielibyśmy przyjąć także dwie różne materie (zapładniające) na podstawie różnicy czasów. Chociaż bowiem przyjmujemy dwa rodzaje nasienia: cielesne i duchowe (psychiczne), to uznajemy, że są one nierozdzielne i dlatego współczesne dla tej samej chwili”⁴³.

Sposób, w jaki dochodzi do poczęcia istoty żywej wraz z duszą i ciałem, wprawdzie z różnych nasion, ale w jednym momencie, Tertulian przedstawia następująco:

„Otóż w zwykłym akcie płciowym, w którym mężczyzna łączy się z kobietą we wspólnym pożyciu, jak wiadomo, współdziała jednocześnie i dusza i ciało: dusza pożądając, ciało działając, dusza instynktownie, ciało aktywnie. W jednoczesnym zatem porywie dwojga ludzi, z których każdy doznaje wstrząsu, musuje nasienie całego człowieka czerpiąc z substancji cielesnej wilgoć, z substancji duchowej (psychicznej) ciepło [...] Czyż nie czujemy, że coś uchodzi z duszy [...]. To właśnie będzie nasienie duchowe (psychiczne) sączące się z duszy, jak ta ciecz – nasienie cielesne z ciała”⁴⁴.

Proces ten, w ujęciu Tertuliana, jest niczym innym, jak odwzorowaniem stworzenia pierwszego człowieka, gdzie muł ziemi, z jakiego utworzone zostało ciało Adama, stanowi zaczątki nasienia cielesnego; natomiast tchnienie Boga, ciepło powietrza (*vapor spiritus*), z jakiego powstała dusza, stanowi zaczątki nasienia duchowego⁴⁵:

„[...] na samym więc już początku dwie różne i oddzielne substancje, muł i tchnienie, zlały się w jednego człowieka, mieszając w jedno swoje nasiona, przekazując przez to sposób rozmnażania się rodzaju ludzkiego. Dlatego i teraz obie, choć tak odmienne, jednocześnie wypływają z człowieka i jednocześnie zasiane na odpowiedniej glebie, jako owoc obu substancji wydają człowieka, w którym znów

vitam a conceptu agnoscimus, quia animam a conceptu vindicamus; exinde enim vita, quo anima”, tłum. Michalski, ALP I 241.

⁴³ Tamże 27, 4, CCL 2, 823: „Immo si tempora seminum dividuntur, et materiae diversae habebuntur ex distantia temporum. Nam etsi duas species confitebimur seminis, corporalem et animale, indiscertas tamen vindicamus et hoc modo contemporales eiusdemque momenti”, tłum. Michalski, ALP I 241.

⁴⁴ Tamże 27, 5-6, CCL 2, 823: „In hoc itaque sollemni sexuum officio quod marem ac feminam miscet, in concubitu dico communi, scimus ut animam et carnem simul fungi, animam concupiscentia, carnem opera, animam instinctu, carnem actu. Unico igitur impetu utriusque toto homine concusso despumatur semen totius hominis habens ex corporali substantia humorem, ex animali calorem [...] nonne aliquid de anima quoque sentimus exire [...]. Hoc erit semen animale, protinus ex animae distillatione, sicut et virus illud corporale semen ex carnis defaecatione”.

⁴⁵ Por. tamże 27, 7, CCL 2, 823.

zawiera się nasienie, stosowne do rodzaju, jaki ustanowiony został dla poszczególnych płci”⁴⁶.

Według przedstawionej powyżej teorii poczęcia, męskie nasienie składa się z dwu elementów: jednego cielesno-wilgotnego i drugiego psychiczno-ciepłego. Jak zaznacza M. Menghi⁴⁷, Tertulian jest tu wierny arystotelesowskiej, a także stoickiej koncepcji poczęcia, że męskie nasienie zawiera w sobie wszystko, co jest potrzebne do powstania embrionu. Także Soranos twierdził, że łono kobiety, jest jedynie pojemnikiem dla męskiego nasienia⁴⁸. Słusznie jednak zauważa J.H. Waszink⁴⁹, że w innych utworach Tertulian przedstawia odmienną teorię, na przykład w *De carne Christi* mówi o poczęciu istoty żywej ze skrzepnięcia menstruacyjnej krwi kobiety z nasieniem męskim⁵⁰. Nawiązuje tu do innej arystotelesowskiej teorii poczęcia, powszechnej także w jego czasach, według której embrion otrzymuje „formę” z nasienia męskiego, a „materię” z menstruacyjnej krwi kobiety⁵¹.

7. Ustaliwszy, że „dusza zostaje zasiana w tym samym i z tego samego człowieka, i że od samego początku nasienie duszy jak też nasienie ciała jest

⁴⁶ Tamże 27, 8, CCL 2, 824: „Cum igitur in primordio duo diversa atque divisa, limus et afflatus, unum hominem coegissent, confusae substantiae ambae iam in uno semina quoque sua miscuerunt atque exinde generi propagando formam tradiderunt, ut et nunc duo, licet diversa, etiam unita pariter effluent pariterque insinuata sulco et arvo suo pariter hominem ex utraque substantia effruticent, in quo rursus semen suum insit secundum genus, sicut omni condicioni genitali praestitutum est”.

⁴⁷ Por. M. Menghi, *Tertulliano. L'anima*, Venezia 1988, 239, przypis 231.

⁴⁸ Por. Soranus, *Gynecologia* 1, 33, 1: „Ἐπεὶ τὸ μὲν ἄρρεν μόνον προετικὸν σπέρματος ὑπάρχον οὐδὲνα κίνδυνον ἔχει ἐκ τῆς πρώτης μίξεως, τὸ δὲ θῆλυ καὶ δεκτικὸν ἔστιν σπερμάτων καὶ συλληπτικὸν εἰς ὑπόστασιν τοῦ ζῴου καὶ παρ’ αὐτὸ τοῦτο κινδυνεῦσαν εὐρίσκειται θάπτον ἢ προσηκνὲν ἐπὶ τὰς διακορήσεις ἀγόμενον ἢ βράδιον, εὐλόγως περὶ τοῦ προκειμένου σκέμματος ἐπιζητοῦμεν”.

⁴⁹ Por. J.H. Waszink, *Tertullianus. De anima*, Amsterdam 1947, 344.

⁵⁰ Por. *De carne Christi* 19, 18-25, CCL 2, 907-908: „Negans autem ex carnis [quoque] voluntate natum [cur] non negavit etiam ex substantia carnis. Neque enim, quia ex sanguine negavit, substantiam carnis rennuit, sed materiam seminis, quam constat sanguinis esse + colorem, ut despumatione mutatum in coagulum sanguinis feminae. Nam ex coagulo + in caeso eius substantiae est, quam medicando constringit, id est lactis. Intellegimus ergo ex concubitu nativitatem domini negatam, quod sapit et <'non> ex voluntate viri et carnis', <id est> non ex vulvae participatione”.

⁵¹ Por. Aristoteles, *De generatione animalium* 737a, 18-30: „Τοῦ δὲ σπέρματος ὄντος περιπτώματος καὶ κινουμένου κίνησιν τὴν αὐτὴν καθ’ ἣνπερ τὸ σῶμα αὐξάνεται μεριζομένης τῆς ἐσχάτης τροφῆς, ὅταν ἔλθῃ εἰς τὴν ὑστέραν συνίστησι καὶ κινεῖ τὸ περιπτῶμα τὸ τοῦ θήλεος τὴν αὐτὴν κίνησιν ἣνπερ αὐτὸ τυγχάνει κινούμενον κἀκείνο. καὶ γὰρ ἐκείνο περιπτῶμα, καὶ πάντα τὰ μόρια ἔχει δυνάμει, ἐνεργεία δ’ οὐθεν. καὶ γὰρ τὰ τοιαῦτ’ ἔχει μόρια δυνάμει ἢ διαφέρει τὸ θῆλυ τοῦ ἄρρενος. ὡσπερ γὰρ καὶ ἐκ πεπρωμένων ὅτε μὲν γίγνεται πεπρωμένα ὅτε δ’ οὐ, οὕτω καὶ ἐκ θήλεος ὅτε μὲν θῆλυ ὅτε δ’ οἷ ἄλλ’ ἄρρεν. τὸ γὰρ θῆλυ ὡσπερ ἄρρεν ἐστὶ πεπρωμένον καὶ τὰ καταμήνια σπέρμα, οὐ καθαρὸν δὲ ἐν γὰρ οὐκ ἔχει μόνον τὴν τῆς ψυχῆς ἀρχήν”.

jedynym w całym szeregu pokolenia ludzkiego”⁵², Tertulian wskazuje, że ma to swoje konsekwencje w płci człowieka. Zagadnienie to podejmuje w 36 rozdziale *De anima*, stwierdzając, że dusza i ciało otrzymują płęć równocześnie w momencie zapłodnienia. Dopuszczenie różnicy czasowej w zapłodnieniu nasion substancji ciała lub duszy mogłoby dawać podstawy do sążdenia, że to ciało wyciska płęć duszy lub dusza ciału, co jest nieprawdą:

„Dusza zapłodniona (zasiana) w macicy wraz z ciałem, razem z nim także otrzymuje płęć. Dzieje się to jednocześnie, tak że ani jedna ani druga substancja nie leży u podstaw płci. Gdyby bowiem ich poczęcie dopuszczało jakąś przerwę pomiędzy nasionami obu substancji, tak że najpierw zapłodnione zostałoby albo ciało albo dusza, to można by także właściwość płci przypisać jednej z dwu substancji na skutek czasowej różnicy nasion. Wówczas albo ciało duszy, albo dusza ciała wyciskałaby płęć”⁵³.

Tertulian kwestionuje poglądy Apellesa i Filumeny, jakoby dusze były męskie i żeńskie zanim połączą się z ciałem, wobec czego to ciało otrzymywałoby płęć od duszy⁵⁴. według Kartagińczyka nie mają racji także ci, którzy przesądzają o płci duszy na podstawie ciała, twierdząc, że dusza łączy się z ciałem dopiero po jego narodzeniu⁵⁵. Według Tertuliana zatem płęć jest wynikiem działania natury, które równocześnie zaznacza się na nasionach ciała i duszy:

„Nierozłączne nasiona obu substancji i ich zlanie w jedno podlegają powszechnemu wydarzeniu płci, jakiego to rozróżnienia dokonuje prawo natury jakiegokolwiek by ono było”⁵⁶.

Autor nie rozstrzyga, o jakie prawa natury tu chodzi, ale podejmując zagadnienie płci tym bardziej podkreśla jednoczesne powstawanie ciała i duszy w momencie poczęcia człowieka, by odeprzeć wszelkie próby zanegowania takiego stanowiska⁵⁷.

⁵² Por. *De anima* 36, 1, CCL 2, 838: „Constitueramus animam in ipso et ex ipso seri homine et unum esse a primordio semen, sicut et carnis, in totum generis examen”.

⁵³ Tamże 36, 2, CCL 2, 838: „Anima in utero seminata pariter cum carne pariter cum ipsa sortitur et sexum, ita pariter, ut in causa sexus neutra substantia teneatur. Si enim in seminibus utriusque substantiae aliquam intercapedinem eorum conceptus admitteret, ut aut caro aut anima prior seminareretur, esset etiam sexus proprietatem alteri substantiae adscribere per temporalem intercapedinem seminum, ut aut caro animae aut anima carni insculperet sexum”.

⁵⁴ Por. tamże 36, 3, CCL 2, 838. Apelles – uczeń Marcjona; na jego temat w kontekście gnozy, zob. J. Quasten, *Patrologia*, I, Casale Monferrato 1980, 268-270. Filumena, kobieta związana z Apellesem, zob. Tertullianus, *Adversus Marcionem* III 11, CCL 1, 522-523; *De praescriptione haereticorum* 6, 19 i 30, CCL 1, 191; *De carne Christi* 6, 2-4, CCL 2, 883-884.

⁵⁵ Tertulianowi chodzi tu prawdopodobnie o stoików, por. *De anima* 36, 3, CCL 2, 838; 25, 2, CCL 2, 819.

⁵⁶ Tamże 36, 4, CCL 2, 839: „Utriusque autem substantiae indiscreta semina et unita suffusio eorum communem subeunt generis eventum, qua lineas duxerit quaecumque illa est ratio naturae”.

⁵⁷ Por. Menghi, *Tertulliano*, s. 243, przypis 278.

8. Teoria o pochodzeniu wszystkich dusz od jednej duszy prarodzica i o przekazywaniu duszy dzieciom przez rodziców nazywana jest traducjanizmem. Stoi ona w sprzeczności z doktryną kreacjonizmu o bezpośrednim stwarzaniu poszczególnych dusz przez Boga⁵⁸. Tertulian wyprowadzał dusze z materialnego nasienia, wobec czego jego traducjanizm określany jest jako materialistyczny, w odróżnieniu do traducjanizmu spirytualistycznego (generacjonizmu)⁵⁹, z którym spotykamy się u św. Augustyna⁶⁰. Biskup Hippony opowiadał się wprawdzie przeciwko stanowisku, jakie prezentował Tertulian⁶¹, ale nie potrafił opowiedzieć się przeciw generacjonizmowi, przedstawiając, że dusza dziecka pochodzi od duszy rodzica, ale w sposób niematerialny i tajemniczy⁶²; obraz ten jednak nie dawał odpowiedzi na wszystkie pytania⁶³. Mimo wątpliwości Augustyn nie potrafił też przyjąć teorii kreacjonizmu⁶⁴, która od św. Hieronima była coraz powszechniejsza, ale wydawała się nieść niebezpieczeństwo niemożliwości przekazywania grzechu pierworodnego; pozostawił tę kwestię otwartą⁶⁵.

⁵⁸ Por. C. Bove, *Creazionismo*, ECat IV 827-828.

⁵⁹ Por. G. Oggioni, *Traducjanismo*, ECat XII 414-416. Odrębny problem stanowi kwestia, czy Tertulian był materialistą, skoro głosił także cielesność duszy. Należy jednak pamiętać, że Tertulian nigdy nie uważał materii za odwieczną i za prazasadę bytu, to przecież Bóg jest Stwórcą wszystkiego. Głoszona natomiast przez Kartagińczyka za stoikami *corporalitas* – cielesność oznaczała po prostu podstawę istnienia bytów (coś, co nie jest cielesne, po prostu nie istnieje; stąd też według Tertuliana jak istnieje *corpus carnis* tak też *corpus animae*).

⁶⁰ Por. Augustinus, *De libero arbitrio* III 20-21, CCL 29, 307-312; *De Genesi ad litteram* X 11-26, PL 34, 415-428; *Epistula* 166; 190, PL 33, 720-733; *Retractiones* II 45, CCL 57, 126-127; II 56, CCL 57, 135-136.

⁶¹ Por. Augustinus, *Epistula* 190, 14, PL 33, 861: „nam et illi, qui animas ex una propagari adserunt, quam Deus homini primo dedit, atque ita eas ex parentibus trahi dicunt, si tertulliani opinionem sequuntur, profecto eas non spiritus sed corpora esse contendunt et corpulentis seminibus exoriri, quo perversius quid dici potest?”.

⁶² Por. tamże 190, 15, PL 33, 862: „tamquam lucerna de lucerna accendatur et sine detrimento alterius alter inde ignis existat, sic anima de anima parentis fiat in prole vel traducatur in prolem”.

⁶³ Tamże: „utrum incorporeum semen animae sua quadam occulta et invisibili via seorsum ex patre currat in matrem, cum fit conceptus in femina, an, quod est incredibilius, in semine corporis lateat; cum autem fluunt inrita sine ullis conceptibus semina, utrum semen animae non simul exeat, an summa celeritate atque atomo temporis, unde exierat, recurat, an pereat; et si perit, quo modo ipsa, cuius mortale semen est, immortalis est anima, an immortalitatem tunc accipit, quando formatur, ut vivat, sicut iustitiam, quando formatur, ut sapiat; et quo pacto Deus eam fingat in homine, etiamsi anima seminaliter trahatur ex anima, sicut fingit in homine corporis membra, quamvis corpus seminaliter trahatur ex corpore [...]”.

⁶⁴ Por. *Epistula* 166, 8, PL 33, 731-732: „nam licet nemo faciat optando, ut verum sit, quod verum non est, tamen, si fieri posset, optarem, ut haec sententia vera esset”.

⁶⁵ Por. Oggioni, *Traducjanismo*, ECat XII 414-416. Na temat grzechu pierworodnego u św. Augustyna zob. A. Żurek, „Początkiem grzechu pycha” – Geneza grzechu Adama według św. Augustyna, ŻMT 12, Kraków 1999, 101-107; A. Eckmann, *Grzech pierworodny jako źródło cierpienia człowieka u św. Augustyna*, ŻMT 12, Kraków 1999, 109-125.

9. Tertulian w swoich rozważaniach położył nacisk na twierdzenie, że substancja duszy i ciała jednocześnie biorą początek w akcie poczęcia. Menghi zaznacza, iż było to ważne, aby na wszelkie sposoby uniknąć dania jakichkolwiek argumentów dla zwolenników metempsychozy. Teoria metempsychozy przedstawiała bowiem realne zagrożenie dla nauki o zmartwychwstaniu ciała⁶⁶. Istotnie, Tertulian występuje zdecydowanie przeciwko takim poglądom podając je krytyce i wykazując ich nedorzeczność. Poglądy Kartagińczyka na temat metempsychozy, a także wzmiankowanego powyżej grzechu pierworodnego mogą być przedmiotem odrębnych badań. Podsumowując całość rozważań jasno możemy jednak stwierdzić, że Tertulian rozumiał człowieka jako byt złożony z ciała i duszy, dwu odrębnych substancji wzajemnie się dopełniających. Dusza jako tchnienie Boga, ożywia ciało już w momencie poczęcia. Embrion jest żywym organizmem złożonym z ciała i duszy, przekazywanej przez rodziców na drodze traducjanizmu. Aborcja jest zwykłym zabójstwem, dopuszczonym jedynie w przypadku ratowania życia matki wobec zaistniałych komplikacji porodowych.

THE TERTULLIAN'S VIEW OF BEGINNING HUMAN LIFE AND ABORTION

(Summary)

This dissertation takes analyses of Tertullian's treatise *On the Soul* in aspects of beginning human life and abortion in context of ancient Greek philosopher's opinions. The article shows arguments which Tertullian used to prove that embryo have a soul so is alive and human life begins in moment of conception so man is not only body and is not only soul but is substantial union of flesh and corporal soul. The article also presents pronounces about conception of soul from psychical semen (Tertullian as tarducianist) and about abortion which Tertullian calls crime but permits as necessary in case when bad laying child could become killer of own mother during birth.

⁶⁶ Por. Menghi, *Tertulliano*, s. 239, przypis 229.

Ks. Grzegorz JAŚKIEWICZ
(Siedlce, WSD)

DOKTRYNA NOWACJANA W TRAKTACIE O TRÓJCY ŚWIĘTEJ

Z tej racji, że w serii „Źródła Myśli Teologicznej” ukazał się polski przekład *De Trinitate* Nowacjana¹, niniejszy artykuł stawia sobie za zadanie przedstawienie pewnej syntezy z nim związanej. Szczególną pomoc stanowią będą słownikowe wprowadzenie, ale cenne uwagi É. Amanna z 1931 roku².

I. NOWACJAN I JEGO DZIEŁO

Poczynając od autora, trzeba powiedzieć, że Nowacjan był wpływowym kapłanem Kościoła rzymskiego III wieku. Osoba jego jest nie tyle mało znana, co źle odbierana, ponieważ od razu kojarzy się z sektą biorącą początek od jego imienia. Jednakże w ostatnich latach pontyfikatu papieża Fabiana (236-250), kapłan Nowacjan był we wspólnocie rzymskiej osobistością pierwszoplanową, szczególnie z powodu swej wiedzy. Pozostając wcześniej długo katechumenem, został ochrzczony w trakcie poważnej choroby. Ten „kliniczny” chrzest mógłby wywołać zgodnie ze zwyczajami wtedy panującymi, przeszkodę, aby udzielić mu święceń, wszakże papież, mimo, jak się wydaje, opozycji wielu osób, wyświęcił go na kapłana. Jednakże 20 I 250 r. papież Fabian poniósł męczeństwo. Przez 14 miesięcy wybór nowego papieża był niemożliwy. Wspólnota rzymska pozostała pod kierownictwem prezbiterium, na czele którego stał Nowacjan. To właśnie on był zmuszony do redagowania odpowiedzi Kościoła rzymskiego na różne listy św. Cypriana: dwa listy dołączone do korespondencji tego ostatniego (30, 31) są właśnie napisane przez Nowacjana. W końcu kwietnia 251 r., kiedy już można było dokonać wyboru biskupa rzymskiego po Fabianie, wybrano Korneliusza. On zaś, być może rozczarowany, że nim nie został, oskarżał nowego papieża o laksyzm. Wywołał ponadto schizmę, groma-

¹ Por. Novatianus, *De Trinitate*, CCL 4, 11-78, wstęp, opracowanie i przekład G. Jaśkiewicz: Nowacjan, *O Trójcy Świętej*, ŻMT 35, Kraków 2005.

² Por. É. Amann, *Novatien et novatianisme*, DThC XI 816-829.

dząc wokół siebie licznych ludzi i znajdując sposób, by ci wybrali go na konkurencyjnego biskupa. Od tego wydarzenia nazywano go antypapieżem, jako że przeciwstawiał swój schizmatyczny Kościół Kościołowi katolickiemu. Jest prawdopodobne, że podczas prześladowania za Gallusa (253), został, podobnie jak papież Korneliusz, wydalony z Rzymu. Być może wówczas się nawrócił lub poniósł śmierć męczeńską, o której pisze historyk Sokrates³. Nie znamy ostatnich lat jego życia, a Kościół, który nosił jego imię także o nim zapomniał.

Najważniejszym, i nas tu interesującym dziełem Nowacjana jest jego traktat *O Trójcy Świętej*, który długo próbowano przypisywać Tertulianowi czy też Cyprianowi. Jednakże już Hieronim w *De viris illustribus* pisał, że jego autorem jest Nowacjan, który miał w nim streścić Tertulianowe dzieło *Adversus Praxean*⁴, które też *ex professo* zajmuje się kwestią trynitarną. Też się jednak mylił, ponieważ traktat Nowacjana jest objętościowo większy od wspomnianego dzieła Tertuliana (71 kolumn wobec 43 Tertuliana u Migne'a stanowią różnicę prawie o połowę). W żadnej zatem mierze nie jest to skrót, a jeśli się nim nawet Nowacjan inspirował, to pisał całkowicie niezależnie. Niedokładność tego rodzaju ze strony Hieronima nie jest jednak zaskakująca, bo współczesna krytyka podziela zdanie Hieronima, że dzieło to należy przypisać Nowacjanowi. Szczególnie porównanie jego tekstu pod względem stylistycznym z *De cibis iudaicis* całkowicie przemawia za jednością autora. Tytuł dzieła wydaje się wprowadzać w pewien błąd w ogólnym pojęciu, bo pod obecną nazwą oznacza mniej niż *Regula veritatis*, to jest symbol wiary. Autor wyznaje i objaśnia w nim wiarę w Boga Ojca (1-8), Syna, którego Bóstwo i człowieczeństwo potwierdza (9-28) i Ducha Świętego, którego przymioty zwięzle opisuje (29). Dwa ostatnie rozdziały (30-31) wyjaśniają w sposób zwięzły, że troistość Osób Boskich nie sprzeciwia się Boskiej jedności. Wszystko jest w nim jasno wyłożone i w eleganckim stylu. Kompozycja i układ dzieła są przejrzyste i wręcz bez zarzutu. Traktat ten, który jako pierwszy ukazał się w Rzymie po łacinie, jest wyjątkowo ważny, bo prezentuje wykład przednicejskiej teologii trynitarnej. Nie zapominajmy, że 30 lat później Hipolit wyrażał się jeszcze po grecku, ale był daleki od takiego uważnego szlifowania kompozycji i stylu.

Data powstania traktatu nie jest pewna. Dwie aluzje uczynione w stosunku do Sabeliusza i jego herezji (12) pozwalają go plasować nieco przed rokiem 250. Nie ma w nim żadnej aluzji do sytuacji schizmatycznej autora, choć odegrał on zapewne niemałą rolę w obdarowaniu go ważnym stanowiskiem, które posiadał w latach 250-251 w prezbiterium rzymskim.

³ Por. Sokrates, HE IV 28.

⁴ Por. Hieronimus, *De viris illustribus* 70, PL 23, 681, tłum. W. Szoldrski, PSP 6, 93: „Nowacjan, kapłan rzymski, starał się zawładnąć biskupią stolicą Korneliusza [...]. Pisał *O święcie Paschy* [...] i *O Trójcy* dużą księgę, jakby epitomen dzieła Tertuliana, które wielu nie wiedząc o tym, przypisuje Cyprianowi”.

II. NAUKA TRYNITARNA

Schizma wywołana przez Nowacjana miała za punkt wyjścia bardzo rygorystyczne pojęcie moralności chrześcijańskiej, które jako kapłan rzymski przeciwstawiał niebezpiecznemu laksyzmowi. Zupełnie inaczej jest z treścią *De Trinitate*, która odzwierciedla dokładnie, dokąd dotarła teologia zachodnia w kwestiach trynitarnych i chrystologicznych. Dzieło to udziela nam informacji dla późniejszych badań nad teologią trynitarną i chrystologiczną w okresie przednicejskim, studia zaś na ten temat zostały zaledwie rozpoczęte. Podobnie jak *Adversus Praxean Tertuliana*, tak i to dzieło ma swój duży udział w formowaniu się teologii łacińskiej.

1. Bóg Ojciec. Wierny terminologii swej epoki, która manifestuje się szczególnie w symbolu chrzcielnym, Nowacjan bada istotę Bożą nie tyle w niej samej, co jako posiadaną przez Ojca. Bóg dla niego jest przede wszystkim Ojcem. Jemu też przypisuje Boskie przymioty, które zwykliśmy odnosić do samego Bóstwa: dobroć, niezmienność, jedność, niepojętość. Badając różne teksty tak Starego jak i Nowego Testamentu, z wielką mądrością stwierdza, że ich interpretacja musi być chroniona przed antropomorfizmami i antropopatyzmami, które są tak naturalne dla ludzkiej natury. Jeśli prorocy używali wyrażeń, które je wytwarzały, to po to, aby były przystępne dla ludzi prostych:

„Zatem Bóg nie jest mały, lecz percepcja ludu jest mała, ani też Bóg nie jest ograniczony, lecz ograniczone są zdolności poznawcze myśli ludzkiej”⁵.

W słowach samego Chrystusa odnoszących się do Boga, jest znaczna część akomodacji, ponieważ Chrystus chciał nadać naszemu pojęciu Boga znaczny postęp:

„To bowiem czym [Bóg] jest, zgodnie z tym czym jest, nie może być wypowiedziane ludzką mową (por. Wj 3, 14), ani ludzkimi uszami usłyszane, ani ludzkimi zmysłami ogarnięte”⁶.

Nowacjan mocno świadczy o transcendencji Ojca. Nie ma żadnej sympatii do marcjonizmu i nauki o Bogu, który jest obcy światu. Chociaż Ojciec, który jest w niebie jest transcendentny, to jest Bogiem przewidującym, który rządzi światem, łącznie z najmniejszymi jego detalami:

„Jeśli On wszystko objął (por. Mdr 1, 7), wszystko zawiera – wszystkie zaś rzeczy i całość składają się z pojedynczych, Jego troska konsekwentnie rozciąga się i na każde pojedyncze byty, Jego opatrność dochodzi do wszystkiego, czymkolwiek jest”⁷.

⁵ *De Trinitate* 6, 32, CCL 4, 20, ŻMT 35, 37.

⁶ Tamże 7, 28, CCL 4, 22, ŻMT 35, 39.

⁷ Tamże 8, 43, CCL 4, 24, ŻMT 35, 41.

Bóg Starego Testamentu jest także Tym, którego zna i uwielbia Kościół:

„Tego zatem Boga, ominąwszy bajki i zmyślenia heretyków, poznał i czci Kościół, któremu zawsze daje świadectwo cała natura rzeczy tak widzialnych jak i niewidzialnych, którego adorują aniołowie, podziwiają gwiazdy, błogosławią morza, boją się ziemie, którego wspominają otchłanie, którego dostrzega cała myśl ludzka, chociaż się nie ujawnia”⁸.

2. Syn Boży. Podobnie odnośnie do drugiej Osoby Bożej Nowacjan stwierdza:

„Ta sama nauka prawdy poucza nas, abyśmy wierzyli, po Ojcu, także w Syna Bożego, Chrystusa Jezusa, Pana Boga naszego, lecz Syna Bożego”⁹.

Gdy w swym traktacie uczy o Synu Bożym, to ma przede wszystkim na myśli historyczną postać Jezusa Chrystusa, okazując się w ten sposób wierny terminologii symbolu chrzcielnego. Takie herezje jak modalizm i adopcjonizm, jego zdaniem, przesadzały, każda na swój sposób w odniesieniu do Chrystusa. Adopcjonizm chciał widzieć w Nim zwykłego człowieka, w którym manifestuje się ta sama moc Boża, która ożywia świętych. Modalizm natomiast przyjmował, że na ziemi ukazał się Ojciec Niebieski. Dostrzegając jak sporo miejsca poświęcił Nowacjan dyskusji z adopcjonizmem, świadczy, że ta herezja z tych dwóch była wówczas najgroźniejsza. To przeciwko niej gromadził dowody zarówno ze Starego (Oz 1, 7; Iz 7, 14; 35, 3-6; Hab 3, 3), jak i Nowego Testamentu (obficie cytuje Prolog Janowy i liczne słowa Chrystusa przytoczone przez czwartą Ewangelię). W dwóch rozdziałach (14-15) powtarzają się raz po raz zapytania: „Jeśli Chrystus jest tylko człowiekiem...”. Dowód zaś boskości Chrystusa jest przeprowadzany w sposób znakomity: przeciw adopcjonizmowi Nowacjan przywołuje na świadectwo nawet herezję przeciwną, wskazując, że bóstwo Chrystusa jest tak jasno wyrażone w Piśmie Św., iż większość heretyków doszła do tego, aby identyfikować Chrystusa z Ojcem:

„poruszeni przez wielkość i prawdę Jego Bóstwa, ponad miarę wywyższając Jego honory, ośmielili się wyjawiać czy sądzić, że On sam nie jest Synem, lecz Bogiem Ojcem”¹⁰.

Gdyby jednak rozumowanie w odniesieniu do tej herezji zawodziło, to słowa Chrystusa w Ewangelii są wyraźne: „Ja i Ojciec jesteśmy jedno” (J 10, 30). Nowacjan zaznacza:

„gdy mówi «Ja», następnie wprowadza Ojca mówiąc: «Ja i Ojciec», wyróżnia i wyodrębnia z ojcowskiego autorytetu właściwe znaczenie swojej Osoby (XXVII)”¹¹.

⁸ Tamże 8, 40, CCL 4, 22, ŻMT 35, 40.

⁹ Tamże 9, 46, CCL 4, 25, ŻMT 35, 42.

¹⁰ Tamże 23, 232, CCL 4, 57, ŻMT 35, 78.

¹¹ Tamże 27, 148, CCL 4, 64, ŻMT 35, 86.

Chrystus mówi także do Filipa: „Kto Mnie zobaczył, ujrzał i Ojca” (J 14, 9). To zaś zdanie odnosi właściwie do następującej refleksji:

„Powiedział bowiem, że ujrzy przez Niego Ojca, kto naśladował Syna, nie jakoby sam Syn był widziany jako Ojciec, lecz że nagrodę otrzyma, kto zechciał pójść za Nim i być jego uczniem, aby mógł oglądać Ojca (XXVIII)”¹².

Sam Stary Testament sprzyja temu rozróżnieniu. Za Justynem, Tertulianem i Hipolitem, Nowacjan odnosi do Osoby różnej od Ojca liczne „teofanie”, które opisują święte księgi. Był nadprzyrodzony, który ukazywał się w tych różnych okolicznościach i który ukazuje się jako Bóg (chodzi o anioła w rozdziałach 18-20), nie byłby bytem, Bogiem niewidzialnym i niedającym się opisać, lecz oczywiście Tym, który zostanie przez św. Pawła nazwany *imago Dei invisibilis* (Kol 1, 15). Jest to Osoba różniąca się od Ojca, która chce przyzwyczajać ludzi, aby znajdowali się w kontakcie z Bogiem „jako że niedoskonałość i kruchość stworzenia ludzkiego przywykła czasem już właśnie widzieć Boga Ojca w obrazie Boga, to jest Synu Bożym”¹³. Ta zaś Osoba ma prawo do imienia Boga. Jezus Chrystus jest naszym Bogiem, ale i Synem Boga. Kapłan rzymski usiłuje wyakcentować jeszcze niuans subordynacjonizmu, który zauważa się u jego poprzedników. Zdaniem A. d’Alès nie znajdzie się jeszcze u Nowacjana jasnej i precyzyjnej formuły przyszłego dogmatu nicejskiego¹⁴. To nie oznacza, że słowo Bóg odnoszone do Chrystusa nie ma swego sensu transcendentnego, jednakże egzegeza, którą nasz autor uprawia przy tekście Janowym: „Ojciec większy jest ode Mnie” (J 14, 28) jest dla tego zagadnienia charakterystyczna: jest to dla niego normalne, że Syn Boży jako Chrystus jest niższy od Ojca:

„Wtedy zatem przyjmując poświęcenie od Ojca, jest podległy w stosunku do Ojca; konsekwentnie, kto jest podległy Ojcu nie jest Ojcem, lecz Synem”¹⁵.

Cała też analiza opowiadań teofanicznych wzmacnia ten sąd. Syn Boży ukazuje się w nich jako zależny od Ojca, jako Jemu podporządkowany, posiadający przymioty, które nie są Ojca (XVIII – XX)¹⁶. Nowacjan nie pozwala jednak utożsamiać odniesień Ojca do Syna na wzór tych, które tworzą się w rodzinie ludzkiej. Choć Syn jest tej samej natury co Ojciec, pozostaje Mu jednak poddany; oczywiście, nie chodzi też o kwestię zrodzenia Syna Bożego w kategoriach synów ludzkich (człowieczych). Ponieważ jednak Pismo używa wyrazu „zrodził” (*genuit*), mówiąc o Ojcu w odniesieniu do Syna, trzeba się zapytać, kiedy miał miejsce ten Boski akt, który daje byt Synowi i który udziela Mu

¹² Tamże 28, 157, CCL 4, 67, ŻMT 35, 89.

¹³ Tamże 18, 100, CCL 4, 44, ŻMT 35, 65.

¹⁴ Por. A. d’Alès, *Novatien. Étude sur la théologie romaine au milieu du III^e siècle*, Paris 1925, 117.

¹⁵ *De Trinitate* 27, 152, CCL 4, 65, ŻMT 35, 87.

¹⁶ Por. tamże 18-20.

boskości. Wydaje się, że było to wtedy, gdy zdecydował się stworzyć wszechświat jako Ojciec, wtedy „uczynił” Tego, który jest realizatorem Jego Boskich idei. Nowacjan uciekając od tego rodzaju rozważań stwierdza, że:

„Chrystus istniał przed założeniem świata. Jest zatem «Słowem przez które wszystko zostało stworzone, a bez niego nic się nie stało» (J 1, 3)¹⁷ [...]. Z Niego, kiedy tak zechciał, Słowo narodziło się jako Syn, które nie jest pojmowane jako dźwięk uderzanego powietrza czy ton mocnego głosu wydobywanego z wnętrza płuc, lecz rozpoznany w istocie poprzez moc okazaną przez Boga”¹⁸.

Nie ma tu kwestii stworzenia świata, choć bez wątpienia wyrażenie: „kiedy tak zechciał” budzi jeszcze w teologu współczesnym podejrzenie, czy ta wola nie mogłaby być wieczna? Istotnie Nowacjan kontynuuje:

„On zatem, ponieważ został zrodzony z Ojca, jest zawsze w Ojcu. Tak zaś zawsze mówię, abym dowiódł, że nie jest nienarodzony, lecz zrodzony. Otóż kto jest przed wszelkim czasem, musi być pojmowany, że zawsze był w Ojcu. Nie można bowiem przypisać czasu Temu, który istnieje przed czasem. On bowiem jest zawsze w Ojcu, gdyż tylko wtedy Ojciec jest zawsze Ojcem”¹⁹.

Trzeba dostrzec powtarzające się „zawsze” (*semper*), do czego bez cienia wątpliwości Nowacjan dorzuca: „Zaiste i Ojciec Go bowiem poprzedza, co jest konieczne – jest pierwszy skoro jest Ojcem”²⁰, lecz tutaj chodzi o pochodzenie logiczne, a nie chronologiczne. Przy tym odwiecznym zrodzeniu (nie wiadomo, jaki inny termin zastosować), Nowacjan rozróżnia pochodzenie (termin, którego nie można asymilować z tym samym słowem teologii współczesnej): ono wydaje się, że łączy się ze stworzeniem:

„On zatem [oczywiście Syn] wyszedł od Ojca, kiedy Ojciec zechciał. Ten który był w Ojcu, był potem z Ojcem, ponieważ od Ojca pochodził – oczywiście jest ową boską istotą, która nazywa się Słowem, przez które wszystko zostało stworzone i bez którego nic nie się nie stało”²¹.

Da się zauważyć, że „pochodzenie” zawiera w Słowie zmianę pozycji: On, który był w Ojcu, jest teraz z Ojcem, ale tu nie następuje zmiana istotowa, która by dała Mu istnienie, którego nie miałby wcześniej. Boska istota, która nazywa się Słowem i która była w Ojcu, wychodzi od Ojca, aby zrealizować Jego plany. Ta istota (*substantia*), Osoba, która nazywa się Słowem (*Verbum*) i która istnieje wcześniej od całej wieczności, w ostatnich czasach objawiła się w ludzkiej formie i tę Osobę nazywamy Jezusem Chrystusem. Chrystologia we współczesnym tego słowa zna-

¹⁷ Tamże 16, 94, CCL 4, 41, ŻMT 35, 61.

¹⁸ Tamże 31, 183, CCL 4, 75, ŻMT 35, 98.

¹⁹ Tamże 31, 184, CCL 4, 75, ŻMT 35, 98.

²⁰ Tamże 31, 185, CCL 4, 75, ŻMT 35, 98.

²¹ Tamże 186, CCL 4, 75-76, ŻMT 35, 98.

czeniu zajmuje wiele miejsca u Nowacjana. Wiadomo, że chrystologia ta jest jeszcze daleka od uściśleń Soboru Chalcedońskiego, stąd pewni krytycy oskarżali Nowacjana o herezję! W ich pojęciu byłby on nie tylko arianinem, lecz także apolinarystą i nestorianinem; potwierdzał on jednak bóstwo Chrystusa w sensie transcendentnym; nie da się także zaprzeczyć, że chciał również potwierdzić ludzki charakter Zbawiciela. Nie ma u niego żadnych tendencji w kierunku doketyzmu: w rozdz. 10 swego dzieła używa wyrażen: *substantia corporis*, jak też *substantia carnis* na oznaczenie ciała²². Nowacjan nie chce słyszeć o *corpus fabularium*, czyli „bajecznym ciełe”. Słowo przyjęło w całej prawdzie nasze ciało: „nostram carnem Sermo suscepit”²³. Odnosząc się do kwestii apolinaryzmu trzeba powiedzieć, że Nowacjan nie mówi nigdy o duszy ludzkiej Zbawiciela, a długi wywód, który poświęca Jego śmierci, mógł dać okazję do oskarżenia o apolinaryzm. Wydaje się jednak, że śmierć Chrystusa dla niego (śmierć nie może dotknąć istoty Boskiej) polega na tym, że Słowo odkłada (na pewien czas) materię ciała, aby ją przyjąć ponownie w dniu zmartwychwstania:

„My bowiem wiemy, że Słowo Boże zostało przyobleczone w substancję ciała i ono znów zostało pozbawione tej samej materii cielesnej; z kolei On przyjął ją w zmartwychwstaniu i znów wziął jakby szatę”²⁴.

Rozdział 25 wzmacnia jeszcze to wrażenie przez porównanie ukazane między śmiercią Chrystusa, a naszą:

„Bóstwo w Chrystusie nie umiera, lecz substancja jedyne go ciała jest wyniszczana, [...] w innych ludziach, którzy nie są tylko z ciała, lecz z ciała i duszy, jedynie wprawdzie samo ciało podlega inwazji zniszczenia śmierci, poza prawami zniszczenia i śmierci nie jest zaś dostrzegana nieśmiertelna dusza”²⁵.

Konkluzją zaś tego rozumowania jest zdanie: „w Chrystusie śmierć mogła zwyciężyć jedynie przeciw materii ciała, nie mogła zaś wystąpić przeciw boskości Słowa”²⁶. Biorąc to wszystko pod uwagę, wydaje się, że Nowacjan, jak na swe czasy, miał poprawną myśl teologiczną, gdy wypowiadał się o Zbawicielu i o Jego pełnej naturze, konkretnej i działającej.

Podobna wydaje się sprawa jego oskarżenia o nestorianizm. Przyczyną zaś tego była być może niedokładność formuł, przez które chciał on określić jedność elementów: boskiego i ludzkiego w Chrystusie, zaś do tego zagadnienia

²² Por. tamże 10, 54-55, CCL 4, 28: „Qui dum in eadem substantia corporis in qua moritur resuscitatus ipsius corporis vulneribus comprobatur [...]. Lex enim resurrectionis ponitur, dum Christus ad exemplum ceterorum in substantia corporis suscitatur [...] non carnis substantia damnata est, quae divinis manibus ne periret extracta est, sed sola carnis culpa”.

²³ Tamże 10, 54, CCL 4, 27.

²⁴ Tamże 21, 124, CCL 4, 54, ŻMT 35, 75.

²⁵ Tamże 25, 143, CCL 4, 61, ŻMT 35, 82.

²⁶ Tamże 25, 144, CCL 4, 62, ŻMT 35, 83.

podszedł w rozdz. 24: komentując cytata ze sceny Zwiastowania Nowacjan wyjaśnia, że słowa anioła: „dlatego też Święte, które się z ciebie narodzi” odnoszą się do natury ludzkiej, podczas gdy Syn Boży, Słowo Wcielone jest bytem duchowym, co powiadcza anioł: „Duch Święty zstąpi na ciebie i moc Najwyższego osłoni cię”, co dalej objaśnia:

„On jest bowiem rzeczywistym Synem Boga, który jest z tego samego Boga; On, podczas gdy bierze na siebie ową Świętość i jednoczy w sobie Syna Człowieczego i przyjmuje do siebie i przyciąga, przez swój związek i jedność połączenia sprawia i czyni Go Synem Bożym, którym przez naturę On nie był”²⁷.

Tytuł Syna Bożego odnosi się najpierw i w pierwszym rzędzie do tego Bytu duchowego, który zstąpił na Maryję, a następnie konsekwentnie do Syna Bożego i Człowieczego (to znaczy do owocu zrodzonego z Dziewicy i z Ducha). Całe zaś rozumowanie kończy się formułą: „I tak została głosem anioła – czego nie chcą heretycy – wprowadzona ze swoistym jednak związkiem (*sociatio*) różnica między Synem Boga i człowieka”²⁸. Ta jedność każe im zrozumieć, że Chrystus człowiek, syn człowieka jest także Synem Boga i każe im pojąć Go jako Boga, to jest Słowo Boże. Tego człowieka – Syna Bożego każe im uznać jako naszego Pana Jezusa Chrystusa:

„złożonego z obu natur, że tak powiem, w ścisłym związku z obu, tak połączonego i w tej samej zgodności obydwu natur, przez zjednoczenie, przez połączenie na zasadzie wzajemnego związku przymierza człowieka i Boga, dzięki prawdzie Pisma mówiącej o tym”²⁹.

Oczywiście nie byłoby czymś trudnym wydobyć z tego tekstu naukę o dwóch synach, o ich jedności czysto zewnętrznej (*confibulatio*), odnosząc się do συνάφεια Antiocheńczyków, do ich połączenia moralnego (*sociatio, concordia*), do paktu, który je łączy (*mutuum ad invicem foedus*), ale byłoby to niewłaściwe. Tego rodzaju bardzo niewłaściwe formuły, pokazują jedynie całą drogę, jaką musiała przemierzyć terminologia teologiczna, aby dojść do jakiejś dokładności. Trudno było wyrazić Nowacjanowi Bóstwo w sposób doskonały, aby opisać intymną jedność tego Bóstwa z pełnym człowieczeństwem, była to jednak wiara ówczesnego Kościoła w Jezusa Chrystusa – Boga i człowieka.

3. Duch Święty. Teologia Nowacjana o Duchu Świętym jest jeszcze bardziej elementarna, chociaż widać i u niego wielki wysiłek, aby zebrać teksty skryptyrystyczne odnoszące się do działania Ducha Bożego. Jego wyłanie było obiecane w Starym Testamencie, ale to nie zaprzecza temu, że był On obecny

²⁷ Tamże 24, 138, CCL 4, 59, ŻMT 35, 81.

²⁸ Tamże 24, 140, CCL 4, 60, ŻMT 35, 81.

²⁹ Tamże.

już w działalności patriarchów i proroków. Zgodnie z wyraźnym nauczaniem Zbawiciela, to szczególne udzielenie się Ducha Świętego nastąpiło podczas Pięćdziesiątnicy:

„On jest zatem jednym i tym samym Duchem, który był w prorokach i Apostołach, z wyjątkiem, że wtedy był okazjonalnie, obecnie zawsze”³⁰.

Warto w tym momencie zwrócić uwagę na charakterystyczny dyskurs Nowacjana:

„Wtedy nie był w nich zawsze, teraz pozostaje w nich zawsze. Wtedy skromnie rozdzielał, obecnie dał się cały; wtedy udzielił się skąpo, obecnie użyczył się hojnie. Nie ukazał się wcześniej, lecz został udzielony po zmartwychwstaniu Chrystusa”³¹.

Autor nasz w sposób zwięzły i dokładny opisuje Jego działanie od czasów apostoelskich. On to czynił uczniów Pańskich mądrymi i mężnymi, aż do czasów współczesnych, gdyż kontynuuje uświęcanie dusz i ciał przez chrzest, czyniąc ich męczennikami, dziewicami i świętymi.

Należy tu też wspomnieć wspomnieć, że Nowacjan porusza także kwestię bluźnierstw przeciw Duchowi Świętemu, które nie mogą być odpuszczone. W sposób wystarczający zaznacza, że natura tego tajemniczego Bytu uczestniczy w naturze Ojca i Syna. Wszystko, co mogli wynaleźć macedonianie, to stwierdzenie, że Duch Święty jest niższy od Chrystusa. Suponując, że Chrystus był po prostu człowiekiem, Nowacjan przytacza słowa Zbawiciela odnoszące się do Ducha:

„Jeśli Chrystus jest tylko człowiekiem, w jaki sposób mówi, że Paraklet «od Niego weźmie to, co objawi» (J 16, 14)? Paraklet bowiem nic od człowieka nie przyjmuje, lecz to Paraklet człowiekowi udziela wiedzy; ani też Paraklet nie uczy się od człowieka o rzeczach przyszłych, lecz o rzeczach przyszłych Paraklet poucza człowieka. Zatem albo Paraklet nie przyjmuje od Chrystusa jako człowieka co ma objawić, ponieważ człowiek Parakletowi nic nie mógłby dać, od którego sam człowiek winien otrzymywać, a Chrystus w tym miejscu myli się i oszukuje, skoro mówi, że Paraklet od Niego, będącego człowiekiem, otrzyma to co zwiastuje; albo nas nie oszukuje – ponieważ nie myli się – i Paraklet przyjmuje od Chrystusa rzeczy, które objawi. Lecz jeśli otrzymał od Chrystusa rzeczy które ma zwiastować, zatem większy jest Chrystus już od Parakleta, ponieważ Paraklet nie przyjął od Chrystusa, gdyby nie był mniejszy od Niego”³².

Nie można się gorszyć taką wypowiedzią. Niższość Ducha Świętego w stosunku do Syna jest tego samego porządku, co niższość Syna w stosunku do Ojca. Źródło i początek życia Bożego Ojciec udziela Synowi, który je przekazuje Duchowi Świętemu.

³⁰ Tamże 29, 165, CCL 4, 69, ŻMT 35, 92.

³¹ Tamże 29, 165-166, CCL 4, 69-70, ŻMT 35, 92.

³² Tamże 16, 90, CCL 4, 40, ŻMT 35, 60.

4. Trójca Święta. Nowacjan poruszając delikatną kwestię relacji zachodzących między Osobami Bożymi w Trójcy Świętej stykał się z tryteizmem, dyteizmem czy modalizmem. Pierwsze te błędy w sposób niebezpieczny akcentowały różnicę Osób, ostatnie zaś radykalnie znosiły różnicę między Osobami. Przeciw tym błędom, dwa ostatnie rozdziały (30-31) swego dzieła, poświęca Nowacjan wskazaniu, że nie mamy do czynienia z dwoma Bogami, choć Ojciec jest Bogiem i Syn jest Bogiem. Stwierdzenie Bożej jedności, jak pisze, jest fundamentalnym dogmatem Pisma Św. i chrześcijaństwa, niemniej fundamentalnym jak stwierdzenie boskości Zbawiciela. Nowacjan w 31. rozdz. rozwija obszernie problem, który, gdyby się chciało roztrząsać do końca, byłoby to niebezpieczne albo dla jedności Boskiej, albo dla zupełnej Boskości Syna. Sposób zaś jego dowodzenia jest taki, że: byłoby dwóch bogów, jeśliby Ojciec i Syn mieli te same przymioty, gdyby obaj byli *innati, ingeniiti, invisibiles, incomprehensibiles, immortales, aeterni* etc. Te jednakże przymioty nie należą do kogoś innego, jak tylko do samego Ojca. Do Syna należy to, iż jest On *natus, genitus, visibilis, comprehensibilis* etc., dlatego nie może być On postawiony obok Ojca, jako drugi Bóg:

„Jeśli byłby niewidzialny, porównany z Niewidzialnym, uwydatniony jako równy, przedstawiłby dwóch niewidzialnych i z tego powodu zatwierdziłby także dwóch bogów”³³.

Z tej argumentacji Nowacjana nie można wszystkiego odrzucić. Nie ma jedynie racji w tym, że zestawia na równi przymioty Boskiej istoty (*invisibilis, incomprehensibilis, etc.*) z przymiotami osobowymi. Teologia bardziej rozwinięta mówi właściwie, że Ojciec i Syn różnią się ponieważ jeden jest *ingenitus*, a drugi jest *genitus*, a zacytowane powyżej zdanie Nowacjana można by zachować z pomocą pewnych wyjaśnień:

„Gdyby się bowiem nie narodził, nienarodzony porównany z Tym, który był nienarodzony, po wykazaniu równości obydwóch, uczyniłby dwie nienarodzone istoty, a to uczyniłoby dwóch Bogów”³⁴.

Teologia późniejsza, a zwłaszcza Grzegorz z Nazjanzu rozwinie właściwie relacje pomiędzy Osobami Boskimi³⁵.

Nie zachował się rękopis traktatu *De Trinitate* Nowacjana. Nie można też powiedzieć dokładnie, jakie manuskrypty wykorzystywali pierwsi jego wydaw-

³³ Tamże 31, 188, CCL 4, 76, ŻMT 35, 99.

³⁴ Tamże 31, 188, CCL 4, 76, ŻMT 35, 98.

³⁵ Por. G. Jaśkiewicz, *Keryks – kerygma w mowach Grzegorza z Nazjanzu*, Siedlce 2003, 169-175.

cy. Traktat ten ocalał, ponieważ znalazł się między pismami Cypriana i Tertuliana, a nawet był im przypisywany³⁶. Jako swoisty gatunek literacki charakteryzuje się on szerokim i wielostronnym przedstawieniem podjętego tematu. Oparty o „regułę prawdy” zawiera skrót najważniejszych prawd wiary. Autor mocno zaakcentował w nim bóstwo Chrystusa, omówił Jego relacje z Bogiem Ojcem, a także przedłożył naukę o Jego człowieczeństwie³⁷. Omawiane dzieło Nowacjana ważne jest dla myśli teologicznej także dlatego, że przeniesiono je na Wschód, do Aleksandrii i Nicei, a papież Leon Wielki oparł zasady chryztologii chalcedońskiej w liście do Flawiana na dzieło Tertuliana *Adversus Praxean*, z którego, jak twierdzi J. Sajdak powołując się na Hieronima, korzystał autor *De Trinitate*³⁸. Dzieło to, choć w swej treści i terminologii dalekie jest jeszcze od rozwiniętej w pełni teologii trynitarnej IV i V wieku, to stanowi już znaczny postęp w stosunku do teologii apologetów II wieku.

LA DOCTRINE DE NOVATIEN DANS SON TRAITÉ SUR LA TRINITÉ

(Resumé)

L'édition *Źródła Myśli Teologicznej nr 35* (Sources des Pensées Théologiques) a publié en polonais le traité sur la Trinité de Novatien. L'auteur de cet article, qui a par ailleurs traduit cet ouvrage, en a également fait une synthèse. Au début de son article il précise des références biographiques et redécrit le milieu dans lequel évoluait ce prêtre au IIIe siècle. Il nous apporte ensuite des détails supplémentaires au sujet *De Trinitate*. Puis se basant sur le texte polonais, il explique la doctrine concernant le Père, le Fils, le Saint – Esprit ainsi que leurs relations dans la Sainte Trinité. A la fin de l'article, l'auteur mentionne l'influence de ce genre de littérature sur l'évolution de la théologie par la suite.

³⁶ Por. J. Sajdak, *Tertulian. Czasy – życie – dzieła*, Poznań 1949, 479.

³⁷ Por. J. Grzywaczewski, *Polemika antygnostycka w „De Trinitate” Nowacjana*, SACH 7 (1986) z. 1, 258.

³⁸ Por. Sajdak, dz. cyt., s. 479.

Alicja STĘPNIEWSKA
(Lublin, KUL)

ŚWIĘTA EMMELIA – MATKA BAZYLEGO WIELKIEGO I GRZEGORZA Z NYSSY

Wśród wielu wybitnych kobiet starożytności chrześcijańskiej, obok dziewic i męczennic, wymienić należy również matki, które wydały na świat wielkich i sławnych synów. Najbardziej znanymi na Zachodzie były niewątpliwie św. Monika – matka św. Augustyna¹ oraz św. Sylwia – matka Grzegorza Wielkiego², na Wschodzie natomiast św. Emmelia i św. Nonna – matki Ojców Kapadockich, a także św. Antuza – matka św. Jana Chryzostoma. Najwięcej wiadomości pochodzi od ich synów, którzy, choć nie napisali oddzielnych biografii, w swych pismach poświęcili matkom mniej lub więcej miejsca, pozostawiając dla potomnych trwałe ślady ich życia.

W artykule zostanie ukazana postać św. Emmelii, matki m.in. dwóch świętych: Bazylego Wielkiego i Grzegorza z Nyssy, a źródłem informacji będą przede wszystkim *Listy*³ pierwszego z nich i *Żywot św. Makryny*⁴ drugiego oraz mowa pogrzebowa, przyjaciela rodziny, Grzegorza z Nazjanzu *Na cześć Bazylego*⁵.

Cóż wiemy o domu rodzinnym Emmelii? Bardzo niewiele. Przypuszczalnie pochodziła z Kapadocji⁶. Ojciec jej prześladowany przez cesarza (prawdopo-

¹ Por. L.E. Bougaud, *Św. Monika*, tłum. anonimowe, Brody – Lwów 1910; A. Trapè, *Sant'Agostino – mia madre*, Roma 1983; A. Stępniewska, „Gdzie ty, tam i on”. *Sen św. Moniki, matki św. Augustyna* (*Confessiones* III 11, 12-20), *VoxP* 8 (1988) z. 14, 125-132.

² Por. A. Stępniewska, *Sylwia – matka papieża Grzegorza Wielkiego*, *VoxP* 23 (2003) t. 44-45, 363-373.

³ Por. Basilius, *Epistolae*, PG 32, 220-1112, tłum. K. Krzyżaniak: *Św. Bazyli, Listy*, Warszawa 1972.

⁴ Por. Gregorius Nyssenus, *Vita S. Macrinae*, PG 46, 959-1000 lub wyd. P. Maraval, *SCh* 178, Paris 1971, tłum. W. Kania: *Św. Grzegorz z Nyssy, Życie św. Makryny*, *AnCra* 3 (1971) 383-404.

⁵ Por. Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 43, PG 36, 493-605 lub wyd. J. Bernardi, *SCh* 384, Paris 1992, 116-307, przekład polski: *Św. Grzegorz z Nazjanzu, Mowy wybrane*, Warszawa 1967, 476-523.

⁶ Por. Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 43, 3, PG 36, 497BC, *SCh* 384, 122-124, *Mowy wybrane*, s. 478: „Ileż to chwały przysporzyliby mu w naszych oczach jego przodkowie [...]. Niejedno opowiadanie podsuwa nam Pont o rodzinie jego ojca, w niczym nie ustępujące cudownym legendom pontyjskim z zamierzonych czasów, które wypełniają prozę historyczną i poezję. Wielu też opowiadań dostarcza ta moja kraina, sławna Kapadocja [...]. Dzięki tym opowiadaniom możemy porównać ród matki z rodem ojca”. Nieliczne współczesne informacje o św. Emmelii, zamieszcza-

dobnie Licyniusza) został stracony, a majątek skonfiskowany⁷. Nie wiadomo, w jakich okolicznościach zmarła jej matka. Została więc sierotą w młodym wieku. Narażona na liczne niebezpieczeństwa postanowiła wyjść za mąż. Młodszy jej syn, Grzegorz, późniejszy biskup Nyssy, pisze o małżeństwie rodziców:

„Matka odznaczała się cnotą, kierując się we wszystkim wolą Bożą i kochając niewinność i czystość, tak że nawet wyjść za mąż musiała wbrew woli. Ale straciwszy obojga rodziców, dla swej piękności narażona na grożące ze strony ubiegających się o jej rękę (a wielu ich było i urzeczeni jej pięknnością chcieli ją porwać) niebezpieczeństwo grzechu, dla ochrony życia wybrała sobie znanego z cnoty i poważnego męża”⁸.

Tak rozpoczęła Emmelia trudy życia codziennego z Bazylim, odznaczającym się religijnością i wielką szlachetnością. Pochodził ze sławnego rodu, którego rodzina (podobnie zresztą jak Emmelii) była prześladowana i zmuszona do ucieczki w góry, gdzie ukrywała się około 7 lat⁹. Wśród obywateli był cenionym adwokatem i podziwianym za swą wiedzę. W Poncie miał prawdopodobnie katedrę retoryki. Słyszał bowiem z umiejętności wymowy przewyższając innych w tej dziedzinie. Znany w całym Poncie był nazywany „wspólnym dla wszystkich nauczycielem cnoty”¹⁰.

ne przeważnie przy jej mężu Bazylim zob. *Acta Sanctorum Mai VII*, Paris 1867, 238-242 (De sanctis coniugibus Basilio et Emmelia); J. Baudot – L. Chaussin, *Vies des Saints et des bienheureux*, vol. V, Paris 1947, 586-587 (Saints Basile et Emmélie); *A Dictionary of Christian biography, literature, sects, and doctrines*, ed. W. Smith – H. Wace, II, London 1880, 112 (Emmelia); R. Janin, *Basile*, DHGE VI 1075; A. Amore, *Basilio ed Emmelia*, BS II 949; K. Lutosławski, *Wychowanie Ojców Kapadockich*, AK 3 (1911) t. 5, 219-230, 326-333, spec. 221-230 (św. Emmelia), również oddzielna odbitka, Włocławek 1911; Ch. Joest, *Basilius der Große (330-379) und seine Familie*, ErA 78 (2002) 141-146.

⁷ Por. Gregorius Nyssenus, *Vita Macrinae* 20, SCh 178, 206, Kania s. 395-396: „dziadka ze strony matki na skutek niechęci cesarza pozbawiono życia i całe jego mienie dano innym. Nikt jednak nie cieszył się wtedy większym imieniem niż oni”. Prawdopodobnie w późniejszym czasie odzyskali majątek, skoro, jak wspomina Grzegorz, jego matka Emmelia płaciła „trzem władcom podatki, gdyż jej majątek był rozproszony w wielu krajach” (tamże, 5, SCh 178, 160, Kania s. 389).

⁸ Tamże 2, SCh 178, 144, Kania s. 387.

⁹ Por. Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 43, 5-6, PG 36, 500C-501A, *Mowy wybrane*, s. 479-480: „Przodkowie Bazylego ze strony ojca, którym po przebyciu całej drogi wierności owe okoliczności [prześladowanie za Maksymina] przyniosły piękne ukoronowanie życia [...]. Uciekają w lasy gór pontyjskich – a jest tam wiele gęstych i rozległych borów – zabierając kilku tylko ludzi do pomocy w ucieczce oraz w zdobywaniu żywności [...] jak długo tam byli – podobno ucieczka ich przeciągnęła się niemal do siedmiu lat, a nawet trochę dłużej [...] do jakiej rozpaczyny nędzne i niezwykle dla delikatnych organizmów warunki życia, nękałające pod gołym niebem mrozy, upały i deszcze, brak przyjaciół, towarzyszy i obcowania z ludźmi, musiały doprowadzić tych, których otaczała liczna świta i oznaki czci”.

¹⁰ Por. Gregorius Nyssenus, *Vita Macrinae* 21, SCh 178, 210, Kania s. 396: „Chlubimy się w tym życiu, iż pochodzimy ze sławnego rodu i szlachetnych rodziców. Ojciec w tych czasach słynął wśród obywateli i w sądach jako człowiek bardzo wykształcony. Choć swą wymową przewyższał

Mimo iż jej małżeństwo zawarte było z rozsądku, można jednak sądzić, że wybór Emmelii był chyba trafny. Grzegorz z Nazjanzu wyznaje, że było ono zgodne, oparte na żywej wierze, cieszące się wśród otoczenia głębokim szacunkiem, pełne poświęcania się dla innych. Jednak „za cnotę największą i najgodniejszą sławy – uważał on – posiadanie dobrych dzieci”¹¹.

Doczekali się bowiem liczego potomstwa – czterech synów: Bazylego, Naukracjusza, Grzegorza i Piotra oraz pięć córek, z których znamy tylko imię najstarszej – Makryny¹². Czworo z nich powiększyło grono świętych, a mianowicie Bazyli Wielki – bp Cezarei Kapadockiej († 379), Grzegorz – bp Nyssy († 394), Piotr – bp Sebasty i Makryna.

Ognisko domowe tworzyła przede wszystkim matka. To ona poświęcała się bez reszty wychowaniu swych dzieci w duchu głębokiej pobożności i odpowiedzialności. Dbała, aby w domu panowała harmonia, wzajemna miłość i zgoda. Grzegorz z Nazjanzu zwrócił uwagę na zgodność jej imienia z postawą życiową. Emmelii bowiem, jak pisze, zostało nadane już wcześniej imię, „które ją okreś-

innych (a znana ona była daleko), to jednak nie przekroczyła granic Pontu – wystarczyło mu sławy w ojczyźnie”; zob. Amore, *Basilio ed Emmelia*, BS II 949.

¹¹ Por. Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 43, 9, PG 36, 504D-505A, SCh 384, 132, *Mowy wybrane*, s. 481: „Nie mniejszym tytułem do chwały było małżeństwo jego [Bazylego] rodziców. Oboje cieszyli się jednakowym szacunkiem oraz walorami zewnętrznymi. Można by wprawdzie przytoczyć wiele innych charakterystycznych momentów, jak karmienie żebraków, goszczenie obcych, oczyszczanie duszy przez wstrzemięźliwość, podatek z majątku poświęcony Bogu; [...] ja jednak za cnotę największą i najgodniejszą uważam posiadanie dobrych dzieci”.

¹² Istnieją rozbieżności odnośnie do liczby dzieci Emmelii. Syn Grzegorz z Nyssy w dwóch miejscach podaje, że było ich dziewięcioro (por. *Vita Macrinae* 5, SCh 178, 158, Kania s. 389: „A miała matka czterech synów i pięć córek”, tamże, 20, SCh 178, 206, Kania s. 396: „ich majątek stosownie do liczby dzieci znów na dziewięć części został podzielony”), innym razem przytaczając słowa swej umierającej matki wymienia ich dziesięcioro (tamże, 13, SCh 178, 184-186, Kania s. 392-393: „Tobie, Panie, polecam pierwszy i dziesiąty [δέκατῶ τὸν κατὰ πρῶτον] owoc. Pierwszym jest ta pierworodna, a dziesiątym [ἐπιδέκατος οὗτος] ten syn ostatni [...]. Niech spłynie twe błogosławieństwo na pierwsze i na dziesiąte [ἐπὶ τὸ ἐπιδέκατον τοῦτο]”). Również współcześni komentatorzy pism Grzegorza z Nyssy nie są pod tym względem zgodni. Większość z nich (por. J.E. Pfister, *A biographical note: the brothers and sisters of St. Gregory of Nyssa*, VigCh 18:1964, 108-113; M. Aubineau, *Introduction-biographie*, w: Grégoire de Nysse, *Traité de virginité*, SCh 119, Paris 1966, s. 35, n. 6; P. Maraval, Grégoire de Nysse, *Vie de sainte Macrine*, SCh 178, Paris 1971, s. 159 n. 3) a wcześniej już Suda w X wieku (*Lexicon*, Genève 1619, 539B), M.L. de Tillemont (*Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, IX, Venice 1732, 7), W. Smith – H. Wace (*A Dictionary of Christian biography*, s. 761), W.K.L. Clarke (*St. Gregory of Nyssa, The Life of St. Macrina*, London 1916, 7), J. Quasten (*Patrologia*, II, Casale 1969, 206) uważa, że było ich dziesięcioro, inni zaś, mniej liczni, choć równie wybitni, jak np. A. Puech (*Histoire de la littérature grecque chrétienne*, III, Paris 1930, 237, 397), podaje dziewięcioro. Niezgodność tę już w relacji samego Grzegorza z Nyssy, który chyba dobrze wiedział, ile ma rodzeństwa, badacze wyjaśniają, że jedno z dzieci Emmelii, prawdopodobnie po Makrynie a przed Bazylim [niektórzy pragną nawet odgadnąć jego imię: Nicefor], zmarło we wczesnym wieku, tak że faktycznie, gdy matka umierała i dzieliła majątek, było ich dziewięcioro (por. Pfister s. 112-113; Maraval, SCh 178, s. 159, n. 3 i s. 187, n. 1).

łało, lub też będącej taką, jakie imię jej nadano, ponieważ nosiła zgodnie z rzeczywistością imię *Emmelii* (ἔμμελίης), to znaczy zgody”¹³.

Pierworodnym dzieckiem Emmelii i Bazylego była Makryna. Nosiła imię po babce ze strony ojca, której życie, otoczone aureolą świętości, pełne wyrzeczeń i cierpień podczas prześladowań, było wzorem nie tylko dla najbliższej rodziny, ale i dalszego otoczenia¹⁴. Należy również wspomnieć, że Emmelia, krótko przed urodzeniem córki, miała sen. Ujrzała –

„postać nadludzkiej piękności, która dała dziecku imię Tekla, taką wciąż otaczane przez dziewice. Trzykroć to powtórzywszy, postać znikła i sprawiła jej lekki poród, tak że zbudziwszy się zobaczyła matka przed sobą w rzeczywistości to, co widziała we śnie. Takie oto było tajemnicze imię dziecka”¹⁵.

Poslušna więc woli Bożej nadała córce drugie imię – Tekla, wskazane jej we śnie.

Emmelia, mimo zatrudnionej piastunki, sama starała się zajmować zwłaszcza religijnym wychowaniem córki według wzorów, jakie obowiązywały w chrześcijańskich arystokratycznych rodzinach Małej Azji. W miarę dorastania uczyła dziewczynkę podstawowych zajęć praktycznych oraz etycznego postępowania i życiowej mądrości. Chroniła ją przed „niepożądaną” literaturą pogańską, a szczególnie gorszącymi komediami i drastycznymi scenami z tragedii. Podstawę wiedzy zapewniającej właściwą formację religijno-moralną stanowiło Pismo Święte, a zwłaszcza Księga Mądrości. Matka stopniowo zaznajamiała córkę z pięknem i głęboką mądrością płynącą z Psalmów. Makryna z czasem dobrze poznała Psalmi –

„korzystając z nich – jak pisze Grzegorz – częściami stosownie do okoliczności: gdy wstawała z łóżka i rozpoczynała pracę, gdy odpoczywała, brała posiłek i odchodziła od stołu, gdy szła do łóżka i wstawała do modlitwy, miała zawsze przy sobie psalterz jakby drugiego towarzysza, który jej nigdy nie opuszczał”¹⁶.

Podobny model wychowawczy wprowadzający w początkowe życie religijne był stosowany przez Emmelię również wobec pozostałych dzieci. Najstarszy

¹³ Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 43, 10, PG 36, 505C lub SCh 384, 134, *Mowy wybrane* s. 482.

¹⁴ Por. Gregorius Nyssenens, *Vita Macrinae* 2, SCh 178, 142-144, Kania s. 387: „słysnęła w rodzinie Makryna, matka naszego ojca, która w czasie prześladowań stanęła w obronie Chrystusa. Jej to właśnie imię dali rodzice dziecku. Wiedziała o nim tylko ona i najbliżsi”. Podobnie rolę babki Makryny w religijnym wychowaniu dzieci, również i siebie, podkreślał Bazyl, por. *Epistola* 204, 6, PG 32, 752C, Krzyżaniak s. 387: „Jakiż bardziej oczywisty dowód mógłby przemawiać za naszą wiarą niż ten, że zostaliśmy wychowani przez bogobojną babkę [...] wielbłą Makrynę? Dzięki niej poznaliśmy wypowiedzi świętobliwego Grzegorza [Cudotwórcy], które zachowała ona z ustnego przekazu; strzegła ich sama i nas, małego jeszcze chłopca kształciła i wychowywała według zasad pobożności”; zob. tenże, *Epistola* 210, 3.

¹⁵ Gregorius Nyssenens, *Vita Macrinae* 2, SCh 178, 146, Kania s. 387-388; por. F. Lanzoni, *Il sogno presago della madre incinta nella letteratura medievale e antica*, AnBol 45 (1927) 225-261.

¹⁶ Tamże, 3, SCh 178, 148-150, Kania s. 388; por. Maraval, *Introduction*, SCh 178, 49-52 (éducation).

syn, Bazyli Wielki, z ogromną wdzięcznością powie po latach, że wszystkie zasady wiary wszczone przez matkę i babkę jeszcze w dzieciństwie, zachował na zawsze w sercu, jak się do tego szczerze przyznaje w liście do biskupa Eustacjusza z Sebasty:

„Nigdy nie miałem błędnych wyobrażeń Boga i nie zmieniłem moich przekonań, by przyjąć naukę zasłyszana później. Pojęcie Boga, jakie od dzieciństwa przejąłem od świątobliwej mej matki i babki Makryny, zachowałem bez zmian i zabiegałem o jego pogłębienie. Nie przechodziłem bowiem od jednych poglądów do innych, kiedym już posiadał pełne rozeznanie rozumowe, ale doskonaliłem tylko przekazane mi przez nie zasady wiary”¹⁷.

Emmelia dzięki swym zaletom i rozwadze cieszyła się szacunkiem i autorytetem wśród swych dorosłych dzieci. Zaniepokojona niewłaściwą postawą syna Bazylego Wielkiego, który powrócił właśnie do Pontu po kilkuletnich studiach odbytych w sławnych ośrodkach naukowych – Cezarei, Bizancjum i Atenach – w sposób stanowczy, ale taktowny próbuje nakłonić go do zmiany postępowania, wskazując, że życiowa mądrość nie polega na wywyższaniu się ponad innych, lecz na właściwie pojętej pokorze wobec darów danych mu przez Opatrzność. Matka bowiem, kiedy ujrziała Bazylego:

„pysznego ze swej wymowy i wiedzy, gardzącego tymi, co się wzniesli na wysokie stopnie, i patrzącego z góry nawet na samych urzędników cesarskich, starała się go zaraz pozyskać dla ideału życiowej mądrości w wyrzeczeniu się światowych zaszczytów, jakie płyną ze sławy wymowy, obraniu ręcznej pracy i pełnego ubóstwa, w poświęceniu się cnocie”¹⁸.

Również później, gdy tenże Bazyl razem z przyjacielem Grzegorzem z Nazjanzu podjęli (ok. 360 r.) anachoreckie życie na pustyni pontyjskiej, oddając się surowym postom i samotnej kontemplacji, Emmelia, choć apróbowała ich ascetyczny sposób życia, to wzywała ich do roztropności i umiaru, a nawet powrotu do normalnego pobożnego życia, w czym faktycznie znalazła posłuch. Dziękuje jej za to później Grzegorz z Nazjanzu nazywając ją „wielką i zacną żywicielką biednych” oraz „przystanią” (ἡ μεγάλη καὶ πτωχοτρόφος... ὅσπερ λιμὴν ἐν καιρῷ φανεῖσα)¹⁹.

Utrwalanie i pogłębianie więzów rodzinnych było bardzo ważnym elementem wychowawczym wypracowanym przez Emmelię. Odpowiedzialność, a także posłuszeństwo wobec rodziców dorosłych już dzieci były czymś naturalnym

¹⁷ Basilius, *Epistola* 223, 3, PG 32, 825C-828A, Krzyżaniak s. 253.

¹⁸ Gregorius Nyssenus, *Vita Macrinae* 6, SCh 178, 162, Kania s. 389-390.

¹⁹ Por. Gregorius Nazianzenus, *Epistola* 5, PG 37, 29A, tłum. J. Stahr, POK 15, 9: „I gdyby ta wielka, ta zacna żywicielka biednych – matka twoja – nie była nas na czas wyrwała, ukazawszy się jak przystań miotanym bałwanami; już dawno byłoby po nas i nie tyle chwalono by nas, ile litowano się nad nami za wierność dla Pontu”.

wyływającym nie tylko z obowiązku, ale przede wszystkim z miłości do nich. Prośba matki stanowiła jakby nakaz moralny, któremu nie można było się przeciwstawić. Grzegorz z Nyssy wspomina, że kiedy został wezwany przez matkę na uroczystość przeniesienia relikwii czterdziestu męczenników z Sebaty do kościoła w pobliżu Ibory nawet nie dopuszczał myśli, iż mógłby nie spełnić jej życzenia, chociaż w tym czasie było to dla niego wyjątkowo trudne²⁰.

Drugim przykładem takiej postawy był brat Naukracjusz, który, poruszony łaską Bożą, rozdał swój majątek i rozpoczął życie w samotności oraz ubóstwie w ustroniu nad rzeką Irys, gdzie w założonym przez siebie przytułku opiekował się ubogimi i chorymi starcami, zdobywając dla nich pożywienie. On też starał się – jak pisał Grzegorz –

„zadośćuczynić życzeniom matki, słuchając ją, gdy mu co kiedy poleciła zrobić, nadając w ten sposób swemu życiu odpowiedni kierunek, nie tylko przez wysiłki opanowując swą młodość, lecz i w trosce o matkę podążał do Boga prostą drogą przykazań. Upływał już rok piąty, jak oddał się mądrości, uszczęśliwiając tym matkę, gdyż z jednej strony swe życie zdobył cnotą, a z drugiej wszystkie siły swe oddał matce”²¹.

Należy jednak zaznaczyć, że Emmelia wraz z mężem Bazylim w sprawach zasadniczych potrafili uszanować wolę dzieci. Tak było w wypadku Makryny, która, po śmierci wybranego jej przez ojca młodzieńca, nie wyraziła zgody na małżeństwo ze starającymi się o jej rękę, mimo prób czynionych przez rodziców, nakłaniających ją do zmiany decyzji. Argumenty córki przyjęli z pełnym zrozumieniem. Postanowiła ona bowiem żyć w dziewictwie przy matce, tłumacząc:

„iż jest rzeczą złą i nierozumną przestać kochać raz przez ojca wyznaczonego na męża a oglądać się za innymi, skoro wszak z natury małżeństwo jest jedno, jak urodzenie i śmierć jest jedna!”²².

Matka, mając Makrynę przy sobie, mogła stworzyć właściwą ochronę dla jej duchowych i religijnych aspiracji²³.

²⁰ Por. Gregorius Nyssenus, *Oratio in quadraginta martyres*, PG 46, 784-785: „Kiedy bowiem mieliśmy obchodzić pierwsze święto z okazji przeniesienia relikwii i przenieść urnę do świętego kościoła, moja matka (której życie tak było zjednoczone z Bogiem, że każde święto uroczystie obchodziła), rozkazała mi przybyć i wziąć udział w uroczystościach. Ja tymczasem byłem daleko, jeszcze młody i w świeckim stanie, i jak to się zazwyczaj zdarza w nagłym wypadku, zajęty różnymi sprawami; z przykrością więc i w swoim nierozsądku przyjąłem to polecenie mając trochę za złe matce, że nie odłożyła tego na inną porę i odrywa mnie przez to od różnych zajęć, a w dodatku sprowadziła mnie wcześniej, niż się zaczęto gromadzić. Udałem się więc do niej”.

²¹ Tenże, *Vita Macrinae* 8, SCh 178, 168, Kania s. 390.

²² Tamże, 5, SCh 178, 154-158, Kania s. 389; por. Maraval, *Introduction*, SCh 178, 44-46.

²³ Por. tamże, 5, SCh 178, 156-160, Kania s. 389: „Nawet na chwilę nie odstępowała matki. Stąd jej matka zaznaczała często, że inne dzieci nosiła wprawdzie długo w łonie, ją jednak nosi ze sobą zawsze i wszędzie. Wspólne życie z córką nie było dla niej ciężarem, a to tym bardziej, iż

Życie Emmelii nie pozbawione było jednak kłopotów oraz bolesnych rozstań z najbliższymi. Śmierć męża Bazylego i wydanie na świat syna Piotra (w latach 341-345) – „który był ostatnim owocem jej bólów, synem i sierotą; bo gdy przyszedł na świat ojciec już był pożegnał się z tym życiem”²⁴ – uczyniło Emmelię bezradną wobec trosk i obowiązków, jakie na nią spadły. Podpora i pocieszycielką w tych trudnych chwilach stała się Makryna, która, aby odciążyć matkę, zaraz po urodzeniu się Piotra:

„wzięła go jako piastunka, sama go wychowywała, dała mu nawet całe wyższe wykształcenie, udzielając już jako dziecku świętych wiadomości, nie pozwalając mu oddawać się innym próżnym zajęciom. Stając się dla dziecka wszystkim, ojcem, nauczycielem, wychowawcą, matką, doradcą, uczyniła go takim człowiekiem, że, nim przekroczył dzieciństwo, już jako młodzieniec wszedł na wysoki stopień filozofii”²⁵.

To jednak nie koniec cierpienia Emmelii. Musiała udźwignąć jeszcze jeden cios: śmierć ukochanego syna Naukracjusza. Była to śmierć nagła, nie wywołana żadną chorobą, i jak przypuszczał jego brat Grzegorz z Nyssy, spowodowana w wyniku zasadzki przeciwnika podczas połowu ryb. Kiedy zawiadomiono o tym nieszczęściu Emmelię, była zdruzgotana:

„złamana na duszy, o mało nie umarła. Upadła z bólu, jak upada ugodzony ciosem bohater. W tym nieszczęściu ujawniła się moc ducha wielkiej Makryny. Pokonując cierpienie, okazała się niezwykłą, stając się podporą matki, swą dzielnością i siłą podnosząc ją z głębi bólu do męstwa. W ten sposób zwyciężyła matka cierpienie, nie dopuszczając do siebie niczego, co nieszlachetne”²⁶.

Dzięki córce przetrwała i przezwyciężyła ból po stracie syna. Przypominają się tu słowa Grzegorza z Nazjanzu, który m.in. powiedział, że największym i najwspanialszym darem dla rodziców są dobre dzieci²⁷. Takim właśnie darem dla Emmelii była córka Makryna.

zastępowała jej ona służące. Obie się uzupełniały i wyręczały, pierwsza pielęgnowała duszę dziewczyny, druga zaś ciało matki, nie tylko każdy jej rozkaz spełniając, lecz także chleb własnoręcznie przygotowując. Nie uważała jednak tego za główne zajęcie, ale gdy swe ręce poświęciła pobożnymi ćwiczeniami, czyniła zadość potrzebom życia i swą domową pracą przygotowywała matce żywność. Pomagała jej też we wszystkich kłopotach. [...]. Ponieważ matka była zaprzęgnięta rozlicznymi troskami (ojciec już nie żył), dzieliła córka z nią trudy, lżejszym jej przez to czyniąc ciężar cierpienia. Pod kierunkiem matki prowadziła się nienagannie, jej oczyma ustawicznie strzeżona, sama równocześnie stając się matce wzorem do tego samego celu, do życiowej mądrości, utwierdzając ją w czystym i doskonałym życiu”.

²⁴ Tamże, 12, SCh 178, 180-182, Kania s. 392; o dacie urodzin Piotra i śmierci męża zob. Maraval, *Introduction*, SCh 178, 48, n. 2.

²⁵ Tamże, SCh 178, 182, Kania s. 392.

²⁶ Tamże, 9-10, SCh 178, 170-172, Kania s. 391.

²⁷ Por. wyżej nota 11.

Emmelia po usamodzielnieniu się dzieci i zapewnieniu im przyszłości postanowiła resztę życia spędzić z dala od ziemskich trosk tego świata. Obie z córką Makryną udały się pod Neocezareę i w rodzinnym majątku w Annisach nad rzeką Irys, w pobliżu Ibory, założyły klasztor-pustelnię, w pobliżu którego przez pięć lat przebywał również syn Naukracjusz. Miejsce to także często odwiedzali Bazyli i Grzegorz z Nazjanzu²⁸.

„Trudno jest słowami oddać jej gorliwość, wysoką ascezę i umartwienie we dnie i w nocy [...]. Nie było między nimi gniewu, nienawiści, wywyższania się, znikła spośród nich duma i rozgłos, pycha i próżność. Rozkosze znajdowały we wstrzeżności, chlębę w tym, że nie były znane, ubóstwo poczytywały za bogactwo, ziemskie dostatki za pył, który strzepywały z ciała, wszelkie doczesne zajęcia miały sobie za nic, dbały tylko o rzeczy Boże i o ustawiczną modlitwę, śpiew psalmów nie ustawał we dnie i w nocy, praca była dla nich zarazem wypoczynkiem”²⁹.

Emmelia doczekawszy późnej starości umiera w Annisach, prawie 30 lat po śmierci męża, w 373 r. na rękach dwojga dzieci – córki Makryny i syna Piotra³⁰. W ostatniej godzinie swego ziemskiego życia przywołuje w myślach wszystkie nieobecne dzieci, każde z nich wymieniając z imienia i przekazuje im swoje błogosławieństwo:

„W swej miłości pamiętała i o tych, które były daleko, aby żadne nie było bez błogosławieństwa. W modlitwie polecała Bogu zwłaszcza przy niej obecne. Siedzące zaś po obu stronach łóżka objęła ręką i w ostatnich słowach tak się modliła: «Tobie, Panie, polecam pierwszy i dziesiąty owoc. Pierwszym jest ta, pierworodna i dziesiątym ten syn ostatni. Ty masz do nich prawo i Twoim są darem. Niech spłynie Twe błogosławieństwo na pierwsze i na dziesiąte!» Myślała przy tym o córce i o synu. A gdy kończyła błogosławić, kończyła i życie, poleciwszy jeszcze dzieciom, by jej ciało przenieśli do ojcowskiego grobu”³¹.

Ani Grzegorz z Nyssy, który opisał odejście matki, ani Bazyli Wielki nie mogli być przy jej śmierci, gdyż był to rok, kiedy panował najcięższy głód, odkąd sięgała ludzka pamięć³², a jako odpowiedzialni pasterze Kościoła, musieli zaopiekować się głodującymi.

²⁸ O lokalizacji Annis i Ibory por. Basilius, *Epistolae* 3, 2; 14, 2; 223, 5; G. de Jerphanion, *Ibora – Gazioura?*, „Mélanges de la Faculté Orientale” 5 (1911) 333-354; H. Leclercq, *Ibora* DACL VII 4-9; Maraval, *Introduction*, SCh 178, 38-43 (literatura i mapa).

²⁹ Gregorius Nyssenus, *Vita Macrinae* 11, SCh 178, 176, Kania s. 391.

³⁰ Odnośnie do dokładnej jej daty toczy się dyskusja: mogła ona nastąpić albo między wielkim głodem (368-369) a wyświęceniem Bazylego na biskupa (tj. 369 lub 370), albo w pierwszych miesiącach 371 r., jakby na to wskazywał pochodzący z czerwca 371 r. 30. list Bazylego, wspominający śmierć matki jako świeże wydarzenie. Por. na ten temat argumentację: Maraval, *Introduction*, SCh 178, 56-57 (La mort d'Emmélie).

³¹ Gregorius Nyssenus, *Vita Macrinae* 13, SCh 178, 184-186, Kania s. 392-393.

³² Por. Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 43, 34, PG 36, 541-544 lub SCh 384, 200, *Mowy wybrane*, s. 497.

Bazyli głęboko przeżył śmierć matki. Rozstanie z nią odchorował i boleśnie opłakiwał, mimo iż miał blisko czterdzieści lat. Chociaż matka właśnie nauczyła go, że woli Bożej należy poddać się z pokorą, a do Boga prowadzi tylko jedna droga – przez życie ziemskie, to jednak trudno mu było ogarnąć w samotności ten bezmiar cierpienia. W liście pisanym 371 roku *Do Euzebiusza*, biskupa Samosat żali się:

„Teraz zaś za grzechy moje utraciłem matkę, jedyną pociechę, jaką miałem w życiu. Nie drwij sobie ze mnie, że w tak posuniętym już wieku boleję nad moim sieroctwem, ale zechciej mnie zrozumieć, iż rozstania się z tą duszą znieść mi nie sposób, bo wśród dóbr, jakie mi jeszcze zostały, nie widzę niczego, co mógłbym z nią porównać”³³.

Słowa te wyrażają wielką miłość syna do matki. To ona, zawsze czujna, była jego duchem opiekuńczym i ona od najmłodszych lat prowadziła go ku najwyższemu szczytom doskonałości i świętości.

Jego przyjaciel Grzegorz z Nazjanzu, który znał dobrze Emmelię, gdyż bywał w jej domu i słuchał jej rad jako roztropnej matki, na wieść o śmierci poświęcił jej dwa epitafia:

„Zmarła Emmelion. Któżby to pomyślał? Tyle
I tak udanych dzieci na ten świat wydała.
Synów, córki, w małżeństwie, czy też w wolnym stanie,
Jak żadna z kobiet matka, szczęśliwa i płodna.
Trzech z nich świetnych kapłanów, jedną zaś kapłana
Żonę, a resztę bliskich jakby wojsko zbożnych”.

„Podziw mnie wziął, gdym patrzył na tyle dzieci Emmalion
Tak udanych, ten cały skarb dostojnego łona,
Ale wiedziałem, że ona krew zacna, dobro Chrystusa,
Emmelijon, więc rzekłem: «Nie dziw to – z takiego korzenia!
To jest zbożności dar święty, o ty, najlepsza wśród kobiet,
Chwał twych dzieci to jedno, czego pragnęłaś gorąco»”³⁴.

Więzy rodzinne, na które matka kładła tak wielki nacisk i które tak pielegnowała, przetrwały wśród rodzeństwa również po jej śmierci. Wzruszającym ich przykładem jest scena spotkania Grzegorza z Makryną po ośmiu latach rozłąki. Grzegorz prześladowany i wygnany z ojczyzny przez cesarza Walensa powrócił właśnie do kraju i postanowił odwiedzić siostrę, nie przypuszczając, że zastanie ją na łożu śmierci³⁵.

³³ Basilius, *Epistola* 30, PG 32, 313A, Krzyżaniak s. 71.

³⁴ Gregorius Nazianzenus, *Epitaphia* 54 (161) – 55 (162), PG 38, 37-38, tłum. J. Łanowski: *Św. Grzegorz z Nazjanzu, Epigramy*, WST 5 (1992) 49-50.

³⁵ Por. Gregorius Nyssenus, *Vita Macrinae* 16-22, Kania s. 394-395.

Oboje utracili już ojca i matkę oraz dwóch braci – Naukracjusza i Bazylego Wielkiego, biskupa Cezarei Kapadockiej. Teraz Grzegorz miał świadomość, że traci także siostrę. Makryna w tej ostatniej godzinie przed śmiercią przywołuje chwile z dawnych lat, opisując wszystko, co utkwiło w jej pamięci o domu rodzinnym. Wspominając rodziców stwierdziła, że życie ich znane było wśród ludzi nie tyle z bogactwa, co z błogosławieństwa Boga, który darzył ich swoją łaską³⁶.

Imiona Emmelii i jej męża Bazylego zostały po raz pierwszy oficjalnie włączone w 1586 r. przez Cezarego Baroniusza († 1607) do *Martyrologium Rzymskiego* pod dniem 30 maja³⁷, choć już wcześniej w tym dniu zdaje się je prawdopodobnie w pewien sposób wspominać powstałe w połowie V wieku *Martyrologium Hieronimiańskie*³⁸; w tym dniu są również liturgicznie wspomniani na Wschodzie, a także w ostatnio zreformowanym *Martyrologium Rzymskim*, opublikowanym po Soborze Watykańskim II, gdzie czytamy:

„W Cezarei Kapadockiej świętych Bazylego i Emmelii, którzy byli rodzicami świętych biskupów Bazylego Wielkiego, Grzegorza z Nyssy i Piotra z Sebasty oraz świętej Makryny Dziewicy. Ci bowiem święci małżonkowie w czasach cesarza Galeriusza Maksymiana wygnani przebywali na pustyni pontyjskiej, a po prześladowaniu zostawiwszy dzieciom w dziedzictwie przykład swoich cnót zasnęli w pokoju”³⁹.

Mimo iż kult rodziców trzech wybitnych Ojców Kapadockich nie rozwinął się szerzej w Kościele, nie stworzył uroczystych świąt, zwyczajów, a nawet ich własnej ikonografii, to jednak pozostają oni, zwłaszcza matka Emmelia, patronami wszystkich rodzin chrześcijańskich.

³⁶ Por. tamże, 20, SCh 178, 206, Kania s. 395-396.

³⁷ Por. *Martyrologium Romanum*, ed. H. Delehaye, Bruxellis 1940, 215-216, n. 6, tłum. P. Turbak: *Martyrologium Rzymskie*, Kraków 1967, 157-158: „W Cezarei w Kapadocji św. Bazylego i jego żony świętej Emmelii, rodziców świętych biskupów Bazylego Wielkiego, Grzegorza z Nyssy i Piotra biskupa Sebasty oraz świętej Makryny panny. Święci ci małżonkowie zmuszeni za panowania Galeriusza Maksymiana iść na wygnanie mieszkali na pustyni Pontu. Po skończonym prześladowaniu odpoczęli w pokoju czyniwszy dzieci swoje spadkobiercami cnót swoich”.

³⁸ Por. *Martyrologium Hieronymianum* (X Kal. Iun.), ed. H. Delehaye, Bruxellis 1931, 268: „Iuliani Felicis Montanae Ianuariae Emeliae Nonnae Almeridae Asti Basilei episcopi Victorii [...]”. Komentarz do takiej możliwości zob. tamże s. 269.

³⁹ Por. *Martyrologium Romanum ex decreto sacrosancti oecumenici Concilii Vaticani II instauratum, editio typica*, Typis Vaticanis 2001, s. 294 (30 V, n. 2): „Cesareae in Cappadotia sanctorum Basillii et Emmeliae, qui parentes fuerunt sanctorum episcoporum Basillii Magni, Gregorii Nysseni et Petri Sebastensis atque sanctae Macrinae virginis. Hi vero sancti coniuges tempore Galerii Maximiani imperatoris extorres facti Ponticas solitudines incoluerunt et post persecutio-nem filiis suarum virtutum hereditibus relictis in pace quierunt”.

DIE HL. EMMELIA – DIE MUTER DES HL. BASILIUS DES GROSSEN
UND DES HL. GREGORIUS VON NYSSA

(Zusammenfassung)

Der Aufsatz stellt die Person der hl. Emmelia dar, die die Mutter von zehn Kindern war, u.a. des hl. Basilius des Grossen und des hl. Gregorius von Nyssa. Die Quelle aller Informationen über sie sind „Die Briefe“ des hl. Basilius des Grossen, „Das Leben der hl. Makrina“ des Gregorius von Nyssa und die Leichenrede des hl. Gregors von Nazianz „Zu Ehren des Basilius“, der zum Freund dieser Familie gezählt war. Im Aufsatz wird die Rolle der Mutter bei der Gründung des Heimes betont, die für christliche Erziehung ihrer Kinder sorgte und ihnen entsprechende religiösmoralische Formation versicherte. Ein wichtiger Faktor im Emmelias Erziehungsprogramm war auch die Vertiefung und Befestigung der Bindungen zwischen erwachsenen Kindern.

Ewa OSEK
(Lublin, KUL)

ODPOWIEDZIALNOŚĆ CZŁOWIEKA ZA PRZYRODĘ W UJĘCIU BAZYLEGO WIELKIEGO*

I

W pismach św. Bazylego Wielkiego (329-379) często pojawia się platońsko-stoicka koncepcja przyrody jako jednej wielkiej całości, zintegrowanej więzami pokrewieństwa i współodczuwania („*sympatii*”), której częściami są poszczególni ludzie¹. Koncepcja ta, bez wątpienia pogańska, znajduje dość nieoczekiwane zastosowanie w opartej na Biblii nauce św. Bazylego o trzech etapach wspólnych dziejów człowieka i natury: (I) epoce rajskiej doskonałości, (II) zepsuciu stworzenia, które nastąpiło po niej i obejmuje także nasze czasy, i (III) eschatologicznym „przyszłym wieku” (poniżej zostaną one wszystkie kolejno omówione). Św. Bazyl z równie mocnym naciskiem, jak owa antyczna koncepcja, akcentuje nierozzerwalność więzów łączących człowieka z przyrodą, jednak inaczej zapatruje się na rolę człowieka w funkcjonowaniu tej wielkiej całości. Autorzy niechrześcijańscy, u których ona wcześniej występuje, zgadzają się co do tego, że ważniejsza od części (w tym także od człowieka) jest całość, czyli wszechświat i że to właśnie ona dominuje nad swymi częściami, podporządkowując je sobie. Natomiast w ujęciu św. Bazylego, to jedna z części – człowiek decyduje o losach całości, determinuje je albo zmienia poprzez podejmowane przez siebie decyzje. Dzieje całości wszechświata zależą więc, jak zobaczymy, od woli jednej z jego części.

I. PIERWOTNA DOSKONAŁOŚĆ

Pierwotna doskonałość stworzenia jest dla św. Bazylego niewzruszonym dogmatem, mającym solidne oparcie w Piśmie Świętym. Jeśli chodzi o źródła

* Artykuł niniejszy (zarówno jego część I, jak i II) stanowił pierwotnie rozdział mojej [E.O.] rozprawy doktorskiej, obronionej w KUL w 2004 roku, na temat *Przyroda w pismach Bazylego Wielkiego*; zostaje oddany do publikacji po przereadaniu i uwzględnieniu uwag recenzentów, ks. prof. M. Starowieyskiego i ks. prof. S. Longosza.

¹ Por. N.J.Torchia, *Sympatheia in Basil of Caesarea's Hexaemeron: a Plotinian Hypothesis*, JECS 4 (1996) 359-377.

biblijne Bazylego, to wymienić należy, przede wszystkim, dwie relacje o stworzeniu, zawarte w Księdze Rodzaju: (I) Rdz 1, 1 – 2, 3, (II) Rdz 2, 4-25 z jej kontynuacją w Rdz 3, 1-24, gdzie mówi się o grzechu pierwszych ludzi i ich wygnaniu z raju. Wypada na marginesie nadmienić, że egzegeza św. Bazylego bardzo różni się od interpretacji współczesnych biblistów, którzy uważają te dwie relacje o stworzeniu nie tylko za dwa różne opowiadania, nie mające wewnętrznego związku, ale za pochodzące z zupełnie różnych tradycji żydowskich i z różnych okresów historii: (I) Rdz 1, 1-2, 4a, tak zwana kapłańska historia stworzenia, pochodzi według nich z V wieku przed Chrystusem; (II) Rdz 2, 4b-25, tak zwana jahwistyczna historia stworzenia, ma być znacznie starsza od pierwszej². Natomiast św. Bazyli w egzegezie obu opisów stworzenia stoi na swym zwykłym stanowisku (typowym zresztą dla jego czasów i podzielanym przez pozostałych Ojców Kappadockich) wewnętrznej spójności Biblii: Pismo Św. nie może mówić dwa razy o tej samej rzeczy i w dodatku sobie zaprzeczać. A zatem uważa on, że nie są to dwie alternatywne relacje dotyczące tego samego faktu, lecz, że drugie opowiadanie o stworzeniu (II) jest kontynuacją poprzedniego (I). Jak zobaczymy, Bazyli będzie starał się udowodnić, że pierwsze opowiadanie (I) mówi o „dobrym” stworzeniu, jakie wyszło z rąk Boga, o idealnym i częściowo pozaczasowym³ stanie świata, natomiast drugie opowiadanie (II) dotyczy wydarzeń i zmian, które działy się już w czasie. W pierwszym opowiadaniu podmiotem działającym jest Bóg, stąd konkluzja jest bardzo optymistyczna („I widział Bóg, że wszystko, co stworzył, było bardzo dobre”, Rdz 1, 31), w drugim – inicjatywa należy do człowieka, dlatego też finał jest tak tragiczny (wygnanie z raju). Jednakże Bazyli zapewnia nas, że zakończenie wcale nie musiało być tak fatalne, że wszystko mogło skończyć się jak najlepiej, a to, co się stało, było tylko i wyłącznie wynikiem złej woli Adama, a nie konsekwencją jakiejś naturalnej konieczności.

Św. Bazyli, powołując się na biblijny opis stworzenia świata (Rdz 1, 1 – 2, 3) i na zawarte tam słowa aprobaty dla stworzenia Boga: „Wszystko dobre, i nawet bardzo dobre” (Πάντα καλὰ, καὶ καλὰ λίαν), twierdzi, że wraz z tymi dobrymi rzeczami nie zostało przez Boga stworzone żadne zło (τὸ κακὸν)⁴. Dzieło Boże było w pełni doskonałe. Pierwszy człowiek, stworzony przez Boga jako dosko-

² Numeracja wersetów jest w tym miejscu podana wedle Biblii hebrajskiej za opracowaniami: G. von Rad, *Teologia Starego Testamentu*, tłum. B. Widła, Warszawa 1986, 119; X. Léon-Dufour, *Słownik teologii biblijnej*, tłum. i opracowanie K. Romaniuk, Poznań 1990³, 908.

³ Pierwszy dzień stworzenia uważał Bazyli za poza- czy przed-czasowy, kolejne dni miały się toczyć już w czasie, por. *Homiliae in hexaemeron* [dalej cytuję w skrócie: *Hexaemeron*] II 8, PG 29, 49-52; SCh 26bis, 180-184; GCS NF 2, 35-37. W niniejszym artykule opieram się na jedynym krytycznym wydaniu tego dzieła: *Homilien zum Hexaemeron*, hrsg. E. Amand de Mendieta – S.Y. Rudberg, GCS NF 2, Berlin 1997. Lokalizacja miejsc w innych ważnych wydaniach (SCh 26bis i PG 29) została podana jedynie dla orientacji.

⁴ Por. Basilius Caesariensis, *Quod Deus non est auctor malorum* 5, PG 31, 341, tłum. T. Sinko: Św. Bazyli Wielki, *Wybór homilij i kazań*, Kraków 1947, 109-112, całość 103-119; por. Rdz 1, 31 –

nały, zastał doskonały świat, nie podlegający żadnym chorobom, zepsuciu, śmierci, klęskom żywiołowym ani innym nieszczęściom.

Prawdziwa doskonałość była na początku, w raju, a wszystko, co nastąpiło później, było tylko stopniową degeneracją dobrego stworzenia⁵. Dlatego Bazyli sądzi, że wszelki postęp jest w ogóle niemożliwy, a wynalazczość i przemyślność ludzka (ε)πίνοια jest w najwyższym stopniu zbędna, gdyż wymyśla rzeczy, które tylko brukają umysł ludzki i nie przynoszą niczego dobrego⁶. Oczywiście, taki pesymistyczny pogląd na postęp mógł mieć pewne podstawy biblijne⁷, ale w tym wypadku mamy chyba do czynienia z pewnego rodzaju kontaminacją. Trudno bowiem wykluczyć wpływ mitu Złotego Wieku, rozpowszechnionego w kręgu kultury grecko-rzymskiej, którego motyw przewija się u tak znanych autorów, jak m.in. u Hezjoda i Platona.

Mit Złotego Wieku (χρύσεον γένος) zakładał doskonałość początków świata i koncepcję regresywnego rozwoju ludzkości. Stopniowe oddalanie się od początków – wraz z upływem czasu – oznaczało utratę doskonałości i sił witalnych świata, „starzenie się ziemi”, jak się obrazowo wyrażają niektórzy autorzy antyczni⁸. Jako pierwszy w literaturze greckiej opisał Hezjod stopniową dege-

na temat tego wersetu biblijnego zob. K. Lehmann, *Stworzoność człowieka podstawą jego odpowiedzialności za ziemię*, tłum. F. Mickiewicz, „Communio” 12 (1992) z. 6, 49-50.

⁵ Był to pogląd ogólnie akceptowany w okresie patrystycznym i w średniowieczu. Podobnego zdania byli, m.in.: Orygenes, św. Grzegorz z Nazjanzu, św. Grzegorz z Nyssy, św. Augustyn, św. Tomasz z Akwinu, por. J.M.Szymusiak, *Grzegorz Teolog. U źródeł chrześcijańskiej myśli IV wieku*, Poznań 1965, 184-185.

⁶ Por. Basilius Caesariensis, *De ieiunio hom.* I 3, PG 31, 168. Na temat idei postępu w starożytności zob. L. Edelstein, *The Idea of Progress in Classical Antiquity*, Baltimore – Maryland 1967; E.R. Dodds, *The Ancient Concept of Progress and other essays on Greek Literature and Belief*, Oxford 1973, 1-25. E.R. Dodds udowadnia, że Grekom był w ogóle nieznan wyraz „postęp”, bo ἐπίδοσις i προκοπή, które mogłyby do tego miana pretendować, mają nieco inne znaczenia, choć sama idea postępu pojawiła się u nich i była żywotna w stosunkowo krótkim czasie – na przestrzeni V wieku przed Chr; por. Xenophanes, fr. 18 D-K; Aeschylus, *Prometheus* 442-506; Sophocles, *Antigona* 332-375; Anaxagoras, fr. B 21b, zob. Aristoteles, *De partibus animalium* 687a7; Protagoras, fr. B1; B4; por. Plato, *Protagoras* 320c-328d; *Leges* 677d-680a; Diodorus Siculus 1.6.3-1.8.9 (Democritus). Znamy, oczywiście, znacznie późniejsze reperkusje V-wiecznej koncepcji progresywnego rozwoju ludzkości, ale chodzi w nich o coś zupełnie innego: o ukazanie napięcia między technologicznym postępowaniem a moralnym regresem ludzkości, por. Lucretius, *De rerum natura* V 1447-1453; Plinius, *Historia naturalis* XII 2, 13; Seneca, *Epistula* 90 (Posidonius); zob. także na temat idei postępu w starożytności: W.K.C. Guthrie, *In the Beginning. Some Greek views on the origins of life and the early state of man*, London 1957, 80-91.

⁷ Por. Rdz. 2, 4-3, 24; Iz 11, 6-8; 65, 28.

⁸ Por. C.J. Glacken, *Traces on the Rhodian shore. Nature and culture in western thought from ancient times to the end of eighteen century*, Berkeley – L.A. – London 1967, 153-154. C.J. Glacken zauważa, że chrześcijańska wiara, iż upadek człowieka spowodował utratę części żywotnych sił natury, jest czymś różnym od klasycznej *idei starzenia się natury*, którą wyznawali pisarze rzymscy, m.in. Lukrecjusz (*De rerum natura* II 1150; V 826n.) i która występuje także marginalnie w Starym Testamencie (np. II Esdras 5, 55; 14, 10-18); zob. także Dodds, dz. cyt., s. 20 i n. 1.

nerację ludzkości, rozłożoną na pięć pokoleń: złote, srebrne, spżowe, heroiczne i żelazne⁹. Pierwsza epoka, Wiek Złoty, która upłynęła pod panowaniem Kronosa, była czymś w rodzaju raju: ludzie żyli długo, nigdy się nie starzeli, ich egzystencja przypominała życie bogów. Urodzajna ziemia sama z siebie (αὐτομάτη) przynosiła im plony, obfite i bez skazy¹⁰. Empedokles (495-435) „wspominając” Złoty Wiek, pisał:

„Nie było wtedy ołtarza splamionego niepisana rzezią wołów, a największą zmagą było jedzenie szlachetnych członków, którym wydarto życie”¹¹.

W Platońskim *Polityku* (270e-272a) znajdujemy mit o Synach Ziemi, którzy żyli w epoce Kronosa. Nie było wtedy ani dzikich zwierząt, ani nieprzyjaźni między zwierzętami (271e). Ówczesni mężczyźni nie mieli żon ani dzieci (272a). Drzewa dawały im owoce w obfitości i spali nago na ziemi, nie potrzebując łóżek, gdyż pory roku były wtedy łagodniejsze (272a)¹². Mit pierwotnej doskonałości i stopniowej degeneracji ludzkości w kolejnych wiekach „metali”, opracowany literacko przez Hezjoda i Platona, został na pewno zaczerpnięty z jakiegoś orientalnego źródła (możliwe są tu wpływy babilońskie, chaldejskie, irańskie, a nawet indyjskie), które zawierało mit Wielkiego Roku, powtarzającego się cyklicznie od pierwotnie doskonałych początków poprzez okresy coraz większej degeneracji aż do kompletnego chaosu, który był ostatnim stadium poprzedzającym koniec świata. Ale, po katastrofalnym zakończeniu Wielkiego Roku, rozpoczynała się odnowa wszechświata i wszystko powracało do pierwotnej doskonałości. Cykl kosmiczny powtarzał się znowu w takiej kolejności, jak poprzednio¹³. Mówimy o tym nie tylko po to, by zaznaczyć pewne podobieństwa między mityczną a chrześcijańską koncepcją doskonałości początków, lecz także, by uwidocznic zasadniczą różnicę w wyobrazeniach na temat historii i końca świata. Św. Bazyli odrzuca bowiem cykliczną koncepcję czasu i mit wiecznego powrotu, tak pewne i oczywiste dla późnoantycznej mentalności (włączając nawet niektórych chrześcijan tej epoki)¹⁴.

Mit o rajskich początkach ludzkości jest tak szeroko rozpowszechniony w różnych kulturach, że można go nazwać uniwersalnym. Mircea Eliade w licznych swoich pracach stwierdził obecność tego mitu u wszystkich ludów na wszystkich kontynentach¹⁵. Wyróżnił on nawet podstawowe cechy „raj-

⁹ Por. Hesiodus, *Opera et dies* 109-201.

¹⁰ Por. tamże, 109-126.

¹¹ Empedocles, fr. 128 D-K; zob. R. Sorabji, *Animal minds and human morals. The origins of the western debate*, London 1993, 174-175; J. Passmore, *Man's responsibility for nature: ecological problems and western tradition*, New York 1974, 7.

¹² Por. M. Eliade, *Mit wiecznego powrotu*, tłum. K. Kocjan, Warszawa 1998, 135.

¹³ Por. Dodds, dz. cyt., s. 3-4, 14.

¹⁴ Por. Eliade, *Mit wiecznego powrotu*, passim.

¹⁵ Por. M. Eliade, *Aspekty mitu*, tłum. P. Mrówczyński, Warszawa 1998, 100; tenże, *Nostalgia*

skiego człowieka”, które są zadziwiająco zbieżne bez względu na to, z jakiego kręgu kulturowego pochodzą, a co więcej, są, jak zobaczymy, zgodne z tym, co napisał sam Bazyl o pierwotnej kondycji Adama w raju. Eliade wymienia następujące cechy charakterystyczne człowieka rajskiej epoki: 1) nieśmiertelność, 2) wolność od pracy fizycznej, 3) możliwość łatwej i bezpośredniej komunikacji z Bogiem, 4) umiejętność wniebowstąpienia czy latania, 5) przyjaźń ze zwierzętami¹⁶.

1. Raj na ziemi. Homilia V *Hexaemeronu* św. Bazylego zatytułowana *O zazielenieniu się ziemi*, a komentująca wersety Księgi Rodzaju 1, 11-13, przynosi cudowne opisy rajskiej sielanki, jaka panowała na ziemi w trzecim dniu stworzenia¹⁷. Jak pisze Bazyl, całą ziemię porastały wtedy przepiękne parki i ogrody (παράδεισος)¹⁸. Oczywiście, Bazyl stara się wywołać skojarzenie nie ze zwykłym ogrodem czy parkiem (bo takie znaczenie wyraz παράδεισος miał w epoce klasycznej), lecz z ogrodem w Edenie, czyli rajem (por. Rdz 2, 8).

Ta sama homilia przedstawia wizję bardzo odległych początków ziemi, kiedy nie istniały jeszcze ani zwierzęta, ani ludzie, ani nawet ciała niebieskie. Ziemia właśnie wynurzyła się z wód pierwotnego chaosu¹⁹ i w zawrotnym tempie porosła wspaniałą, fantastycznie bujną roślinnością. Czas rozwoju tych pierwszych płodów ziemi nie był normalny, lecz przyspieszony, błyskawiczny: wszystkie gatunki roślin wyrosły, zakwitły i zaowocowały w jednej krótkiej chwili. Ciemna powierzchnia ziemi zajaśniała nagle jaskrawym blaskiem kolorów²⁰. Ponadto, panowało wtedy dość specyficzne „oświetlenie”, ponieważ nie było jeszcze ani słońca, ani księżyca, i całą tę roślinną scenę oświetlała „przedwieczna jasność”, stworzona pierwszego dnia (por. Rdz 1, 3-5), która dostarczała wprawdzie światła, ale nie dawała ciepła. Temperatura była zatem bardzo niska, a pierwsze rośliny wyrosły wprost ze zmarzniętej gleby²¹.

za *Rajem w tradycjach prymitywnych*, tłum. K. Kocjan, „W drodze” 1988, nr 1, s. 13. Również wiele na ten temat w innych pracach Eliadego.

¹⁶ Por. Eliade, *Nostalgia za Rajem*, s. 13; tenże, *Szamanizm i archaiczne techniki ekstazy*, tłum. i wstępem opatrzył K. Kocjan, naukowo opracował J. Tulisow, Warszawa 1994, 474-475; tenże, *Aspekty mitu*, s. 100-101.

¹⁷ Por. *Hexaemeron* V 5-9, PG 29, 105-116; SCh 26bis, 298-320; GCS NF 2, 77-85.

¹⁸ Por. *Hexaemeron* V 9, PG 29, 116; SCh 26bis, 318; GCS NF 2, 85; zob. J. Delumeau, *Historia Raju. Ogród rozkoszy*, tłum. E. Bąkowska, Warszawa 1996, 16; T. Špidlík, *U źródeł światłości: podręcznik życia chrześcijańskiego*, tłum. J. Zychowicz, Warszawa 1991, 88.

¹⁹ W ten sposób Bazyl interpretuje werset z Rdz 1, 2: „Ziemia zaś była niewidoczna i nieuporządkowana, i ciemność była nad otchłanią, a duch Boga unosił się nad wodą”, por. *Hexaemeron* II 1-3, PG 29, 29-36; SCh 26bis, 142-152; GCS NF 2, 22-26; zob. mój artykuł: *Wizja prapoczątków świata w «Hexaemeronie» Bazylego Wielkiego*, cz. 1, VoxP 18 (1998) t. 34-35, 403.

²⁰ Por. *Hexaemeron* V 5, PG 29, 104; SCh 26bis, 298; GCS NF 2, 76-77; tamże V 2, PG 29, 97; SCh 26bis, 284; GCS NF 2, 71-72.

²¹ Por. tamże V 2, PG 29, 97; SCh 26bis, 284; GCS NF 2, 72; tamże VI 2-3, PG 29, 121; SCh 26bis, 334-336; GCS NF 2, 90-91; zob. też Philo Iudaeus, *De opificio mundi* 45.

Mimo nadzwyczajnego tempa wzrostu i niecodziennych warunków panujących wówczas na ziemi („przedwieczna światłość” i mroźny klimat), roślinność trzeciego dnia stworzenia była dość zwyczajna, a pejzaż nie miał w sobie niczego egzotycznego czy niesamowitego. Wszystko wyglądało tak, jak obecnie, z tą różnicą, że roślinność była o wiele bardziej bujna i dorodna, a plony pól o wiele obfitsze. Bazyli maluje taki oto obraz ziemi trzeciego dnia stworzenia: szczyty górskie porośnięte lasami, soczysta trawa, kwieciste łąki na brzegach rzek, uprawne ogrody z mnóstwem warzyw i owoców, urodzajne pola najeżone kłosami zbóż, falującymi jak morze pod łagodnym podmuchem wiatru²². Jak widzimy, według Bazylego obecność sadów, warzywników czy pól uprawnych nie zależy wcale od aktywności i pracy ludzkiej, ani nawet choćby od obecności człowieka. Bazyli twierdzi bowiem, że pola uprawne, sady i ogrody istniały jeszcze przed pojawieniem się człowieka na ziemi, i, co więcej, były nawet znacznie żyzniejsze i przynosiły obfitsze plony, niż teraz, gdy niszczy je nieumiejętna uprawa rolników. Płody ziemi trzeciego dnia stworzenia były doskonałe i nie potrzebowały żadnej ingerencji ze strony ludzi²³. Człowiek zepsuł i zniszczył ten cudowny stan. Na przykład, róża w czasach rajszych nie miała kolców. Pojawiły się one na róży dopiero później jako symptom zepsucia pierwszych ludzi²⁴. W tym pierwotnym raju na ziemi są, co prawda, możliwe zmiany, lecz mogą to być tylko zmiany na gorsze – nie można bowiem udoskonalić doskonałości²⁵.

Pierwszy stworzony przez Boga człowiek mieszkał w ogrodzie (παράδεισος) w Edenie, położonym na wschodnich krańcach ziemi (por. Rdz 2, 8). Według Bazylego raj w Edenie to miejsce realnie istniejące w fizycznym świecie. Tam powstał pierwszy człowiek i tam dopadła go śmierć, będąca następstwem grzechu. Do tego raju nie mamy wstępu, odkąd zostaliśmy stamtąd wygnani²⁶. Nadal jednak tęsknimy za tą naszą dawną, rajska ojczyzną, a wyrazem nostalgii za utraconym rajem jest tradycyjna chrześcijańska modlitwa ku wschodowi – raj bowiem miał znajdować się gdzieś na wschodzie ziemi²⁷.

Łatwo zrozumiemy przyczynę silnego nacisku, jaki Bazyli kładł na ziemską lokalizację raju, jeśli uświadomimy sobie, że – w literalnej zgodności z obydwiema relacjami o stworzeniu (Rdz 1 i Rdz 2) – autor nasz przyjmował cielesną

²² Por. *Hexaemeron* V 5, PG 29, 105; SCh 26bis, 298; GCS NF 2, 77; tamże V 9, PG 29, 116; SCh 26bis, 318; GCS NF 2, 85.

²³ Por. tamże V 5, PG 29, 105; SCh 26bis, 298; GCS NF 2, 77; zob. Wallace-Hadrill, dz. cyt., s. 90.

²⁴ Por. *Hexaemeron* V 6, PG 29, 105; SCh 26bis, 300; GCS NF 2; zob. Rdz 3, 18.

²⁵ Pogląd o tym, że cała ziemia przed upadkiem ludzi była rajem, głosili później niektórzy średniowieczni encyklopedyści, na przykład Izydor z Sewilii (*De ordine creaturarum*, PL 83, 938); por. S. Kobieliński, *Człowiek i ogród rajski w kulturze religijnej średniowiecza*, Warszawa 1997, 88-89.

²⁶ Por. *Hexaemeron* VI 1, PG 29, 117; SCh 26bis, 328; GCS NF 2, 88.

²⁷ Por. Basilius Caesariensis, *De Spiritu Sancto* 66, PG 32, 189 C-192A; SCh 17bis, 484; zob. J. Daniélou, *Symbolika obrzędów chrześcijańskich*, tłum. i oprac. S. Fedorowicz, Kraków 1998, 19-24.

egzystencję człowieka także przed jego grzechem i upadkiem. Cieleśność człowieka nie była karą za grzech, jak chcieli zwolennicy Orygenes²⁸. Człowiek został od razu stworzony jako istota złożona z duszy i z ciała (psychofizyczna) i był nią od początku swego istnienia, a zatem funkcjonował w materialnym otoczeniu, w ziemskim raju, a nie w jakimś ponadzmysłowym „niebie”. Bazyli zaoponował przeciwko alegorycznej interpretacji raju, jaką preferowali Aleksandryjczycy – Filon, Klemens i Orygenes²⁹.

Bazyli był także przeciwnikiem przenoszenia raju w nadziemskie rejony i umieszczaniu go gdzieś „w górze”, w niebie fizycznym. Świadczy o tym jego wypowiedź w homilii *O tym, że Bóg nie jest sprawcą zła*:

„Był czas, kiedy Adam był w górze (ὄρω) – nie jako miejscu, lecz jako kierunku swej woli”³⁰.

Jeśli czasem odносimy wrażenie, że Bazyli mówi o raju jako niebie w sensie duchowym, mistycznym, to trzeba zauważyć, że są to wypowiedzi dotyczące powrotu do raju i chodzi w nich z całą pewnością o raju w sensie eschatologicznym, którego nie można utożsamiać z pierwotnym ogrodem Edenu³¹. Ów eschatologiczny raj bywa także nazywany „górną” lub „niebiańską Jerozolimą”, „naszą prawdziwą ojczyzną”³², „państwem Chrystusa”³³, „miastem Boga”³⁴.

Bazyli uważał rozkosze ogrodu w Edenie za niewyraźalne i niemożliwe do opisania, jak mówi o nich w *Regułach dłuższych*³⁵, i właściwie nie mamy opisu raju pióra Bazylego, jeśli nie liczyć pseudo-bazylikańskiej *Homilii o raju*³⁶. Au-

²⁸ Jest to pogląd przypisywany Orygenesowi przez jego przeciwników, por. Epifaniusz, *Panarion* LXIV 4, 5-6; *Epistula ad Joannem Hierosolymitanum* (= Hieronymus, *Epistula* 51, 4, 3-4; Justinianus, *Epistula ad Mennam*, p. 201, 31-33; 202, 4-5). Można przypuszczać, że tego rodzaju poglądy głosili zwolennicy Orygenes, w każdym razie nie on sam, gdyż w zachowanym tekście Rufina *De principiis* brak śladów tego rodzaju koncepcji.

²⁹ Na temat interpretacji aleksandryjskiej zob. Delumeau, dz. cyt., s. 19-20; H. Maguire, *Paradise Withdrawn*, w: *Byzantine Garden Culture*, ed. A. Littlewood – H. Maguire – J. Wolschke-Bulmahn, Washington 2002, 23; por. Philo Iudaeus, *De plantatione* 32-45; Origenes, *De principiis* IV 3, 1; *Commentarii in Genesim* (fragmenta), PG 12, 98-100.

³⁰ Basilius Caesariensis, *Quod Deus non est auctor malorum* 7, PG 31, 344. Jeżeli nie zaznaczono inaczej, wszystkie tłumaczenia cytatów greckich pochodzą od autorki artykułu [E.O.].

³¹ Por. Basilius Caesariensis, *In quadraginta martyres Sebastenses* 6, PG 31, 517, 524, 509; *De Spiritu Sancto* 27, 66, PG 32, 192 C; SCh 17bis, 486.

³² Por. *Hexaemeron* IX 2, PG 29, 192; SCh 26bis, 488; GCS NF 2, 149; por. Flp 3, 20nn; zob. Léon-Dufour, dz. cyt., s. 540-541.

³³ Por. Basilius Caesariensis, *Epistula* 150, 1.

³⁴ Por. Basilius Caesariensis, *In quadraginta martyres Sebastenses* 2, PG 31, 509.

³⁵ Basilius Caesariensis, *Regulae fusius tractatae* II 3, PG 31, 913: „τοὺς ἀμηνόμοις τοῦ πατρὸς δέισου κάλλεισιν ἐντροφῶν παρὰσχόμενος” („pozwalając mu rozkoszować się pośród niewyraźalnych uroków raju”, tłum. J. Naumowicz); zob. DS XII/1 191, s. v. *Paradis*.

³⁶ Por. *Homilia de paradiso*, wydana w PG 30, 61-70 wśród dzieł Bazylego Wielkiego. Najnowsze wydanie pojawiło się w *Supplementum* do edycji dzieł Grzegorza z Nyssy, zob. Gregorii Nysseni *Opera Supplementum: Auctorum incertorum vulgo Basilii vel Gregorii Nysseni Sermones*

tor homilii – w przeciwieństwie do samego Bazylego – twierdzi, że raj był położony wysoko w górze i przewyższał wspaniałością resztę stworzenia³⁷. Miejsce to było zachwycająco piękne, bezpieczne, osłonięte przed gwałtownymi wichrami, o łagodnym, cieplarnianym klimacie. Nie występowały tam anomalie pogodowe, poszczególne pory roku nie przekraczały swych granic i nie zachodziły jedna na drugą³⁸. Wypada odnotować samo istnienie pór roku, ponieważ jest to dość niezwykła cecha rajska: na ogół uważano, że panuje tam jedna pora roku, a mianowicie – wieczna, nie kończąca się wiosna³⁹. Ziemia płynęła miodem i mlekiem, wody były krystalicznie czyste⁴⁰. Nieco sztucznie wypadły rajske rośliny, autor bowiem twierdzi, że nie było tam pospolitych drzew i roślin, jakie znamy z autopsji, lecz wszystkie były piękne, niezwykle, „artystycznie wykonane przez samego Boga” (ὕπ’ αὐτοῦ τοῦ Θεοῦ φιλοτεχθέντα), doskonałe, dojrzałe od samego początku, nie przechodzące kolejno całego cyklu rozwojowego⁴¹. Róża nie miała kolców (ten sam motyw występuje w oryginalnym dziele Bazylego – *Heksaameronie*), a ponadto była niewiedząca. W raju nie znano melancholijnego widoku zwiędłych kwiatów. Cały raj był królestwem zapachów i kolorów⁴². Rajske zwierzęta były miłe i oswojone, nawet wąż wydawał się bardzo sympatyczny⁴³. Pseudo-Bazyli opiera się tu na relacji biblijnej (Rdz 3, 1-15), która nazywa węża „najzmysłniejszym spośród wszystkich zwierząt na ziemi” i przedstawia go w uprzejmej konwersacji z Ewą, a późniejsza, wstrętna postać tego zwierzęcia jest uzasadniona w Biblii karą za grzech, do jakiego nakłonił ludzi.

W pseudo-bazylikańskiej *Homilii o raju* na szczególną uwagę zasługuje obraz niewiedzącej róży, ponieważ jest to bardzo logiczny wniosek ze wszystkiego, co sam Bazyli napisał o raju ziemskim: rajska przyroda była poza śmiercią i zepsuciem, w raju zaś nie było śmierci. Dwie najważniejsze cechy rajskej przyrody: nieśmiertelność i cielesność, odzwierciedlają dokładnie kondycję pierwszych ludzi, Adama i Ewy, przed ich upadkiem: oni także paradoksalnie łączyli w sobie cielesność i nieśmiertelność.

de creatione hominis; Homilia de paradiso (CPG 3217), ed. H. Horner, Leiden 1972, 75-84. Na jej temat oraz jej źródła zob. Maguire, dz. cyt., s. 24.

³⁷ Por. tamże PG 30, 2, 64B; ed. H. Horner s. 76.

³⁸ Por. tamże PG 30, 2, 64BC; ed. H. Horner s. 76.

³⁹ Tak samo wyobrażano sobie klimat Wysp Szczęśliwych, por. Lucianus Samosatensis, *Verae historiae* 12.

⁴⁰ Por. Ps-Basiliius Caesariensis, *Homilia de paradiso* III 2, PG 30, 64CD; ed. H. Horner s. 77.

⁴¹ Por. tamże, PG 30, 61D-64A; 5-6, 65CD; ed. H. Horner s. 76, 75, 78-79.

⁴² Por. tamże III 4, PG 30, 65AB; ed. H. Horner s. 77. To są wspólne motywy z popularnymi pogańskimi wyobrażeniami o Wyspach Szczęśliwych, zob. Lucianus Samosatensis, *Verae historiae* 13-14. *Homilia de paradiso*, która zaczerpnęła wiele z pogańskiego antyku, przyczyniła się do połączenia opisów złotego wieku i Wysp Szczęśliwych z biblijnym obrazem Edenu i do ukształtowania toposu, por. Delumeau, dz. cyt., s. 16.

⁴³ Por. Pseudo-Basiliius Caesariensis, *Homilia de paradiso* III 7, PG 30, 67A; ed. H. Horner s. 79.

2. Uprzywilejowana kondycja pierwszych ludzi. Sytuacja naszych protoplastów była według św. Bazylego godna pozazdroszczenia: „Byliśmy kiedyś pełni chwały dzięki przebywaniu w raju”⁴⁴. Homilia *O tym, że Bóg nie jest sprawcą zła* podaje listę darów i zaszczytów, którymi Adam został uhonorowany przez Boga:

- 1) nieśmiertelność (ζωῆς μὲν αἰώνιου ἀπόλαυσιν),
- 2) bezpośrednio słyszenie głosu Boga (φωνῆς θείας ἀκροατήν),
- 3) opieka Boga i używanie Jego dóbr (ὑπερασπιζόμενος παρὰ Θεοῦ, καὶ ἀπολαύων τῶν αὐτοῦ ἀγαθῶν),
- 4) władza równa anielskiej (ἀρχὴν [...]κατὰ τὴν τῶν ἀγγέλων),
- 5) godność archanielska (ἀρχαγγέλους [...] ὁμοδίαιτον),
- 6) wolność woli (τὸ αὐτεχούσιον),
- 7) radosny widok nieba i wszystkich rzeczy widzialnych (ἀναβλέψας πρὸς οὐρανὸν, περιξαρήs τοῖs ὄρωμένοιs γενόμενος),
- 8) rozkosze raju (τρυφαῖs δὲ παραδείσου)⁴⁵.

Spośród wyżej wymienionych przywilejów cechą par *excellence* rajska jest nieśmiertelność⁴⁶. Następnie, wymienić należy zażyłość z Bogiem: Adam słyszał głos Boga, dostęp do Boga był łatwy i bezpośredni, odbywał się, jak możemy przypuszczać, *in concreto*, czyli w ciele⁴⁷. Nieautentyczna pseudo-bazylikańska *Homilia wygłoszona w Lacizach* podkreśla to jeszcze mocniej:

„Bóg rozmawiał z ludźmi tym samym językiem, mówił własnym głosem”⁴⁸.

Dopiero kiedy Adam dopuścił się grzechu, ten bliski kontakt z Bogiem urwał się, doszło do zakłócenia komunikacji, a dotarcie do Boga stało się trudne i okupione cierpieniem. Bóg i człowiek mówili odtąd różnymi językami. Ta zrekonstruowana przez Bazylego rajska cecha człowieka, jaką było łatwe porozumiewanie się z Bogiem, jest umotywowana i potwierdzona przez Biblię. W Księdze Rodzaju Bóg bezpośrednio rozmawia z Adamem i Ewą – słyszą oni Jego głos i odpowiadają na Jego pytania⁴⁹. Kiedy ludzie zostali wygnani z raju, utracili tę łatwość kontaktowania się z Bogiem i rozumienia Jego słów. W Ewangelii według św. Jana rozmówcy Jezusa Chrystusa nie mogą w pełni pojąć Jego słów, bo to są „wypowiedzi Boga” (τὰ ῥήματα

⁴⁴ Basilius Caesariensis, *Homiliae super psalmos* 114, 3, PG 29, 489: „καὶ ἡμεῖs ἡμεν ποτε ἔνδοξοι ἐπὶ τῆs τοῦ παραδείσου διαγωγῆs”.

⁴⁵ Por. Basilius Caesariensis, *Quod Deus non est auctor malorum* 7, PG 31, 344-345; zob. M.A. Orphanos, *Creation and salvation according to St. Basil of Caesarea*, Athens 1975, 84-85.

⁴⁶ Por. Eliade, *Nostalgia za Rajem*, s. 13.

⁴⁷ Nieśmiertelność i zażyłość z Bogiem to cechy raju ziemskiego, o których czytamy w Rdz 3, 3 i 3, 8; zob. DS XII/1 187, s.v. *Paradis*; Eliade, *Nostalgia za Rajem*, s. 17 i 19; tenże, *Szamanizm*, s. 139.

⁴⁸ Pseudo-Basilius Caesariensis, *Homilia dicta in Lacizis* 81, PG 31, 1453B: „Θεὸν ὁμὸγλωσσον γενόμενον τοῖs ἀνθρώποιs, διαλεγόμενον ἀπὸ ἰδίας φωνῆs”.

⁴⁹ Por. Rdz 2, 16; 3, 8-9. 13. 16-19.

τοῦ Θεοῦ)⁵⁰. Słudzy arcykapłana odmawiają aresztowania Chrystusa, a zapytani o powody, odpowiadają, że: „Człowiek nigdy tak nie przemawiał” (Οὐδέποτε ἐλάλησεν οὕτως ἀνθρώπος)⁵¹. Także w tradycji antycznej – od Homera do Platona – możemy odnaleźć podobny motyw: bogowie i ludzie mówią innymi językami⁵² i używają różnych nazw na określenie tej samej rzeczy⁵³.

Niebezpiecznym darem okazała się wolność woli (τὸ αὐτεξούσιον), lecz zauważmy, że wcale nie musiało dojść do wygnania ludzi z raju i kosmicznej katastrofy: wolna wola mogła być obrócona ku dobremu, a nawet ku lepszemu. Przed upadkiem wola (προαιρέσις)⁵⁴ Adama była skierowana ku górze (ἄνω), czyli ku Bogu i dobrom duchowym. Adam utrzymywał się „w górze” (w znaczeniu metaforycznym) wyłącznie dzięki wysiłkowi swej woli⁵⁵.

W tej rajskiej sytuacji, pomimo łatwej komunikacji z Bogiem i światem anielskim, było jednak stosunkowo mało spontaniczności, gdyż człowiek nie mógł wszystkiego osiągnąć bez trudu. Na pewne dary, na przykład na ubranie, człowiek musiał sobie dopiero zasłużyć, wprawdzie nie pracą fizyczną (bo ta była w raju surowo zabroniona jako odciągająca go od najważniejszego zadania – kontemplacji)⁵⁶, ale wysiłkiem duchowym i ascezą⁵⁷. Przed Adamem stało zadanie osiągnięcia cnoty (ἀρετή). Gdyby zadanie wykonał, przewidziano dla niego nagrodę w postaci wspaniałej szaty, mającej zabłysnąć na nim świetlaną aurą, jaką mają aniołowie, bardziej różnobarwną od kwiatów i jaśniejszą, niż migotanie gwiazd. Człowiek na początku był nagi, by swym wysiłkiem zdobył sobie okrycie⁵⁸. Nagość Adama i Ewy nie była więc dla Bazylego jakimś „syndromem raju” (wyrażenie M. Eliadego)⁵⁹, implikującym brak zużycia, a zatem brak upływu czasu⁶⁰, lecz jedynie stanem tymczasowym, zakładającym

⁵⁰ Por. J 3, 34; 6, 63; 8, 20. 47; 10, 21; 12, 48; 14, 10; 15, 7; 17, 8.

⁵¹ J 7, 46.

⁵² Por. Homerus, *Odyssea* X 136; XI 8; XII 150, 449: „δεινὴ θεὸς αὐδήεσσα”, epitet bogini Kirke i Kalypso, który oznacza „niesamowitą boginię mówiącą nieludzkim głosem”.

⁵³ Por. Plato, *Phaedrus* 252b.

⁵⁴ Termin stoicki, który tłumaczy się dosłownie jako „wewnętrzne dążenie duszy”, wcześniej (w II wieku) przejęty przez pisarzy chrześcijańskich. Według Epikteta jest to wybór moralny, oparty na procesie intelektualnym, dokonany na podstawie przetworzenia φαντασία przez νοῦς, por. J.R. Lyman, *Christology and cosmology: Models of Divine activity in Origen, Eusebius and Athanasius*, Oxford 1993, 29.

⁵⁵ Por. Basilius Caesariensis, *Quod Deus non est auctor malorum* 7, PG 31, 344.

⁵⁶ Por. tamże 9, PG 31, 349. Twierdzenie o „zakazie pracy” w raju jest efektem alegorycznej interpretacji Rdz 2, 15, gdzie zostało przecież powiedziane, że Adam miał uprawiać rajski ogród i strzec go.

⁵⁷ Por. tamże 8, PG 31, 348B; zob. Orphanos, dz. cyt., s. 85.

⁵⁸ Por. Basilius Caesariensis, *Quod Deus non est auctor malorum* 9, PG 31, 349.

⁵⁹ Eliade, *Szamanizm*, s. 109.

⁶⁰ Por. tenże, *Sacrum i profanum: o istocie religijności*, tłum. R. Reszke, Warszawa 1996, 111. Według wyobrażeń ludów prymitywnych w raju nie było i nie mogło być ubrań, ponieważ rajscy ludzie żyli poza czasem.

zmianę, to jest, ubranie się. Pierwszy człowiek znajdował się w sytuacji bardzo dynamicznej, która w każdej chwili mogła się zmienić. Dynamizm tej sytuacji dowodzi, że pobyt Adama i Ewy w raju rozgrywał się *w czasie*, historii, a nie w jakimś stanie pozaczasowym.

Skoro Adam miał dopiero zdobyć cnotę, to znaczy, że nie był jeszcze doskonały. Doskonałość, która polega na „upodobnieniu się do Boga” (ὁμοιωθῆναι τῷ Θεῷ), miała być dopiero zrealizowana, a pobyt w Ogrodzie Rozkoszy stwarzał dogodne ku temu warunki⁶¹. Ten pogląd o niezupełnej doskonałości (czy doskonałości *in spe*) pierwszego człowieka różni zasadniczo Bazylego od św. Augustyna i średniowiecznych teologów scholastycznych, którzy mieli ekstremalnie optymistyczną wizję pierwotnego stanu Adama⁶². Poglądy Bazylego są zbliżone raczej do opinii św. Ireneusza z Lyonu o pierwotnej niedoskonałości Adama⁶³.

3. Władza nad zwierzętami i rajski wegetarianizm. Św. Bazyli pisze w *Regułach dłuższych*, że władza nad zwierzętami i całą ziemią została powierzona człowiekowi przed jego upadkiem (por. Rdz 1, 27-28; 2, 18-20)⁶⁴. Człowiek stał się panem i władcą całego stworzenia (ἄρχων καὶ κύριος [...] πάσης τῆς κτίσεως) dzięki temu, że został obdarzony rozumem (λόγος)⁶⁵. Drugim, znacznie ważniejszym, powodem tego wywyższenia było „uczynienie nas na obraz Stwórcy” (τό κατ’ εἰκόνα ἡμᾶς πεποιῆσθαι τοῦ κτίσαντος)⁶⁶. Obraz Boga, który nosimy w sobie, jest królewski, to jest, upo-

⁶¹ Por. Basilius Caesariensis, *Quod Deus non est auctor malorum* 8, PG 31, 348. Doskonałość człowieka jest równoznaczna u św. Bazylego z upodobnieniem się do Boga (gr. ὁμοίωσις θεῷ), zob. N. Russell, *The doctrine of deification in the Greek patristic tradition*, Oxford 2004, 206-211. Na czym innym niż doskonałość człowieka polega doskonałość aniołów: „Doskonałość zaś aniołów jest to świętość i trwanie w niej” (Basilius Caesariensis, *De Spiritu Sancto* 16, 38, PG 32, 136B; Sch 17bis, 378), ponieważ aniołowie nie zostali stworzeni na obraz i podobieństwo Boga tak jak człowiek. Nie mogą więc oni w żaden sposób osiągnąć podobieństwa do Boga, zob. G.W. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961, 1383-1384, s.v. τελείωσις.

⁶² Por. Orphanos, dz. cyt., s. 85 i 94.

⁶³ Por. R.F. Brown, *On the necessary imperfection of creation: Irenaeus' Adversus haereses IV* 38, „Scotish Journal of Theology” 28 (1975) 17-24. Ireneusz twierdzi w tym fragmencie, że Adam był od początku śmiertelny i że śmierć nie stanowiła kary za grzech. Bazyli nie podzielił tego poglądu. R.F. Brown zauważa w swym artykule, że pogląd ten nie był zawsze z jednakową siłą wyznawany przez samego Ireneusza; na ogół bowiem Ireneusz przychylił się do powszechnie panującej opinii, że na początku świata była doskonałość i nieśmiertelność, a wskazany fragment *Adv. Haer.* IV 38 stanowi jedyny wyjątek.

⁶⁴ Por. Basilius Caesariensis, *Regulae fusius tractatae* II 3, PG 31, 913A: „καὶ τῶν ἐπὶ γῆς ἀπάντων ἄρχοντα καταστήσας, εἴτα κατασοφισθέντα ὑπὸ τοῦ ὄφους”.

⁶⁵ Por. Basilius Caesariensis, *In ebrosios* 3, PG 31, 448.

⁶⁶ Por. *Hexaemeron* IX 5, PG 29, 201; Sch 26bis, 508; GCS NF 2, 156. Ta koncepcja występuje także u Grzegorza z Nazjanzu (*Homilia de pauperum amore* 14, 23) i u Jana Chryzostoma (*Homilia de status* 7, 2).

ważniący do sprawowania władzy⁶⁷. Wskutek grzechu został on zamazany, a przez to władza nad przyrodą uległa pewnym ograniczeniom. Jednakże nie doszło nigdy do całkowitego zniszczenia czy unicestwienia „królewskiej ikony” i dzięki temu zachowaliśmy relikty dawnej władzy. Człowiek nadal zajmuje dominującą pozycję w świecie przyrody, służą mu i są poddane wszystkie zwierzęta: lądowe, wodne i latające, dzikie i oswojone⁶⁸, a także największe spośród zwierząt – słoń. Słoń jest posłuszny naszym rozkazom, znosi nawet nasze bicie⁶⁹, lecz istota panowania nad zwierzętami w czasach rajskich polegała na czymś zupełnie innym. Nieskazitelnym jeszcze wówczas Adam nie dopuszczał się wobec zwierząt żadnej przemocy⁷⁰.

O tym, że władza Adama nad przyrodą nie była według Bazylego władzą despotyczną, świadczy fakt, że w *Homilii I o poście* przedstawił on rajszych ludzi jako wegetarian powstrzymujących się od zabijania zwierząt i jedzenia mięsa:

„Przebywanie w raju jest obrazem postu, [...] ponieważ to wszystko, co później wynalazła przemyślność ludzka, jeszcze nie było znane ludziom odżywiającym się rajskim pokarmem: ani picie wina, ani składanie krwawych ofiar, ani to wszystko, co bruka umysł ludzki [...]. W raju nie było jeszcze wina ani krwawych ofiar, ani jedzenia mięsa. Po potopie wino, po potopie [słowa]: «Jedzcie wszystko jak jarzyny zielone» [por. Rdz 9, 3]. Dopiero kiedy zrezygnowano z doskonałości, otrzymano pozwolenie na używanie tych rzeczy”⁷¹.

W raju nie praktykowano krwawych ofiar, nie zabijano zwierząt, nie zjadano ich mięsa, ponieważ panowała wówczas doskonałość (τελειωσις). W tekście odnosi się ona do ludzi. Ale zauważmy pewną rzecz: skoro Adam był nieśmiertelny i doskonały, to także zwierzęta nie podlegały śmierci. Z tego samego powodu nie było jeszcze wina, jest ono przecież produktem fermentacji, czyli fizycznego zepsucia winnych gron. Dopiero człowiek w stadium upadku zaczął odżywiać się mięsem zabitych zwierząt: skończyła się w ten sposób przyjaźń z nimi, a zaczął konflikt i wzajemna agresja. Bazyli uważa, że jedzenie mięsa nigdy nie zostało w pełni usankcjonowane przez Boga, a pozwolenie, jakie ludzie otrzymali od Boga: „Jedzcie wszystko, jak jarzyny zielone” (Rdz 9, 3),

⁶⁷ Por. *De Spiritu Sancto* 9, 23, PG 32, 109B; Sch 17bis, 328; *Hexaemeron* IX 5, PG 29, 201; Sch 26bis, 508; GCS NF 2, 156.

⁶⁸ Por. Basilius Caesariensis, *Homilia in illud: Attende tibi ipsi* 6, 33.

⁶⁹ Por. *Hexaemeron* IX 5, PG 29, 201; Sch 29bis, 508; GCS NF 2, 156: „ὑποχείριον [...] ὥστε καὶ διδασκόμενον συνιέναι, καὶ τυπτόμενον καταδέχεσθαι”.

⁷⁰ Przyjaźń ze zwierzętami jest syndromem raju, zob. DS XII/1 187, s.v. *Paradis*. Podobnie w religiach niechrześcijańskich, por. Eliade, *Szamanizm*, s. 109; tenże, *Nostalgia za Rajem*, s. 13-14. Obecnie, w czasach „zepsucia” zwierzęta są zbuntowane przeciw człowiekowi. Pojednanie dzikich zwierząt z człowiekiem i ich uległość zdarzają się jedynie na zasadzie „powrotu do raju”, czyli antycypacji raju eschatologicznego i dzięki łasce mesjańskiej. Przykładem są prorocy w Biblii i święci: Franciszek z Asyżu, Jan od Krzyża, zob. Léon-Dufour, dz. cyt., s. 1150.

⁷¹ Basilius Caesariensis. *De ieiunio hom.* I 4, PG 31, 168-169.

spowodowane było niedoskonałością i śmiertelnością, w którą człowiek wciągnął całą przyrodę przez swój grzech, i przyszło już w czasach upadku jako swoiste *signum temporis*. Bazyli dopuszcza jedzenie mięsa (zwłaszcza w konfrontacji z sektą enkratyków)⁷², ale nie zaleca go ascetom.

Natomiast w homilii pierwszej *O poście* Bazyli wypowiada się tak, jak gdyby propagował wegetarianizm. Przejawia się tu współczucie dla zwierząt – ofiar ludzkiego łakomstwa i przewrażliwienie na widok krwi:

„Niczego nie zabraknie w domu z powodu postu. Żadne zwierzę nie oplakuje śmierci, nigdzie nie ma krwi, nigdzie zwierzęta nie wnoszą oskarżenia przeciwko nieubłaganemu brzuchowi. Nóż rzeźniczy został odłożony, stół zadawała się tym, co samo urośnie”⁷³.

Post oznacza dla Bazylego powrót do dawnej, rajskiej doskonałości, kiedy człowiek nie zabijał zwierząt i panował nad nimi łaskawie, a nie krwawo. Raj może powracać na ziemię tylko w postaci postu jako szabat stworzenia, czas odpoczynku, bezpieczeństwa i spokoju – zarówno dla ludzi, jak i dla zwierząt⁷⁴.

Warto zauważyć, że powstrzymywanie się od spożywania mięsa zwierząt było uważane także w kulturze grecko-rzymskiej za typowe zachowanie człowieka „rajskiego”. Liczne źródła greckie i rzymskie potwierdzają, że w Złotym Wieku, jaki miał panować na ziemi pod rządami Kronosa, ludzie – jeszcze nie zepsuci i doskonali – w ogóle nie jedli mięsa i nie zabijali zwierząt⁷⁵. Aratos twierdzi w *Phaenomena*, że dopiero ludzie Wieku Brązu zaczęli praktykować zabijanie zwierząt – i było to symptomem ich demoralizacji, a jednocześnie postępu cywilizacyjnego⁷⁶.

Według interpretacji Bazylego zachowanie postu było warunkiem przebywania w raju. Pierwsze przykazanie, jakie otrzymali od Boga Adam i Ewa („z drzewa poznania dobrego i złego nie jedzcie”, Rdz 2, 17) było ustanowieniem postu i dotyczyło wstrzemięźliwości w jedzeniu⁷⁷. Obżarstwo stało się oficjalnym powodem wygnania ludzi z raju⁷⁸. Bazyli zbliża się tu nieco do

⁷² Por. Basilius Caesariensis, *Epistula* 199, 28. Podstawa biblijna: Rdz 1, 30; Dz 10, 11-16; 11, 1-10; Rz 14, 14-20. Enkratycy byli zwolennikami skrajnej ascezy, potępiali jedzenie mięsa, picie wina, małżeństwo, a w szczególności potępiali pierwszego człowieka, Adama. Więcej na ten temat zob. S.K. Burns, *Cappadocian Encratism and the Macarian Community*, StPatr 37 (2001) 27-32; DS IV 628-642, s.v. *Encratism*.

⁷³ Basilius Caesariensis, *De ieiunio hom.* I 7, PG 31, 176A.

⁷⁴ Por. tamże 176A-B.

⁷⁵ Por. Guthrie, dz. cyt., s. 77-79.

⁷⁶ Por. Aratus, *Phaenomena*, v. 130-132; zob. J. Rostropowicz, *Król i poeta, czyli o Fajnomach Aratosa z Soloi*, Opole 1998, 126-127.

⁷⁷ Por. Basilius Caesariensis, *De ieiunio hom.* I 3, PG 31, 165D-168A.

⁷⁸ Por. tamże I 4, PG 31, 168: „Ἐπειδὴ οὐκ ἐνηστεύσαμεν, ἐξέπεσομεν τοῦ παραδείσου νηστεύσωμεν τοῖνυν, ἵνα πρὸς αὐτὸν ἐπανέλθωμεν, zob. *Homilia dicta tempore famis et siccitatis* 7, PG 31, 324; Orphanos, dz. cyt., s. 86.

platonizmu, który upatrywał źródło ludzkiej słabości w materialnym bytowaniu i związanych z nim pokusach⁷⁹.

II. ZEPSUCIE STWORZENIA

1. Przyczyna upadku Adama. Bazyli opracował temat upadku pierwszych ludzi w homilii *O tym, że Bóg nie jest sprawcą zła* i uczynił to w sposób oryginalny i bardzo swobodny w stosunku do relacji biblijnej. Autor biblijny akcentuje ciekawość, niecierpliwosć, niedojrzałość pierwszych ludzi. Pomysłodawcą grzechu jest wąż (czyli Szatan) i to z jego inicjatywy Ewa zrywa owoc zakazany. Adam pozostaje niemal do końca nieświadomy knowań Szatana i swej żony. Natomiast Bazyli, zastanawiając się nad genezą zła, zdecydowanie wybiega poza ramy biblijnej relacji i je poszerza, dodając dużo własnych psychologiczno-monastycznych obserwacji⁸⁰. Według Bazylego, zadaniem rajskiego człowieka było upodobnienie się do Boga (ὁμοιωθῆναι τῷ Θεῷ)⁸¹, a droga ku temu wiodła poprzez kontemplację. Adam przypominał zatem mnicha szukającego Boga na odludziu i borykał się z podobnymi trudnościami i pokusami⁸². Nasi protoplaści musieli ćwiczyć swą wolę, swe zdolności i umiejętności, czyli byli pierwszymi ascetami (ἄσκησις po grecku znaczy „ćwiczenie”). Zaznaczmy, że jest to obraz odmienny od tego, jaki przedstawia późniejsza teologia scholastyczna ze swymi stwierdzeniami, że Adam był w pełni doskonały i nie musiał uprawiać ascezy, gdyż posiadał tzw. „wiedzę wlaną” i cnoty moralne bez pracy nad sobą. Zdaniem Bazylego, przyczyna upadku człowieka tkwi w nim samym, w jego wolnej woli, i nie należy jej szukać gdzie indziej:

„Źródło i korzeń grzechu jest bowiem w nas samych i w naszej wolnej woli”⁸³.

Człowiek jest bytem samookreślającym się, samodeterminującym (αὐτεξουσίως)⁸⁴, może zupełnie swobodnie wybierać między trwaniem w kontemplacji Piękna, a odstępowaniem od niej, między dobrem a złem.

Według Bazylego „trwanie w kontemplacji piękna” (ἐπιμένειν τῇ τοῦ καλοῦ θεωρίᾳ) wcale nie jest łatwe ani nie było takim w czasach Adama. Wymaga bowiem stałego wysiłku woli czy inaczej „wewnętrznego dążenia duszy” (bo tak tłumaczy się stoicki termin προαίρεσις, użyty przez Bazyle-

⁷⁹ Por. Lyman, dz. cyt., s. 32 i n. 79.

⁸⁰ Nie zgadzam się w tym miejscu z uwagą M.A. Orphanosa, że Bazyli nie wychodzi poza ramy opowiadania biblijnego, por. Orphanos, dz. cyt., s. 86.

⁸¹ Basilius Caesariensis, *Quod Deus non est auctor malorum* 8, PG 31, 348.

⁸² Por. tamże 3, PG 31, 332-333.

⁸³ Tamże 3, PG 31, 332CD: „Ἀρχὴ γὰρ καὶ ρίζα τῆς ἁμαρτίας τὸ ἐφ’ ἡμῖν καὶ τὸ αὐτεξουσίον”.

⁸⁴ Por. tamże 7, PG 31, 345. Historia terminu αὐτεξουσίως i propozycje jego tłumaczenia, zob. Lyman, dz. cyt., s. 30-36.

go)⁸⁵, która ma się kierować wwyż, ku Bogu, a nie opadać w dół, ku rzeczom materialnym. Grzechem Adama było złe pokierowanie swą wolą, nadanie jej niewłaściwego kierunku⁸⁶.

Mozna zastanawiać się, co według Bazylego skłoniło pierwszego człowieka do tak fatalnego samo-określenia, które przypłacił utratą nieśmiertelności. Dlaczego jego wola zwróciła się w złym kierunku? Czy grzech (ἁμαρτία) Adama był całkowicie świadomym wyborem zła zamiast dobra, czy może był błędem (zgodnie z etymologią wyrazu ἁμαρτία), który Adam popełnił niezupełnie świadomie, nie zdając sobie sprawy z groźących konsekwencji? Wariant pierwszy byłby niemożliwy u autora wychowanego na filozofii platońskiej (Platon nie godził się na to, że człowiek świadomie czyni zło), a ponadto niezgodny z relacją biblijną, która przedstawia Adama jako ofiarę spisku Szatana i kobiety. Pozostaje zatem wariant drugi. A zatem należy odpowiedzieć na pytanie, co doprowadziło do takiej dewiacji jego woli, że wybrał zło zamiast dobra.

Odpowiedź znajdujemy w dalszej partii tekstu homilii *O tym, że Bóg nie jest sprawcą zła*⁸⁷. Adam popełnił grzech, który polegał na złym wyborze – wyborze dóbr mniejszej wartości, ponieważ ogarnął go przesyta (κόρος)⁸⁸ kontemplacji: miał już dość kontemplowania duchowego Piękna, znudziła mu się ta czysta, błogosławiona radość. Dusza jego zaczęła odczuwać ospałość, odrętwienie, duchową obojętność (νυσταγμός)⁸⁹, za chwilę ciało upomni się o swe prawa i dusza, jak gdyby ocieślała, spadnie z góry, by znaleźć się w świecie brudnych żądz, zepsucia i śmierci⁹⁰. Już dokonała wyboru, oceniła wyżej piękno cielesne od duchowego

⁸⁵ Por. Lyman, dz. cyt., s. 29.

⁸⁶ Por. Basilius Caesariensis, *Quod Deus non est auctor malorum* 7, PG 31, 345A: „ἤμαρτε μὲν διὰ μοχθεράν προαίρεσιν”, zob. Orphanos, dz. cyt., s. 87-88.

⁸⁷ Por. Basilius Caesariensis, *Quod Deus non est auctor malorum* 6, PG 31, 344: „Τοῦτο δὲ συμβαίνει αὐτῇ, ὅταν, κόρον λαβοῦσα τῆς μακαρίας τέρωσεως, καὶ οἷον νυσταγμῶ τινι βαρυνθείσα καὶ ἀποῤῥόσεια τῶν ἄνωθεν, τῇ σαρκὶ διὰ τὰς αἰσχροῦς τῶν ἡδονῶν ἀπολαύσεις ἀναμιχθῆῃ” (podkreślenie moje [E. O.]).

⁸⁸ Tamże; zob. M. Harl, *Recherches sur l'origénisme d'Origène: la «satiété» (κόρος) de la contemplation comme motif de la chute des âmes*, StPatr 8 (1966) 373-409. Przesyta [kontemplacji] (κόρος) nie był pojęciem ortodoksyjnym (gdyż kontemplacji Boga nigdy nie można mieć dość); używał go często Orygenes, oczywiście zawsze w znaczeniu pejoratywnym, jako przyczyna upadku dusz, duchowej śmierci. Znamy je z łacińskiego tłumaczenia Rufina jako *satietas boni*, „przesyta dobra”; por. Origenes, *De principiis* I 3, 80. Po grecku – oprócz cytowanego wyżej ustępu z Bazylego – zachowało się w formule anatemy rzuconej na Oygenea i orygenistów: „κρον λαβεῖν τῆς θεωρίας” („czuć przesyta kontemplacji”). Orygenes nie był twórcą tego pojęcia: wprowadził je Platon (*Phaedrus* 247-248) jako motyw upadku w materię dusz preegzystujących i kontemplujących świat idei.

⁸⁹ Por. T. Špidlík, *La sophiologie de S. Basile*, Roma 1961, 55; zob. Mt 13, 24-30; Lampe, dz. cyt., s. 30, s.v. νυσταγμός; nie można wykluczyć wpływu gnozy. Metafora snu w myśli gnostyckiej: odrętwienie, sen, upojenie, zapomnienie charakteryzują egzystencję człowieka w świecie materialnym, por. H. Jonas, *Religia gnozy*, tłum. M. Klimowicz, Kraków 1994, 82-84.

⁹⁰ Podobieństwo (również werbalne) tego miejsca do jednego z ustępów Platońskiego *Fajdrosa* (248c), gdzie mowa o upadku w materię dusz preegzystujących, wcale nie dowodzi tego, że Bazyl miał na myśli dusze preegzystujące, jak sądzi M. Harl (dz. cyt., s. 398). Klóciłoby to się nie

i przedłożyła dobra konsumpcyjne nad duchowe. Ale czy można powiedzieć, że uczyniła to całkowicie świadomie? Z pewnością nie, ponieważ wybór nastąpił pod wpływem jakiegoś duchowego otępienia czy otumanienia (ἀβουλία)⁹¹.

Pragnienie kontemplacji Boga powinno być nienasycone (ἀκόρεστον)⁹², a tymczasem Adam napełnił się dobrami duchowymi aż do przesyty (κόρος). W tym stanie ducha, zbuntowany i arogancki (ἔξυβρίσας), zaczął rozglądać się za czymś do jedzenia i sięgnął po owoc zakazany, przez co okazał jawną pogardę dla dóbr duchowych i preferowanie dóbr konsumpcyjnych⁹³. Czy zatem grzech Adama zrodził się z nudów, z tego powodu, że nie mógł on dłużej wytrzymać monotonii rajskiego żywota? Wydaje się, że nie była to zwyczajna nuda, lecz przypadek tak zwanej ἀκηδία – stanu apatii, niewrażliwości, odrętwienia, znużenia, uprzykrzenia, gnuśności, obojętności, melancholii. Wskazuje na to użycie w cytowanym wyżej tekście⁹⁴ wyrazu νυσταγμός (mieszanka czuwania i snu, tępy letarg, senna ociężałość, ospałość)⁹⁵, który kojarzony jest przez Bazylego z ἀκηδία⁹⁶. Ἀκηδία jest słabością duszy, chorobą ludzi prowadzących życie kontemplacyjne, a taki był pierwotnie tryb życia Adama, zanim został rolnikiem. Ascetom zdarzają się chwile słabości i to samo przytrafiło się pierwszemu z nich – Adamowi. Bazyli znał ten stan aż nazbyt dobrze ze swych własnych monastycznych doświadczeń⁹⁷.

W ujęciu Bazylego Szatan odgrywa rolę trzecio- czy czwartorzędną. Winę za grzech ponosi sam człowiek i jego chorobliwe osłabienie woli, które określiliśmy jako ἀκηδία. Bazyli zdawał sobie doskonale sprawę z tego, że relacja biblijna przedstawiała inną wersję wydarzeń: tam wąż-diabeł był *spiritus movens* grzechu człowieka⁹⁸. Czy w takim razie Szatan może być obarczony od-

tylko z ortodoksyjną doktryną Kościoła, która potępiała naukę o preegzystencji dusz, ale także z tym wszystkim, co o Adamie i jego rajskiej kondycji powiedział sam Bazyli. Dusza Adama nie musiała preegzystować ani nie ześliznęła się w materię z powodu grzech, ponieważ Adam od początku miał ciało i mieszkał w jak najbardziej materialnym raju.

⁹¹ Por. Basiliius Caesariensis, *Quod Deus non est auctor malorum* 7, PG 31, 345.

⁹² Por. Basiliius Caesariensis, *Regulae fusiis tractatae* II 1, PG 31, 912. Pojęcie ἀκόρεστον (nienasyconie [miłości]) zrodziło się w opozycji do κόρος (przesytu kontemplacyjnego), zob. Harl, dz. cyt., s. 399.

⁹³ Por. Basiliius Caesariensis, *Quod Deus non est auctor malorum* 7, PG 31, 344D.

⁹⁴ Por. tamże 6, PG 31, 344C.

⁹⁵ Por. Lampe, dz. cyt., s. 930, s.v. νυσταγμός; zob. Pseudo-Basiliius Caesariensis, *Homilia in illud: Ne dederis somnum oculis tuis* (Prov. 6, 4), PG 31, 1500C.

⁹⁶ Por. Basiliius Caesariensis, *Regulae brevius tractatae* LXXX, PG 31, 1137C: „Τοῦ Δαβὶδ εἰπόντος, Ἐνύσταξεν ἡ ψυχὴ μου ἀπὸ ἀκηδίας, εὐδηλον, ὅτι τὸ τοιοῦτον ἀπὸ νυσταγμοῦ τῆς ψυχῆς, καὶ ἀναισθησίας συμβαίνει” („Ponieważ Dawid powiedział: Drzemała moja dusza w zniechęceniu [Ps 119, 28], jasne jest, że stan taki jest następstwem ospałości i niewrażliwości duszy”, tłum. J. Naumowicz); zob. Lampe, dz. cyt., s. 61-62, s.v. ἀκηδία; S. Wenzel, *Ἀκηδία. Additions to Lampe's Patristic Greek Lexicon*, VigChr 17 (1963) 173-176.

⁹⁷ Por. Basiliius Caesariensis, *Regulae fusiis tractatae* 37, 5, PG 31, 101C.

⁹⁸ Por. tamże 2, 3, PG 31, 913A.

powiedzialnością za upadek pierwszych ludzi? Czy grzech Adama i Ewy był także jego grzechem? Odpowiedź znajduje się w jednej z *Reguł krótszych*:

„Sądzę, że Szatan nie może sam z siebie stać się dla kogoś przyczyną grzechu. Raczej wykorzystuje wrodzone skłonności natury, albo zakazane namiętności, [...] Odwołuje się do naturalnych odruchów [...] Wykorzystuje zdrożne namiętności [...] Pan wyraźnie ukazał, że złe rzeczy poczynają się także w nas samych”⁹⁹.

Grzech rodzi się zatem w nas samych; diabeł jest co najwyżej prowokatorem (συνεργός) naszego grzechu¹⁰⁰. Szatan mógł więc dopomóc pokusom dręczącym Adama w jego życiu kontemplacyjnym, mógł go odwozić od przedmiotu kontemplacji poprzez doznania zmysłowe, na przykład głód, ale nie mógł być faktycznym sprawcą grzechu człowieka. Winny grzechu jest sam człowiek, a ściśle mówiąc jego dusza, która dokonała fatalnego wyboru.

2. Śmierć i skażenie przyrody. W odróżnieniu od teologów późniejszych Bazyli twierdzi w homilii *O tym, że Bóg nie jest sprawcą zła*, że człowiek został stworzony jako nieśmiertelny. Bóg nie stworzył śmierci (οὐχὶ Θεὸς ἔκτισε θάνατον), lecz my sami ściągnęliśmy ją na swą głowę przez grzech¹⁰¹. Grzech zrodził śmierć¹⁰². Adam sam zgotował sobie śmierć przez oddalenie się od Boga, który jest życiem¹⁰³. Fatum śmierci zawisło nie tylko nad wszystkimi ludźmi, lecz także nad całym materialnym stworzeniem:

„Ten świat sam jest śmiertelny i jest miejscem umierających”¹⁰⁴.

Wskutek swego upadku człowiek stał się nie tylko śmiertelny, lecz także zły (κακός)¹⁰⁵. Podobnie jak śmierć jest pojmowana jako oddalenie od życia (czyli Boga), tak samo zło jest definiowane jako alienacja i oddalenie od dobra, czyli Boga (ἀλλοτριωθῆναι τοῦ ἀγαθοῦ)¹⁰⁶ albo brak dobra (στέρησις γὰρ ἀγαθοῦ ἐστὶ τὸ κακόν)¹⁰⁷.

⁹⁹ Tamże 75, PG 31, 1134-1135, tłum. J. Naumowicz.

¹⁰⁰ Por. Basilius Caesariensis, *Quod Deus non est auctor malorum* 9, PG 31, 349.

¹⁰¹ Por. tamże 7, PG 31, 345. Bazyli co prawda pisze w innym miejscu, że od Boga pochodzą śmierci (ἐκ Θεοῦ γὰρ οἱ θάνατοι), ale chodzi tu raczej o wyznaczenie czasu śmierci fizycznej, a nie o to, że śmierć została przez Boga stworzona, zob. *Quod Deus non est auctor malorum* 3, PG 31, 332; M.H. Congourdeau, *Introduction*, w: *Dieu et le Mal. Basile de Cesaree, Gregoire de Nysse, Jean Chrysostome*, Paris 1997, 25-27.

¹⁰² Por. *Hexaemeron* VI 1, PG 29, 117; Sch 26bis, 328; GCS NF 2, 88; zob. Rz 5, 12-14; 1Kor 15, 21-22.

¹⁰³ Por. Basilius Caesariensis, *Quod Deus non est auctor malorum* 7, PG 31, 345A; zob. Rz 6, 23.

¹⁰⁴ Basilius Caesariensis, *Homiliae super psalmos* 114, 5, PG 29, 492C; por. Łoski, dz. cyt., s. 92-93.

¹⁰⁵ Por. Basilius Caesariensis, *Quod Deus non est auctor malorum* 7, PG 31, 345A.

¹⁰⁶ Por. tamże 8, PG 31, 345.

¹⁰⁷ Por. tamże 5, PG 31, 341; *Hexaemeron* II 4, PG 29, 37; Sch 26bis, 158; GCS NF 2, 28. Ta definicja zła pochodzi od Plotyna, zob. Plotinus, *Enneades* I 8, 11, 8-9; III 2, 5, 25-26; Cambridge

Zło (τὸ κακόν) w języku greckim ma dwa znaczenia: oznacza zarówno zło moralne lub grzech, jak i nieszczęście, najczęściej nie zawinione przez tego, kogo spotyka. To rozróżnienie dwu rodzajów zła przedstawia Bazyli w omawianej homilii¹⁰⁸. Twierdzi dalej, że równocześnie ze złem (czyli grzechem) pierwszego człowieka pojawiło się na świecie zło, które odczuwamy jako nieszczęście: choroby, niepowodzenia, poniżenie, bankructwo, śmierć bliskich, kataklizmy, klęski żywiołowe. Grzech to „zniszczenie życia” (φθορὰ τῆς ζωῆς) i „zepsucie natury” (λύμη τῆς φύσεως)¹⁰⁹, degeneracja i destrukcja tego, co na początku było dobre. Wygnańcy z raju ściągnęli zło (czyli nieszczęście) na całą ziemię, która została z ich powodu przeklęta, i od tamtej pory rodzi osty i ciernie¹¹⁰. Przyroda w swym obecnym stanie jest ofiarą grzechu człowieka.

Obecny stan zepsucia przyrody ukazany został – poza homilią *O tym, że Bóg nie jest sprawcą zła* – w kilku innych homiliach i listach. Bardzo często Bazyli zestawia go kontrastowo z rozkoszami i beztróską życia w raju. Opisy dalekie są od optymizmu: przedstawiają różnego rodzaju anomalie, patologie, zachwiania naturalnej równowagi. Narzekania Bazylego na anomalie pogodowe w *Homilii wygłoszonej podczas głodu i posuchy* brzmią dziwnie znajomo:

„Patrzcie więc, jak mnogość naszych grzechów i pory roku odwiodła od własnej natury i rodzaj klimatu zamieniła na inną temperaturę! Zima nie miała zwykłej wilgoci zmieszanej z suchością, ale całą mokrość lodem związała i wysuszyła i aż do końca pozostała bez opadów śnieżnych i deszczowych. Wiosna znów pokazała drugą część swoich właściwości, mianowicie ciepłość, ale uczestnictwa w wilgoci nie miała. Upał zaś i mróz, w nowy sposób przekroczywszy granice stworzenia i złośliwie pogodziwszy się na naszą szkodę, odpędzają ludzi od środków do życia i od życia samego”¹¹¹.

Totalny chaos, panujący w atmosferze (ἄεθρων δυσκρασίας): grad, ulewy, które spadają nie w porę, skwar, gwałtowny wiatr, doszczętnie niszczą plony i owoce ludzkiej pracy¹¹². W niektórych okolicach stale panuje niezdrowy klimat: za-

History of Later Greek and Early Medieval Philosophy, ed. A.H. Armstrong, Cambridge 1967, s. 438, n. 1.

¹⁰⁸ Por. Basilius Caesariensis, *Quod Deus non est auctor malorum* 5, PG 31, 337; zob. P. Ricoeur, *Zło. Wyzwanie rzucone filozofii i teologii*, wstępem opatrzył P. Gisel, tłum. E. Burska, Warszawa 1992, 13.

¹⁰⁹ Por. Basilius Caesariensis, *Homilia de invidia* 3, PG 31, 376.

¹¹⁰ Por. *Hexaemeron* V 6, PG 29, 105; Sch 26bis, 300; GCS NF 2, 78; zob. Rdz 3, 18; Orphanos, dz. cyt., s. 91-92.

¹¹¹ Basilius Caesariensis, *Homilia dicta tempore famis et siccitatis* 2, PG 31, 308, tłum. T. Sinko: Św. Bazyli Wielki, *Wybór homilij i kazań*, Kraków 1947, s. 89. Opisana klęska to wielka susza, która nawiedziła Kappadocję w 368 r., por. B. Gordon, *The economic problem in biblical and patristic thought*, Leiden 1989, 103; M.M. Fox, *The life and times of St. Basil the Great as revealed in his works*, Washington 1939, 7.

¹¹² Por. Basilius Caesariensis, *Homilia in illud: Destruam horrea mea* 5 (ed. Y. Courtonne); *Hexaemeron* V 5, PG 29, 105; Sch 26bis, 298; GCS NF 2, 77.

trute powietrze powoduje choroby ciała, które są początkowo niezauważalne¹¹³. Uwaga ta mogła powstać pod wpływem lektury *O gigantach* Filona Aleksandryjskiego¹¹⁴, a wspólnym źródłem obydwu pisarzy był zapewne szeroko znany hippokratejski traktat *O powietrzu, wodach i okolicach*, którego myślą przewodnią jest decydujący wpływ środowiska na stan zdrowia człowieka¹¹⁵.

Konsekwencją upadku człowieka jest także jedna z pór roku, a mianowicie zima, która wydaje się Bazylemu „anormalną” porą roku, nie przynoszącą żadnych owoców¹¹⁶. Bazyl skarży się w jednym z listów, że śnieżna zima kappadocka trwa aż dwa miesiące i powoduje całkowite unieruchomienie i odcięcie od reszty świata¹¹⁷. Bazyl najwyraźniej nie lubi tej pory roku: gdy nadchodzi zima, pragnie odlecieć wraz z kluczem żurawi, by uniknąć jej udręk (τὰ δυσχερῆ τοῦ χειμῶνος)¹¹⁸. Drobiazgowy opis zimy w północnej Kappadocji w homilii poświęconej czterdziestu męczennikom z Sebasty, świadczy o tym, że ostra zima wydawała się Bazylemu najstraszniejszym narzędziem tortur. Każdą męczenników odbywa się, jak czytamy, w zimowej scenerii: mróz, ścięte lodem jezioro, ostry wiatr północny, zabijający swymi podmuchami wszelką żywą istotę. Opis zamarznięcia świętych jest bardzo dokładny, fizjologiczny¹¹⁹. W kontraście z tymi wszystkimi okropnościami kappadockiej zimy Bazyl przedstawia zarysowujące się w nagrodę za męczeńską śmierć perspektywy rajy, który ma być w przeciwieństwie do srogiej zimy – łagodny¹²⁰.

Także w świecie roślin pełno jest wszelkiego rodzaju zepsucia. Bazyl opisuje w *Hexaemeronie* patologiczną mutację pszenicy, tak zwane „czarne zboże”. Nie jest to przejście jakiegoś jednego gatunku roślin w drugi czy jakaś „ewolucja” (μεταβολή), lecz zaraza, zepsucie pszenicy, która była tak dorodna w trzecim dniu stworzenia¹²¹.

Zwierzęta są w stanie nieustannej rebelii i wojny przeciwko człowiekowi. Na początku nie było dzikich ani drapieżnych zwierząt. Grzech człowieka

¹¹³ Por. Basilius Caesariensis, *Quod Deus non est auctor malorum* 9, PG 31, 348: „ἐν τοῖς νοσοποιοῖς χωροῖς ὁ κατὰ μέρος ἀναπνεόμενος ἀπὸ λαμβάνουσαν νόσον τοῖς ἐνδιαπωμένοις ἐναποτίθεται”.

¹¹⁴ Por. Philo Iudaeus, *De gigantibus* 10.

¹¹⁵ Por. Hippocrates, *De aere, aquis et locis*.

¹¹⁶ Por. Basilius Caesariensis, *Epistula* 13; zob. D.S. Wallace-Hadrill, *The Greek patristic view of nature*, Manchester – New York 1968, 82.

¹¹⁷ Por. Basilius Caesariensis, *Epistula* 48, 1; Wallace-Hadrill, dz. cyt., s. 82.

¹¹⁸ Por. Basilius Caesariensis, *Epistula* 193, 1; Wallace-Hadrill, dz. cyt., s. 81.

¹¹⁹ Por. Basilius Caesariensis, *In quadraginta martyres Sebastenses* 5, PG 31, 513-516.

¹²⁰ Por. tamże 6, PG 31, 517: „Δρομὸς ὁ χειμῶν, ἀλλὰ γλυκὺς ὁ παρὰδεισος· ἀλγεινὴ ἢ πῆξις· ἡδεῖα ἢ ἀνάπανσις”. Klimat Kappadocji uchodził w starożytności za bardzo surowy. Według anonimowego autora z IV wieku po Chr.: „[Cappadociam] frigora autem maxima habere dicitur, ut non posse hominem imperitum locorum sine aliquo artificio habitare” (*Expositio totius mundi et gentium* 40, Sch 124, 176); zob. A. di Bernardino, *La Cappadocia al tempo di S. Basilio*, w: *Memorial Dom J. Gribomont (1920-1986)*, Roma 1988, 171.

¹²¹ Por. *Hexaemeron* V 5, PG 29, 104; Sch 26bis, 296; GCS NF 2, 76.

zniszczył ich naturę i spowodował, że wypowiedziały mu posłuszeństwo¹²². Pantery czują jakąś wrodzoną nienawiść do człowieka, zachowują się agresywnie wobec niego¹²³. Wady ludzi znalazły wierne odbicie w świecie zwierząt. Zwierzęta stały się jak gdyby karykaturalnymi obrazami swego pana: żmija i murena, choć należą do różnych gatunków, zawierają ze sobą małżeństwo, co obrazuje cudzołóstwo¹²⁴. Nawet w postępowaniu tak małego zwierzęcia jak rak przejawia się wiele zła i podstępności, kiedy poluje on na ostrygę. Motywem jego „niegodziwego” działania jest łakomstwo, a nie głód.

Pomimo wszystkich tych gorzkich słów Bazyle nie jest aż takim pesymistą w ocenie obecnego stanu przyrody. Gdyby natura była całkowicie zdegenerowana – argumentuje – przestałaby po prostu istnieć: zło bowiem nie istnieje realnie, lecz jest jedynie brakiem dobra, na przykład ślepotą jest utratą wzroku i gdyby nie istniał wzrok, nie mogłaby istnieć i ślepotą¹²⁵. Obecny stan natury jest analogiczny do kondycji człowieka po upadku: on także nie jest całkiem zły. Obraz Stwórcy w człowieku nie został unicestwiony, lecz zbrukany i zamazany przez grzech¹²⁶. Podobnie jak rajski człowiek nie był absolutnie doskonały, tak samo ludzie po upadku nie są całkiem zepsuci¹²⁷. Człowiek zachował jeszcze dość siły, by odnaleźć ślady Boga w świecie. Przyroda także zachowała jeszcze nadany jej przez Boga kształt – nadal może świadczyć o swym Stwórcy i odzwierciedlać Jego „energie”¹²⁸. Grzech człowieka zdeformował naturę, ale jej nie unicestwił.

Nie wszyscy w czasach Bazylego podzielali jego pogląd, że sprawcą wszelkich nieszczęść, chorób i anomalii w przyrodzie jest grzech człowieka. Wśród tych, którzy byli odmiennego zdania, dają się wyróżnić dwie opcje: (1) zwolenników poglądu, że sprawcą zła jest Szatan i demony, (2) zwolenników poglądu, że sprawcą zła jest Bóg. Bazyle zwalczał zarówno jeden, jak i drugi pogląd w homilii *O tym, że Bóg nie jest sprawcą zła*. Przedstawimy teraz jego argumentację przeciw tym dwu poglądom.

(1) Ingerencja Szatana w świat przyrody jest formalnie niemożliwa. Szatan jako jeden z aniołów jest z natury bezcielesny i niewidzialny, nie ma żadnego związku z ziemią¹²⁹. Do czasu przyjścia Chrystusa był on władcą powietrza, rozciągającego się wokół ziemi (Bazyle cytuje św. Pawła, który nazywa go

¹²² Źródłem Bazylego mógł być w tym miejscu Teofil z Antiochii, który bardzo obszernie wypowiada się na ten temat, por. *Ad Autolyicum* II 17.

¹²³ Por. Pseudo-Basiliius Caesariensis, *Homilia dicta in Lacisis* 9, PG 31, 1456.

¹²⁴ Por. *Hexaameron* VII 6, PG 29, 160; SCh 26bis, 418; GCS NF 2, 122. Informacja o stosunkach żmii i mureny jest nieprawdziwa.

¹²⁵ Por. Basiliius Caesariensis, *Quod Deus non est auctor malorum* 5, PG 31, 341.

¹²⁶ Por. tamże 3, PG 31, 333.

¹²⁷ Por. Orphanos, dz. cyt., s. 94.

¹²⁸ Por. *Hexaameron*, passim.

¹²⁹ Por. Basiliius Caesariensis, *Quod Deus non est auctor malorum* 9, PG 31, 349; *De humilitate* 2, PG 31, 528.

„księciem państwa powietrza”, τὸν ἄρχοντα τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος (Ef 2, 2)¹³⁰; stąd jego epitet „władca świata” (κόσμου ἄρχων)¹³¹. Jednakże od czasu Ukrzyżowania Zbawiciela jego tyrania została obalona, a przestrzeń wokół ziemi oczyszczona (ἐκατάρθη ὁ περίγειος τόπος). Szatan został zdetronizowany i upokorzony, utracił władzę, obecnie nie wywiera faktycznie żadnego wpływu na to, co dzieje się w świecie materii. Powietrze zostało odkupione przez zbawczą mękę Chrystusa¹³².

Bazyli najwyraźniej nie lubił mnożyć bytów: na ogół pisze tylko o jednym upadłym aniele, Szatanie¹³³. Ulega przy tym redukcji całe mnóstwo demonów, w które święcie wierzyli zarówno poganie (filozofowie i nie-filozofowie)¹³⁴, jak i chrześcijanie, by wymienić choćby Orygenes czy św. Antoniego Pustelnika. Orygenes uważał, że za wszelkie zło w przyrodzie (deformacje ludzi i zwierząt, kłęski żywiołowe, zarazy, pomór bydła, itp.) odpowiadają złośliwe demony i że cały świat jest ich pełen¹³⁵. Nie ma potrzeby pisać o wszystkich przykrościach, jakich doznał ze strony złośliwych demonów św. Antoni Pustelnik. W każdym razie Antoni nauczał, że w powietrzu fruwały chmary demonów, które atakują ludzi pragnących wejść do nieba¹³⁶. Mimo to, że zarówno Bazyli, jak i wymienieni Ojcowie Kościoła powoływali się na ten sam cytat z Listu do Efezjan (2,2), to jednak ich demonologia była diametralnie odmienna.

(2) Szatan nie może więc wykorzystywać przyrody do walki przeciwko człowiekowi, ponieważ nie ma nad nią żadnej władzy, natomiast poprzez siły natury, żywioły, niebezpieczne zwierzęta, może działać Bóg, aby wychowywać ludzi i powstrzymywać ich od czynienia zła. Bóg może również zsyłać nieszczęścia (κακά), by karać ludzi za grzechy¹³⁷. Stąd niektórzy bezbożnicy (najprawdopodobniej chodzi o manichejczyków) wyobrażają sobie, że to Bóg jest sprawcą nieszczęść. Bazyli zwalcza ten heretycki światopogląd ze szczególną zaciekłością. Cała homilia *O tym, że Bóg nie jest sprawcą zła* poświęcona jest

¹³⁰ Por. Lampe, dz. cyt., s. 41, s.v. ἀήρ („powietrze jako strefa demoniczych sił, ujarzmionych i pokonanych przez władzę Chrystusa, poprzez Ukrzyżowanie „w powietrzu”).

¹³¹ Por. Basilius Caesariensis, *Quod Deus non est auctor malorum* 9, PG 31, 349

¹³² Por. tamże *Quod Deus non est auctor malorum* 10, PG 31, 352.

¹³³ Por. Orphanos, dz. cyt., s. 28. Σατανᾶς (hebrajski wyraz przetranskrybowany na grekę, „przeciwnik”) pisane jest wielką literą z tego powodu, że jest to nazwa własna, zob. G. Davidson, *A dictionary of angels including fallen angels*, New York – London 1967, 261, s.v. *Satan* (por. wyd. polskie: *Słownik aniołów, w tym aniołów upadłych*, tłum. J. Ruszkowski, Poznań 1998). Na zasadzie wyjątku zdarzają się wzmianki o „siłach odstępczych”, tj. diabelskich w liczbie mnogiej, por. Basilius Caesariensis, *De Spiritu Sancto* 20, 51, PG 32, 161C; Sch 17bis, 430 (αἱ ἀποστασιακαὶ δυνάμεις).

¹³⁴ Podaję przykładowo: Thales, fr. 11a22 (D-K) = Aristoteles, *De anima* 411a8 (słynna formuła: „wszystko pełne bogów”, πάντα πλήρη θεῶν); Plato, *Symposium* 202e-203a.

¹³⁵ Por. Origenes, *In Ezechielem hom.* I 7; Wallace-Hadrill, dz. cyt., s. 110-111.

¹³⁶ Por. Athanasius Alexandrinus, *Vita Antonii* 21 i 65, PG 26, 873-876 i 936.

¹³⁷ Por. Gordon, dz. cyt., s. 103.

tak zwanej *teodycei*, czyli tematowi „usprawiedliwiania” Boga, wykazywania, że nie jest On odpowiedzialny za zło panujące w świecie¹³⁸.

Ogrom nieszczęść w świecie wydarza się nie tylko z powodu grzechu Adama i Ewy, lecz dochodzą coraz to nowe i bardziej aktualne grzechy ludzkości, o których nasi protoplaszczy nie mieli nawet pojęcia: skąpstwo, chciwość, niewdzięczność, brak serca i bezlitosność¹³⁹. Taka jest geneza chorób i wszelkich tak zwanych „przykrości zewnętrznych” (τὰ ἐκτὸς ἐπίπτοντα), takich jak susze, nieurodzajność gleby, trzęsienia ziemi, powodzie, klęski żywiołowe przychodzące z ziemi, morza, ognia czy powietrza¹⁴⁰.

Odpowiedzialność za grzechy jest zbiorowa: kara w postaci głodu, posuchy lub nadmiernej ulewy spada zarówno na winnych, jak niewinnych jako wspólna klęska wielu miast i ludów¹⁴¹. Czasami Bóg przygląda się cierpieniom niewinnych i nie pomaga im, chcąc wypróbować ich wierność i cnotę cierpliwości¹⁴². Jadowite i groźne zwierzęta, na przykład żmije, bazyliuszki¹⁴³, lwy, mają być probierzem naszej wiary i ufności wobec Boga albo mają za zadanie eliminować grzeszników¹⁴⁴. Śmierć jest dla grzesznika dobrodziejstwem, bo po śmierci nie może już grzeszyć. W ogóle nieśmiertelność przy naszej upadłej kondycji nie miałaby najmniejszego sensu: to byłoby jak podtrzymywanie nieśmiertelnej choroby¹⁴⁵.

Reasumując, wszystkie nieszczęścia i niebezpieczeństwa, które zagrażają nam ze strony natury, spowodowane są wyłącznie bezmiarem naszych grzechów. Przede wszystkim, sobie samym powinniśmy przypisać winę za nie¹⁴⁶. Bazyli z całą mocą podkreśla, że choroby i uszkodzenia ciała ani nie są niezrodzone (bo wtedy miałyby cechy boskie), ani nie są tworem Boga (οὐτε [...] δημιουργημα τοῦ Θεοῦ). Istoty żyjące (człowiek i zwierzęta) zostały stworzone z ciałami o prawidłowej naturalnej budowie i doskonałych członkach, są z natury zdrowe. Tracą zaś zdrowie z powodu złego odżywiania lub innej

¹³⁸ Por. Basilius Caesariensis, *Quod Deus non est auctor malorum*, passim, PG 31, 329-353; zob. K. Rahner – H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, tłum. T. Mieszkowski – P. Pachciarek, słowo wstępne A. Skowronek, Warszawa 1996², 550-551, s.v. *Teodycea*. Termin ten w dzisiejszej teologii jest często rozumiany inaczej niż w patrystyce, a mianowicie, jako filozoficzno-naturalne poznanie Boga.

¹³⁹ Por. Basilius Caesariensis, *Homilia dicta tempore famis et siccitatis* 2, PG 31, 309.

¹⁴⁰ Por. Basilius Caesariensis, *Quod Deus non est auctor malorum* 5, PG 31, 337-340.

¹⁴¹ Por. tamże 3, PG 31, 333.

¹⁴² Por. Basilius Caesariensis, *Homilia dicta tempore famis et siccitatis* 5, PG 31, 316-317.

¹⁴³ W ilustrowanych kodeksach bizantyńskich, wzorowanych na starożytnych greckich manuskryptach zoologicznych, bazyliuszki jest przedstawiany jako zwyczajny, aczkolwiek wyjątkowo obrzydliwy wąż, por. Z. Kadar, *Survivals of Greek zoological illuminations in Byzantine manuscripts*, Budapest 1978, 37-38 (wraz z ilustracjami).

¹⁴⁴ Por. *Hexaemeron* IX 5-6, PG 29, 201-204; SCh 26bis, 510; GCS NF 2, 137.

¹⁴⁵ Por. Basilius Caesariensis, *Quod Deus non est auctor malorum* 7, PG 31, 345.

¹⁴⁶ Por. tamże 3, PG 31, 333; *Homilia dicta tempore famis et siccitatis* 5, PG 31, 316.

chorobotwórczej przyczyny. Choroba nie została stworzona przez Boga, lecz pojawiła się na świecie wskutek zła człowieka, który zwrócił się przeciwko temu, co dobre (czyli, zgodne z naturą)¹⁴⁷. Wszelkie choroby, nieszczęścia, ułomności natury nie są więc dziełem Boga, lecz poronionym płodem człowieka. Być może, stąd wynika nierealność ich istnienia, o której mówiliśmy poprzednio.

3. Złe zarządzanie ziemią. Po swym niefortunnym upadku człowiek przestał być panem i władcą całego stworzenia (ἄρχων καὶ κύριος [...] πάσης τῆς κτίσεως)¹⁴⁸. Przyroda została nam podporządkowana na mocy obrazu (εἰκὼν) Boga, który w sobie nosimy – ten obraz jest królewski, uprawniający do sprawowania władzy. Jednakże wskutek grzechu uległ on zamazaniu: nie jest już tak czysty i nieskazitelny jak na początku, kiedy człowiek przebywał w raju. Dlatego też nasze prawa do zwierzchnictwa nad naturą uległy poważnym ograniczeniom. Człowiek w stanie grzechu nie jest już władcą stworzenia i pełni jedynie funkcję włodarza czy zarządcy (οἰκονόμος)¹⁴⁹ powierzonych mu dóbr.

Homilia na słowa Ewangelii Łukasza (12, 18): „Zburzę swe spichrze i pobuduję większe” i o chciwości, wygłoszona przez św. Bazylego w roku wielkiej suszy i głodu w Kappadocji (369 r.), ma za swój przedmiot przekonanie słuchaczy, że żaden człowiek, choćby najbogatszy, nie jest właścicielem ziemi – nawet tych gruntów, które posiada. Argumentacja Bazylego przebiega w następujący sposób: bogacze, twierdzi on, którzy mniemają, że są właścicielami ziemskimi, ulegają zgubnej iluzji, bo tak naprawdę nie posiadają niczego – ziemia nie stanowi bowiem własności człowieka; otrzymał on bowiem swe włości od Boga i to bynajmniej nie na własność, lecz tylko w zarządzanie; żaden z ludzi nie może być właścicielem czegokolwiek, choćby z tego powodu, że tak krótko żyje. Po śmierci każdy bogacz, chcąc nie chcąc, będzie musiał nie tylko rzec się swych pretensji do własności, lecz także rozliczyć się ze swego zarządzania:

„Pomnij na siebie samego, kim jesteś, czym zarządzasz, od kogo otrzymałeś, dlaczego zostałeś wyróżniony spośród wielu. Jesteś sługą dobrego Boga, zarządcą wśród współmiewolników. Nie sądz, że wszystko zostało stworzone dla twojego brzucha. Tym, co masz w rękach zarządzaj, jak cudzą własnością. Cieszyć cię to będzie przez krótki czas, potem się rozplynie i przypadnie, a ty będziesz musiał zdać dokładny rachunek ze swej działalności”¹⁵⁰.

¹⁴⁷ Por. Basilius Caesariensis, *Quod Deus non est auctor malorum* 6, PG 31, 344.

¹⁴⁸ Por. Basilius Caesariensis, *In ebrosios* 3, PG 31, 448.

¹⁴⁹ O użyciu tego terminu przez Bazylego, zob. niżej. Znaczenie podaję za: Lampe, dz. cyt., s. 943-944 s.v. οἰκονόμος. Na temat analizy wyrazów οἰκονόμος i οἰκονομία w Nowym Testamencie por. W. Tooley, *Stewards of God*, „Scotish Journal of Theology” 19 (1966) 74-86; J. Reuman, *Oikonomia – Terms in Paul in comparison with Lucan „Heilsgeschichte”*, NTS 13 (1966-1967) 151-152.

¹⁵⁰ Basilius Caesariensis, *Homilia in illud: Destruam horrea mea* 2, 3-2, 8, PG 31, 264-265.

Człowiek nie jest więc w żadnym razie właścicielem ziemi, lecz tylko ekonomem, dzierżawcą. Jeśli okaże się, że źle spełniał swoją funkcję, poniesie konsekwencje swoich czynów na tamtym świecie. Ziemia została dana ludziom na ich użytek, ale to jeszcze nie upoważnia ludzi do traktowania przyrody jak swojej własności. Jeśli człowiek traktuje ziemię i zwierzęta jak swoją własność, czyni to bezprawnie. Grzechem jest traktowanie jak swojej własności tego, co otrzymało się tylko w zarządzanie. Człowiek nie jest zatem właścicielem ani panem przyrody – ta kwestia jest postawiona przez Bazylego bardzo jasno. Natomiast nie znajdziemy w jego pismach bezpośredniej odpowiedzi na pytanie, czyją własnością jest w takim razie przyroda, skoro nie należy do ludzi. Można się jedynie domyślać, że Bazyl zapewne przyjmował – postępując za słynnymi sformułowaniami z pism Starego Testamentu¹⁵¹ oraz Filona Aleksandryjskiego¹⁵² – że jedynym właścicielem ziemi jest sam Bóg.

Bardzo często, zwłaszcza w kontekście nauki społecznej, pojawia się u św. Bazylego stoicko-chrześcijańska idea wspólnej własności ziemi¹⁵³. Bazyl twierdzi wbrew obiegowym opiniom, że Bóg nie dał ziemi na własność jakimś swoim wybrańcom, ale pozwolił korzystać z jej zasobów wszystkim ludziom na równych prawach. Bogacze – jego zdaniem – najzupełniej bezprawnie przywłaszczają sobie to, co zostało dane na wspólny użytek wszystkich (ἴδιον ἑαυτοῦ κρῖνων τὸ κοινῶς πᾶσι κατὰ τὴν χρῆσιν προκειμένον). Dobra wspólne (τὰ κοινὰ), z których powinni móc korzystać wszyscy ludzie bez wyjątku, oni czynią swą wyłączną własnością (ἴδια). Różnice majątkowe między ludźmi są wynikiem chciwości i zepsucia ludzi po upadku, bo przecież wszyscy ludzie z natury są sobie równi i każdy człowiek nago przychodzi na świat. Gdyby ludzie postępowali godziwie, nikt nie byłby bogaty, nikt biedny¹⁵⁴. Jeśli jakiś człowiek posiada jakieś dobra, to dlatego, że otrzymał je od Boga w zarządzanie. Tymczasem on czyni je – zupełnie bezpodstawnie – swą własnością¹⁵⁵.

Wszyscy bogacze są jedynie zarządcami ziemi, niczym więcej. Wyniki ich zarządzania zostaną przez Boga ocenione na Sądzie Ostatecznym. Wtedy jedni poniosą karę za naruszanie własności Boga, inni otrzymają nagrodę za uczciwe zarządzanie powierzonymi dobrami:

„Dlaczego ty jesteś bogaty, a tamten biedny? Czy nie dlatego, abyś i ty otrzymał zapłatę za uczciwość i wierne zarządzanie (πιστῆς οἰκονομίας), i tamten został uczczony wielką nagrodą za swą cierpliwość?”¹⁵⁶.

¹⁵¹ Por. Szafrński, *Chrześcijańskie podstawy ekologii*, s. 47; zob. Hi 38, 4-7; Iz 40, 12. 21-26; Ps 24, 1; Kpł 25, 23; Joz 22, 19; Ez 36, 5.

¹⁵² Por. Philo Iudaeus, *De plantatione* 48.

¹⁵³ Idea wspólnej własności ziemi jest stoicka, później przejęło ją chrześcijaństwo, por. Gordon, dz. cyt., s. 105.

¹⁵⁴ Por. Basilius Caesariensis, *Homilia in illud: Destruam horrea mea* 7, 1-7, 7.

¹⁵⁵ Por. tamże 7, 18: „ἂν πρὸς οἰκονομίαν ἐδέξω, ταῦτα ἴδια σεαυτοῦ ποιούμενος”.

¹⁵⁶ Basilius Caesariensis, *Homilia in illud: Destruam horrea mea* 7, 12-7, 14, PG 31, 276-277.

W ocenie Bazylego ludzkie zarządzanie naturą (οἰκονομία¹⁵⁷) wypada bardzo niekorzystnie. Ludzka chciwość przełamuje bariery moralne i przekracza wszelkie granice – także te święte, ustanowione przez tradycję:

„Tniemy ziemię, przyłączamy dom do domu i pole do pola, aby coś uszczknąć bliźniemu. Wieloryby szanują prawa natury i nie przekraczają ustanowionych przez nią granic, lecz my, ludzie, niestety ciągle to czynimy”¹⁵⁸.

Ziemia, która wedle natury powinna rodzić owoce i wydawać obfite plony, staje się jałowa, ponieważ Bóg karze ją bezpłodnością za grzechy zamieszkujących ją ludzi, gdy tymczasem miedź i złoto – które powinny być bezpłodne – zaczynają rodzić wbrew swej naturze, oczywiście, odsetki¹⁵⁹. Surową naganę otrzymują rolnicy, którzy nie potrafią umiejętnie uprawiać ziemi, i przez swe niedoświadczenie wstrzymują jej naturalną płodność, oraz lichwiarze, którzy pożyczają pieniądze pod zastaw ziemi. Zadłużone pole popada w zaniedbanie, a to hamuje jego naturalną, to jest, daną przez Boga trzeciego dnia stworzenia, urodzajność. W ten sposób pierwotny raj, jakim była niegdyś ziemia, zamienia się w pustkowie i nieużytki¹⁶⁰.

część II nastąpi

MAN'S RESPONSIBILITY FOR NATURE IN THE APPROACH OF BASIL THE GREAT

General summary [concerning part I and II]

According to St. Basil the human condition and the state of nature are always the same. The histories of the mankind and natural world are closely connected, because of his conception of the nature, conceived as the whole of which a man is a part. St. Basil basing himself on the Scriptures divides the word history into three stages: 1) the Paradise age, 2) the times after the Fall, and 3) eschatological timeless future.

The first age of history – the Paradise – was the time of perfection of human race (represented by Adam and Eve) and of incorruptibility of their natural environment. There was no death, no decease, no disasters. The human condition was very high,

¹⁵⁷ Ten sam termin, οἰκονομία oznacza także opiekę nad światem sprawowaną przez Boską Opatrzność, zob. Lampe, dz. cyt., s. 940, s.v. οἰκονομία.

¹⁵⁸ *Hexaemeron* VII 4, PG 29, 156; Sch 26bis, 410; GCS NF 2, 119; por. Iz 5, 8.

¹⁵⁹ Por. Basilus Caesariensis, *Homilia dicta tempore famis et siccitatis* 4, PG 31, 313. Być może, ten dość oryginalny pomysł, by przypisać kruszcom zdolność rodzenia, wziął się stąd, że odsetek lichwiarski nazywa się po grecku τόκος („poród”).

¹⁶⁰ Por. *Hexaemeron* V 5, PG 29, 105; Sch 26bis, 298; GCS NF 2, 77.

because Adam was the king of the nature. His dominion over the earth and the animals was very kind and gentle. The first people were vegetarians and they didn't kill animals. The Paradise man's perfectibility corresponded to the perfect state of Paradise plants (for example, a rose had no thorns), to the gentleness of all the animals, and to mildness of the climate.

The origin of death and all disasters was the Fall of Adam. St. Basil said that the duty of Adam was everlasting, never-ending contemplation of God, whose voice Adam could hear. But Adam ceased his ascetic practice because of temptation of boredom and sadness. Immediately after the first Adam's sin started the times of imperfection, corruption, and death. The age of the Paradise happiness has gone, and now, in our times, everywhere there is pain, illness, pollution, climatic anomalies, etc. Man is not already the king of nature: now he is just a steward of God. The good stewardship will be rewarded by God after the Last Judgement and the prize will be eternal salvation or return to the eschatological Paradise. But succeeding generations of people sin in much more terrible manner than Adam, and their crimes, called progress, waste the earth by causing further degeneration and pollution of environment. These bad stewards will be punished in Hell among the lightless fire and the worms eating their bodies. The sins of bad stewards will cause condemnation of some part of nature with them, because the human beings won't can exist without their natural environment even in eschatological endless Hell.

The consummation of the world won't be the end of existence of nature. After this eschatological event nature will be still exist in some transfigured and spiritual "better shape" except for the lightless fire and worms going to be punished with the reprobates in the Hell, parallelly to the higher state of human souls (called by St. Paul „new creation"). Then, man's responsibility for natural world can be called eschatological or eternal.

Ks. Rafał NAKONIECZNY
(Katowice)

**TEOLOGIA KREACJI –
MIĘDZY OBRAZEM A PODOBIENSTWEM
(na podstawie *In Genesis* Dydyma Aleksandryjskiego)***

Wystarczy otworzyć Pismo Święte, by już na pierwszych stronicach poznać tajemniczą prawdę, iż Bóg postanowił stworzyć człowieka na swój obraz i podobieństwo. *Księga Rodzaju* informuje o tym trzykrotnie¹, używając dwóch określeń: zaznacza, iż dokonało się ono „na obraz Boga” lub „na obraz i podobieństwo Boga”. Wyjaśnieniem sensu tych lapidarnych sformułowań zajmują się od wieków myśliciele opierający swe rozważania antropologiczne na tekście natchnionym. Nauka o obecności obrazu Boga w człowieku występuje m. in. u Filona Aleksandryjskiego, później u św. Ireneusza i wielu innych Ojców Kościoła, zarówno przed, jak i po Orygenesie². Wśród tych ostatnich niepoślednie miejsce przypada Dydymowi Ślepemu. Jego *Komentarz do Księgi Rodzaju*, szczęśliwie odnaleziony wśród papirusów w Tura³, nie zachował się w całości. Tekst, jaki posiadamy dzisiaj, jest także w wielu miejscach uszkodzony⁴. Nie znamy, niestety, przeprowadzonej przez Dydyma egzegezy Rdz 9, 6, gdyż stosowny fragment *In Genesis* zaginął⁵. Chcąc zatem poznać jego

* Artykuł niniejszy ukazuje jedynie pewien aspekt zagadnienia, które ująć można najogólniej jako próbę odpowiedzi na pytanie o status człowieka-stworzenia w *Komentarzu* Dydyma. Szerzej omawiam ten temat w monografii: R. Nakonieczny, *O antropologii Dydyma Aleksandryjskiego*, Katowice 2005.

¹ Por. Rdz 1, 26-27; 5, 1-3; 9, 6.

² Por. H. Crouzel, *Orygenes*, tłum. J. Margański, Bydgoszcz 1996, 138nn; J.N.D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, tłum. J. Mrukówna, Warszawa 1988, 132-142.

³ Sensacyjne odkrycie archeologiczne w Tura pod Kairem z sierpnia 1941 r. omawiają m.in. E. Klostermann, *Der Papyrusfund von Tura*, ThL 73 (1948) nr 1, 47-50 oraz L. Koenen – L. Doutreleau, *Nouvel inventaire des papyrus de Toura*, RSR 55 (1967) 547-564.

⁴ Z *Komentarza* Dydyma zachował się jedynie tekst dotyczący pierwszych 17 rozdziałów biblijnej księgi. Z tym, że i w nim występują luki: bardzo uszkodzony jest papirus zawierający początek komentarza, brak jest karty jedenastej oraz dwunastej, natomiast zupełnie nieczytelne są karty od trzynastej do osiemnastej. Zachowany tekst grecki z próbą rekonstrukcji luk i miejsc uszkodzonych wraz z przekładem na język francuski i dokładnym opracowaniem wydał Pierre Nautin we francuskiej serii *Sources Chrétiennes* jako tomy 233 i 244.

⁵ O tym szerzej pisze P. Nautin we wstępie do SCh 233, 11-29.

rozumienie słów *κατ' εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν* oprzeć się możemy jedynie na komentarzu do dwu pozostałych: Rdz 1, 26-27 i Rdz 5, 1-3.

Dydym zauważył u natchnionego autora, iż ten raz używa wyrażenia *κατ' εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν*, innym razem zaś pisze tylko *κατ' εἰκόνα*⁶. Aby zapytać o znaczenie całego wyrażenia „na obraz i podobieństwo”, zbadać musimy, jaką treść noszą poszczególne jego elementy: *εἰκὼν* i *ὁμοίωσις*, a potem odpowiednio *κατ' εἰκόνα* i *καθ' ὁμοίωσιν*.

1. Obraz Boga w człowieku. Podstawowym znaczeniem greckiego rzeczownika *ἡ εἰκὼν*, którym oddany został w *Septuagincie* hebrajski termin *שֵׁלֶם* (*selem*), a którego także używa – przede wszystkim w odniesieniu do stosownych tekstów biblijnych – w swym *Komentarzu* Dydym, jest „obraz, wizerunek”. Termin ten występuje w tekście badanego przez nas komentarza bardzo często: najczęściej w akuzatywie z przyimkiem *κατὰ* (w formie *κατ' εἰκόνα*, rzadziej z rodzajnikiem: *κατὰ τὴν εἰκόνα*), mniej liczne są fragmenty, gdzie rzeczownik ten występuje w nominatywie (*ἡ εἰκὼν*), jeden raz w genetywie (*τῆς εἰκόνοσ*⁷). W kilku miejscach Dydym używa czasownika *εἰκονίζω* („oddać w obrazie, naśladować”), którego znaczenie w tym *Komentarzu* będzie także stanowiło przedmiot naszego zainteresowania. Na wstępie naszych badań nadmienić należy przede wszystkim, iż choć Dydym łączy raz rzeczownik *ὁ ἄνθρωπος* z badanym przez nas terminem *ἡ εἰκὼν* w nominatywie (podobnie jak św. Paweł w 1Kor 11, 7), nie oznacza to jednak bynajmniej, by uważał, iż człowiek jest obrazem Boga⁸.

Dydym wyraźnie stwierdza, iż człowiek nie został stworzony „jako obraz Boga”, lecz „na Jego obraz” (co możemy też lepiej tłumaczyć jako: „według Jego obrazu”)⁹. Obrazem Boga i boskim Wzorcem stworzenia człowieka jest tylko Chrystus¹⁰. Relacja *creator – creatura* wyklucza więc całkowicie tę możliwość, by człowiek mógł być obrazem Boga. Naukę tę odnajdujemy wcześniej w polemicznym dziele największego (chrześcijańskiego) Aleksandryjczyka, Orygenes, mianowicie w *Contra Celsum*¹¹. Dla Dydyma prawda ta jest tak oczywista, że wypowiedziawszy się raz, już do niej nie powraca w innych miejs-

⁶ Por. *In Genesis* I 58, SCh 233, 150.

⁷ Por. tamże I 58, SCh 233, 148.

⁸ Por. tamże I 58: „Nic z rzeczy stworzonych nie jest obrazem (*οὐ εἰκονίζεῖται*) ani odbiciem Boga co do istoty. Dlatego Bóg nie powiedział: «Uczyńmy człowieka jako obraz», lecz «na obraz»” (wszystkie tłumaczenia *Komentarza* pochodzą od autora; dodać należy w tym miejscu, iż nie ukazał się w języku polskim żaden przekład tego dzieła).

⁹ Por. tamże.

¹⁰ Por. tamże: „Obrazem Boga jest Jego Syn Jednorodzony”.

¹¹ Por. *Contra Celsum* VII 66, SCh 150, 168, tłum. S. Kalinkowski: Orygenes, *Przeciwko Celsusowi*, Warszawa 1986, 379: „Celsus nie pojmując różnicy między «obrazem Bożym» a istotą «stworzoną na obraz Boży» twierdzi, jakobyśmy głosili, iż «Bóg stworzył człowieka obrazem swoim i w postaci podobnej do własnej»”.

cach, lecz rozważa, co oznacza być „na obraz”. Mówiąc o Noem Dydym stwierdza, iż został on nazwany człowiekiem (Rdz 6, 9: „człowiek sprawiedliwy”) jako człowiek w sensie właściwym, to znaczy „taki, który zachowuje szczególnie charakter istnienia na obraz Boga”¹². Tekst ten wskazuje po pierwsze na fakt, iż człowiek jest stworzeniem wyjątkowym, gdyż jego – i tylko jego – szczególną właściwością jest istnienie „na obraz Boży”. Takie twierdzenie Dydyma posiada mocne oparcie w biblijnym opisie stworzenia, gdzie tylko odnośnie do człowieka Bóg mówi: „Uczyńmy go na nasz obraz” (Rdz 1, 27). Podobną myśl wyraził Dydym przy egzegezie tego właśnie fragmentu Księgi Rodzaju: „Człowiek został stworzony jako zdolny do zawierania w sobie obrazu”¹³. Prawdę o tym, że istnienie „na obraz Boga” jest cechą wyróżniającą człowieka od innych stworzeń potwierdza Dydym także przez wyraźne oddzielenie duszy zwierząt (których duszą nazywa autor – za Kpł 17, 11– krew) od duszy ludzkiej, która stworzona została „na obraz Boga”¹⁴. Zastanawiający jest w omawianym wyżej tekście *Komentarza*, traktującym o osobie patriarchy Noego, następujący fragment: „[człowiek] zachowuje (σώζειν) szczególnie charakter istnienia na obraz Boga”, a konkretnie sam czasownik σώζειν – „ocalić, zachować; przestrzegać; mieć w pamięci”. W tekście oryginalnym – gramatycznie rzecz ujmując – występuje tu *participium*. Zatem człowiek w sensie właściwym nazwany jest następująco: ἄνθρωπος (ἔστιν) σώζων (τὸ κατ’ εἰκόνα [Θεοῦ]), czyli: (ktoś) zachowujący obraz Boży, przestrzegający tego obrazu, pamiętający o obrazie Bożym; ujmując to zgrabniej powiemy: człowiek to istota zachowująca w sobie obraz Boga. Aleksandryczyk jest konsekwentny, gdyż w innym miejscu, wyrażając się pochlebnie o duszy Enosza (syna Seta, a wnuka Adama), powie: ψυχὴ [...] σώζουσα τὸ κατ’ εἰκόνα Θεοῦ¹⁵. Czy użycie czasownika σῶζω (zgódźmy się tutaj choćby na translację: „zachować”) oznacza, że człowiek może także „nie zachować”, czyli „stracić” bądź świadomie „odrzucić” istnienie na obraz Boży? Komentując fragment Księgi Rodzaju, gdzie mowa jest o istotach, które zginęły w wyniku potopu¹⁶, Dydym mówi:

„Gdy chodzi o sens duchowy, byty, które zginęły pod wodą chłosty, to ci, którzy stracili przywilej bycia na obraz Boga (i noszą obraz ziemski)”¹⁷.

Powtarza więc prawdę o szczególnym, wyjątkowym charakterze istnienia na obraz Boga. Naszą uwagę musi jednak zwrócić czasownik „stracić”. W tekście oryginalnym obserwujemy w tym miejscu grę słów, Dydym bowiem dwukrotnie używa w swym zdaniu czasownika ἀπόλλυμι: byty, które zginęły (παῖς

¹² In *Genesis* II 164, SCh 244, 54.

¹³ Tamże I 58, SCh 233, 148.

¹⁴ Por. tamże I 49, SCh 233, 128.

¹⁵ Por. tamże IV 145, SCh 233, 332.

¹⁶ Por. Rdz 7, 21-23.

¹⁷ In *Genesis* VII 193, SCh 244, 120.

ἀπόλετο – *imperfectum med./pas.*) podczas potopu, to ci, którzy stracili (ἀπολωλεκώς – *participium perfecti*) przywilej istnienia na obraz Boga. Czy Dydym mówi tym samym, że obraz Boga jest utracalny i zależy od postępowania człowieka, jak wynikałoby z opisu potopu, który był karą za grzechy? Pytanie to staje się jeszcze istotniejsze, gdy uświadomimy sobie, że duchowy mistrz Dydyma, Orygenes, twierdził, iż grzech nie powoduje utraty, zaniku obrazu Boga, lecz jedynie jego zakrycie. Naukę taką odnajdujemy między innymi w paralelnym¹⁸ do badanego *Komentarza* dziele Orygenesesa, mianowicie w jego *Homiliach do Księgi Rodzaju*, gdzie czytamy:

„Kiedy bowiem Bóg na początku tworzył człowieka, stworzył go na obraz i na podobieństwo swoje i obraz ten umieścił nie na zewnątrz, lecz we wnętrzu. Nie można było go dostrzec w tobie, dopóki dom twój był brudny”¹⁹.

Dalej porównuje Orygenes obraz Boga w człowieku do źródła wody, „które nie mogło tryskać wodą, ponieważ Filistyni zasypali je ziemią”²⁰. Wyrażenia „zasypane” i „nie można dostrzec” nie oznaczają braku obrazu, lecz jego ukrycie na skutek grzechu człowieka. Tekst Dydyma mówiący o utracie obrazu Boga wydaje się przeczyć przedstawionej wyżej nauce Orygenesesa. Jednakże w innym miejscu *Komentarza* Dydyma czytamy:

„[człowiek, czyli] ten, kto jest na obraz [...] nosi godność pierwszego stworzenia²¹, ale jeśli grzech i przewrotność gromadzą się w nim, trzeba, według słów Ewangelii, żeby dostał miotłę, to znaczy słowo pokuty, aby zedrzeć ciemność, która go pokrywa i by sprawił, że znów pojawią się ślady obrazu”²².

We fragmencie tym odnajdujemy tę samą myśl, którą obserwowaliśmy u Orygenesesa. Miotła pokuty ma oczyścić człowieka, by ukazał się obecny w nim stale, jedynie czasowo zakryty, obraz Boga. Powstaje pytanie, jak rozumieć należy wobec tego ów, poprzednio analizowany, tekst mówiący o utracie obrazu? Wychodząc z założenia, iż nauka *Komentarza* jest wewnętrznym spójna, powiedzieć możemy, że przez „utratę” obrazu rozumieć należy sytuację, gdy nie jest on widoczny w człowieku, dopóki ten nie podejmie dzieła nawrócenia. Tłumacząc wypowiedziane przez Boga zdanie „Uczyńmy człowieka na nasz obraz” (Rdz 1, 26) Dydym przyznaje, że trzymając się sensu dosłownego (ἐπι τοῦ

¹⁸ Orygenes był wprawdzie także autorem *Komentarza do Księgi Rodzaju*, lecz z racji jego zaginięcia możemy obecnie uznać za paralelne wobec *Komentarza* Dydyma wspomniane tu *Homilie* Orygenesesa, por. G. Heidl, *Some traces of an ancient Latin compilation of Origen's „Commentary on Genesis”*, REA 46 (2000) 3-30.

¹⁹ Orygenes, *In Genesisin hom.* XIII 4, SCh 7, 326-328, tłum. S. Kalinkowski, PSP 31/1, 130.

²⁰ Tamże, s. 328, PSP 31/1, 131.

²¹ Wielokrotnie powtarza Dydym twierdzenie, że człowiek jest pierwszym stworzeniem, gdy chodzi o jego godność, gdyż wszystkie inne byty, stworzone chronologicznie wcześniej, zaistniały dla pożytku człowieka, por. np. I 58-60.

²² *In Genesis* I 59, SCh 233, 152.

ἁποτοῦ) rozumieć by je można w ten sposób, że chodzi tu o człowieka jako istotę złożoną (τὸ σύνθετον)²³. W tym miejscu zwraca jednak uwagę na dwa istotne momenty, które zmuszają do dalszego poszukiwania sensu tego biblijnego zdania. Po pierwsze, człowiek jest istotą złożoną z dwu lub trzech komponentów. Po drugie, idąc za terminologią św. Pawła, mówić można o człowieku wewnętrznym (dusza) i człowieku zewnętrznym (ciało). Dydym stawia pytanie, do czego właściwie odnosi się owa stwórcza zapowiedź Boga. Komentując dalej zdanie „Uczyńmy człowieka...” Dydym stwierdza, iż człowiek nie został stworzony „na obraz Boga” jako istota złożona, bo Bóg nie jest antropomorficzny. Na dowód takiej tezy wykazuje, że obrazowe wypowiedzi Pisma Świętego dotyczące Boga nie dają się odnieść do człowieka:

„Powiedziane jest, że Bóg jest Duchem i Światłem; otóż Duch i Światło nie mają kształtu człowieka. Pismo wyjaśnia nadto, że Bóg ma siedem oczu, które patrzą na całą ziemię²⁴; otóż człowiek ma tylko dwoje; ze względu na to człowiek nie może uważać, iż istnieje na obraz Boży; nie mówimy wcale, że Bóg ma siedem oczu zmysłowych, ale mówimy to po to, by odkryć, w jaki sposób człowiek istnieje na obraz Boży”²⁵.

I nieco niżej:

„Powiedziano o Bogu, że ma skrzydła [...] otóż człowiek jest stworzeniem bez skrzydeł; to, co nie ma skrzydeł nie może mieć obrazu i podobieństwa Boga”²⁶.

Po ukazaniu tego typu argumentów Dydym stara się podać właściwy sens słów: „stworzony na obraz Boga”. Wprowadza w tym miejscu dość nieoczekiwane jedno z trzech włączonych do tego komentarza tekstów św. Pawła, które traktują o *obrazie Boga*, mianowicie zdanie z I Listu do Koryntian: „Mężczyzna zaś nie powinien nakrywać głowy, bo jest obrazem i chwałą Boga”²⁷. Z tych słów św. Pawła wynikałoby, że człowiek (mężczyzna) jest jednak obrazem Boga, ale Dydym używa tego tekstu jedynie na poparcie tezy, iż człowiek nie jest obrazem jako istota stworzona.

Po odczytaniu z *Komentarza* powyższych informacji zapytać możemy ponownie, co oznacza konkretnie fakt, że człowiek stworzony został i istnieje na obraz Boga? Komentując zdanie „Bóg stworzył mężczyznę i kobietę” (Rdz 1, 27) Dydym powiada:

„Także kobieta jest na obraz Boga, bo oboje [to znaczy: i mężczyzna i kobieta] mają te same zdolności: mogą naśladować Boga (μιμήσεως πρὸς Θεόν), uczestniczyć w Duchu świętym i osiągnąć cnotę”²⁸.

²³ Por. tamże I 55.

²⁴ Por. Za 4, 10.

²⁵ In *Genesis* I 56-57, SCh 233, 142-144.

²⁶ Tamże I 57, SCh 233, 144.

²⁷ 1Kor 11, 7.

²⁸ In *Genesis* I 62, SCh 233, 158.

Zdanie to dostarcza nam pierwszych pozytywnych wskazówek dotyczących nauki Dydyma odnośnie do problemu egzystencji człowieka na obraz Boga. Mowa jest o trzech zdolnościach, z których Dydym rozwija w swym dziele przede wszystkim jedną: zdolność do naśladowania (μίμησις) Boga.

2. Rozumność. Zobaczmy zatem, jak Dydym rozumie naśladowanie Boga przez człowieka, które jest – jego zdaniem – elementem istnienia na obraz Boga. W tekście egzegezy opisu stworzenia człowieka Dydym stwierdza:

„Człowiek istnieje na Jego obraz jako stworzenie Boże zdolne do posiadania (używania) rozumu”²⁹.

Wyznacznikiem człowieczeństwa i zarazem bycia na obraz Boga jest więc w tym kontekście rozumność. Dydym wielokrotnie powraca w swym *Komentarzu* do tematu rozumności człowieka, przy tej okazji obserwujemy daleko posunięty pluralizm terminologii. Warto usystematyzować pojęcia używane w tym kontekście przez Aleksandryjczyka, pamiętając przy tym o ich biblijnym rodowdzie. W tekście cytowanym powyżej, gdzie określa Dydym człowieka jako „stworzenie Boże zdolne do posiadania (używania) rozumu”, w znaczeniu „rozum” występuje wieloznaczny rzeczownik grecki ὁ λόγος. W znaczeniu „rozum” używa go Dydym w swym *Komentarzu* zawsze jako terminu, który w sposób bardzo czytelny odróżnia człowieka od zwierząt³⁰. Podczas gdy te nazywa Dydym niezmiennie istotami bez rozumu, ἄλογα³¹, człowiek zdefiniowany jest w sposób następujący: ὁ ἄνθρωπος λογικός ἐστίν³². Czasem zamiast rzeczownika ὁ ἄνθρωπος używa Dydym po prostu λογικός³³. W innym miejscu jako synonimy rzeczownika ὁ ἄνθρωπος występują połączenia: τὸ λογικὸν ζῷον³⁴ jako wyraźna kontrapozycja do owych ἄλογα oraz λογικὴ φύσις³⁵. Kilkakrotnie używa Dydym także pokrewnego do λόγος rzeczownika ὁ λογισμός³⁶, który oznacza między innymi „myślenie, rozumowanie”. Dydym stwierdza, że gdy człowiek grzeszy, jego λογισμός krytykuje grzech człowieka, co oznacza, że Bóg jest i przemawia w ludzkim umyśle (διάνοια)³⁷. Termin διάνοια pojawia się w *Komentarzu* także wówczas, gdy Dydym tłumaczy, w jaki sposób Bóg przemówił do kobiety po grzechu w raju (Rdz 3, 13): „przemówił w jej umyśle” (διάνοια)³⁸. Rzeczownik ten występuje bardzo często w Biblii,

²⁹ Tamże I 59, SCh 233, 150.

³⁰ Rzeczownik ten występuje jeszcze m.in. w I 81-82.

³¹ Występowanie rzeczownika ἄλογον por. np.: I 48, 50, 67, 82; II 157.

³² *In Genesis* I 59, SCh 233, 150.

³³ Por. tamże I 35.

³⁴ Por. tamże I 60.

³⁵ Por. tamże I 44-45.

³⁶ Por. tamże I 44-45; I 81 i in.

³⁷ Por. tamże I 95.

³⁸ Tamże I 95, SCh 233, 222.

także w interesującym nas teraz znaczeniu „rozum, umysł”. W Starym Testamencie (oczywiście w LXX) używa go Hiob: σοφὸς γὰρ ἐστὶν διανοία κραταιὸς τε καὶ μέγας – „Umysł to mądry, a siła potężna” (Hi 9, 4)³⁹. W Nowym Testamencie natomiast obserwujemy go m.in. u Ewangelistów w przykazaniu miłości. Ciekawe jest to, iż w cytowanym w Ewangelii starotestamentalnym tekście Księgi Powtórzonego Prawa⁴⁰ w tłumaczeniu LXX w ogóle nie ma mowy o umyśle⁴¹. Powtarzając naukę o istotnej różnicy między człowiekiem i zwierzętami mówi Dydim:

„Zwierzęta (ἄλογα ζῷα) uczestniczą w odczuwaniu, stworzone zostały one podczas pentady. Ludzie, uczestnicząc w odczuwaniu, mają coś ważniejszego: rozum (νοῦς) i rozumowanie (λογισμὸς)”⁴².

Obok terminu λογισμὸς użyty tu został rzeczownik ὁ νοῦς, który w tekście *Komentarza* występuje znacznie częściej od wyżej wymienionych. Pierwszym jego znaczeniem jest „umysł, rozum”. Fakt ten tłumaczy większą częstotliwość występowania terminu νοῦς w badanym znaczeniu w tekście *Komentarza*. Jedną z podanych przez Dydyma quasi-definicji człowieka jest bowiem stwierdzenie, że człowiek jest to rozum (νοῦς) i dusza (ψυχή)⁴³. W dwu innych miejscach ogranicza Dydim to określenie do interesującego nas obecnie terminu νοῦς: „Według innej interpretacji człowiek stający się na obraz i podobieństwo Boga, to rozum (νοῦν)”⁴⁴. Rozum rządzi „dzikimi zwierzętami”, przez które alegorycznie rozumie Dydim siły przeciwne człowiekowi⁴⁵. Kommentując część wersu Rdz 1, 22: „Bóg im pobłogosławił” Dydim zauważa⁴⁶, że zdanie to następuje tylko po opisie stworzenia człowieka. Bóg nie błogosławi innych stworzeń, jedynie człowieka. Błogosławieństwa te, określane przez Dydyma jako „duchowe” (εὐλογίαι πνευματικαί) dosięgają rozumu (νοῦς) i człowieka wewnętrznego: jest to czytelne nawiązanie do terminologii Pawłowej⁴⁷. Błogosławieństwa te nie są zatem przeznaczone dla bytów bez rozumu

³⁹ Dla przejrzystości przykładów podaję tu sigla zgodne z systemem Biblii Tysiąclecia (BT³) oraz zawarty w niej polski przekład.

⁴⁰ Por. Pwt 6, 5; 10, 12; 30, 6.

⁴¹ Por. Pwt 6, 5 (wg LXX): καὶ ἀγαπήσεις κύριον τὸν θεόν σου ἐξ ὅλης τῆς καρδίας σου καὶ ἐξ ὅλης τῆς ψυχῆς σου καὶ ἐξ ὅλης τῆς δυνάμεώς σου; (wg NT) Ἐκ 10,27: Ἀγαπήσεις κύριον τὸν θεόν σου ἐξ ὅλης [τῆς] καρδίας σου καὶ ἐν ὅλη τῇ ψυχῇ σου καὶ ἐν ὅλη τῇ ἰσχύϊ σου καὶ ἐν ὅλη τῇ διανοίᾳ σου, καὶ τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν; Mk 12, 30: καὶ ἀγαπήσεις κύριον τὸν θεόν σου ἐξ ὅλης τῆς καρδίας σου καὶ ἐξ ὅλης τῆς ψυχῆς σου καὶ ἐξ ὅλης τῆς διανοίας σου καὶ ἐξ ὅλης τῆς ἰσχύος σου.

⁴² In *Genesis* I 44, SCh 233, 116.

⁴³ Por. tamże I 62.

⁴⁴ Tamże I 60, SCh 233, 152-154.

⁴⁵ Por. tamże.

⁴⁶ Por. tamże I 43-44.

⁴⁷ Por. Ef 1, 3.

(ἄλογα). Błogosławieństwa cielesne (εὐλογίαί σωματικάι) natomiast to zdrowie, piękny kształt ciała i inne⁴⁸. Rzeczownik νοῦς – podobnie jak omówiony wyżej διάνοια – jest terminem biblijnym, obserwujemy jego użycie u św. Pawła⁴⁹. Innym użytym przez Dydyma terminem dotyczącym rozumu jest rzeczownik ἡ σύνεσις. Do alegorycznej interpretacji opisu piątego dnia stworzenia⁵⁰ włącza Dydym zdanie:

„Bóg chce wyciągnąć człowieka z cienia grzechu i doprowadzić do stanu przed upadkiem jego rozum (σύνεσις), by człowiek wiedział, co jest właściwe dla natury rozumnej (λογική φύσις)”⁵¹.

Właściwym znaczeniem rzeczownika ἡ σύνεσις jest „połączenie się”, używa się go jednak także w znaczeniu „rozum, bystrość, wiedza”. Dydym wielokrotnie używa terminu σύνεσις właśnie w tym drugim znaczeniu. Czyni to zgodnie z terminologią LXX i Nowego Testamentu⁵². Charakterystyczną dla człowieka cechą jest posiadanie rozumu. Fakt ten został, jak widzieliśmy wyżej, określony przez Dydyma w różny sposób. Do listy terminów oznaczających rozumność człowieka dołączyć należy także użyty przez autora rzeczownik ἡ γνώσις, oznaczający „szukanie wiedzy; wiedzę, poznanie”. Dydym mówi:

„Bóg dał człowiekowi władzę (ἐξουσία) i poznanie (γνώσις), aby wiedział, co jest dla niego pożyteczne”⁵³.

Także i w stosunku do rzeczownika γνώσις, który dał nazwę potężnemu ruchowi religijno-intelektualnemu starożytności – gnozie, powiedzieć można bez wahania, iż jest terminem biblijnym⁵⁴. Do grupy terminów związanych z zagadnieniem rozumności człowieka należy także ἡ φρόνησις. Rzeczownik ten oznacza przede wszystkim „myślenie; rozum; mądrość”. Dydym mówi:

„Rozumna istota (λογικὸν ζῷον) używa rozumu (φρόνησις), by ocenić, co powinna czynić, czego nie czynić, czego należy szukać, a czego unikać, co jest naganne, a co chwalebne”⁵⁵.

Obserwujemy tu paralelizm terminologiczny, który wręcz nasuwa przekonanie o synonimiczności terminów φρόνησις i λόγος. W innym miejscu *Komentarza*

⁴⁸ Por. Ef 1, 3.

⁴⁹ Por. np. Flp 4, 7 oraz 1Kor 14, 14.

⁵⁰ Por. Rdz 1, 20-23.

⁵¹ In *Genesis* I 44-45, SCh 233, 118.

⁵² Por. Wj 31, 6; Dn 5, 11; Iz 29, 14; 1 Kor 1, 19 (tu Paweł cytuje Izajasza).

⁵³ In *Genesis* I 67, SCh 233, 168.

⁵⁴ Por. Hi 11, 6 (wg LXX): εἶτα ἀναγγελεῖ σοι δύναμιν σοφίας ὅτι διπλοῦς ἔσται τῶν κατὰ σέ καὶ τότε γνώσῃ ὅτι ἄξιά σοι ἀπέβη ἀπὸ κυρίου ὧν ἡμέαυθηκας; (wg NT) 2Kor 10, 5: καὶ πᾶν ὕψωμα ἐπαυρόμενον κατὰ τῆς γνώσεως τοῦ θεοῦ, καὶ αἰχμαλωτίζοντες πᾶν νόημα εἰς τὴν ὑπακοὴν τοῦ Χριστοῦ.

⁵⁵ In *Genesis* I 27, SCh 233, 76.

cytuje Dydym zdanie z Księgi Przysłów⁵⁶ zawierające interesujący nas termin: ἐν γέλωτι ἄφρων πρᾶσσει κακά ἢ δὲ σοφία τίκει φρόνησιν. Oddamy je tu jak najdosłowniej jako: „Głupiec śmiejąc się popełnia zło, mądrość (σοφία) zaś rodzi rozumne postępowanie (φρόνησις)”. Spotykamy go także w innym utworze dydaktycznym, mianowicie w Księdze Hioba: ὅτι καρδίαν αὐτῶν ἐκρύψας ἀπὸ φρονήσεως διὰ τοῦτο οὐ μὴ ὑψώσῃς αὐτούς – „Zamknąłeś ich umysł przed rozsądkiem, nie dopuścisz do ich triumfu” (Hi 17, 4). Termin φρόνησις jest więc kolejnym greckim rzeczownikiem, użytym przez Dydyma w kontekście rozumności człowieka, który występuje w Biblii. Przy czym pisząc „Biblia” myślę tu przede wszystkim o greckim tekście LXX, na którym bazowali Aleksandryjczycy⁵⁷.

3. Władza. Komentując tekst: „Napełnijcie ziemię i opanujcie ją; rządźcie rybami morskimi, ptakami niebieskimi, wszelkimi zwierzętami na ziemi i wszystkim, co pełza po ziemi” (Rdz 1, 28) Dydym stwierdza, że Bóg uczynił człowieka tak, by rządził zwierzętami, które zostały dla niego stworzone⁵⁸. Wielokrotnie w badanym przez nas komentarzu powraca przekonanie, że cały świat stworzony został dla człowieka (διὰ τὸν ἄνθρωπον). Jednakże Dydym stawia akcent nie na tej antropocentrycznej celowości stworzenia, lecz konkluduje:

„Człowiek jest Jego obrazem w ten sposób, że uczestniczy on w Jego władzy rządzenia (κατὰ τὸ ἄρχειν)”⁵⁹.

Jednym z aspektów rozumienia przez Dydyma wyrażenia κατ’ εἰκόνα Θεοῦ jest zatem współdziałanie człowieka w Boskiej władzy rządzenia. Człowiek jest więc obrazem κατὰ τὸ ἄρχειν. Pierwszym znaczeniem czasownika ἄρχειν jest „zaczynać, zacząć”, podobnie jak rzeczownik ἡ ἀρχή otwierający tekst Pisma św. (LXX) i Ewangelię wg św. Jana, oznacza „początek”⁶⁰. Nas interesuje teraz dalsze znaczenie, które posiadają zarówno te dwa słowa, jak i terminy z nimi pokrewne, wyrażające idee posiadania władzy. Dydym stwierdza:

⁵⁶ Por. Prz 10, 23 (wg LXX).

⁵⁷ We wstępie do wydania *In Zachariam* Dydyma (SCh 83, 45-46) Louis Doutreleau przedstawia hipotezę, w myśl której oprócz egzemplarza LXX, jaki dziś znamy, Dydym korzystał jeszcze z innej wersji tego przekładu. Na potwierdzenie słuszności tego przypuszczenia Doutreleau wykazuje, iż tekst cytowany przez Dydyma różni się miejscami od wersji nam znanej. Odnoszę się do tego pomysłu bardzo ostrożnie z dwu podstawowych powodów: po pierwsze, nie należy zapominać, iż nasz autor był od dziecka człowiekiem niewidomym i parafraza tekstu biblijnego w jego ustach wcale nie musi oznaczać od razu istnienia innej wersji LXX. Po drugie, istnienie takiego przekładu należałoby udowodnić na podstawie analizy tekstów wszystkich Aleksandryjczyków, zwłaszcza Orygenes.

⁵⁸ Por. *In Genesin* I 57.

⁵⁹ Tamże I 57, SCh 233, 144.

⁶⁰ Por. Rdz 1, 1: ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν; J 1, 1: Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος.

„to dlatego, że człowiek stworzony jako rozumny (ὁ ἀνθρώπος λογικός) naśladuje Boga rządząc (ἄρχειν) podporządkowanymi sobie stworzeniami, może on być na obraz i podobieństwo (ὁμοίωσις) Boga”⁶¹.

Ponownie używa przy tym zwrotu κατὰ τὸ ἄρχειν. W słowach tych odnajdujemy drugi, obok rozumności, aspekt naśladowania Boga przez człowieka, o którym mówi Dydym, jak ukazaliśmy wyżej, iż jest jedną z trzech zdolności potwierdzających istnienie na obraz Boga. Powracając do zdania: „Aby zarządzili rybami morskimi” (Rdz 1, 28) powtarza Dydym wyjaśnienie, że człowiek ma władzę rządzenia. W tym miejscu na określenie tej władzy używa Dydym rzeczownika τὸ ἀρχικόν. Jako dowód twierdzenia, iż władza ta jest szczególnym darem Bożym danym tylko człowiekowi, ukazuje autor fakt, że człowiek rządzi zwierzętami często większymi niż on sam, nawet dziecko może prowadzić wielkie trzody. „Nie byłoby to możliwe, gdyby człowiek nie otrzymał od Boga władzy (ἀρχή) nad nimi”⁶². Człowiek jako stworzenie rozumne (λογικὸν ζῷον) ma siłę boską (θεία δύναμις), dzięki której zwierzęta są mu poddane⁶³. Dydym definiuje tę władzę (ἀρχή) jako prawowite władanie (νόμιμος ἐπιστοασία)⁶⁴. Obserwacja świata zwierząt umożliwia dostrzeżenie częstego zjawiska, że wśród zwierząt występują jednostki przewodzące innym. Jednakże Dydym stwierdza, że to przewodzenie, kierowanie stadem, nie może być nazwane władaniem (którą to ideę oddaje czasownikiem ἄρχειν): „Żadne stworzenie nie włada podobnymi sobie”⁶⁵. Przewodnik stada idzie na przedzie dzięki naturze, nie dzięki rozumowi. Z tych rozważań Dydyma wnioskujemy istnienie ścisłego związku między istnieniem człowieka κατ’ εἰκόνα a władzą rządzenia (ἀρχή) i posiadaniem rozumu (νοῦς). Dydym ponownie stwierdza:

„człowiek został stworzony na obraz i podobieństwo Boga, aby rządzić podporządkowanymi sobie zwierzętami”⁶⁶.

Według innej interpretacji człowiek stający się na obraz i podobieństwo Boga, to rozum (νοῦς). Tak pojmowany rozum rządzi „dzikimi zwierzętami”, przez które alegorycznie rozumie Dydym siły przeciwne człowiekowi⁶⁷. Tę myśl powtarza w innym miejscu, twierdząc, iż człowiek otrzymał władzę nad wymienionymi w Psalmach wężami, przez które Dydym rozumie wszelkie namiętności⁶⁸.

⁶¹ In *Genesis* I 57, SCh 233, 146.

⁶² Tamże I 60, SCh 233, 152.

⁶³ Por. tamże I 60-61.

⁶⁴ Por. tamże I 60.

⁶⁵ Tamże I 59, SCh 233, 150.

⁶⁶ Tamże I 60, SCh 233, 152. Filon ukazuje ten problem w identyczny sposób, ilustrując swą naukę tymi samymi przykładami, co potwierdza jego wpływ na Dydyma; por. *De opificio* 84-85.

⁶⁷ Por. In *Genesis* I 59.

⁶⁸ Por. tamże I 61-62.

Zgodnie z wykładem Dydyma człowiek ma rządzić wszystkim, będąc stworzonym *κατ' εἰκόνα Θεοῦ*⁶⁹. Władza apostołów wyrażała się następnie przez fakt, że mogli oni chodzić po węzłach i źmijach⁷⁰. Także w tym tekście użył Dydim omawianego obecnie czasownika (tym razem, zgodnie z kontekstem, w *imperfectum*: ἤρχον). Dalej powiada Dydim, że „święci rządzą wszystkimi ludźmi powodując przez słowo ich przejście od stanu gorszego do lepszego”⁷¹. Nasz autor wyjaśnia, iż różne są formy posiadania⁷² i sprawowania władzy:

„Inaczej kieruje uczniami nauczyciel, inaczej rządzi niewolnikami ich pan, inaczej dowódca dowodzi swoim wojskiem. Także i zwierzętami, które nie posiadają rozumu, inaczej rządzi człowiek”⁷³.

Oddając dokładnie myśl Dydyma przetłumaczyłem w tym miejscu ἄρχειi stosując różne – stosowne w danym kontekście – odpowiedniki polskie. Współdział człowieka we władzy rządzenia, która tłumaczy istnienie człowieka na obraz Boga, wyrażony został w *Komentarzu* Dydyma najczęściej czasownikiem ἄρχειi i pokrewnymi rzeczownikami (ἄρχη i ἀρχικόν). W jednym z wielu tekstów, w których wyjaśnia Dydim, iż człowiek został stworzony po to, by rządził (ἄρχειi) zwierzętami, Bóg określony jest trzema tytułami: Stwórca (δημιουργός), Król (βασιλεύς) i Władca (ἄρχων). Z takiego użycia nomenklatury dotyczącej Boga wnioskować można, że władanie należy do charakterystycznych dla Boga właściwości, tak jak stwarzanie i królowanie. Gdy zwrócimy uwagę na ten istotny dla nas fakt, łatwiej będziemy mogli zrozumieć pogląd Dydyma dotyczący godności człowieka stworzonego i istniejącego na obraz Boga, która wyraża się w uczestnictwie w jednym z wymienionych wyżej Bożych przymiotów.

Drugim terminem, którym oddał Dydim ideę panowania człowieka nad światem stworzeń jest, znacznie rzadziej występujący, rzeczownik ἡ ἐξουσία. Podstawowe znaczenia tego rzeczownika to „możność; prawo, uprawnienie; przemoc; żądza panowania; potęga”. Dydim jednakże używa go w sensie „władza, prawo wykonywania władzy”. Jego występowanie w tekście *Komentarza* zaobserwowaliśmy już przy okazji omawiania terminu ἡ γνῶσις. Dydim stwierdza:

„Bóg dał człowiekowi władzę (ἐξουσία) i poznanie (γνῶσις), aby wiedział, co jest dla niego pożyteczne”⁷⁴.

⁶⁹ Por. tamże I 61.

⁷⁰ Por. Ps 91, 13.

⁷¹ *In Genesis* I 61, SCh 233, 156.

⁷² Przez to rozumiem tutaj coś uprzedniego w stosunku do „sprawowania” władzy.

⁷³ *In Genesis* I 66-67, SCh 233, 166.

⁷⁴ Tamże I 67, SCh 233, 168.

W innym miejscu czytamy:

„człowiek ma władzę (ἐξουσίαν) nie tylko co do rolnictwa, lecz także nad surowcami naturalnymi, które wykorzystuje w różny sposób, choć ich nie uprawia”⁷⁵.

W tym miejscu prawdę o władaniu człowieka na ziemi wyraża czasownik ἐξουσιάζω, który oznacza „mieć moc, prawo”, w naszym kontekście tłumaczy go po prostu jako „władać, rządzić, panować”. Rzeczownik ἐξουσία, jak i terminy jemu pokrewne, występuje w greckim tekście Pisma Świętego. Wulgata natomiast tłumaczy go zazwyczaj jako *potestas*⁷⁶. Władzę człowieka na ziemi określa Dydim także terminem ἡ δεσποτεία, którego denotacja obejmuje najpierw wszelką władzę samowładczą, jest on jednak także używany na oznaczenie władzy prawowitej i takie właśnie znaczenie ma δεσποτεία u Dydyma. Termin ten występuje w opisie władzy człowieka na ziemi, która ujawnia się między innymi w możliwości korzystania z surowców naturalnych. W tym kontekście stwierdza Dydim z entuzjazmem: „Wielka jest na ziemi władza (δεσποτεία) człowieka”⁷⁷. Wyraz ten występuje jednak u Dydyma dość rzadko. Obserwujemy również występowanie w *Komentarzu* pokrewnego rzeczownika ὁ δεσπότης⁷⁸ w znaczeniach dosłownych „pan; właściciel; władca”. Gdy chodzi o jego biblijne tradycje stwierdzić mogę na podstawie własnej kwerendy, iż w formie rzeczownikowej znajdujemy go bardzo rzadko⁷⁹. Natomiast terminem bardzo często używanym, w obu Testamentach, jest pokrewny rzeczownik ὁ δεσπότης⁸⁰. Rzeczownik δεσπότης odnosi się wyłącznie do Boga. Ideę panowania jakiegoś człowieka oddaje Pismo używając omówionego już przez nas ἄρχειν⁸¹ lub czasownikiem ἀφηγέομαι („być przywódcą”)⁸². Termin δεσπότης łączony jest zwykle z κύριος σάβαωθ⁸³. Zupełnie naturalne jest użycie tego słowa w modlitwach, tu występuje ono zwykle w wokatiwie

⁷⁵ Tamże.

⁷⁶ Por. Ps 136, 8 (LXX 135,8); Dn 7, 6; J 1, 12; J 5, 27; Rz 9, 21. Odnosnie do ostatniego miejsca warto zauważyć, iż św. Paweł cytuje w tym miejscu fragment starotestamentalnej *Księgi Jeremiasza*, w którym jednak – przynajmniej w znanej nam wersji LXX – rzeczownik ἐξουσία nie występuje, a idea władzy Boga nad Izraelem jest wyrażona opisowo.

⁷⁷ In *Genesis* I 66. Tekst *Komentarza* jest w tym miejscu częściowo zrekonstruowany przez Nautina.

⁷⁸ Por. tamże.

⁷⁹ Por. Ps 103, 22 (LXX 102, 22).

⁸⁰ Dobrym przykładem jest tu tekst Iz 1, 24.

⁸¹ Por. Sdz 16, 27: καὶ ὁ οἶκος πλήρης τῶν ἀνδρῶν καὶ τῶν γυναικῶν καὶ ἐκεῖ πάντες οἱ ἀχοντες τῶν ἀλλοφύλων καὶ ἐπὶ τὸ δῶμα ὡς ἐπτακόσιοι ἄνδρες καὶ γυναῖκες οἱ θεωροῦντες ἐν παιγνίαις Σάμψων.

⁸² Por. Ez 21,30: καὶ σὺ βέβηλε ἄνομε ἀφηγούμενε τοῦ Ἰσραὴλ οὗ ἦκει ἡ ἡμέρα ἐν καιρῷ ἀδικίας πέρας.

⁸³ Por. Iz 3, 1; 10, 33 i in. Wulgata tłumaczy ten tytuł jako: „Dominus Deus exercituum” (Iz 3, 15; 12, 2 i in.) lub rzadziej: „Dominator Dominus exercituum” (Iz 10, 33).

jako δέσποτα. W *Księdze Rodzaju* Abram modli się tak: δέσποτα τί μοι (O Panie, mój Boże)⁸⁴ i podobnie: δέσποτα κύριε (O Panie, mój Boże)⁸⁵. W Nowym Testamencie natomiast rzeczownik, którego pochodzenie badamy, występuje w pięknej modlitwie Symeona, nazywanej od przekładu Wulgaty „Nunc dimittis”⁸⁶. Poza licznymi przypadkami zastosowania w Piśmie Świętym terminu ὁ δεσπότης w tym kontekście⁸⁷, Ewangelie niezmiernie często używają terminu ὁ οἰκοδεσπότης w dwu znaczeniach: jako „gospodarz, pan domu” (Wulgata oddaje ten termin pięknym starorzymskim *pater familias*)⁸⁸ oraz „ojciec rodziny” (oczywiście tłumaczone przez Hieronima także jako *pater familias*)⁸⁹.

4. Inne użycie rzeczownika εἰκόν. Omówiłem wyżej naukę Dydyma dotyczącą człowieka stworzonego i istniejącego na obraz Boga. W kontekście tym rzeczownik εἰκόν występował zwykle z genetiwem Θεοῦ, w innych przypadkach takiego połączenia z całkowitą pewnością można się domyślać. Czy Dydym w swej antropologii używał także rzeczownika εἰκόν w innych połączeniach? Komentując wspomniany już fragment Księgi Rodzaju mówiący o potopie Dydym nazywa ludzi „ziemskimi”, „bo stracili obraz niebieski (ἀπολωλεκότες τὴν ἐπουράνιον εἰκόνα)”⁹⁰. W tekście tym występuje czasownik ἀπόλλυμι („zniszczyć; zgubić”), który – jak uznaliśmy omawiając połączenie Θεοῦ εἰκόν rozumieć tu należy raczej jako „uczynić zakrytym”, bo εἰκόν Θεοῦ w rozumieniu Dydyma nie podlega „zniszczeniu” czy „zgubieniu”. Obserwujemy tu także inne połączenie rzeczownika εἰκόν – zwrot „obraz niebieski”. Zdaniem Dydyma grzesznik (grzeszna dusza) „nosi obraz ziemski”⁹¹. Tekst oryginalny φορεῖ τὴν εἰκόνα τοῦ χοϊκοῦ pozwala skojarzyć tę wypowiedź ze zdaniem św. Pawła: „A jak nosiliśmy obraz ziemskiego [człowieka], tak też nosić będziemy obraz [człowieka] niebieskiego” (1Kor 15, 49). Analiza obu fragmentów, *Komentarza* Dydyma i Listu św. Pawła, pozwala stwierdzić, iż mamy tu bezsprzecznie do czynienia z cytatem – Dydym wykorzystuje myśl św. Pawła, zarówno co do słownika, jak i co do sensu. „Obraz ziemski” (τοῦ χοϊκοῦ εἰκόν) wyraźnie przeciwstawiony jest „niebieskiemu” (τοῦ ἐπουράνιου εἰκόν). Fakt posiadania określonego obrazu wyraża czasownik φορέω („nosić”). Moje przypuszczenie, poparte ukazaniem paralelnych terminów, wzmacnia dodatkowo fakt, że Dydym zacytował omawiane

⁸⁴ Por. Rdz 15, 2. W Wulgacie: „Domine Deus”.

⁸⁵ Por. Rdz 15, 8. Wulgata konsekwentnie: „Domine Deus”.

⁸⁶ Por. Łk 2, 29.

⁸⁷ Por. Dn 3, 37; Dz 4, 24; Ap 6,10.

⁸⁸ Por. Mt 10, 25; 13, 27; 20, 1; 20, 11; 21, 33; 24, 43; Mk 14, 14 (*semel*); Łk 12, 39; 13, 25; 22, 11.

⁸⁹ Por. Mt 13, 52.

⁹⁰ *In Genesis* II 193, SCh 244, 120.

⁹¹ Por. tamże I 50-51, SCh 233, 133.

zdanie w znacznie dalszej części swego traktatu⁹². Wszystkie byty, które straciły obraz Boga, noszą ziemski⁹³. Przez swe nawrócenie i pokutę człowiek może jednak odrzucić obraz ziemski a przyjąć niebieski⁹⁴. Przeciwwstawienie człowieka sprawiedliwego i żyjącego w grzechu (ziemskiego) odnajdujemy w innym fragmencie dzieła Dydyma:

„Kto pełni wolę Boga, staje się Jego dzieckiem, ponieważ człowiek pełniący sprawiedliwość narodził się z Boga, ten zaś, co dopuszcza się grzechu, jest potomkiem diabła, który jest ojcem grzechu, i ma jako rodzinę towarzystwo ludzi zrodzonych z tego ojca. Bóg rozkazuje mu więc opuścić to, co nazwane jest ziemią – ponieważ nie ma nic niebieskiego (οὐράνιου) w tym przeciwniku, diablu, lecz wszystko jest ziemskie (γῆϊνα) –, aby zdjawszy z siebie obraz ziemski (εἰκὼν τοῦ γοῖζοῦ) ponownie przybrał obraz niebieski (εἰκὼν τοῦ ἐπουρανοῦ)”⁹⁵.

5. Podobieństwo do Boga. Czas teraz przyjrzeć się drugiemu terminowi zawartemu w omawianym wyrażeniu biblijnym, mianowicie ἡ ὁμοίωσις, który oznacza „upodobnienie się, podobieństwo”. Nas interesować będzie obecnie to drugie znaczenie greckiego rzeczownika: „podobieństwo”. Termin „podobieństwo” oddaje Dydim trzema rzeczownikami: ἡ ὁμοιότης, ἡ ὁμοίωσις, ἡ ἐμφέρεια. Tego ostatniego terminu nie biorę pod uwagę z dwu względów: po pierwsze, występuje on w tekście *Komentarza* tylko raz (zauważymy go podczas omawiania pozostałych terminów oznaczających podobieństwo); poza tym poszukujemy odpowiedzi na pytanie o sens sformułowania „na obraz i podobieństwo Boga”, w takiej zaś koniunkcji rzeczownik ἐμφέρεια nie występuje. Gdy chodzi o terminy ὁμοιότης i ὁμοίωσις, nie sposób omawiać ich osobno nie popadając w sztuczne dzielenie integralnych wypowiedzi Dydyma. Nasz autor używa bowiem niekiedy interesujących nas rzeczowników obok siebie.

Septuaginta mówiąc o stworzeniu człowieka „na obraz i podobieństwo” używa terminu ὁμοίωσις. Poza cytataми z komentowanej przez siebie Księgi Rodzaju⁹⁶ Dydim używa go także – zgodnie z przekładem Septuaginty – we fragmencie *Księgi Ezechiela*⁹⁷. Termin ὁμοιότης jest także – podobnie jak rzeczownik ὁμοίωσις – wyrażeniem biblijnym. W greckim przekładzie Septuaginty występuje w Księdze Rodzaju, w opisie trzeciego dnia stworzenia (Rdz 1, 11–12). Terminu „podobieństwo” brak w tłumaczeniu tego fragmentu w Biblii Tysiąclecia (podobnie jak nie znajdziemy go w przekładzie Wulgaty⁹⁸). Podam

⁹² Por. tamże I 104.

⁹³ Por. tamże II 193.

⁹⁴ Por. tamże I 51.

⁹⁵ Tamże II 210, SCh 244, 138.

⁹⁶ Por. tamże I 56 ; I 58 i in.

⁹⁷ Por. Ez 28, 12.

⁹⁸ Por. Rdz 1, 11 (wg Wulgaty): „Et ait germinet terra herbam virentem et facientem semen et lignum pomiferum faciens fructum iuxta genus suum cuius semen in semet ipso sit super terram et

teraz tekst tych dwu wersów według Biblii Tysiąclecia z (wyróżnionymi przez podkreślenie) dodatkami według Septuaginty.

„[Bóg] rzekł: Niechaj ziemia wyda rośliny zielone: trawy dające nasiona, drzewa owocowe rodzące na ziemi według swego gatunku i podobieństwa (ὁμοιότης) owoce, w których są nasiona. I stało się tak. Ziemia wydała rośliny zielone: trawę dającą nasienie według swego gatunku i podobieństwa (ὁμοιότης) drzewa rodzące owoce, w których było nasienie według ich gatunków”.

Tekst powyższy komentuje Dydym w następujący sposób:

„Wyrażenie «według gatunku» odnosi się do⁹⁹ roślin w ogólności, natomiast «według podobieństwa» (ὁμοιότης) oznacza rodzaj”¹⁰⁰,

oraz podobnie w dalszej części *Komentarza*: „wyrażenie «według podobieństwa» (ὁμοιότης) oznacza rodzaj”¹⁰¹. Kontekst tych wypowiedzi, które zawierają wprawdzie interesujący nas termin „podobieństwo”, nie jest antropologiczny, dlatego ograniczę się jedynie do ukazania funkcji badanego pojęcia w tekście biblijnym i komentarzu Dydyma. Cytowane wyżej dwa fragmenty zawierające termin „podobieństwo” są przykładem, stosunkowo rzadkiego w badanym *Komentarzu*, użycia tego terminu bez aluzji do słów „na obraz i podobieństwo Boga”. Dwukrotnie obserwowaliśmy wyjaśnienie tekstu biblijnego słowami: „według podobieństwa (ὁμοιότης) oznacza rodzaj”¹⁰². W kontekście słów: „Ale ty odejdziesz do twych ojców w pokoju” (Rdz 15, 15), Dydym mówi:

„Człowiek gorliwy odejdzie do swych ojców według ducha, których jest synem przez podobieństwo (ὁμοιότης) obyczajów, nawet wtedy, gdy według ciała ojcami jego są ludzie zli”¹⁰³.

We wszystkich trzech przypadkach ogólne znaczenie pojęcia „podobieństwo” nadaje Dydym rzeczownikowi ὁμοιότης. W *Komentarzu* Dydyma napotykamy wiele ogólnych sformułowań będących powtórzeniem biblijnej prawdy o człowieku stworzonym „na obraz i podobieństwo Boże”. Za przekładem Septuaginty używa Dydym, jak wspomniano już wyżej, terminu ὁμοίωσις. Czy tylko ten termin jest w jego dziele związany z interesującym nas wyrażeniem „na obraz i podobieństwo Boże”? Ukazując, iż obrazowych wypowiedzi Pisma Świętego o Bogu nie można żadną miarą odnieść do człowieka Dydym mówi między innymi:

factum est ita. Et protulit terra herbam virentem et adferentem semen iuxta genus suum lignumque faciens fructum et habens unumquodque sementem secundum speciem suam et vidit Deus quod esset bonum”.

⁹⁹ Do tego miejsca tekst zrekonstruowany zgodnie z sensem wywodów Dydyma.

¹⁰⁰ *In Genesin* I 32, SCh 233, 88.

¹⁰¹ *Tamże* I 49, SCh 233, 28.

¹⁰² *Tamże* I 32 i I 49.

¹⁰³ *Tamże* II 232, SCh 244, 194.

„Powiedziane jest, że Bóg ma skrzydła, według słów świętego: «w cieniu Twych skrzydeł mnie ukryj» (Ps 7, 8); otóż człowiek jest stworzeniem bez skrzydeł, ten, kto nie ma skrzydeł nie może posiadać obrazu i podobieństwa (ὁμοίωσις) Boga”¹⁰⁴.

Po wyjaśnieniu, iż nie powinniśmy rozumieć dosłownie tych Bożych skrzydeł, o których wspomina Psalmista, powiada Dydym:

„Trzeba więc zbadać, jak człowiek został stworzony na obraz i podobieństwo (ὁμοίωσις) Boga [...]. Pokazano, że człowiek nie został stworzony na obraz jako istota złożona [...]. Należy więc inaczej rozumieć fakt, iż został stworzony na obraz i podobieństwo (ὁμοίωσις) Boga”¹⁰⁵.

W analizie powyższego fragmentu rozważań Dydyma warto zwrócić uwagę na ciekawe zastosowanie cytowanego za *Księgą Rodzaju* zwrotu, którego znaczenie bada właśnie autor *Komentarza*: „na obraz i podobieństwo”. Po rozpoczęciu badań tego zwrotu Dydym przypomina wyłożoną już prawdę, iż nie wchodzi w grę przypisanie godności istnienia „na obraz” człowiekowi jako istocie złożonej (τὸ σύνθετον). Oznacza to, że w tym miejscu traktuje synonimicznie wyrażenie „na obraz Boga” i „na obraz i podobieństwo Boga”. Na innym miejscu Dydym powiada:

„Według innej interpretacji człowiek stający się na obraz i podobieństwo (ὁμοίωσις) Boga, to rozum (νοῦς)”¹⁰⁶.

Odnosnie do różnicy między duszą człowieka a duszą zwierzęcia czytamy:

„Pismo mówi: «duszą każdego zwierzęcia jest jego krew»¹⁰⁷ [...], jednakże nie dotyczy to wszystkich dusz, lecz jedynie zwierząt bez rozumu, gdyż dusza człowieka została stworzona na obraz i podobieństwo (ὁμοιότης) Boga”¹⁰⁸.

W tym fragmencie widzimy, iż obok zwrotu „na podobieństwo” z użyciem rzeczownika ὁμοίωσις, który – jak zaznaczyłem – występuje w odpowiednim miejscu greckiego tekstu *Księgi Rodzaju*, nie unika Dydym także drugiego terminu: ὁμοιότης. Przy analizie znaczenia zwrotu „na obraz Boga” widzieliśmy, iż jednym z aspektów istnienia „na obraz” jest uczestnictwo człowieka we władzy Boga. Czy dotyczy to także podobieństwa do Boga? Dydym stwierdza:

„człowiek został stworzony na obraz i podobieństwo (ὁμοίωσις) Boga, aby rządzić (ἵνα ἄρχῃ) podporządkowanymi sobie zwierzętami”¹⁰⁹.

¹⁰⁴ Tamże I 56, SCh 233, 144.

¹⁰⁵ Tamże I 57, SCh 233, 144.

¹⁰⁶ Tamże I 60, SCh 233, 154.

¹⁰⁷ Kpł 17, 11. 14.

¹⁰⁸ In *Genesis* I 49, SCh 233, 128.

¹⁰⁹ Tamże I 60, SCh 233, 154.

I w innym miejscu:

„To dlatego, że człowiek stworzony jako rozumny naśladuje Boga rządząc (ἄρχειν) podporządkowanymi sobie stworzeniami, może on być na obraz i podobieństwo (ὁμοίωσις) Boga”¹¹⁰.

Nawiązując zaś do władzy Apostołów powiada:

„Człowiek ma rządzić wszystkim, będąc stworzonym na obraz Boga. Gdy apostołowie doszli do tego stanu, że jest się na obraz i podobieństwo Boga, zarządzili (ἄρχειν) rybami morza duchowego, bo Chrystus uczynił ich rybakami ludzi”¹¹¹.

W trakcie dłuższego wykładu, gdzie rozważa istnienie „na obraz”, dochodzi także do drugiego członu interesującego nas wyrażenia („na podobieństwo”):

„Człowiek jest Jego obrazem w ten sposób, że uczestniczy on w Jego władzy rządzenia (ἄρχειν). Poucza o tym wypowiedź Apostoła: «Chcę, byście wiedzieli, że głową mężczyzny jest Chrystus, zaś głową kobiety jest mężczyzna» (1Kor 11, 3). Jak mężczyzna jest pod władzą Chrystusa, tak kobieta jest pod władzą mężczyzny, ponieważ dla niej mężczyzna jest głową. Podobieństwo (ὁμοιότης) powinno być rozumiane analogicznie, ponieważ nie ma tego samego znaczenia u Boga i u człowieka. To tak, jak gdy mówimy, że lekarz zajmuje się leczeniem a architekt budowaniem, ponieważ każdy z nich wykonuje pracę”¹¹².

Podsumowując ten przegląd wypowiedzi Dydyma stwierdzić można, iż uczestnictwo we władzy Boga (zawsze obserwujemy tu czasownik ἄρχειν) tłumaczy zarówno fakt stworzenia i istnienia człowieka „obraz Boga”, jak i „na Jego podobieństwo”. Warto przy tym zauważyć, iż ponownie, przy zdecydowanej większej częstotliwości występowania rzeczownika ὁμοίωσις, w tekście ostatnim występuje synonimiczny w tym kontekście termin ὁμοιότης.

6. Między obrazem a podobieństwem. Wciąż aktualne pozostaje jedno z głównych pytań, jakie zadać sobie musi badacz odtwarzający z różnych wypowiedzi naszego autora – niczym archeolog starożytną wazę z łupin i skorup – jego myśl antropologiczną: czy, zdaniem Dydyma, można mówić o jakiejś różnicy między istnieniem człowieka „na obraz Boga” a istnieniem „na obraz i podobieństwo Boga”? Problem ten zastanowił także autora badanego przez nas *Komentarza*. Oto próba rozróżnienia pojęć „obraz” i „podobieństwo”:

¹¹⁰ Tamże I 57, SCh 233, 146.

¹¹¹ Tamże I 61, SCh 233, 156.

¹¹² Tamże I 57, SCh 233, 146. Pierre Nautin, redaktor wydania *In Genesin* w SCh, słusznie zauważa wadliwą budowę tego wywodu Dydyma i podaje jego sens: człowiek rządzi nie na sposób Boski, lecz podobny jest do Boga w tym, że rządzi. Przykład lekarza i architekta ma wyjaśnić, co to jest analogia: nie czynią oni tej samej rzeczy, lecz podobni są do siebie w tym, że obaj coś robią (tamże n. 2).

„Należy rozważyć słowa Boga: «Uczyńmy człowieka na nasz obraz i podobieństwo (ὁμοίωσις)». Myślę, że podobieństwo (ὁμοιότης) charakteryzuje szczególnie rodzaj podobieństwa (ἐμφέρεια), w ten sposób, że podobieństwo (ὁμοιότης) jest najwyższym stopniem obrazu, podczas gdy obraz siłą rzeczy nie jest tak dokładny jak bezbłędne podobieństwo (ὁμοιότης). Obraz służy więc podobieństwu (ὁμοίωσις) za początek i wstęp. Trzeba więc, by człowiek stał się najpierw na obraz, a później na podobieństwo (ὁμοίωσις), nie rozumiejąc oczywiście «początku» jako uprzedniość czasową, szczególnie gdy chodzi o pierwsze stworzenie człowieka, lecz o uprzedniość logiczną. To, że tak się rzecz ma, Duch, który natchnął świętego autora, ukazuje w następującym zdaniu: «I Bóg stworzył człowieka, na obraz Boga go stworzył», nie dodając, tym razem, «na podobieństwo» (ὁμοίωσις). Rzeczywiście rozum, który dochodzi do pobożności, naznaczony jest najpierw na obraz Boga, później, przez postęp ku doskonałości, staje się na podobieństwo (ὁμοίωσις) Boga. Oznajmia to święty Jan, gdy mówi: «Umiłowani, obecnie jesteśmy dziećmi Bożymi, ale jeszcze się nie ujawniło, czym będziemy. Wiemy, że gdy się objawi, będziemy do Niego podobni» (1J 3, 2): będąc już na obraz, mamy nadzieję stać się na podobieństwo (ὁμοίωσις)»¹¹³.

Nauka o następstwie logicznym czy chronologicznym (które Dydim nie-
zbyt konsekwentnie odrzuca) obrazu i podobieństwa zaczerpnięta jest z myśli
Orygenesesa. W jego dziele *O zasadach* czytamy:

„Fakt, że Mojżesz mówiąc: «Uczyń go na obraz swój» przemilczał sprawę podobieństwa, wskazuje właśnie na to, że w chwili pierwszego stworzenia człowiek otrzymał godność «obrazu Bożego», natomiast doskonale «podobieństwo do Boga» zostało zachowane dla niego na koniec: chodzi o to, by człowiek zdobył je sobie własnym wysiłkiem przez naśladowanie Boga»¹¹⁴.

Dydim powiada bardzo podobnie:

„Słusznie mówi zdanie: «I Bóg stworzył człowieka; stworzył go na obraz Boga». Podczas gdy polecenie dotyczyło nie tylko stworzenia «na obraz», lecz jeszcze «na podobieństwo» (ὁμοίωσις), odpowiednie zdanie oznajmia, iż stworzył go «na obraz», nie dodając «na podobieństwo» (ὁμοίωσις)»¹¹⁵.

W stosunku do obrazu zatem rozumie Dydim podobieństwo, dla którego obraz jest „początkiem i wstępem”, jako krok naprzód w kierunku doskonałości, jest ono „najwyższym stopniem obrazu”, od obrazu jest znacznie dokładniejsze.

U św. Ireneusza z Lyonu sytuacja człowieka stworzonego κατ' εἰκόνα Θεοῦ καὶ καθ' ὁμοίωσιν przedstawia się podobnie. Henryk Pietras ujmuje jego

¹¹³ *In Genesin* I 58-59, SCh 233, 148-150.

¹¹⁴ *De principiis* III 6, 1, SCh 268, 236, tłum. S. Kalinkowski, *ŻMT* 1, 310-311; zob. tamże IV 30.

¹¹⁵ *In Genesin* I 62, SCh 233, 156-158.

naukę następująco: „Można by powiedzieć, że jak bycie stworzonym na obraz Boga jest człowiekowi dane od początku, tak bycie podobieństwem jest mu zadane”¹¹⁶. Człowiek zatem będąc *κατ’ εἰκόνα Θεοῦ* nieustannie ma się stawać także *καθ’ ὁμοίωσιν Θεοῦ*. Takie istnienie (*esse*) i ciągle stawanie się (*in statu fieri*) wskazuje na procesualny charakter koncepcji człowieka w *Komentarzu* Dydyma, co zgodne jest – jak widzimy – z tradycją patrystyczną. U św. Ambrożego z Mediolanu będzie już zupełnie inaczej. Nie rozróżnia on bowiem w kontekście stworzenia człowieka pojęć *ad imaginem* i *ad similitudinem*, co jest wyraźnym odejściem od Orygenesa¹¹⁷. Zachodni Ojcowie Kościoła zachowują natomiast z nauki Orygenesa tę – podjętą przez naszego Dydyma – tezę, iż człowiek stworzony został nie jako *imago Dei* (bo tym jest tylko Chrystus), lecz jedynie *ad imaginem et similitudinem*¹¹⁸.

DIE THEOLOGIE DER KREATION. ZWISCHEN BILD UND ÄHNLICHKEIT.
IN GENESIN DIDYMUS’ VON ALEXANDRIEN

(Zusammenfassung)

Didymus der Blinde behauptet, traditiongemäß, dass Mensch, als Schöpfung, kann nicht als ἡ Θεοῦ εἰκών („Bild Gottes“), sondern nur als κατ’ εἰκόνα Θεοῦ („in Ähnlichkeit Gottes“) verstanden werden. Das Existieren des Begriffs „in Ähnlichkeit Gottes“ ist ein einzigartiges Prädikat des Menschen, was ihn aus allen Lebewesen hervorhebt. Das äußert sich in der Intelligenz des Menschen und der Fähigkeit des Menschen über andere Lebewesen zu herrschen.

Das „da Sein in Ähnlichkeit Gottes“ versteht Didymus als Schritt in Richtung der Vollkommenheit. Seiner Meinung nach die „Ähnlichkeit“, für die das Bildnis „den Anfang bedeutet und der Einstieg ist“, stellt das größte Bild dar, das vom Bildnis viel genauer sei.

¹¹⁶ H. Pietras, *By nie milczeć o Bogu*, Kraków 1991, 68.

¹¹⁷ Por. G. Toscani, *La teologia della Chiesa in Sant’Ambrogio*, Milano 1974, 209-235.

¹¹⁸ Por. W. Seibel, *Fleisch und Geist beim heiligen Ambrosius*, München 1958, 173.

Tatiana KRYNICKA
(Lublin)

**HEXAEMERON AMBROŻEGO Z MEDIOLANU
JAKO ŹRÓDŁO DO XVII KSIĘGI ETYMOLOGII
IZYDORA Z SEWILLI**

Dzieła Ojców Kościoła zajmowały w bibliotece Izydora z Sewilli honorowe miejsce. Omawiając reguły gramatyczne i prawa rządzące światem natury, prawdy wiary i sposoby leczenia chorób, zamierzchłe wydarzenia historyczne i zasady harmonii, autor *Etymologii* sięga do pism Ojców i znajduje w nich wiadomości na każdy temat, które powtarza swoim czytelnikom¹. Dzieła Ambrożego z Mediolanu wywarły na piśmiennictwo Izydora wpływ tak znaczny, że w średniowieczu wyciągi z dzieł Doktora Hiszpanii, wzorowanych na pismach Ambrożego, uznawano za dzieła Biskupa Mediolanu². Tworząc poświęconą roślinom XVII księgę swej encyklopedii, Doktor Hiszpanii szczególnie często (12 razy) odwołuje się do V homilii *Heksaameronu* Biskupa z Mediolanu³. Jest to zrozumiałe, ponieważ w tym tekście, przy okazji komentowania biblijnego opisu stworzenia roślin, Ambroży przekazuje wiele wiadomości o poszczególnych roślinach i świecie roślin.

¹ O ile nam wiadomo, nie ma żadnego wyczerpującego opracowania, poświęconego recepcji pism Ojców Kościoła wśród źródeł Izydora, być może właśnie dlatego, że ich znaczenie dla jego dzieła jest w tak oczywisty i niezaprzeczalny sposób fundamentalne. Piszą o nim przyczynkowo między innymi: J. Fontaine, *Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique*, I-II, Paris 1959; III, Paris 1983, 738-757; tenże, *Isidoro di Siviglia e la cultura del suo tempo*, w: tenże, *Culture et spiritualité en Espagne du IV^e au VII^e siècle*, London 1986, VI, 17-26; U. Domínguez del Val, *La utilización de los Padres por San Isidoro*, w: *Isidoriana*, ed. M.C. Díaz y Díaz, León 1961, 211-232 (tylko o pismach Encyklopedysty o tematyce teologicznej); M.C. Díaz y Díaz, *Introducción general a San Isidoro de Sevilla*, w: San Isidoro de Sevilla, *Etimologías*. Edición bilingüe, texto latino, versión española y notas J. Oroz Reta – M.A. Marcos Casquero, I-II (dalej: BAC 433-434), Madrid 1982, BAC 433, 1-257, spec. 194-195.

² Tak stało się chociażby w przypadku *Retractatio de paradiso*, por. M. Gorman, *The Works of Ambrose on „Genesis”*, REA 45 (1999) 121-138, spec. 123-125; zob. też Fontaine, *Isidore*, s. 114.

³ Dla porównania, spotykamy w analizowanej księdze passusy nawiązujące do 6 miejsc z pism Augustyna, do 5 miejsc z listów i komentarzy do ksiąg prorockich Hieronima, do 1 z dzieł Hilarego i Laktancjusza, por. J. André, *Introduction*, w: Isidore de Séville, *Étymologies XVII*, Paris 1981, 3-19, spec. 7-8.

Podobnie jak Bazyl, którego *Hexaameron* naśladuje⁴, Ambroży pragnie wywołać w odbiorcy zachwyt nad mądrością i mocą Stwórcy roślinności⁵, wdzięczność za Jego hojne dary, pragnienie prowadzenia świętego, miłego Bogu życia⁶. Stwierdza, że rośliny są ozdobą ziemi⁷, wyrazem troski Pana o ludzi i zwierzęta⁸, dostarczają człowiekowi najlepszego pokarmu i najlepszych leków⁹. Za Bazylim powtarza, że każda z roślin do czegoś służy, każda jest dla kogoś użyteczna, należy jedynie wykorzystywać je do czynienia dobra. Dla przykładu wspomina o tym, że ptaki żywią się trującym szczwołem plamistym (*conium*)¹⁰ i ciemiężycą (*elleborum*)¹¹, a człowiek postuguje się nimi

⁴ Nazwa *hexaameron* przysługuje licznym traktatom i kazaniom chrześcijańskich pisarzy, zawierającym komentarz biblijnego opisu stworzenia świata (Rdz 1, 1-31). Jako pierwszy ze znanych nam autorów chrześcijańskich do tej tematyki odniósł się w III księdze *Ad Autolyicum* Teofil Aleksandryjski. Najstarsze jednak chrześcijańskie dzieło noszące tytuł *Hexaameron* pochodzi od Bazylego, biskupa Cezarei (370-379), wyd. PG 29, 3-208, lub wyd. S. Giet, SCh 26bis, Paris 1968. Chrześcijańska literatura heksaemeronalna zaczerpnęła sporo z greckiej tradycji filozoficznej, przede wszystkim z dialogów Platona, a także z myśli stoickiej i pism Arystotelesa oraz z żydowskich komentarzy do Starego Testamentu. Gatunek ten istniał aż do czasów renesansu, por. F.E. Robbins, *The Hexaemeral Literature. A study of the Greek and Latin commentaries on Genesis*, Chicago 1912.

⁵ Podobnie jak to czyni Bazyl (*Hexaameron* hom. 5, 1, PG 29, 96B), Ambroży akcentuje, że nie słońce, ale właśnie Bóg dał początek roślinom na ziemi, zwracając uwagę, że powstały one przed ciałami niebieskimi (*Hexaameron* V 6, 27). W ten sposób Ojcowie Kościoła zwalczają kultury solarne, przede wszystkim wierzenia zwolenników mitraizmu, por. S. Giet, w: Basilius, *Hexaameron*, SCh 26bis, 280, nota 1; por. G. Banterle, w: Ambrosius, *Hexameron* V 27, SAEMO 1, 137, nota 3.

⁶ Por. Ambrosius, *Hexaameron* III 8, 40, SAEMO 1, 152: „Non solum igitur nulla in his reprehensio creatoris, sed etiam incrementum est gratiarum”; por. także *Hexaameron* III 16, 67.

⁷ Komentując Rdz 1, 11 (*Hexaameron* III 6, 25, SAEMO 1, 134-136), Ambroży odwołuje się do polisemiczności wyrazu *species* – przed stworzeniem roślin ziemia była niewidzialna (*invisibilis*) nie dlatego, że Bóg i aniołowie jej nie widzieli (*non quia videri non posset a summo deo et angelis eius*), lecz dlatego, że bez nich nie miała *pięknego wyglądu* (*sine sua specie erat. Species autem terrae est germinatio et viriditas agri*).

⁸ Por. także III 7, 28, SAEMO 1, 138; Basilius, *Hexaameron* hom. V 1-2, SCh 26bis, 280, PG 29, 96BC.

⁹ Por. Ambrosius, *Hexaameron* III 7, 28; SAEMO 1, 138.

¹⁰ W. Szołdrski w duchu przyjętej tradycji, chociaż błędnie, oddaje nazwę tej rośliny jako „cykuta” (por. Św. Ambroży, *Hexaameron*, PSP 4, 202). Cykuta – to spolszczona łacińska nazwa szaleju jadowitego (*Cicuta virosa* L. [=Linnaeus], rodzina selerowate), trującej rośliny zawierającej cykutyinę. W starożytności natomiast nazwą *cicuta* obejmowano szczwół plamisty (*Conium maculatum* L.), roślinę leczniczą i silnie trującą z rodziny selerowatych, zawierający alkaloid koniinę. Właśnie szczwół wykorzystywano do wykonywania wyroków śmierci. Mylne przyporządkowanie nazw nastąpiło, jak w wielu innych przypadkach, w związku z tym, że późniejsi uczeni nadawali je roślinom o podobnych właściwościach, przed dokładnym ustaleniem, jakie rośliny obejmowali nimi starożytni, por. J. André, *Lexique des termes de botanique en latin*, Paris 1956, 90; M. Nowiński, *Dzieje upraw i roślin leczniczych*, Warszawa 1985, 111-113.

¹¹ Nazwą *elleborum* łacina obejmuje dwie silnie trujące rośliny – *Veratrum album* L., czyli ciemiężycę białą z rodziny liliowatych oraz *Helleborus cyclophyllus* L. – ciemiernik z rodziny

w celach leczniczych¹². Podobnie jak Bazyli, nie szczędzi ostrych słów jedynie wypowiadając się o tamaryszku (*myrice*). Nawiązując do Jeremiasza (17, 6), stwierdza, że krzewy te podobne są do ludzi niegodziwych, ponieważ zielenią się zarówno w miejscach pustynnych, jak też wodnistych. Tamaryszek jest zatem symbolem niegodziwego podstęp¹³. W samym rozmnażaniu się roślin, jednych z nasion, innych z korzeni, w ich wzrastaniu, kwitnieniu, wydawaniu owoców i różnorodności liści, które chronią owoce, Biskup Mediolanu dostrzega mądrość ustanowionych przez Stworzyciela praw, których głębi, jak stwierdza, nie jest ani godzien, ani w stanie dochodzić¹⁴. Głosi też, że dojrzewanie każdego owocu, nawet tego, przy którym usilnie pracuje człowiek, jest ostatecznie wyrazem dobroci Boga, ponieważ rośnie on również wtedy, gdy uprawiający je gospodarz odpoczywa, podobnie jak Królestwo Niebieskie z zasianego przez Stwórcę ziarna¹⁵. Zachęca zatem do uwielbiania i wdzięczności wobec Stwórcy i Dawcy wszystkiego¹⁶.

Dzieło Ambrożego nie jest, być może, nowatorskie pod względem przekazywanych treści teologicznych – tak zapewne należy rozumieć wypowiedź F.E. Robbinsa – który odmawia *Hexaameronowi* wszelkiej oryginalności¹⁷. Jednak

jaskrowatych, por. André, *Lexique*, s. 125. Za W. Szołdrskim przyjmujemy tłumaczenie „ciemnizyca” (por. PSP 4, 203).

¹² Por. Ambrosius, *Hexaameron* III 8, 38-39, SAEMO 1, 148-152. Bazyli jako pierwszy spośród autorów heksaemeralnej literatury przytacza w swoim dziele zapożyczone z pism Arystotelesa i Eliana przykłady potwierdzające pożyteczność wszystkich roślin i zwierząt stworzonych przez Boga, por. Basilius, *Hexaameron* hom. V 4, PG 29, 101BC, SCh 26, 292-294; zob. także Robbins, *The Hexaemeral Literature*, s. 51.

¹³ Por. Ambrosius, *Hexaameron* III 16, 69, SAEMO 1, 182-184; zob. Basilius, *Hexaameron* 116B, SCh 26bis, 320. S. Giet zauważa (Basilius, *Hexaameron*, SCh 26bis, 320, nota 1), że pisząc o dwulicowości tamaryszku, Bazyli nawiązuje do wzmianki o dwójakości jego natury u Teofrasta, który zalicza (por. *Historia plantarum* I 4) drzewko równocześnie do naziemnych i wodnych roślin. Opisując tę roślinę Izydor korzysta z komentarza Hieronima do księgi proroka Izajasza, por. *Etymologiae* XVII 7, 49, BAC 434, 350; zob. Hieronymus, *In Isaiam* V 17, 1-3 i VII 17, 2-3, PL 24, 174B i 241D.

¹⁴ Por. Ambrosius, *Hexaameron* III 8, 33-36, SAEMO 1, 144-148. Bazyli zatrzymuje się dłużej niż Ambroży przy zagadnieniu różnych sposobów rozmnażania się roślin, wspomina także szereg roślin rozmnażających się z korzeni, a nie z nasion – trzcinę (*καλαμος*), psi ząb (*ἄγρωστις*), miętę (*μίνθη*), szafran (*κρόκος*), czosnek (*σκόροδον*), turzycę (*βούτομος*), zob. Basilius, *Hexaameron* V 2-3, PG 29, 97AB i 100BC, SCh 29bis, 282-290.

¹⁵ Por. Ambrosius, *Hexaameron* III 10, 46, SAEMO 1, 158; zob. też Mk 4, 26-29.

¹⁶ Por. Ambrosius, *Hexaameron* III 17, 72, SAEMO 1, 186.

¹⁷ Por. Robbins, *The Hexaemeral Literature*, s. 58. Pozwolimy sobie jednak zauważyć, że Ambroży snuje w *Hexaameronie* liczne rozważania teologiczne, których brak w dziele Bazylego. Na przykład, pisze o symbolice Kościoła jako granatu łączącego w sobie liczne ziarenka, tak jak w Kościele kryją się liczne cnoty (*Hexaameron* III 13, 56); twierdzi, że wierzbą oznacza wspaniałość więzów Chrystusowych, którymi był skrępowany Dawid (*Hexaameron* III 13, 53); wysnuwa niejedno pouczenie moralne w trakcie pełnego wdzięku opisu uroków winnej latorośli. Głosi, że radość, którą niesie człowiekowi z ustanowienia Bożego winorośl jest symbolem tej radości, którą z woli Stwórcy powinien on znajdować w samym sobie, w swoim wnętrzu, w spokoju swojego

znajdujące się w nim liczne piękne opisy roślinnego świata nie są przejęte z *Hexaameronu* Bazylego¹⁸, ani z *Historii naturalnej* Pliniusza¹⁹, która stanowi podstawowe źródło wiadomości przyrodniczych Biskupa Mediolanu²⁰, ale pochodzą z własnej, uważnej i pełnej miłości obserwacji natury, a przez to są jak najbardziej oryginalne²¹. Wprawdzie Ambroży powtarza za swoimi źródłami

sumienia. W okopywaniu i podwiązywaniu winorośli dostrzega nawiązanie do konieczności oparcia się każdego z nas na naszych bliźnich, związania się z nimi więzami miłości, która łączy nas z tym, co wzniosłe i prowadzi do nieba. Stwierdza też, że piękno i słodycz winnych gron powinny przypominać wiernym o konieczności przynoszenia owoców świętego życia (*Hexaameron* III 12, 49 i 51-52; por. Basilius, *Hexaameron* V 6, PG 29, 108A, SCh 26bis, 302). W *Hexaameronie* Bazylego ze wszystkich analizowanych w artykule wątków teologicznych związanych z winoroślą i drzewami znajdujemy jedynie wzmiankę o tym, że ogrodzona winnica proroka Izajasza symbolizuje duszę ogrodzoną przykazaniami Bożymi (PG 29, 108B, SCh 26bis, 302-304), a zatem wszystkie te pouczenia pochodzą od samego Ambrożego. Za Bazylim natomiast Biskup Mediolanu opisuje, jak rolnicy poprawiają smak gorzkich orzechów migdałowych poprzez włożenie do przewierconego korzenia migdałowca gałązki sosny i zachęca grzeszników, by nie wątpili, że mogą nawrócić się, ponieważ zmiana na lepsze zawsze jest możliwa, por. Ambrosius, *Hexaameron* III 13, 56, SAEMO 1, 170-172: „Ligna plerumque in meliores vertuntur usus: non possunt homines corda mutari?” (zob. też Basilius, *Hexaameron* hom. V 7, PG 29, 112A, SCh 26bis, 310).

¹⁸ Oto jak wygląda najbliższy opisom natury autorstwa Ambrożego opis ukwieconego pola z *Hexaameronu* Bazylego, poświęcony wodzie, która w różnych roślinach przybiera różne barwy: „Ἰδοὺς ἂν ἐν λεῖμιονι τὸ αὐτὸ ὕδωρ ἐρυθραίνομενον μὲν ἐν τῷδε τῷ ἀνθει, καὶ ἐν ἄλλῳ πορφυροῦν, καὶ κυανὸν ἐν τῷδε, καὶ ἐν ἑτέρῳ λευκὸν καὶ πλείονα πάλιν ταῖς χροαῖς ποικιλίας τὴν κατὰ τὰς ὁδμᾶς διαφορὰν παρεχόμενον” (*Hexaameron* hom. V 9, PG 29, 113D). A tak podziwia czar pola Biskup Mediolanu: „Quae vero species pleni agri, qui odor, quae suavitas, quae voluptas agricolarum! Quid digne explicare possimus, si nostro utamur adloquio? [...]. Quid igitur describam purpurescentes violas, candida lilia, rutilantes rosas, depicta rura nunc aureis, nunc variis, nunc luteis floribus, in quibus nescias utrum species amplius florum ut vis odora delectant? pascuntur oculi grato spectaculo, longe lateque odor spargitur cuius suavitate complemur” (*Hexaameron* III 8, 36, SAEMO 1, 146).

¹⁹ Jak się dzieje, zdaniem E. Osek, w przypadku fragmentów *Hexaameronu* poświęconych morskim zwierzętom: „oryginalność czy niezależność *Exameronu* Ambrożego względem prototypu spowodowana jest wpływem źródeł łacińskich, przede wszystkim *Historii naturalnej*”, por. *Nazwy zwierząt morskich w „Exameronie” Ambrożego z Mediolanu*, w: *Łacińska proza naukowa*, red. A.W. Mikołajczak, Gniezno 2001, 92-101, spec. 93.

²⁰ Ambroży czerpie wiadomości o świecie przyrody z *Hexaameronu* Bazylego, który zapożyczał je z pism Arystotelesa i Teofrasta, czy też, zdaniem S. Gieta (Basilius, *Hexaameron*, SCh 26bis, 280, nota 3), ze sporządzonych z nich wyciągów; por. E. Osek, *Wizja prapoczątków świata w „Hexaameronie” Bazylego Wielkiego*, II. *Powstanie życia na ziemi*, VoxP 19 (1999) t. 36-37, 237-257, spec. 244, a także z dzieł pogańskich pisarzy łacińskich, przede wszystkim z *Historii naturalnej* Pliniusza, którą zna, choć niekoniecznie bezpośrednio, por. I. Bona, *Appunti sulle fonti naturalistiche dell'Esameron ambrosiano*, w: *Nec timeo mori. Atti del Congresso Internazionale di Studi Ambrosiani nel XVI centenario della morte di sant'Ambrogio* (Milano, 4-11 Aprile 1997), ed. L.F. Pizzolato – M. Rizzi, Milano 1998, 549-559.

²¹ A. Hamman twierdzi: „L'évêque de Milan sait demeurer personnel”, por. *L'enseignement sur la création dans l'antiquité chrétienne*, RSR 42 (1968) 97-122, spec. 118-120. Również M. Brożek stwierdza, że dzieło Biskupa Mediolanu nie powstało wskutek niewolniczego naśladowania *Hexaameronu* Bazylego, lecz jest jedynie przez niego zainspirowane, ale pełne własnej wiedzy, własnej myśli, zob. *Hexaameron w literaturze antycznej*, „Meander” 38 (1983) 23-28, spec. 26-27.

wiadomości o słynnej w starożytności zapalicy (ferula)²², o będących toposem wonnych drzewach Wschodu²³, wspomina o budzącym podziw jego współczesnych zróżnicowaniu płci wśród palm daktylowych²⁴. Tylko jego uwadze nie umyka wonny, ale drobny przecież i niepozorny biały kwiat gruszy²⁵, a za najbardziej wdzięczny spośród kwiatów wyłącznie on uznaje kwiat bobu:

„Quid enim pleno rure suavius, quid vitis odore iucundius, quid fabae flore gratius?”²⁶.

Jako jedyny łaciński autor porównuje do naszyjników z drogocennych kamieni kiści winogron:

„Quid autem eo vel spectaculo gratius vel fructu est dulcius, videre sarta pendentia velut quaedam speciosi ruris monilia, carpere uvas vel aureo colore vel purpureo renitentes? hyacinthos ceterasque gemmas fulgere existimes, corruscare Indicos²⁷, albarum emicare gratiam [...]”²⁸.

I nawet wówczas, gdy barwne przydawki, za pomocą których prezentuje rośliny, są przejęte z utworów Wergiliusza, czy też zdradzają wpływ ich lektury, stosując wyliczenie układu z nich własne, pełne zachwyty opisy piękna przyrody²⁹, które

²² Zapalicy (ferula, laser, silphium), której wszystkie części były wykorzystywane w medycynie i kuchni, prawdopodobnie już w czasach Pliniusza została całkowicie wyniszczona (*Historia naturalis* XIX 15, 39), chociaż Skriboniusz Largus (I wiek po Chr.), zalecając jej stosowanie w leczeniu zapalenia gardła, pisze (*Compositiones* 67), że można było ją zdobyć, ale z wielkim trudem: „laser Cyrenaicum, si potest inveniri, sin minus, Syriacum, aqua dilutum, crassius per pinnam faucibus adhibitum”. Z istniejącej bogatej literatury na temat tej rośliny polecamy pracę A.C. Andrews, *The Silphium of the Ancients. A Lesson in Crop Control*, „Isis” 33 (1941) 232-236 oraz S. Amigues, *Une panacée mystérieuse: le silphium des anciens*, w: taż, *Études de botanique antique*, Paris 2002, 195-208. Autorzy analizują wiadomości o roślinie zawarte w tekstach antycznych pisarzy i dokonują przeglądu prób jej identyfikacji.

²³ Por. Ambrosius, *Hexaameron* III 15, 63, SAEMO 1, 178; zob. Basilius, *Hexaameron* V 8, PG 29, 113B, SCh 26 bis, 316; Plinius, *Historia naturalis* XXXVII 17, 46. O cechującym mieszkańców starożytnego świata śródziemnomorskiego przywiązaniu do topiki dalekich szczęśliwych krain, słonecznych i wypełnionych wonią niezwykłych roślin pisze między innymi M. Detienne, *Les jardins d'Adonis. La mythologie des aromates en Grèce*, Paris 1972, 19-21.

²⁴ Por. Ambrosius, *Hexaameron* III 13, 55, SAEMO 1, 168-170; zob. Basilius, *Hexaameron* hom. V 8, PG 29, 112AB, SCh 26bis, 310-312.

²⁵ Por. Ambrosius, *Hexaameron* III 8, 33, SAEMO 1, 144: „de pyro pyrus albo flore prorumpit”.

²⁶ Por. tamże III 17, 72, SAEMO 1, 186; zob. tamże III 8, 36.

²⁷ Indie uchodziły w świecie grecko-rzymskim za bajeczny kraj pełen złota i kosztownych kamieni, por. A. Otto, *Die sprichwörtlichen Redensarten der Römer*, Hildesheim 1965, 174; J. André – J. Filliozat (ed.), *L'Inde vue de Rome. Textes latins de l'Antiquité relatifs à l'Inde*, Paris 1986, 448.

²⁸ Ambrosius, *Hexaameron* III 12, 52, SAEMO 1, 164.

²⁹ Dla porównania, Bazyl (*Hexaameron* V 6, PG 29, 105B-105C) jedynie wymienia drzewa wysokie (πρὸς μῆκιστον ὕψος πεφυκότα): jodły, cedry, cyprysy, sosny, następnie krzewy (τάμνος) oraz, nawiązując, być może, do Teofrasta, wykorzystywane do wyrobu wieńców, czyli rośliny

uderzają swoją plastycznością, zdradzają obserwację kolorów, światła i cieni, są tak liryczne, że wręcz graniczą z poezją³⁰:

„Quid ergo enumerem quanta varietas arborum [...] quam patulae fagi³¹, quam procerae abietes³², quam comantes pinus³³, quam umbrosae ilices³⁴, quam populi bicolores³⁵, quam nemorosa³⁶ et rediviva castanea³⁷”.

Zauważmy, że o ile z punktu widzenia treści dzieło Ambrożego jest komentarzem biblijnym, o tyle pod względem formy stanowi zbiór homilii, w związku z czym obfituje w tropy i figury retoryczne³⁸. Zachwyty pisarza pięknem opisywanych roślin wyrażany jest poprzez liczne pytania retoryczne, anafory, wykrzykniki, porównania, wyliczenia, a tworzony przez nie podniosły nastrój udziela się odbiorcy tekstu³⁹. Tymczasem Izydor dąży do przekazania swemu odbiorcy wiadomości dotyczących bezpośrednio i wyłącznie roślin. W księdze XVII *Etymologii* opisuje on kolejno początki literatury rolniczej i rolnictwa, zabiegi agrotechniczne związane z uprawą roślin zbożowych i strączkowych, winorośli i drzew, prezentuje wspomniane grupy roślin, a tak-

ozdobne – starożytność nie znała bukietów, ale właśnie ozdobne wieńce z kwiatów i owoców – różę, mirt, wawrzyn (τὰ στεφανώματα, por. *Historia plantarum* VI 6), por. S. Amigues, *Les traites botaniques de Théophraste*, w: *Études de botanique antique*, s. 11-43, spec. 24; S. Giet, w: Basilius, *Hexaameron*, SCh 26bis, 301, nota 4. Nie rozwija też symboliki wierzby i topoli, ale za to, wymieniając je wśród drzew nie mających owoców ani nasion, wspomina o dwu odmianach tej ostatniej – topoli czarnej (αἰγιόχοι) i białej (λευκαί), zob. Basilius, *Hexaameron* hom. V 6, PG 29, 105C.

³⁰ B. Altaner nazywa *Hexaameron* obfitującym we wspaniałe opisy przyrody arcydziełem literackim, por. *Patrologia. Życie, pisma i nauka Ojców Kościoła*, tłum. P. Pachciarek, Warszawa 1990, 504. E.K. Rand stwierdza, że Ambroży „is at his best in a musical and richly-coloured prose, that borders on poetry and liturgy”, por. *The Founders of Middle Ages*, Cambridge 1928, 97 (cyt. za: M.T. Springer, *Nature imagery in the works of Saint Ambrose*, Washington 1931, 66-67 i 69); por. J. Fontaine, *Prose et poésie dans la création littéraire d'Ambroise*, w: *Ambrosius Episcopus. Atti del Congresso internazionale di studi ambrosiani nel XVI centenario della elevarione di sant'Ambrogio alla cattedra episcopale* (Milano, 2-7 dicembre 1974), ed. G. Lazzati, I, Milano 1976, 124-160.

³¹ Por. Vergilius, *Bucolica* I 1.

³² Por. tamże VI 63: „proceras [...] alnos”.

³³ Por. Vergilius, *Georgica* IV 122: „comantem narcissum”.

³⁴ Por. tamże II 66: „arbos umbrosa”.

³⁵ Por. Vergilius, *Aeneis* VIII 276-277.

³⁶ Por. tamże III 270: „nemorosa Zacynthos”.

³⁷ Ambrosius, *Hexaameron* III 13, 54, SAEMO 1, 168. Naszym zdaniem, przytoczony opis drzew jest piękny, ale, wbrew A.V. Nazarro, nie ma w nim miejsca żadne „uczłowieczenie” (*umanizzazione*) natury, por. *La I Ecloga virgiliana nella lettura di Ambrogio*, w: *Ambrosius Episcopus*, t. II, 312-324, spec. 315-316.

³⁸ Por. A. Bogucki, *Wstęp*, w: Św. Ambroży, *Hexaameron*, PSP 4, 13-32, spec. 17-19.

³⁹ M.T. Springer zauważa (*Nature imagery*, s. 67), że opisując przyrodę, Ambroży woli raczej zastosować kilka mocnych akcentów, niż rozplęwać się w potoku szczegółów, lubianych przez retorykę IV wieku, wydaje się jednak, że czyni zarówno jedno, jak i drugie; por. Bogucki, *Wstęp*, s. 30.

że rośliny aromatyczne, trawy, warzywa i przyprawy oraz poszczególne rośliny przynależące do tych, wyodrębnionych przez niego grup. Mimo pewnych nieścisłości i niedociągnięć, stwierdzamy, że materiał jest podany w rzetelnie przemyślanym porządku, w sposób zwięzły i przejrzysty. Dlatego pod rylcem Encyklopedysty relacje Ambrożego przechodzą dogłębną przemianę. Oto jak pisze o winnej latorośli Biskup Mediolanu:

„Deinde quis non miretur (1) ex acini vinacio vitem usque in arboris summum cacumen prorumpere, quam velut quodam amplexu foveat (4) et quibusdam brachiis ligat (5) et circumdat lacertis, pampinis vestit, sertis coronat (6) uvarum? Quae ad imitationem vitae nostrae (2) primum vivam defigit radicem, deinde, quia natura flexibilis et caduca est, quasi brachiis quibusdam ita claviculis quidquid comprehenderit stringit hisce se erigit et adtollit. Huius est similis plebs ecclesiae (3)“⁴⁰.

A tak wypowiada się Izydor:

„Est enim earum [vitiū] **natura flexibilis**, quae **quasi brachiis quibusdam quidquid comprehenderit stringunt**“⁴¹.

Widzimy, że relacja Encyklopedysty jest nie tylko krótsza, ale utrzymana w zupełnie innej tonacji. Brakuje w niej rozważań teologicznych i licznych stosowanych przez Ambrożego figur – pytania retorycznego (1), porównań winorośli do ludzkiego życia i wiernych (2, 3), a także metafor (4, 5, 6), dzięki którym opis wspinającej się na drzewo winorośli przypomina opis trwających w miłosnym uścisku kochanków. Pozostaje jedynie stwierdzenie, że gałązki winnej latorośli są z natury giętkie, tak że wszystko, czego się chwycą ścisną niczym ramiona. Izydor zatem przejmuje z *Hexaemeronu* tylko wiadomości dotyczące budowy oraz sposobu wegetacji rośliny⁴². Listowie winnej latorośli w *Etymologiach* chroni grona przed chłodem, upałem i wszelką szkodą:

„Pampinus est folia cuius subsidio vitis a frigore vel ardore defenditur atque adversus omnem iniuriam munitur“⁴³

ale nie przyodziwa winnej latorośli („vestitur viridantibus pampinis vinea”)⁴⁴, nie symbolizuje osłaniającej sprawiedliwego łaski Bożej:

„viro perfecto nec frigus horrendae mortis nec sol iniquitatis nocere consuevit, quia obumbrat ei gratia spiritualis“⁴⁵,

⁴⁰ Ambrosius, *Hexaemeron* III 5, 49-50, SAEMO 1, 162.

⁴¹ Isidorus, *Etymologiae* XVII 5, 2, BAC 434, 330.

⁴² Por. tamże XVII 5, 11, BAC 434, 330.

⁴³ Tamże XVII 5, 10, BAC 434, 330.

⁴⁴ Ambrosius, *Hexaemeron* III 12, 52, SAEMO 1, 164.

⁴⁵ Tamże.

nie poucza o tajemnicach Mądrości Bożej:

„doceat nos pampinus naturae gratiam et divinae sapientiae interna mysteria”⁴⁶.

Za jeden z najpiękniejszych w *Heksaemeronie* M.T. Springer uważa następujący opis lilii:

„Considerate lilia agri, cuantus (1) sit candor in foliis, quemadmodum (2) stipata ipsa folia ab imo ad summus videantur adsurgere, ut scyphi exprimant formam (3), ut auro quaedam species intus effulgeat, quae tamen vallo in circuito floris ob-saepta (4) nulli pateat iniuriae. Si quis hunc florem decerpat et sua solvat in folia, quae tanti est artificis manus, quae possit lilii speciem reformare? Quis tantus imitator naturae, ut florem hunc redintegrare presumat? (5)”⁴⁷.

Relacja Izydora o białej, mającej złoty środek lilii, jest utrzymana w spokojnym, rzeczowym tonie, nie ma w niej pełnych zachwytu eksklamacji (1, 2), porównań (3, 4), pytań retorycznych rozpoczynających się od anaforycznych połączeń wyrazów „*quae tanti*”, „*quis tantus*” (5). Zauważmy, że Encyklopedysta dodaje do zaczerpniętych od Ambrożego informacji własną etymologię nazwy kwiatka⁴⁸, czy, jak określa tę praktykę R. Baumgarten, „zręcznie etymologizuje” wiadomości zaczerpnięte ze źródeł⁴⁹. Wskutek tego powstaje następująca relacja:

„Lilia lactei floris herba, unde et nuncupatur, quasi liclia: cuius dum candor sit in foliis, auri tamen species intus effulgit”⁵⁰.

Uległy wobec wymogu zwięzłości i rzeczowości, który narzuca mu gatunek encyklopedii, Izydor umie jednak docenić piękno *Heksaemeronu* i przejmuje od Ambrożego epitety, jeśli tylko może wyprowadzić od nich nazwę prezentowanej rośliny. Pomija uwagę rozważania Biskupa Mediolanu o tym, że róża symbolizuje piękne, ale pełne trosk ludzkie życie, zapożycza natomiast określenie „*rosae rutilantes*” i rozwija następujący dyskurs etymologiczny: „*Rosa ab specie floris nuncupata, quod rutilante colore rubeat*”⁵¹. Zaznaczmy, że jest to epitet nie tylko piękny⁵², ale ponadto niespotykany, o ile nam wiadomo,

⁴⁶ Tamże III 14, 60, SAEMO 1, 174.

⁴⁷ Tamże III 8, 36, SAEMO 1, 148; por. Springer, *Nature imagery*, s. 61 i 70.

⁴⁸ Opisując świat, Izydor wychodzi od etymologii, twierdząc, że znajomość początków nazw rzeczy, czyli powodów, dla których zostały one im nadane, dorównuje znajomości nazywanych rzeczy, por. *Etymologiae* I 29, 1: „Etymologia est origo vocabulorum, cum vis verbi vel nominis per interpretationem colligitur [...]. Nam dum videris unde ortum est nomen, citius vim eius intellegis. Omnis enim rei inspectio etymologia planior cognita est”.

⁴⁹ Por. *The geographical orientation of Ireland in Isidore and Orosius*, „Peritia” 3 (1984) 189-203, spec. 193: „skillfully etymologizes”.

⁵⁰ Isidorus, *Etymologiae* XVII 9, 18, BAC 434, 362.

⁵¹ Por. tamże XVII 9, 17, BAC 434, 362; zob. Ambrosius, *Hexaemeron* III 11, 48, SAEMO 1, 160; Basilius, *Hexaemeron* hom. V 6, PG 29, 105BC, SCh 26bis, 300-302.

⁵² Zdaniem M.T. Springer (*Nature imagery*, s. 70) to jeden z najpiękniejszych epitetów w *Heksaemeronie*.

u wcześniejszych autorów⁵³, epitet zaskakujący, ponieważ pole semantyczne przymiotnika *rutilus* i imiesłowu *rutilans* obejmuje intensywną czerwień krwi, czerwień brzasku jutrzenki, połysk rudych włosów, lśniąca czerwień złota⁵⁴.

Omawiając większość roślin, Ambroży zatrzymuje się na posiadanych przez nie właściwościach, które jego zdaniem wierni powinni rozpamiętywać, podziwiać, naśladować. O wierzbie w jego *Heksaemeronie* czytamy:

„**salix lenta vitibus habilis vincendis** quid aliud mystice declarant (1) nisi bona esse Christi vincula, quae nocere non soleant (2), vincula gratiae, vinculae caritatis (4), ut unusquisque suis vinculis gloriatur (3) [...] vinculis abstinentiae, vinculis caritatis (5)”⁵⁵.

Izydor opuszcza teologiczną symbolikę więzów Chrystusowych, pytanie retoryczne (1), oksymoron (2, 3), połączone z czterokrotnym powtórzeniem wyrazu *vincula* wyliczenia (4, 5), które wzmacniają wymowę analizowanego fragmentu, zapożyczają natomiast wiadomości o budowie drzewa oraz jego zastosowaniu do urządzenia *arbustum*⁵⁶: „**Salix...arbor lenta, vitibus habilis vincendis**”⁵⁷. Dodaje ponadto dyskurs etymologiczny, w którym, prawdopodobnie za Festusem⁵⁸, odwołuje się do szybkiego wyrastania drzewa, które porównuje do skoku (*salix quod celeriter saliat*); informuje, że nasiona wierzby wywołują bezpłodność kobiet (za Serwiuszem)⁵⁹ oraz u mężczyzn (za nieznanym źródłem); wreszcie, wspomina o wykorzystaniu drewna wierzby do wyrobu rzeźb (za Palladiuszem, Witruwiuszem, czy Cetiuszem Fawentynem)⁶⁰. Na przykładzie tej relacji możemy podziwiać zarówno erudycję Doktora Hiszpanii, jak też jego umiejętność łączenia wiadomości pochodzących z dzieł różnych autorów. Powinniśmy jednak zauważyć, że wskutek takiego łączenia w *Etymologiach* dochodzi również do powstania prawdziwych „botanicznych monstrów”. Dzieje się tak wówczas, gdy Encyklopedysta ma do czynienia z nazwami, które

⁵³ Dla przykładu Wergiliusz wspomina o kwiatach róży, ku zdziwieniu G. Maggiolli, tylko trzykrotnie i bardzo zdawkowo, mają one u niego czerwony (*rubent [...] / [...] rosae*, *Aeneis* XII 68-69) i purpurowy (*puniceis [...] rosetis*, *Bucolica* V 16-17) kolor, por. G. Maggiolli, *Rosa*, w: *Enciclopedia Virgiliana*, red. U. Cozzoli, IV, Roma 1988, 579-580.

⁵⁴ Por. TLL, *sub voce*. Zauważmy, że o ile dziś dzięki pracy pokoleń selekcjonerów znamy liczne odmiany róż łączących na swych płatkach różne odcienie kolorów, o tyle znana przed wyprawami krzyżowymi w starożytnej Europie *Rosa gallica* L. miała prawdopodobnie, tak jak inne róże tak zwanych starych odmian, być może duże i wonne, ale jednokolorowe kwiaty, por. André, *Lexique*, s. 274-275; D. Lihačov, *Poezija sadov. K semantike sadovo-parkovyh stilej*, Leningrad 1982, 43; D. Austin, *The English Rose*, London 1998, 8-10.

⁵⁵ Ambrosius, *Hexaemeron* III 13, 53, SAEMO 1, 166.

⁵⁶ W starożytności rzymskiej winnice urządzano poprzez postawienie podpórek lub zasadzenie drzew (*arbustum*), na które wspinająca się winna latorośl, por. Columella, *De re rustica* III 2, 8-9.

⁵⁷ Isidorus, *Etymologiae* XVII 7, 47, BAC 434, 350.

⁵⁸ Por. Festus 440, 5.

⁵⁹ Por. Servius, *In Georgica* II 48.

⁶⁰ Por. Isidorus, *Etymologiae* XII 15, 5; II 9, 9.

przysługiwały kilku różnym roślinom. Pisząc na przykład o stosowanym w budownictwie *cedrus* Ambroży odwołuje się do tradycji biblijnej i opisuje cedr libański⁶¹, natomiast Izydor prezentując *cedrus*, korzysta nie tylko z *Heksaameronu*, lecz również z komentarzy Serwiusza⁶², z traktatu o architekturze Witruwiusza⁶³ i ze sporządzonego z niego przez Cetiusza Fawentyna wyciągu⁶⁴, odwołuje się do wypowiedzi Persjusza⁶⁵. Tymczasem nie zdaje sobie sprawy z tego, że dla tych autorów *cedrus* oznaczał dwa gatunki jałowca – wyniosły (*Juniperus escelsa* MB), oraz hiszpański (*Juniperus oxycedrus* L)⁶⁶. A zatem, Encyklopedysta postrzega *cedrus* autorów rzymskich, czyli wyniosły i hiszpański jałowiec, oraz *cedrus* Biblii i Ojców, czyli cedr libański, jako jedną roślinę, która w *Etymologiach* posiada listowie wyniosłego jałowca, żywicę obu jałowców, z której wydobywano olejek *cedrium*, a wreszcie, stanowiące cenny budulec drewno – wszystkich trzech roślin⁶⁷.

Encyklopedysta nie tylko pomija odniesienia teologiczne i moralizatorskie związane z roślinami, lecz ponadto skraca przenoszone do swego dzieła wiadomości dotyczące bezpośrednio i wyłącznie roślin. Warto zestawić wypowiedzi obu pisarzy, by przyjrzeć się precyzji cięć, z którą Izydor wykrawa z tkanki źródła stanowiące jej integralną część interesujące go wątki roślinne, jak też zręczności, z którą układa niczym mozaikę swoje relacje. Oto jak postępuje z fragmentem *Heksaameronu* poświęconym bukszpanowi (*buxus*).

Ambroży:

„*Buxus quoque elementorum apicibus utilis exprimendis levi materia* usum manus puerilis informat, **unde** ait **Scriptura: Scribe in buxo**, simul ut admoneat te materia quae **semper viret**, nec umquam foliis exuitur suis, nec umquam spei tuae dissimulatione nuderis, sed semper tibi per fidem germinet spes salutis”⁶⁸.

Izydor:

„Arbor **semper virens** et **levitate materiae elementorum apicibus apta**. **Unde** et **Scriptura: Scribe buxo**”⁶⁹.

Jak widzimy, Izydor opuszcza skierowaną do wiernych zachętę do wytrwania w nadziei. Poza tym, upraszcza tekst źródła zastępując „*apicibus utilis exprimendis*” poprzez „*apicibus apta*” oraz czyniąc ze zdania „*materia quae semper viret, nec umquam foliis exuitur suis*” przydawkę „*semper virens*”. Opuszcza

⁶¹ Chodzi o *Cedrus Libani* L., por. Ambrosius, *Hexaameron* III 13, 53, SAEMO 1, 166.

⁶² Por. Servius, *In Aeneidem* VI 180.

⁶³ Por. Vitruvius, *De architectura* II 9, 13.

⁶⁴ Por. Cetus Faventinus, *De architectura* 12.

⁶⁵ Por. Persius, *Saturae* I 40-43.

⁶⁶ Łacina ponadto obejmowała tą nazwą cedrat (*Citrus medica* L.), por André, *Lexique*, s. 78.

⁶⁷ Por. J. André, w: Isidore de Séville, *Étymologies XVII*, s. 110, nota 257.

⁶⁸ Ambrosius, *Hexaameron* III 13, 53, SAEMO 1, 168.

⁶⁹ Isidorus, *Etymologiae* XVII 7, 53, BAC 434, 350.

oczywistą dla odbiorcy informację o tym, że bukszpanowe tabliczki do pisania służą nauczaniu dzieci (*usum manus puerilis informat*)⁷⁰, a także pojedyncze wyrazy, które nie mają decydującego wpływu na treść wypowiedzi: *quoque, in*.

Gdy Ambroży wyjaśnia, że wawrzyn (*laurus*) i palma (*palma*) są symbolami zwycięstwa, Izidor przejmując od niego wiadomości o budowie liścia palmy oraz wykorzystania palmy i wawrzynu do uhonorowania zwycięzców, ale nie wspomina o Kościele wznoszącym się na szczyty chwały niczym na wierzchołek palmy. Opisując wspomniane drzewa, korzysta z dwóch fragmentów *Heksaemeronu*, które dostarczają mu wiadomości o wykorzystaniu ich liści do honorowania zwycięzców oraz o wegetacji palmy. Z jednego fragmentu Izidor wycina trzy elementy, tak krótkie, że pozostawia je bez zmian, przy czym dwa wykorzystuje w relacji o palmie, jeden – w relacji o wawrzynie. Do pierwszego elementu dodaje jedynie zwrot „*dicta quia*”, za pomocą którego, jak w wielu innych przypadkach⁷¹, wprowadza dyskurs etymologiczny:

Ambroży:

„*Laurus et palma (1) insigne victoriae (2): lauro victorum capita coronantur (3), manus victricis ornatus est (1)*”⁷²,

Izidor:

„*Palma dicta quia manus victricis ornatus est*”⁷³.

Zauważmy, że odgłos tej wypowiedzi Ambrożego dzięki Izidorowi zabrzmiał w zagadkach Aldhelma z Malmesbury, który nawiązując do *Etymologii* opisze palmę jako drzewo mające *victrix nomen*, zdobiące czoła króli, męczenników, zwycięskich żołnierzy⁷⁴.

Drugi element – „*insigne victoriae*” wykorzystuje w następnym zdaniu Encyklopedii, wraz z innym fragmentem *Heksaemeronu*. Korzystając z tego drugiego fragmentu Izidor najpierw streszcza całe zdanie Ambrożego, zastępując „*Palma autem virens semper manet conservatione et diuturnitate, non inmutatione foliorum*” przez „*Est enim arbor [...] diuturnisque vestita frondibus*”. Następne zdanie skraca, zręcznie wprowadzając w miejsce zdania złożo-

⁷⁰ Nie posiadamy wprawdzie bezpośrednich danych o szkolnictwie i życiu umysłowym epoki, ale liczne inskrypcje świadczą o tym, że ludność Hiszpanii Wizygockiej, w odróżnieniu na przykład od mieszkańców Galii, nie straciła umiejętności pisania. O życiu umysłowym i szkolnictwie Półwyspu na przełomie antyku i średniowiecza por. P. Riché, *Edukacja i kultura w Europie Zachodniej (VI-VIII wiek)*, tłum. M. Radożycka-Paoletti, Warszawa 1995, 257-275, 285-291, 295-299, 300-313.

⁷¹ Według M.E. Amslera (*The Theory of Latin Etymologia in the Early Middle Ages. From Donatus to Isidore*, Columbus 1976, 189-190) „*X est dictus/a/um quod/ quia*” to formuła najczęściej stosowana przez Izidora przy wyjaśnieniu etymologii różnych wyrazów (przytaczam za M.A. Gutiérrez, *Isidore de Séville, Orig. I, 12: syntaxe vs sémantique*, RCCM 29:1987, 177-184, spec. 177).

⁷² Ambrosius, *Hexaemeron* III 13, 53, SAEMO 1, 166.

⁷³ Isidorus, *Etymologiae* XVII 7, 1, BAC 434, 338.

⁷⁴ Por. Aldhelmus, *Enigma* 91. O zależności zagadek Aldhelma od *Etymologii* Izidora por. N. Howe, *Aldhelm's „Enigmata” and Isidorian etymology*, „Anglo-Saxon England” 14 (1985) 38-59.

nego: „Nam quae primo germinat **folia**, ea [...]” dwa wyrazy – „**folia sua**” oraz opuszczając nie wnoszący do zdania nowych treści wyraz „substitutionis”. Na końcu łączy fragmenty, które powstały wskutek przepracowania dwóch zdań źródła w jedno zdanie za pomocą „et”, a także zmienia formę osobową „conservat” na „conservans”:

Ambroży:

„Palma autem virens semper manet **conservatione** et **diuturnitate**, non inmutatione foliorum. Nam quae primo germinat **folia**, ea **sine ulla successione conservat**”⁷⁵.

Izydor:

„Est enim arbor **insigne victoriae ...diuturnisque** vestita frondibus et **folia sua sine ulla successione conservans**”⁷⁶.

Prezentując wawrzyn, Biskup Sewilli łączy etymologię jego nazwy Serwiusza z trzecim elementem pochodzącym z *Hexaameronu* III 13, 53: „Laurus a verbo laudis dicta”⁷⁷; „hac enim cum laudibus **victorum capita coronantur**”⁷⁸.

Po dokonaniu wspomnianych zmian, przenoszone do *Etymologii* fragmenty tekstów źródłowych dotyczące roślin stają się krótsze, zachowując przy tym bogactwo swojej treści, a język encyklopedii Izydora, jak trafnie zauważa M. Rodríguez-Pantoja, jest bliższy językowi jego odbiorców niż językowi autorów jego źródeł⁷⁹, co jest uwarunkowane, rzecz jasna, poprzez dydaktyczne założenia *Etymologii*.

Jest rzeczą ogólnie wiadomą, że tworząc analizowane przez nas dzieło Ambroży upowszechnił na coraz gorzej znającym grekę łacińskim Zachodzie⁸⁰ teologiczną myśl Bazylego. Jednak mówiąc o *Hexaameronie* Ambroże- go jako źródle XVII księgi *Etymologii* powinniśmy zwrócić uwagę na fakt, że Izydor, który nie miał dostępu do poświęconych roślinom ksiąg *Historii naturalnej* Pliniusza⁸¹, dzięki Ambrożemu zetknął się jednak z jego myślą botaniczną. Nie dokonując większych zmian przenosi do *Etymologii* wzmiankę o cudownych właściwościach liści jeżyny (*rubus*), zdolnych do uśmiercania węży, którą Ambroży przytacza za Pliniuszem. Opuszcza jedynie poprzedzające ją połączone z anaforą pytania retoryczne: „Quid enumerem sucos herbarum salubres, quid virgultorum ac foliorum remedia?”⁸². W słowach Biskupa Me-

⁷⁵ Ambrosius, *Hexaameron* III 17, 71, SAEMO 1, 184.

⁷⁶ Isidorus, *Etymologiae* XVII 7, 1, BAC 434, 338.

⁷⁷ Por. Vergilius, *Bucolica* VIII 12.

⁷⁸ Isidorus, *Etymologiae* XVII 7, 2, BAC 434, 338.

⁷⁹ Por. M. Rodríguez-Pantoja, *Observaciones sobre sintaxis de las „Etimologías” de Isidoro de Sevilla*, „Habis” 12 (1981) 107-121, spec. 120-121.

⁸⁰ Por. H.I. Marrou, *Historia wychowania w starożytności*, tłum. S. Łoś, Warszawa 1969, 364-370.

⁸¹ Por. André, *Introduction*, s. 10; J. Fontaine, *Chrześcijańska literatura łacińska. Rys historyczny*, tłum. J. Słomka, Tarnów 1997, 197.

⁸² Por. *Historia naturalis* XXIV 73, 117: „Nec rubos ad maleficia tantum genuit natura [...] adversantur serpentium sceleratissimis”; por. *Hexaameron* III 8, 37, SAEMO 1, 148: „Rubi **folia**

diolanu, który twierdząc, że chrześcijanie nie powinni się stronić przed poganami czy heretykami, lecz świecić im przykładem, ponieważ nawróceni, stają się gorliwymi obrońcami wiary, odwołuje się do praktyki podwiązywania do figi uprawnej gałązek fig dziczek, dzięki którym uprawne drzewa wydają owoce, słyszymy odgłosy relacji Teofrasta i Pliniusza o zabiegu kapryfikacji⁸³. Wyjaśniając pochodzenie nazwy dzikiej figi Izydor odwołuje się do lubieżności kozła (*caper*) i podaje, co następuje: „Alii caprificum putant dictum quod ficus arbor eius remedio fecundetur”⁸⁴.

Podsumowując, możemy stwierdzić, że zarówno w poświęconej stworzeniu roślin piątej homilii *Hexaemeronu* Ambrożego z Mediolanu, jak też w zawierającej wykład botaniki XVII księdze *Etymologii* Izydora z Sewilli spotykamy liczne wiadomości dotyczące roślin, ich budowy, wegetacji, wykorzystania przez człowieka. Autorom analizowanych tekstów przyświecały jednak od początku różne cele. Chcąc pouczyć wiernych o wsplaniałości dzieła Stwórcy i konieczności prowadzenia zgodnego z jego przykazaniami życia, Ambroży posługuje się licznymi figurami i tropami, rozwija pouczenia teologiczne i moralne związane z właściwościami i symboliką roślin. Tymczasem Encyklopedystę interesuje przyroda, a nie świat nadprzyrodzony. Wybiera z *Hexaemeronu* wyłącznie wiadomości bezpośrednio związane z roślinami. Dokonuje jakościowych i ilościowych zmian źródłowego tekstu. Nie sięga po figury i tropy, nie snuje teologicznych rozważań, zrećnie skraca przenoszone do Encyklopedii fragmenty. Ponadto, dodaje do nich informacje pochodzące z innych źródeł oraz dyskursy etymologiczne. W *Etymologiach* łupina chroni ziarno przed wysypianiem się i głodnym ptactwem⁸⁵, nie ma zaś mowy o tym, że ma ono obumrzeć, aby przynieść obfity plon (J 12, 25).

superiacta serpenti **interimunt eum**”; zob. *Etymologiae* XVII 7, 19, BAC 434, 340: „Huius [scil. rubi] **folia** superiactata serpenti **interimunt eum**”.

⁸³ Por. Ambrosius, *Hexaemeron* III 13, 55, SAEMO 1, 168-170; Basilius, *Hexaemeron* hom. V 7, PG 29, 112BC, SCh 26bis, 312; Theophrastus, *De plantarum* II 9, 5; tenże, *Historia plantarum* II 8, 1; Plinius, *Historia naturalis* XV 21, 79-81. Istniejąca do dziś praktyka kapryfikacji polega na przywiązywaniu do uprawnych drzew figowych gałęzi figi – dziczki. Przepelzająca z kwiatów dzikiej figi, w których galasówka składa swe jaja, larwa (*Blastophaga psenes* L.) przenosi na sobie pyłek kwiatowy do kwiatów figi uprawnej i je zapyla, por. O. Makkonen, *Alter einiger Kenntnisse, die wir über den Wald traben* (Exzerpte von der Waldwirtschaft des Altertums), Moskau 1970, 2-3; por. F. Capponi, *Entomologia pliniana* (*Historia naturalis* XI, 1-120), Genova 1994, 194-195.

⁸⁴ Isidorus, *Etymologiae* XVII 7, 18, BAC 434, 342.

⁸⁵ Por. tamże XVII 3, 17, BAC 434, 326.

HEXAEMERON DE AMBROSIO DE MILÁN COMO UNA FUENTE
DEL LIBRO XVII DE ETIMOLOGÍAS DE ISIDORO DE SEVILLA

(Resumen)

El presente artículo ofrece un intento de elucidar cómo, escribiendo el libro XVII de *Etimologías* dedicado a las plantas y su cultivo, Isidoro de Sevilla trabaja con el texto de *Hexaemeron* de Ambrosio de Milán, que constituye una de sus fuentes más importantes. Tras comparar el funcionamiento de los motivos vegetales en ambas obras, llegamos a la conclusión de que al Sevillano le interesan solamente los datos que se refieren a las naturales propiedades de las plantas. En cambio, omite conectadas con ellas reflexiones teológicas del Obispo de Milán, tanto como prescinde de figuras retóricas y tropos en los que abunda la homilía de Ambrosio, llena de fascinación por la belleza del mundo vegetal. Además, recogemos unos fragmentos de *Etimologías* provenientes del *Hexaemeron* y los confrontamos con fragmentos del texto original de los que provienen, analizando y comentando las diferencias que existen entre ellos. Al considerarlas en detalle, estudiamos y admiramos la impresionante habilidad con la que Isidoro amolda los datos que le suministra la fuente a las necesidades de la propia obra, suprimiendo palabras innecesarias y de difícil comprensión, simplificando la sintaxis, tanto como enriqueciéndoles con explicaciones etimológicas y ensamblándolos con fragmentos que recogido de otras fuentes. Debido a los dichos procedimientos, sus descripciones de plantas son breves, bien expresadas, llenas de varios datos, aunque no siempre sean libres de errores. En *Etimologías* aparece *cedrus* que une rasgos de *Juniperus excelsa* MB y *Juniperus oxycedrus* L. (descritos por Servio, Vitruvio, Persio) y del bíblico Cedrus Libani Laws (descrito por Ambrosio). Aparte de esto, mostramos que a través del *Hexaemeron* Isidoro llega a conocer la obra botánica de Plinio.

Ks. Dariusz ZAGÓRSKI
(Toruń)

PERFECTIO HOMINIS NEL DE IACOB ET VITA BEATA **DI S. AMBROGIO**

Il tema della *perfezione* dell'uomo in Ambrogio – problema strettamente collegato ad altri concetti filosofici – sembra essere uno dei più importanti nell'opera *De Iacob et vita beata*¹. Ma qual è, secondo il Vescovo di Milano, il fondamento della *vita perfetta* dell'uomo? E in che cosa consiste la *perfezione* dell'uomo? Volendo rispondere a queste domande dobbiamo tener presente le osservazioni di Roberto Palla, nell'analizzare le risposte di Ambrogio ne riconosce spesso un pensiero non sempre uniforme ed omogeneo². In questo contesto, il presente lavoro sul menzionato tema, non pretende di dare una risposta che possa fugare ogni dubbio interpretativo, ma vuole solo ricavare dallo scritto del santo dottore della Chiesa almeno dei principi fondamentali.

I. DESCRIZIONE DELLA *PERFECTIO HOMINIS*

Ambrogio, parlando della *vita beata*, il problema al quale ha prestato una grande attenzione durante tutta la sua vita (come anche alla possibilità di raggiungerla), fornisce anzitutto una descrizione del concetto della *perfezione dell'uomo*:

„La vita beata esiste dunque tra gli uomini, ma naturalmente tra coloro la cui vita sia stata perfetta”³.

Il passo ambrosiano che contiene questa affermazione, riporta anche le descrizioni dei concetti di *vita perfecta* e *perfectio hominis*. Per la sua importanza vorrei riportare tutto il testo menzionato:

¹ Ed. C. Schenkl: *De Iacob et vita beata = Sancti Ambrosii Episcopi Mediolanensis Opera* (= SAEMO), vol. 3; introduzione, traduzione, note e indici di R. Palla, Milano – Roma 1982, 215-226 (introduzione e bibliografia), 228-333 (testo e traduzione).

² Cf. R. Palla, *Introduzione*, p. 217.

³ *De Iacob et vita beata* I 7, 29, SAEMO 3, 259.

„Est ergo beata vita in hominibus, sed in his scilicet, in quibus fuerit perfecta vita. **Perfecta autem vita** non sensibilis ista, sed **illa rationabilis secundum tractationem rationis et mentis vivacitatem**. In quo non est portio hominis, sed **perfectio**, quae **non tam in condicione est hominis quam in operatione**; haec enim beatum facit. Huic igitur viro quid est bonum nisi ipse sibi? Quod habet, et adest ei hoc bonum et causa ei erit futurorum bonorum. De hoc bono dixit Solomon: «Bibe aquam de tuis vasis et de puteorum tuorum fontibus. Superfluant tibi aquae de tuo fonte, in tuas autem plateas discurrant. Sint tibi soli constitutae, et nemo alienus particeps sit tibi. Fons aquae tuae sit tibi proprius». Utere igitur interno bono tuo”⁴.

Da tali descrizioni del concetto della *vita perfecta* e della *perfectio hominis*, si possono ricavare delle parole chiave che ci aiutano a comprenderne meglio il significato.

Secondo Ambrogio la *vita perfecta* è quella *razionale (rationabilis)*, secondo *l'uso della ragione (tractationem rationis)* e *l'acume della mente (mentis vivacitatem)*. In particolare egli sottolinea che la *perfezione* dell'uomo consiste nel suo *modo di operare (in operatione)*. Queste due affermazioni vengono inserite nel contesto del concetto della *condicio hominis* e della *vita sensibilis*. Il concetto della *condicio hominis* sembra essere un punto molto significativo per la comprensione di quello della *vita perfecta*. Per questo, prima dell'analisi degli elementi descrittivi dell'ideale della *perfectio hominis* e della *vita perfecta*, è necessario accennare al significato dell'espressione *condicio hominis*.

II. IL CONCETTO DELLA *CONDICIO HOMINIS*

All'inizio della nostra ricerca dobbiamo in modo particolare rivolgere la nostra attenzione agli elementi fondamentali dell'antropologia di Ambrogio. Questa può aiutarci a chiarire la menzionata idea della *condicio hominis*, sulla base della quale si può partire per la spiegazione del concetto della *perfezione dell'uomo*. Tema assai importante dell'antropologia è la bipartizione dell'uomo in *corpus* e *anima*, la quale a sua volta è suddivisa ulteriormente, e si distingue in essa ciò che è *rationabile* da quanto è *irrationabile*⁵. Ambrogio, nella sua opera *De Iacob et vita beata* segue proprio questa bipartizione dell'uomo:

⁴ Ibidem, SAEMO 3, 258-261: „La vita beata esiste dunque tra gli uomini, ma naturalmente tra coloro la cui vita sia stata perfetta. Ma **la vita perfetta** non è questa vita sensitiva, ma **quella razionale, secondo l'uso della ragione e l'acume della mente**. In questo non sta una parte dell'uomo, ma la sua **perfezione, che non consiste tanto nella condicione dell'uomo quanto nel suo modo di operare**: è questo, infatti, che lo rende beato. Per questo uomo, dunque, che cosa è buono se non lui a se stesso? Egli lo possiede, questo bene è con lui e sarà per lui fonte di beni futuri. Di questo bene Salomone disse: «Bevi l'acqua dai tuoi vasi e dalle sorgenti dei tuoi pozzi. Scorrano per te acque sovrabbondanti dalla tua sorgente, ma corrano verso le tue piazze. Siano date a te solo e nessuno straniero ne sia partecipe con te. La sorgente della tua acqua appartenga solo a te» (Prov 5, 15-18). Usa dunque il bene che è dentro di te”.

⁵ Cf. E. Dassmann, *La sobria ebbrezza dello spirito*, Sacro Monte Varese 1975, 32.

„Infatti, quando Dio costruì l'uomo ed innestò in lui regole morali e sentimenti, pose al di sopra dei suoi impulsi il regale comando della mente (*regale mentis imperium*), affinché tutti i sensi e gli impulsi dell'uomo fossero governati dalla forza e dal potere di essa”⁶.

Alla *mens* dell'uomo (che è la parte razionale dell'anima – il centro della razionalità), „in quanto regina e signora dei *sensus* e dei *motus* dell'uomo, spetta il dominio sopra le parti inferiori dell'anima (*parte irrazionale di essa*) e del corpo”⁷. L'idea fondamentale per la piena comprensione della *condicio hominis* non è però solo la menzionata divisione strutturale dell'uomo, più di questa essa consiste nel suo dissidio interiore conseguenza del peccato compiuto in modo responsabile e libero.

Nel *De Iacob et vita beata* Ambrogio non spiega nulla a proposito dell'origine del peccato e della perdita, a causa di esso, della condizione in cui l'uomo si trovava senza di esso⁸. Il Vescovo di Milano porta solo l'esempio di Adamo ed Eva spiegando che è proprio la loro colpa che ha venduto l'uomo alla servitù⁹. Essendo ogni uomo fatto di carne, si trova ugualmente in questa condizione di peccato. Pur senza volerlo è trascinato alla colpa, che lo domina come un servo¹⁰.

Gli effetti del peccato originale vengono illustrati in tanti passi dell'opera *De Iacob et vita beata*, dove, appunto la vita dell'uomo dopo il peccato originale viene chiamata apertamente *retaggio servile*¹¹. Citando s. Paolo Ambrogio sottolinea che è per tutti gli uomini, che sono servi a causa di questa eredità del peccato¹², la morte¹³. Il peccato è causa della debolezza della *condicio hominis* e del suo dissidio interiore¹⁴, che a sua volta è causa della corruzione

⁶ *De Iacob et vita beata* I 1, 4, SAEMO 3, 234-235: „Etenim cum deus hominem constitueret et in eo mores sensusque plantaret, tunc motibus eius regale inposuit mentis imperium, ut omnes sensus motusque hominis eius vigore ac potestate regerentur”. La corrispondenza con *IV Macc* 2, 21-22, cf. L.F. Pizzolato, *La dottrina esegetica di sant'Ambrogio*, Milano 1978, 249.

⁷ Dassmann, op. cit., p. 33.

⁸ Cf. *ibidem*, p. 65.

⁹ Cf. *De Iacob et vita beata* I 3, 12, SAEMO 3, 244: „Nescis quod te Adae atque Evae culpa mancipaverit servituti?”; cf. anche I 2, 7 e I 3, 9.

¹⁰ Cf. *ibidem* I 4, 15; II 3, 12.

¹¹ Cf. *ibidem* I 3, 12; nel I 3, 9 citando Rom 6, 17-18 sottolinea: „[...] fuistis servi peccati”.

¹² Ambrogio per designare il peccato usa due termini: *peccatum* e non così frequente nella nostra opera – *error* (cf. *De Iacob et vita beata* I 1, 1; I 4, 15; II 2, 9). Dassmann sottolinea che è proprio nei primi scritti esegetici dove Ambrogio ama designare il peccato *error* (Dassmann, op. cit., p. 35).

¹³ Cf. *De Iacob et vita beata* I 3, 11 (Rom 6, 23); I 4, 13: „Ego autem mortuus sum sub peccati vulnere”.

¹⁴ Cf. Dassmann, op. cit., p. 31; Secondo W. Seibel (*Fleisch und Geist beim heiligen Ambrosius*, München 1959, 6), la divisione interiore dell'uomo quale si denota già nella duplice relazione della genesi, è il punto di partenza per l'intera antropologia ambrosiana, cf. *De Noe* 24, 87, CSEL 32, 1, 474, 12/4.

del mondo¹⁵. L'uomo, attraverso i suoi peccati, ha corrotto anche gli elementi della natura.

C'è l'idea della sopraffazione delle seduzioni della carne sulla mens, esse hanno come campo di gioco le passioni e agiscono per il tramite degli instabili sensi del corpo. La carne¹⁶ diviene il sinonimo della minaccia che incombe sulla mens¹⁷. Anche tutte le espressioni esterne e i pericoli non investono l'uomo per un puro caso. Essi sono il riflesso e l'effetto del suo stato interiore¹⁸.

Riassumendo possiamo dire che basandosi solamente sulle espressioni di Ambrogio a proposito della condizione umana, si potrebbe essere condotti a conclusioni molto pessimistiche. Ambrogio però non si ferma alla descrizione di questa *condicio hominis*, la usa solo come sfondo per poter esprimere la sua fiducia nelle possibilità dell'uomo, che in talune circostanze, con le potenze attive dello spirito umano e con i doni di Dio, può raggiungere lo stato che viene considerato come lo scopo di tutti suoi sforzi e delle sue azioni: perfezione.

III. IL CONCETTO DELLA *PERFECTIO HOMINIS*

Dopo una breve descrizione delle caratteristiche della condizione dell'uomo dopo il peccato originale, possiamo adesso esaminare più da vicino i temi significativi per la *vita perfecta* (per *perfectio hominis*), ricavati non solo dalla descrizione di essa, nel primo libro del *De Iacob et vita beata*, soprattutto nel passo già citato: I 7, 29, ma anche dalla sua esemplificazione nel secondo libro della stessa opera. Così nel primo punto del presente paragrafo esamineremo il concetto della *vita razionale dell'uomo* (*vita rationabilis*) frutto dell'*uso della retta ragione* (*tractatio rationis*) da parte della mens. Prenderemo in considerazione l'attività di questa parte razionale dell'anima, il suo *modo di operare* (*operatio*) con il quale l'uomo può raggiungere le virtù e praticarle, superando in questo modo la misera *condicio hominis* e arrivando allo stato della *perfectio*. Nel seguente punto porteremo gli esempi degli uomini, presenti nel secondo

¹⁵ Cf. *De Iacob et vita beata* I 6, 24, SAEMO 3, 255: „Che dire del fatto che hai un travaglio comune con ogni creatura, giacché a causa tua il mondo stesso sopporta la schiavitù della corruzione? (*Quid illud quod labor tibi communis cum omni est creatura, quia propter te mundus ipse servitutem tolerat corruptionis?*)”.

¹⁶ Cf. *ibidem* I 4, 15, SAEMO 3, 246: „Mens odit [crimen], caro concupiscit: ego tamen in utraque, qui legi mente consentio et carne quod nolo hoc ago” (Rom 7, 15-23); *ibidem* I 5, 17, SAEMO 3, 248: „Ideo dominus primo legem dedit, cui mens hominis sese ad optemperandum dedit et ei servire coepit, ut esset subdita; sed caro subiecta non erat, quia sapientia carnis non est legi subdita et praeceptis eius repugnabat” (Rom 8, 7); *ibidem* I 7, 28, SAEMO 3, 258: „Ergo causa bene vivendi non delectatio corporalis, sed mentis prudentia est. Non enim caro, quae subiecta est passioni, sed mens, quae iudicat”.

¹⁷ Cf. Dassmann, *op. cit.*, p. 34-35.

¹⁸ Cf. *ibidem*, p. 32.

libro dell'opera, considerati da Ambrogio come saggi e beati. Prenderemo quindi in esame quegli episodi della loro vita che per il Vescovo risultano importanti al fine di sostenere le tesi enunciate nel primo libro.

1. Vita rationabilis secundum tractationem rationis. Operatio. Nella descrizione dello stato della perfezione dell'uomo e della sua vita considerata come perfetta, Ambrogio utilizza un'espressione molto importante a tal proposito:

„la vita perfetta [...] (è) quella razionale, secondo l'uso della ragione e l'acume della mente (perfecta autem vita [...] illa rationabilis secundum tractationem rationis et mentis vivacitatem)”¹⁹.

Nel passo citato, si nota come ciò che caratterizza la perfezione della vita, raggiunta attraverso i processi della vita razionale dell'uomo, è la *tractatio rationis*. Essa si trova in stretta corrispondenza con un'altra espressione presente nella prima parte dell'opera di Ambrogio (I 1, 1): *mens rationi intenta* – portata dal seguente passo del testo:

„Sono necessari per tutti, ai fini dell'educazione, dei buoni precetti, pieni di saggezza, e la mente rivolta alla ragione precorre le virtù e reprime le passioni”²⁰.

Ambedue le espressioni hanno un identico etimo: come il vocabolo greco λογισμός²¹. Esse vengono messe in luce in differenti contesti provenienti da diverse fonti. La fonte del nostro primo passo citato è quella delle *Enneadi* di Plotino. La fonte del secondo passo è il *IV libro dei Maccabei*²².

Nella sua opera Plotino specifica che con il termine λογισμός intendeva la facoltà di ragionare dialetticamente. Ambrogio però, rimanendo fedele a ciò che aveva attribuito precedentemente a questo vocabolo, nella prima parte

¹⁹ *De Iacob et vita beata* I 7, 29, SAEMO 3, 258-259.

²⁰ *Ibidem* I 1, 1, SAEMO 3, 228: „Necessarius ad disciplinam bonus sermo omnibus, plenus prudentiae, et mens rationi intenta praecurrit virtutibus, passiones coercet”. La stessa espressione viene usata anche nel I 5, 17: „Mens itaque bona, si rationi intendat, sed parum perfecta, nisi habeat gubernaculum Christi”.

²¹ I testi utili per l'analisi di questo concetto sono assai frequenti, ma senza dubbio molto importante è questo il quale conferma la provenienza del concetto ambrosiano dalla parola greca λογισμός, cf. *De Iacob et vita beata* I 2, 6, SAEMO 3, 239: „Questo è, dunque, l'uso della retta ragione, che i Greci chiamano λογισμός, con cui la mente tesa alla saggezza è resa forte (*Haec est igitur rectae rationis tractatio, quam Graeci λογισμός nuncupant, qua mens sapientiae intenta solidatur*)”.

²² Testo omiletico redatto in greco e proveniente da ambiente giudaico, composto forse ad Antiochia al tempo di Ignazio (Palla, op. cit., p. 217). Su questa opera vedi: A. Dupont-Sommer, *Le quatrième livre des Macchabées*, Paris 1939; O. Perler, *Das vierte Makkabäerbuch, Ignatius von Antiochien und die ältesten Martyrerberichte*, RivAC 25 (1949) 47-72; J. Daniélou, *La teologia del giudeo-cristianesimo*, trad. it. C. Prandi, Bologna 1974, 63ss.

dell'opera, basata sul *IV libro dei Maccabei*²³ (il testo del passo secondo, quello che si riferisce alla „mente rivolta alla ragione [*mens rationi intenta*]”²⁴, anche nel contesto delle idee di Plotino (che per λογισμός intende la vita secondo ragione), ha tradotto quel termine con *rationis tractatio* (la vita secondo l'uso della ragione), comprendendolo come un ethos cristiano basato sullo studio della Sacra Scrittura²⁵. Il termine *ratio* incontrato nei passi precedenti è la traduzione della parola greca λόγος.

Si possono incontrare in *De Iacob* dei testi che contengono la parola *ratio* ma qualche volta con una apposizione che forma dunque insieme ad essa un concetto, ossia *recta ratio* che corrisponde al greco ὀρθὸς λόγος, espressione abbastanza diffusa nell'*Ethica Nicomachea*, dove Aristotele accoglie come una *opinione comune* quella, che è necessario agire sempre con una giusta valutazione (κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον)²⁶. Quella che Aristotele chiama *opinione universale* corrisponde all'opinione di Platone e dei platonici, per i quali ὀρθὸς λόγος significava una giusta conoscenza della norma generale – ὄρος, che è il bene stesso in sé²⁷. È difficile dire anche quanto la comprensione ambrosiana della formula di ὀρθὸς λόγος comprendesse in sé questa sfumatura del platonico concetto della giusta conoscenza della norma generale, cioè del bene stesso in sé. Utilizzando l'ambrosiano *uso della retta ragione* (del ὀρθὸς λόγος) si potrebbe giungere, agganciandoci ai concetti platonici, al compimento di scelte perfette se costruiamo un parallelismo tra la norma generale di Platone e Dio. Una retta ragione, infatti, nel cristianesimo è uniformarsi a Dio, quindi „applicare” la norma generale Dio nell'ambito dei valori etici.

²³ Cf. Palla, op. cit., p. 229, nota 2.

²⁴ Cf. *De Iacob et vita beata* I 1, 1, SAEMO 3, 228: „rationis rectae consideratio”.

²⁵ Cf. R. Holte, *Béatitude et Sagesse. Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne*, Paris 1962, 173-174.

²⁶ Cf. Aristoteles, *Ethica Nicomachea* II 1103 b 32.

²⁷ Il termine (ὀρθὸς λόγος), introdotto da Aristotele nei suoi scritti è collegato con non poche difficoltà. Aristotele stesso per la domanda che cos'è ὀρθὸς λόγος, risponde (1144 b 24), che la menzionata giusta valutazione si trova nel φρόνησις. Ma incontrando in tanti passi dell'*Ethica Nicomachea* il termine: ὀρθὸς λόγος, ci mettiamo davanti di una ambiguità non spiegabile. Questa posizione prende anche Aristotele non solo nel *Protrettico*, ma, secondo Jaeger, ancora nel *Ethica Eudemea*, dove nel 1249 a 21 – b 3 usa – non sconosciuta nell'Accademia – parallela tra la medicina e etica: il medico usa la norma generale, la salute, per tutti i casi individuali; similmente l'uomo usa la norma del bene il più alto, cioè Dio, per il suo comportamento. Nel *Ethica Nicomachea* Aristotele ha smesso il concetto della norma generale, introducendo in posto di essa φρόνησις (libro VI, specialmente nel 1144 b 24; 28), cui potrebbe decidere, cosa è buono e cosa è cattivo in ogni singolo caso (cf. W. Jaeger, *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin 1923, 252 e 253). Però il termine ὀρθὸς λόγος è rimasto nell'*Ethica Nicomachea* come il termine – si può dire – relitto dell'eteronomica, religiosamente fondata etica, e non solo in questi contesti nei quali si trova *in extenso*, ma anche negli altri, dove si parla semplicemente di λόγος, ma il senso pero ci indica, che il significato pieno è quello di ὀρθὸς λόγος (cf. D. Gromska, *Wstęp i komentarz*, in: *Arystoteles, Działa wszystkie*, vol. 5, Warszawa 2000, p. 105-106, nota 5).

Importante è anche il termine *mens* che è molto significativo per il concetto della *vita rationabilis* e così anche per il concetto della *vita perfecta* dell'uomo. Vale a dire che con il primo il Vescovo di Milano traduce il termine greco *voûs* che si trova anche nei passi del *IV libro dei Maccabei* – cioè la fonte principale dei paragrafi iniziali del *De Iacob*²⁸. Come già abbiamo accennato nella premessa di questo paragrafo, è la *mens*, che attraverso l'uso della retta ragione esercita la sua attività, sforzandosi di raggiungere le virtù e di praticarle.

Questa *operatio* da parte della *mens* viene considerata da Ambrogio come la caratteristica più importante per il concetto della perfezione dell'uomo. Accanto alla frase trovata nel passo che descrive la *perfectio* (I 7, 29) come ciò che un uomo raggiunge in un preciso *modo di operare (operatio)*, messo in contrasto con la *condicio hominis*, Ambrogio porta degli altri esempi per avvalorare la sua tesi. Lo fa dimostrando che:

„la causa del viver bene non è pertanto il godimento corporale, ma la saggezza della mente; non la carne, che è soggetta alla passione, ma la mente che giudica, poiché niente dà maggior diletto che i buoni pensieri e le belle opere”²⁹.

Vale a dire che anche nel caso dell'*operatio* Ambrogio sfrutta dei concetti presenti già nelle fonti da lui usate. Si può osservare che il binomio: *condicio – operatio* (δύναμις – ἐνέργεια) è presente nelle *Enneadi* di Plotino (I 4, 4)³⁰. Tuttavia, l'uso della terminologia ripresa da Ambrogio non porta in sé una totale somiglianza dei concetti plotiniani. Con i termini *condicio* e *operatio* Plotino afferma che ogni uomo, per sua stessa natura, „possiede” già, o in potenza (δύναμις), o in atto (ἐνέργεια), una vita perfetta. Ambrogio chiaramente si oppone a questo concetto spiegando che la *perfezione* non dipende tanto dalla nostra condizione umana quanto dal nostro agire morale. È questo che costituisce la beatitudine³¹.

Tutto il modo di operare, di agire bene dell'uomo, deve essere analizzato nel contesto dei concetti che aiutano a rendere perfetta la vita e libera dagli errori provenienti dall'influsso della contaminata condizione umana. Uno di questi è la Legge³² considerata come dono del Signore³³, rivelatrice del pecca-

²⁸ Cf. Palla, op. cit., p. 235, nota 13. La corrispondenza tra i due vocaboli viene sottolineata in modo esplicito dallo stesso Ambrogio nell'*Expositio Evangelii secundum Lucam* VIII 49, CCL 14, 315: „qui sunt autem isti agricolae diferentes possumus reperire, si advertamus qua ratione duos ἡϊῶν, hoc est duas mentes esse in nobis apostolus dixerit”.

²⁹ *De Iacob et vita beata* I 7, 28, SAEMO 3, 259.

³⁰ Cf. A. Solignac, *Nouveaux parallèles entre Saint Ambroise et Plotin: le «De Iacob et vita beata» et le Περὶ εὐδαιμονίας [Ennéade I 4]*, „Archives de Philosophie” 19 (1956) 148-156, p. 151, nota 1.

³¹ Cf. *De Iacob et vita beata* I 7, 29.

³² Cf. Pizzolato, op. cit., p. 97-98: „[...] il termine *lex* assume anche un significato più specifico di genere letterario, di carattere sicuramente veterotestamentario, che è ben distinto da altri regimi letterari, pur essi rinvenibili nell'AT, e pertanto partecipi pure essi della più generale temperie

to³⁴ poiché lo ha denunciato, senza poterlo reprimere, e lo ha anche accresciuto dandone la consapevolezza. Ma essa, in questo senso, pur essendo una causa di morte è un bene:

„La Legge infatti ha denunciato il peccato, ma, in una condizione difficile, non ha potuto affatto reprimerlo. Ho conosciuto infatti il peccato che non conoscevo”³⁵.

„Svelò infatti il peccato e, attraverso il bene della sua denuncia, accrebbe l’odiosità del peccato stesso. E così oltre misura è divenuto per me il peccato, poiché è stato accresciuto dalla denuncia del comandamento: cresce infatti la colpa quando è rivelata e non ci si guarda da essa”³⁶.

„Infatti è certo che si è avvicinata a me la morte allorché conosco il peccato che commetto”³⁷.

Essa può anche insegnare l’umiltà che con la confessione dei peccati precorre l’azione della gratia:

„L’innocenza mi aveva reso arrogante, la colpa mi ha reso umile”³⁸.

„Ho cominciato a confessare ciò che negavo, ho cominciato a riconoscere la mia colpa e a non nascondere la mia ingiustizia, ho cominciato a proclamare al Signore contro di me la mia ingiustizia e tu hai perdonato le empietà del mio cuore. Ma anche questo mi è d’aiuto, il fatto che non siamo giustificati dalle opere della Legge. Non ho dunque niente nelle mie opere di cui possa gloriarmi, non ho niente di cui vantarmi e pertanto mi glorierò in Cristo (*Phil* 3, 3). Non mi glorierò perché sono giusto, ma mi glorierò perché sono stato redento. Non mi glorierò perché sono esente da peccati, ma mi glorierò perché i peccati mi sono stati rimessi”³⁹.

„Eccoti dunque in che cosa ti è giovata la promulgazione della Legge. Ma dici che, a causa della Legge, il peccato è stato sovrabbondante. Ma dove è stato sovrabbondante il peccato è stata sovrabbondante anche la grazia. Sei morto al peccato, uomo; dunque la Legge non ti è più di ostacolo. Risorgi attraverso la grazia; la Legge è stata quindi di aiuto poiché ha procurato la grazia”⁴⁰.

della categoria della lex. È evidente quindi che è fondata la convinzione della presenza di un genere letterario che si denomina dalla lex: «la storia narra con ordine, **la legge insegna**, la profezia annuncia, il rimprovero castiga, il discorso morale convince» (*Expos. Ps.* I 7). Di questo genere letterario individuato, il cui scopo è qui indicato come quello di fornire vincolanti istruzioni di comportamento, il rappresentante per antonomasia è Mosè: «Moyses, id est lex» (*Exhort. virg.* 37); «*Moses legis figuram accepit*» (*Expos. Ps.* CXVIII 8, 16; *Expos. Luc.* I 41; VII 10).

³³ Cf. *De Iacob et vita beata* I 4, 13, SAEMO 3, 245.

³⁴ Cf. V. Hahn, *Das wahre Gesetz. Eine Untersuchung der Auffassung des Ambrosius von Mailand vom Verhältnis der beiden Testamente*, Münster 1969, 7-20; 110s.

³⁵ Cf. *De Iacob et vita beata* I 4, 13.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ *Ibidem*; vedi anche I 4, 15; I, 4, 16.

³⁸ *Ibidem* I 6, 21, SAEMO 3, 253.

³⁹ *Ibidem*, SAEMO 3, 251.

⁴⁰ *Ibidem* I 6, 22, SAEMO 3, 253.

Nel processo dell'*operatio*, la Legge tende a diventare un insegnamento previo in vista dell'acquisizione della virtù. Questo si può osservare nel testo citato già all'inizio di questo punto:

„Sono necessari per tutti, ai fini dell'educazione, dei buoni precetti, pieni di saggezza, e la mente rivolta alla ragione precorre le virtù e reprime le passioni”⁴¹.

Ambrogio stesso, sotto il nome dei *buoni precetti*, mette proprio l'insegnamento della Legge, necessario per correggere l'uomo:

„Del resto, se i buoni precetti non fossero necessari per correggere, giammai la Legge direbbe: «Non commetterai adulterio»”⁴².

Secondo il Vescovo è proprio la Legge che insegna e infonde nel cuore degli uomini la temperanza (cioè la virtù)⁴³.

Nel menzionato tema dell'acquisizione della virtù, attraverso l'operazione (*operatio*) compiuta dalla mente umana (*mens*), interessante è la risposta positiva di Ambrogio nel dibattito filosofico sulla possibilità di insegnarla⁴⁴. Ambrogio sottolinea con grande forza che la virtù può infatti essere insegnata, cioè che gli sforzi dell'uomo, attraverso l'operare, non sono vani né inutili.

Dassmann sottolinea che il vertice e la quintessenza di tutto ciò che costituisce le virtù e di quanto esse realizzano, è la *sapientia*. Ma osserva anche che, in alcuni testi, non è del tutto chiaro se essa sia il presupposto o il fine di tutte le virtù oppure anche una virtù tra le altre⁴⁵.

A me sembra che il concetto della *sapientia* va analizzato in tutta la sua ricchezza e in modo indissolubile collegato con quello della *perfezione*. È vero che la *sapientia* può essere considerata come la corona degli sforzi umani, come un certo tipo di virtù, o il fine di tutte le virtù⁴⁶. Ma dobbiamo ricordare che essa, prima di essere acquistata da parte dell'uomo come la caratteristica propria che lo rende perfetto e virtuoso, deve essere riconosciuta come proveniente da una fonte esterna, dall'insegnamento della Scrittura cioè, che sottolinea il ruolo del Signore come colui che insegna *il discernimento e la disciplina*⁴⁷.

È l'insegnamento della Scrittura che dunque perfeziona l'uomo e lo abitua ad operare con una permanente disposizione verso le buone opere. In questo

⁴¹ Ibidem I 1, 1, SAEMO 3, 229.

⁴² Ibidem.

⁴³ Cf. ibidem I 2, 8.

⁴⁴ Cf. anche ibidem I 1, 1 ; Holte, op. cit., p. 26 e p. 175, nota 4 ; G. Nauroy, *La méthode de composition d'Ambroise de Milan et la structure du De Iacob et vita beata*, in: *Ambroise de Milan. XVI^e Centenaire de son élection épiscopale*, Paris 1974, 115-153; p. 118, nota 12.

⁴⁵ Cf. Dassmann, op. cit., p. 39.

⁴⁶ Molto importante è anche il timor di Dio, cf. *De Iacob et vita beata* I 3, 9, SAEMO 3, 241: „senza dubbio è nel numero delle virtù, poiché inizio della sapienza è il timor di Dio (Ps 110, 10; Prov 1, 7; 9, 10; Eccli 1, 14); per mezzo di esso si riceve il modello del santo insegnamento [...]”.

⁴⁷ Cf. *De Iacob et vita beata* I 3, 9.

processo importante è anche l'aiuto della grazia di Dio. Per questo Ambrogio invoglia ad adoperarsi perchè essa possa essere mantenuta⁴⁸, perchè la mente „è buona se si volge alla ragione, ma non è perfetta se non è governata da Cristo”⁴⁹.

Attraverso il processo dell'*operatio* che cerca la virtù, che apprende questa disposizione permanente per poter compiere sempre delle opere buone si può arrivare allo stato di godere la tranquillità e la pace. Raggiunto lo stato della perfezione, della sapienza, l'uomo perfetto non cerca nient'altro che l'amore del sommo bene e l'amicizia delle virtù:

„Infatti non c'è niente di buono che egli non abbia e non trova diletto nelle cose superflue ma nelle cose necessarie e proprio in quella cosa necessaria, che è necessaria non per lui stesso ma per la carne attaccata a lui, e perciò indulge a ciò che non si allontana dal proposito dell'uomo interiore, per rendere l'uno e l'altro uno solo e riconciliare a Dio l'uomo interiore insieme all'uomo esteriore, cosicché vi sia in entrambi un solo spirito”⁵⁰.

Nello stato di perfezione l'uomo non viene scosso da nessuna realtà mondana⁵¹. Anche se è minacciato da gravi vicende, queste non possono separarlo da Cristo⁵². L'uomo perfetto (saggio) rimane beato anche nei travagli e nelle persecuzioni che deve soffrire per la giustizia⁵³. Da questo uomo „sono lontane la tristezza di questo mondo, che non è secondo Dio, ed ogni agitazione derivante dal travaglio del corpo”⁵⁴.

Come possiamo osservare dalla descrizione dello stato di perfezione dell'uomo ricavato dal *De Iacob et vita beata*, Ambrogio, usando dei concetti presenti già in autori precedenti, non si limita a ricalcarli, ma riconosce in essi un campo filosofico ancora da perfezionare. Attraverso svariati passi della teologia paulina il Vescovo di Milano fornisce delle risposte nuove e più concrete, dove, il perfezionamento dell'uomo non dipende solo dall'uomo stesso, ma anche dall'aiuto di Dio e dalla sua grazia.

La *vita perfetta*, che Ambrogio considera *vita beata*⁵⁵ è descritta in questo primo libro della sua opera quasi solamente attraverso enunciati teoretici. Probabilmente il Vescovo voleva parlare alle persone più colte di Milano. In questo modo potè anche assumere una posizione di fronte ai filosofi non cristiani che volevano dare delle risposte sulla possibilità della beatitudine

⁴⁸ Cf. *ibidem* I 5, 17.

⁴⁹ *Ibidem*, SAEMO 3, 249.

⁵⁰ *Ibidem* I 7, 30, SAEMO 3, 261-263.

⁵¹ Cf. *ibidem* II 6, 28.

⁵² Cf. *ibidem* I 7, 27.

⁵³ Cf. *ibidem* I 7, 28.

⁵⁴ *Ibidem* I 7, 31, SAEMO 3, 263.

⁵⁵ Cf. *ibidem* I 8, 34, SAEMO 3, 264: „Quod enim perfectum beatum”.

umana. Dopo la spiegazione del contesto teoretico del concetto della vita perfetta, ecco un commento sull'ambrosiana esemplificazione di essa, che si trova nel secondo libro del *De Iacob et vita beata*.

Gli esempi, soprattutto quello di Giacobbe, non assumono solamente un ruolo riassuntivo e non formano semplicemente una apposizione per la parte teoretica dell'opera. Piuttosto possono essere considerati come quelli che hanno il ruolo individuale e specifico di esempi che ispirarono l'insegnamento di Ambrogio proprio sul tema.

2. Gli esempi degli uomini perfetti. Nel primo paragrafo del secondo libro del *De Iacob et vita beata* Ambrogio indica che dopo la discussione intorno ai precetti delle virtù vuole servirsi „degli esempi di uomini famosi, che, posti in gravissimi pericoli, non hanno perduto la beatitudine della vita, ma anzi se la sono guadagnata”⁵⁶. Come già abbiamo accennato, la beatitudine dell'uomo corrisponde, nel pensiero di Ambrogio, con il concetto della sua perfezione. In questo modo, tutti gli esempi che descrivono lo stato della beatitudine, nello stesso momento, possono riferirsi alla descrizione della vita perfetta dell'uomo.

Come primo esempio di beata e perfetta vita umana il Vescovo di Milano presenta Giacobbe. Mostra soprattutto quegli episodi della sua vita che fanno risaltare la sua saggezza e perfezione. Parte dalla benedizione paterna ricevuta da Giacobbe al posto del fratello maggiore Esaú, dopo la quale Giacobbe ha dovuto abbandonare la patria e sopravvivere alle asprezze dell'esilio.

Qui il Vescovo trova il primo avvenimento della vita di Giacobbe attraverso il quale mostra il comportamento dell'uomo perfetto e sapiente nei difficili momenti della sua vita. Nella situazione del pericolo Giacobbe (come l'uomo giusto)⁵⁷ sfuggendo davanti all'ira di Esaú, dovendo lasciare la casa paterna, non perde la sua beatitudine e non diventa per questo meno felice. Ma in questo modo evita l'invidia del fratello che minacciava di ucciderlo⁵⁸, potendo essere considerato ancora più perfetto e beato anche per il fatto di avere evitato una la colpa nel fratello stornandone il progetto del delitto⁵⁹. Pertanto lo accompagnò la grazia divina in modo tale che, anche mentre dormiva, acquistava il dono della vita beata⁶⁰. Questi sono stati i premi dei suoi meriti.

Importante è che Ambrogio, collegando il tema della primogenitura di Esaú venduta in cambio del cibo preparato da Giacobbe, accanto alla descrizione dello stato della *perfectio hominis*, della vita beata, nel quale l'uomo perfetto è lontano da tutti gli inconvenienti di questo corpo o le avversità del mondo⁶¹, ha

⁵⁶ Ibidem II 1, 1, SAEMO 3, 275.

⁵⁷ Cf. ibidem II 5, 21.

⁵⁸ Cf. ibidem II 4, 14.

⁵⁹ Cf. ibidem II 1, 1.

⁶⁰ Cf. ibidem.

⁶¹ Cf. ibidem I 7, 32.

messo in contrasto anche la descrizione della stoltezza che induce ad affliggersi per tutte le cose del mondo, tenendo l'uomo lontano da Dio e non facendolo vivere secondo Dio.

Giacobbe, essendo temperato e parco, „non desiderò il cibo che aveva preparato per sé, ma lo lasciò senza indugio al fratello che ne faceva richiesta e da lui ricevette il diritto di essere benedetto come primogenito”⁶². Questo passo descrive un pò il modo di agire dell'intemperante, che lasciandosi guidare dai desideri finisce per vendersi a molti padroni⁶³.

Ambrogio, lodando Giacobbe come uomo pieno di tranquillità, di giustizia e sapienza, mostra anche la prontezza nel chiedere pace al fratello. Per questo racconta l'avvenimento accaduto durante la notte nell'accampamento prima dell'incontro con Esaú. Ne sottolinea di nuovo la virtù di uomo perfetto che in quanto tale aveva un riposo sicuro. Da ciò conclude che la stabilità degli uomini perfetti consiste nel non farsi influenzare facilmente dalle cose del mondo e dalla paura. Sottolinea soprattutto la tranquillità interiore che permette all'uomo di stare in accordo con se stesso⁶⁴. La purezza che regnava nel cuore di Giacobbe, dopo che ebbe allontanato da sé tutti i suoi averi, gli permise di rimanere solo a lottare con Dio. Questa immagine Ambrogio la interpreta come l'intraprendere la lotta (un certo tipo di *operatio*) per la virtù.

C'è anche la descrizione della vecchiaia di Giacobbe. La vecchiaia, di per sé indice di saggezza, è descritta da Ambrogio come raggiunta dal santo già con il suo modo di comportarsi, prima dunque di poterla raggiungere con l'età. Giacobbe, già con le sue buone opere, anticipò la sua lunga vecchiaia. Ma se Ambrogio chiama un giovane che vive bene beato, afferma di apprezzare maggiormente la beatitudine del vecchio che è vissuto bene:

„Di tal fatta era dunque Giacobbe, il quale possedeva, ormai chiusi e sigillati con la chiave intatta e sicura della grazia, beni che difficilmente i giovani possono sperare di avere”⁶⁵.

Quando Giacobbe si trovò nei giorni della morte parlava piú con Dio che con gli uomini. E se anche non poteva vedere con gli occhi era beato poiché vedeva con lo spirito.

Nell'esempio di Giacobbe possiamo trovare dei temi fondamentali propri della parte teoretica. Soprattutto viene sottolineata la tranquillità della vita e la sicurezza dell'uomo beato e perfetto nel quale regna la pace e la sapienza. Egli non cerca nient'altro che l'amore di Dio, la sua grazia, e attraverso lo sforzo del suo operare l'amicizia delle virtù.

⁶² Ibidem II 1, 4, SAEMO 3, 279.

⁶³ Cf. ibidem II 3, 12.

⁶⁴ Cf. ibidem II 6, 29.

⁶⁵ Ibidem II 8, 35, SAEMO 3, 305.

Come estensione dell'esempio di Giacobbe Ambrogio parla anche di Eleazar, mostrandolo come esperto nella Legge (la quale infonde nel cuore degli uomini la virtù)⁶⁶ e avanti negli anni (la perfezione del vecchio che è vissuto bene). Il sacerdote, messo di fronte alla morte, davanti al persecutore Antioco, ha mostrato la fortezza del suo spirito che poteva vincere i desideri rivelando così la saggezza che gli permise di mantenere ciò che aveva scelto di seguire per timore di Dio⁶⁷. Il suo perfetto comportamento è diventato un insegnamento di costanza per gli altri, e stimolo di perfezione.

La cosa molto importante che si collega con il nostro tema della vita perfetta consiste nel fatto che Eleazar poteva vincere torture e tormenti servendosi della forza dell'animo⁶⁸ e usando la retta ragione; fu infatti in grado di diventare signore delle sue passioni, cioè potè diventare perfetto⁶⁹.

Dopo l'esempio del martirio del secondo libro dei Maccabei, Ambrogio alla fine espone, dallo stesso libro, anche la morte dei sette fanciulli con la loro madre⁷⁰. Qui soprattutto, emerge la forza dello spirito umano messo alla prova non solamente dai dolori del corpo, ma anche dalla perdita dei cari⁷¹.

„Quando i figli cadevano, piagati dalle torture, i morti cadevano sui morti, i corpi rotolavano sopra i corpi, le teste venivano tagliate sopra le teste, il luogo era pieno dei cadaveri dei figli. La madre non pianse, non si lamentò”⁷².

Attraverso l'episodio biblico Ambrogio paragona la perfetta virtù della madre con la fortezza del diamante, e la considera ancora più forte. La loda come beata perchè „offriva nei figli le parti del suo stesso corpo”⁷³. Alla fine la chiama anche santa perchè con suoi figli fu salda in mezzo agli eserciti del re, dai quali era stata sottomessa tutta la terra⁷⁴.

Riassumendo il problema della vita perfetta dell'uomo nel *De Iacob et vita beata* di Ambrogio possiamo costatare che tutti gli esempi degli uomini beati, portati da Ambrogio nel secondo libro dell'opera, non mettono così forte l'accento sul tema dell'acquisizione delle virtù e non esprimono la fase iniziale di questo processo. Piuttosto mostrano, come sottolinea il Vescovo stesso, il pieno possesso di esse nella vita degli uomini santi che la perfezione ha reso

⁶⁶ Cf. *ibidem* I 2, 8.

⁶⁷ Cf. nota 46.

⁶⁸ Cf. *De Iacob et vita beata* II 10, 44.

⁶⁹ Cf. *IV Macc* 7, 15-16.

⁷⁰ Cf. *II Macc* 7.

⁷¹ Cf. *De Iacob et vita beata* I 7, 31.

⁷² *Ibidem* II 12, 56, SAEMO 3, 331.

⁷³ *Ibidem* II 12, 55, SAEMO 3, 331.

⁷⁴ Cf. *ibidem* II 12, 58.

noti. Proprio questa pienezza delle virtù, la possibilità di raggiungerle e viverle perfettamente, a mio parere affascino il Vescovo. Da questo si può ricavare l'opinione sul prevalente ruolo dei menzionati esempi nell'ispirazione dell'insegnamento di Ambrogio sul tema della vita beata e perfetta. Questo anche confermerebbe l'originalità del Vescovo di Milano e la sua indipendenza dagli autori che utilizza nel formulare le sue opinioni sul tema.

Il fondamento della vita perfetta, che, come abbiamo ricavato dai testi, sta nella vita razionale dell'uomo e nel suo modo di operare, e la sua comprensione vengono più facilmente recepiti attraverso un contesto non solamente filosofico, ma soprattutto spirituale in cui gioca un ruolo fondamentale anche la grazia di Dio.

„PERFECTIO HOMINIS” W *DE IACOB ET VITA BEATA* ŚW. AMBROŻEGO

(Streszczenie)

W dziele *De Iacob et vita beata*, w jego pierwszej księdze, zagadnienie „szczęśliwego życia” zestawione zostaje z pojęciem doskonałości człowieka (*perfectio hominis*), która według Ambrożego zawiera się nie tyle w jego kondycji, w stanie, w jakim znajduje się on po grzechu pierworodnym (*non tam in condicione est hominis*), ile w działaniu (*in operatione*). Ono to, kierowane przez rozumną część duszy wspartej nauczaniem Pisma, a przez to także samego Chrystusa i jego łaską, doprowadza człowieka do takiego życia, które staje się wolne od przeciwności, doskonałe i szczęśliwe.

Integralną część ambrożyjskiego nauczania odnoszącego się do ludzkiej doskonałości i szczęśliwości stanowi druga księga dzieła *De Iacob*, ukazująca biblijne przykłady życia „sławnych ludzi”, które stają się dla Biskupa Mediolanu nie tyle dodatkiem potwierdzającym teoretyczny wykład pierwszej księgi dzieła, ile raczej inspiracją dla niego i jego natchnieniem. To zdawałoby się potwierdzać oryginalność Ambrożego w formułowaniu niektórych twierdzeń natury ogólnej, a także swoistą niezależność od autorów, z których pism, i poglądów korzystał.

Renata SZASZKA
(Warszawa)

OBRAZ ŻYCIA WEWNĘTRZNEGO CZŁOWIEKA W TRAKTACIE ŚW. AMBROŻEGO *O IZAAKU LUB O DUSZY**

Wśród dzieł św. Ambrożego wyróżnia się pismo *O Izaaku lub o duszy*¹ będące piękną interpretacją biblijnej *Pieśni nad Pieśniami*. Z troską o swoich wiernych biskup poruszył w nim to, co najistotniejsze w życiu chrześcijanina, a co zarazem jest najtrudniejsze do wyrażenia słowami: tajemnicę osobistego spotkania człowieka z Bogiem. Słowo *tajemnica*, czyli łacińskie *mysterium*, jest tu kluczowe. Od niego pochodzi późniejszy termin *mistyka* określający najgłębsze, modlitewne doświadczenie człowieka. Trudno szukać u św. Ambrożego konsekwentnego opisu, stopień po stopniu, drogi duchowej. Można jednak wyodrębnić kilka charakterystycznych etapów tej drogi, takich jak: pragnienie Boga, walka wewnętrzna i oczyszczenie duszy, jej przemiana, zjednoczenie z Bogiem.

Św. Ambroży rozpoczął swe rozważania od postawienia pytania, kim jest człowiek. Zaraz też udzielił odpowiedzi: człowiek jest duszą i ciałem. Ciało kojarzyło się biskupowi z grzechem: „Gdy mówi się: ciało, by wskazać człowieka, to chodzi o grzesznika”². Dusza z kolei jest istotą żyjącą (Rdz 2, 7), ona ożywia nieczułe, samo w sobie pozbawione życia, ciało. Dusza, chociaż ze swej natury jest doskonała, posiada w sobie część nierozumną, która skłania ją ku cielesnym przyjemnościom, zatruwa jej wrodzoną skłonność do dobra i może ją w końcu całą wypełnić nieprawością. Niemniej pragnienie Boga wszczepione w duszę (Ps 42, 2-3) jest tak silne, iż jest w mocy człowieka oddalić się od przyjemności cielesnych oraz w ogóle od spraw ziemskich i wznieść swą duszę ku Bogu, by połączyć się z Nim przez ufność. Człowiek taki nadal przebywa na ziemi, korzysta z tego, co należy do świata, ale zjednoczony z Bogiem wyrzeka się zła i zachowuje cnoty³. Takie odwrócenie się od zła i nadmiernego zaanga-

¹ Fragment rozprawy pisanej pod kierunkiem prof. J. Wojtczaka-Szyszkowskiego (UW).

¹ Por. *De Isaac vel anima*, ed. C. Schenkl, introduzione, traduzione italiana e note C. Morechini: Sancti Ambrosii Episcopi Mediolanensis Opera (= SAEMO), III, Milano – Roma 1982, 9-30 (introduzione), 32-125 (testo e traduzione), tłum. pol. P. Libera, PSP 35, Warszawa 1986, 123-172.

² *De Isaac* 2, 3, SAEMO 3, 38, PSP 35, 128.

³ Por. tamże 1, 1 – 3, 6.

żowania w sprawy ziemskie jest niezbędnym warunkiem wkroczenia na drogę życia duchowego.

Dusza tak oddalona od spraw i przyjemności doczesnych płonie pragnieniem obecności Słowa. Ono jednak opóźnia swoje przybycie, więc dusza, zraniona miłością, cierpi dotkliwie. To cierpienie spowodowane miłosną tęsknotą za Bogiem jest przeżyciem ściśle związanym z drogą mistyki. Dusza prosi swego Umiłowanego: „Niech mnie ucałuje pocałunkami swych ust” (Pnp 1, 2). Św. Ambroży widział w tym *pocałunku* światło nadprzyrodzonego poznania. Istotą doświadczenia mistycznego jest zjednoczenie. A zgodnie z językiem Biblii zjednoczenie to właśnie poznanie (por. Rdz 4, 1; 1Sm 1, 19; Mt 1, 25)⁴. Człowiek dotyka tajemnicy – wspomnianego już *mysterium*. Do tej mistycznej rzeczywistości można odnieść słowa św. Pawła: „W Nim odkupienie mamy przez krew Jego, odpuszczenie grzechów według bogactwa Jego łaski. Szczodrze ją na nas wylał w postaci wszelkiej mądrości i zrozumienia. Przez to, że nam objawił **tajemnicę** swej woli [...], aby wszystko **zjednoczyć** w Chrystusie jako Głowie” (Ef 1, 7-10). Dusza spragniona Boga otrzymuje *pocałunek – oświecenie*, przez który Słowo w nią wnika i rozlewa woń olejków radości (por. Pnp 1, 3). Św. Ambroży tak scharakteryzował ten stan:

„Dusza, podbita przez Słowo, uważa radość Boskiego poznania za znacznie bardziej obfitą aniżeli radość płynącą z jakiegokolwiek cielesnej przyjemności. Technie bowiem wewnątrz Słowa wonia łaski i odpuszczenia grzechów”⁵.

Dusza odwraca się od tego, co widzialne, zdaje się opuszczać ciało, bo wznosi się ku Bogu – ku Temu, który jest niewidzialny i wieczny. Św. Ambroży, by przybliżyć te doświadczenia duchowe, odwołał się do przeżyć św. Pawła, który „czy w ciele, czy poza ciałem został porwany do raju i słyszał tajemne słowa, których nie godzi się człowiekowi powtarzać” (2Kor 12, 3-4). Dusza, dążąc do doskonałości, zwraca się ku Bogu, którego uważa za najwyższe dobro, a odrzuca wszystko inne, uznając to za niegodne swego starania. W ten sposób przeżycia duchowe kształtują zewnętrzną postawę człowieka.

W dalszej części pisma opis drogi duchowej staje się mniej wyrazisty. Można jednak wyróżnić pewne zagadnienia, którymi zajął się św. Ambroży.

Opisane wcześniej zjednoczenie duszy ze Słowem nie jest ani doskonałe, ani ostateczne. Dusza nie jest zupełnie czysta i nie potrafi wytrwać w wierności. Ciągłe zwraca się ku sprawom ziemskim i musi walczyć z pragnieniami ciała: „Nie patrzcie na mnie, że [...] mnie spaliło słońce. Synowie mej matki rozgniewali się na mnie, [...] mej własnej winnicy nie ustrzegłam” (Pnp 1, 6). To doświadczenie własnej słabości, a nawet upadku, jest potrzebne, by człowiek poznał samego siebie. Bez przyjęcia prawdy o sobie, czyli bez pokory,

⁴ Por. łac. *cognoscere*, grec. *γινώσκειν* na określenie zjednoczenia małżeńskiego.

⁵ *De Isaac* 3, 9, SAEMO 3, 48, PSP 35, 132.

niemożliwe jest zjednoczenie z Bogiem. Człowiek powinien dostrzegać swoje piękno i strzec go, a równocześnie mieć świadomość swojej grzeszności i walczyć z nią, wiedząc jednak, że bez Boga nic nie może uczynić. W ten sposób upadki na drodze duchowej prowadzą do refleksji nad sobą i oczyszczają z pychy – głównej wady, która uniemożliwia spotkanie z Bogiem⁶. W życiu duchowym nie ma miejsca na stagnację, przystanek na tej drodze jest cofaniem się. Dlatego dusza nie może poddać się samozadowoleniu, lecz powinna stale, z gorliwością dbać o swój rozwój i, pamiętając o własnej słabości, czuwać nad sobą, by nie popaść w grzech. Dusza nadal odczuwa liczne pokusy, ale jest już w niej, dzięki zakosztowaniu słodczy łączy z Bogiem, bojaźń przed powrotem do grzechu czy choćby spraw ziemskich. Walka z pokusami doprowadza do ostatecznego огоłocenia z przywiązań cielesnych i odkrycia prawdziwej cnoty⁷.

Obok ascezy drugim torem drogi duchowej jest modlitwa. W duszy tak wolnej i czystej płonie gorące pragnienie Boga, a ona sama powinna nie ustawać w poszukiwaniu Go: „Na łożu mym nocą szukałam umiłowanego mej duszy” (Pnp 3, 1). Ważną, wręcz niezbędną pomocą w tych poszukiwaniach jest rozważanie tekstów Pisma Świętego⁸. Tu jednak dusza napotyka tajemnice, których nie potrafi przeniknąć. Miłość, którą odczuwa, wzrasta coraz bardziej i budzi w niej pragnienie oglądania całej pełni Boskiego Słowa. Unosi się więc coraz bardziej ku Bogu, od medytacji przechodząc do kontemplacji. Nie może wprawdzie zupełnie przewyciężyć swej natury, by spoglądać w oblicze niedostępnej Światłości⁹, niemniej wchodzi w stan jakby upojenia niebiańskimi tajemnicami: „Ja śpię, lecz serce me czuwa” (Pnp 5, 2). Dusza trwa przy Bogu, widzi w Nim najwyższe dobro i sama napęlnia się tym dobrem.

Nie można jednak sądzić, że człowiek zawdzięcza wzrost duchowy tylko swoim staraniom. W rzeczywistości bowiem wszystko jest łaską Boga, a od człowieka zależy jedynie to, czy tę łaskę odrzuci, czy podejmie z nią współpracę. Św. Ambroży, naśladując św. Pawła (1Kor 9, 24; Flp 3, 12-14), porównał życie duchowe do biegu po nagrodę. Przedstawił duszę jako rydwan, jej cnoty jako rumaki, a Chrystusa jako woźnicę, który kieruje ku niebu¹⁰.

Bardzo typowe dla drogi mistycznej są *noce duchowe*, czyli stany, gdy dusza czuje się opuszczona przez Boga, pozbawiona łaski i pozytywnych doznań. Taka sytuacja może być spowodowana nie tylko niewiernością człowieka, ale też działaniem Boga, który celowo dopuszcza takie doświadczenie. Św. Ambroży, komentując treść *Pieśni nad Pieśniami*, pisał o tym kilkakrotnie¹¹. Takie

⁶ Por. tamże 4, 14-18.

⁷ Por. tamże 6, 52-56.

⁸ Por. tamże 5, 39.

⁹ Por. tamże 6, 53 i 7, 57.

¹⁰ Por. tamże 8, 65.

¹¹ Por. tamże 4, 14; 5, 38-40; 6, 50.

oddalenie się Boga zawsze służy postępowi duszy. Ma na celu wzbudzenie w niej tęsknoty za Bogiem, pomnożenie gorliwości w dążeniu ku Niemu, oczyszczenie z przywiązań ziemskich, bez którego nie może dokonać się zjednoczenie z Nim. Mimo to, iż dusza czuje się jakby opuszczona przez Boga, On jednak stale czuwa nad nią i jest zainteresowany jej wzrostem. Gdy minie czas oddalenia, znów daje się słyszeć w duszy głos Boga wzywającego do radykalniejszego porzucenia ziemskich przywiązań i pełniejszego przyłgnięcia do Niego: „Z Libanu przyjdź, oblubienico, z Libanu przyjdź i zbliż się” (Pnp 4, 8)¹².

Bóg udziela się duszy stopniowo. Nie może On dotrzeć do niej, gdy panuje w niej grzech lub gdy jest oddana sprawom ziemskim. Dzieli ją od Niego jakby mur. Gdy jednak dusza zaczyna oddawać się rozważaniu Pisma Świętego, Bóg daje jej dostrzec swój obraz jakby przez okno, choć jeszcze nie udziela jej swej rzeczywistej obecności: „Oto stoi za naszym murem, patrzy przez okno” (Pnp 2, 9). Przez te pobożne medytacje Chrystus wzbudza miłość i tęsknotę w duszy. Gdy widzi, że już Go długo i z gorliwością szuka, że jest „chora z miłości” (Pnp 2, 5), okazuje jej swoje miłosierdzie i nie tylko przychodzi do niej, lecz wręcz biegnie (Pnp 2, 8)¹³ i wynosi ją na szczyty kontemplacji.

W czasie tej drogi duchowej Bóg oczyszczał i przemieniał duszę. Przypomina ona teraz gołąbkę, czystą, wolną od grzechów i ziemskich przywiązań, wierną i pełną prostoty. Chrystus jest jak skała, która ją osłania mocą swej męki i śmierci¹⁴. Dusza porównana jest do *ogrodu zamkniętego*, niedostępnego dla spraw świata, wydającego dojrzałe owoce cnót i woń sprawiedliwości oraz do *źródła zapieczętowanego* odbijającego w sobie obraz samego Boga. Do takiego ogrodu może już bez przeszkód zstąpić Oblubieniec (Pnp 4, 12)¹⁵.

Dusza zostaje doprowadzona do mistycznych zaślubin. Na duchowy charakter tego zjednoczenia wskazuje używane w Pieśni nad Pieśniami określenie duszy jako *siostry* (Pnp 5, 2)¹⁶. Św. Ambroży przedstawił zaślubiny za pomocą dwóch obrazów. Chrystus unosi mianowicie duszę ku niebu, **wstępuje** ona do wyższych komnat, w których czeka na nią Oblubieniec¹⁷. Jest to wyraźnie ruch ku górze, wzrost i postęp moralny. W drugim obrazie zaślubin Słowo **zstępuje** do duszy, a ona Je przyjmuje i wprowadza do swego wnętrza, by mogło w niej spocząć¹⁸. W tym ujęciu nacisk położony jest na zniżenie się Boga ku człowiekowi, a zjednoczenie następuje **w głębi** serca ludzkiego.

Chrystus daje duszy miłość, czyli Samego siebie, pozwala jej spoczywać na swym sercu, darzy ją życiem dzięki mocy swej męki i śmierci (por. J 13, 23; Pnp

¹² Por. tamże 4, 16; 4, 34; 5, 47.

¹³ Por. tamże 4, 31-33.

¹⁴ Por. tamże 4, 37; 7, 59.

¹⁵ Por. tamże 5, 48-49.

¹⁶ Por. tamże 6, 51.

¹⁷ Por. tamże 5, 46; 8, 71.

¹⁸ Por. tamże 8, 68-70.

8, 5)¹⁹. Dusza pogardza odtąd wszystkimi rzeczami, kontempluje najwyższe Dobro i w Nim znajduje swoje szczęście: „Rozkoszą jest zbliżyć się do Niego i złączyć się z Nim”²⁰. Osiąga ona najwyższą cnotę – ogarnia ją miłość, która płonie jak ogień oczyszczający i udoskonalający, który spala ją całą dla Boga, „bo jak śmierć potężna jest miłość, a zazdrość jej nieprzejednana jak Szeol, żar jej to żar ognia, płomień Pański. Wody wielkie nie zdołają ugasić miłości, nie zatopią jej rzeki” (Pnp 8, 6-7). W duszy został już trwale ukształtowany obraz Chrystusa i ten obraz jaśnieje w całym jej postępowaniu, bo ona kocha Go wiernie, śmiało Go wyznaje i wytrwale spełnia Jego przykazania²¹. Do takiego zatem stanu powinna doprowadzić człowieka droga duchowa, by mógł on w prawdzie powtórzyć za św. Pawłem: „Żyję już nie ja, lecz żyje we mnie Chrystus” (Ga 2, 20). To jest właśnie szczytem zjednoczenia z Bogiem.

Z pewnością w swoich rozważaniach na temat Pieśni nad Pieśniami św. Ambroży nie miał zamiaru dawać wiernym jakiegoś przewodnika drogi do Boga. Niemniej tyle jest w jego słowach żaru wynikającego niewątpliwie z osobistych przeżyć duchowych, że pismo to staje się autentycznym świadectwem i wymowną zachętą do podjęcia życia modlitwy. Św. Ambroży pokazał, że wezwanie do łączności z Bogiem odnosi się do każdego człowieka, a droga duchowa nie jest zastrzeżona tylko dla wielkich mistyków. To przesłanie wybitnego Ojca i Doktora Kościoła pozostaje aktualne również dla współczesnych chrześcijan.

L'IMMAGINE DELLA VITA INTERIORE DELL'UOMO
NELLO SCRITTO DI SAN AMBROGIO *DI ISAAC OPPURE*
DELL'ANIMA

(Riassunto)

San Ambrogio dedicò il suo scritto *Di Isaac oppure dell'anima*, che è l'interpretazione del biblico Cantico dei Cantici, al mistero del personale incontro tra l'uomo e il Dio. Questo scritto non contiene la completa descrizione della strada spirituale, ma pone l'accento sulle sue tappe caratteristiche, come: il desiderio del Dio, la lotta interiore, la purgazione dell'anima, la sua trasformazione, l'unificazione con il Dio.

La strada della vita spirituale comincia, secondo San Ambrogio, dall'abbandonare del male e dell'eccessivo impegno nelle cose terrene. L'uomo sente il grande desiderio del Dio, e Lui gli elargisce la luce della conoscenza soprannaturale. Non c'è

¹⁹ Por. tamże 5, 46; 8, 72.

²⁰ Tamże 8, 78, SAEMO 3, 120, PSP 35, 170.

²¹ Por. tamże 8, 75.

ancora un'unificazione perfetta con il Dio, perché l'uomo ha bisogno continuo della purgazione, soprattutto dal difetto principale cioè la superbia. Accanto all'ascesi il secondo corso della strada spirituale è la preghiera, la meditazione della Sacra Scrittura, la contemplazione del Verbo del Dio. Per la strada mistica molto tipiche sono le notti spirituali cioè lo stato, quando l'uomo si sente lasciato dal Dio e privato dalla Sua Grazia. Questo tempo, però, serve allo sviluppo dell'uomo, perché nella sua anima aumenta l'amore del Dio e si realizza la purgazione interiore. In questo modo l'anima dell'uomo viene condotta agli sponsali mistici. Gesù Cristo la riempie d'amore e forma secondo la Sua immagine in modo che d'ora in avanti ella costituisca l'unità con Lui, raggiungendo lo scopo e il culmine della sua esistenza.

Mieczysław C. PACZKOWSKI OFM
(Wrocław – Toruń, UMK)

CHRYSTOLOGIA HIERONIMA NA TLE TEOLOGII PALESTYŃSKIEJ PRZEJĘCIEM IV I V WIEKU

Hieronim ze Strydonu znany jest przede wszystkim jako egzegeta i tłumacz, lecz nie sposób pominąć jego roli w rozwoju teologii. Można go uważać za jednego z czołowych przedstawicieli chrystologii przedchalcedońskiej rozwijającej się w kręgach palestyńskich. Postać autora *Wulgaty* łączy się z dyskusjami teologicznymi podejmowanymi na Bliskim Wschodzie, w których brali aktywny udział przybysze z całego ówczesnego chrześcijańskiego świata. Hieronim nie był pierwszym z tych, którzy znaleźli w Palestynie nową ojczyznę. Na przełomie IV i V wieku podobne epizody w biografiami wielu osób były niemal na porządku dziennym.

Pobyt Hieronima na Wschodzie miał również inny aspekt: podobnie, jak w przypadku Hilarego z Poitiers, doszło do bezpośredniego kontaktu autora łacińskiego z teologicznym dziedzictwem Wschodu. Strydończyk zetknął się z dwoma teologami, którzy reprezentowali dwie odrębne pozycje w refleksji nad dogmatem chrystologicznym: byli to Apolinary¹ i Dydim Ślepy².

W 385 r. Hieronim opuszcza ostatecznie Rzym – Babilonię i udaje się na Wschód. Ma to miejsce po śmierci papieża Damazego. Swój krok Hieronim

¹ Apolinary z Laodycei znalazł się w sytuacji otwartego konfliktu doktrynalnego w Kościele, który stawiał wyzwania natury apologetycznej. Biskup Laodycei reprezentuje tradycję teologiczną o wyraźnych rysach małoazjatyckich. Z drugiej strony ma się do czynienia z mistrzem egzegezy, chociaż trudno o niej coś bliższego powiedzieć ze względu na fragmentaryczność zachowanych dzieł tego autora, por. listę fragmentów dzieł egzegetycznych Apolinarego w: M. Geerard, *Clavis Patrum Graecorum* (= CPG), II, Turnhout 1974, 3680-3695.

² Dydim Ślepy kierował w IV wieku szkołą teologiczną w Aleksandrii. Co prawda nie był on myślicielem całkowicie oryginalnym, lecz jedną z największych jego zasług była wierność zasadom egzegezy aleksandryjskiej. Fakt ten nie podlega dyskusji, gdyż w zachowanych pismach Dydim sprawia wrażenie przekonanego alegorysty, który (jak zresztą każdy dobry egzegeta aleksandryjski) uważa, że dosłowny tekst biblijny stanowi pożywkę wyłącznie dla masy prostych wiernych: kto pragnie wznieść się ponad ten poziom „prostaczków”, winien zbliżyć się do interpretacji duchowej. Rufin niezbyt docenia pobyt w kręgu uczniów Dydyma, por. *Apologia contra Hieronymum* II 15, CCL 20, 94-95. Hieronim zestawia opinie obu teologów i stwierdza: „Jest rzeczą pewną, że jeśli porówna się nauczanie Apolinarego i Dydyma, to jest ono różne” (*Epistula* 84, 3, CSEL 55, 123).

wyjaśnia w liście do Aselli³. Chodzi o jego powtórny podróż do tego zakątka świata po doświadczeniach surowego życia ascetycznego na pustyni Kalcis w latach 376-379⁴. Wielki egzegeta łaciński osiada w Betlejem i przebywa tam aż do końca życia. Wybiera Palestynę jako swoją „drugą ojczyznę” z powodów duchowych i erudycyjnych: celem Hieronima było zgłębianie Słowa Bożego przez kontakt ze środowiskiem, gdzie Ono przyoblecło się w człowieczeństwo⁵. Betlejem stało się dla niego „miejszem pobytu”, ponieważ była to „ojczyzna (*patria*) Pana [...]. Pozostałem tam, ponieważ wybrał je Zbawiciel”⁶. Strydończyk potwierdzał niejednokrotnie ten ciepły stosunek do miasta Narodzenia Pańskiego⁷. W miejscu Narodzenia Chrystusa poświęca się on działalności pisarskiej, polemicznej i egzegetycznej. Jest to jeden z najwocześniejszych okresów nie tylko w życiu Hieronima, ogarniętego niezwykłą „pasją naukową”, ale i w całej historii literatury chrześcijańskiej.

Rozpoczynając życie mnicha w Betlejem, Strydończyk stał się jednym z przedstawicieli międzynarodowej wspólnoty, która odcisnęła swoje piętno na obliczu Kościoła bliskowschodniego. Począwszy od IV wieku historia odnotowała szereg imion osób odwiedzających Jerozolimę, a niektórzy pątnicy zostawili opis swojej pielgrzymki⁸. Do grona znamienitszych pielgrzymów należał również Rufin z Akwilei, który wspólnie z Hieronimem w Palestynie podjął trud tłumaczenia dzieł Orygenesusa.

Postać Hieronima wskazuje na niezwykle ważną charakterystykę panoramy religijnej Palestyny chrześcijańskiej w okresie późnego antyku, która staje się nie tylko celem pielgrzymek, ale również jednym z głównych ośrodków monastycyzmu wschodniego. Nie sposób pozostawić na uboczu tego nowego elementu życia eklezjalnego, chcąc przyjrzeć się z właściwej perspektywy dyskusjom chrystologicznym. Życie monastyczne w Palestynie, rozwijające się zarówno dzięki miejscowym powołaniom, jak i przybyszom, z czasem stało się decydującym czynnikiem w dalszym rozwoju teologii. Strydończyk jest zaledwie jednym z ogniw długiego łańcucha przedstawicieli nurtu monastycznego w refleksjach teologicznych⁹. W następnych dziesięcioleciach nie zabrak-

³ Jest to *Epistula* 45 (CSEL 54, 323-328, tłum. J. Czuj: Św. Hieronim, *Listy*, I, Warszawa 1952, 251-255) o charakterze pożegnalnym. W liście tym Hieronim wylewa całą swą gorycz z powodu stylu życia tzw. „dobrych chrześcijan” w Rzymie.

⁴ Odnosnie tej podróży, por. I. Grego, *Girolamo nella sua „povera piccola Betlemme”*. *Il XVI centenario della venuta di san Girolamo a Betlemme*, „Studia Orientalia Christiana. Collectanea” 19 (1986) 246-248.

⁵ Por. A. Penna, *Principi e carattere dell'esegesi di S. Girolamo*, Roma 1950, 205-206.

⁶ *Epistula* 108, 10, CSEL 55, 318. Hieronim nazywa Betlejem „naszym”, por. *Epistula* 58, 3.

⁷ Por. *Epistula* 58, 3, CSEL 54, 532: „Betlejem to najszlachetniejsze miejsce na świecie”.

⁸ Najbardziej reprezentatywne to *Itinerarium Burdigalense* (CCL 175, 1-26) i *Peregrinatio Egeriae* (CCL 175, 37-90).

⁹ Por. L. Perrone, „*Four Gospels, Four Councils*” – *One Lord Jesus Christ. The Patristic Developments of Christology within the Church of Palestine*, „*Liber Annuus*” 49 (1999) 377-378.

nie analogii, przede wszystkim w przypadku mnichów z Pustyni Judzkiej, jak Eutymiusz, Saba i Teodozjusz, którzy byli przybyszami spoza granic Palestyny. W epoce Hieronima z pewnością wiele innych czynników oprócz emigracji złożyło się na umocnienie się monastycyzmu, który przecież odcisnął swoje piętno na rozwoju myśli teologicznej i był decydującym czynnikiem w sporach doktrynalnych.

I. KONTEKSTUALIZACJA CHRYSOLOGII

Rozważania Hieronima mogą być doskonale połączone z niespokojną atmosferą konfliktów dotyczących doktryny o Chrystusie, Bogu – człowieku. Nie chodzi tu jednak o refleksję teologa czystej wody. Zainteresowania biblijne Strydończyka¹⁰ stawiają go w szeregu autorów korzystających ze spuścizny Orygenesesa, najważniejszego poprzednika egzegetów złotego okresu literatury patrystycznej i stawianego często jako wzór dla nich. Chrystologia Hieronima jawi się na tle wielkiej tradycji studiów nad Biblią. Mimo ataków na Rufina, Jana Jerozolimskiego i ugrupowanie orygenistów, wpływy Orygenesesa są niewątpliwe. Autor *Wulgaty* być może uległby im w mniejszym stopniu, gdyby nie jego specyficzna formacja literacka i intelektualna. Do propagowania myśli wielkiego Aleksandryjczyka przyczyniły się dzieła jego zwolenników i osobiste kontakty pomiędzy tymi autorami, którzy pozostawali pod jego przemożnym wpływem. Palestyna była terenem, gdzie przyjacielska wymiana poglądów i manuskryptów zawierających dzieła Orygenesesa była dosyć znacząca. Nad wpływami aleksandryjskimi czasami przeważa nastawienie pastoralne, jak to ukazują katechezy Cyryla i Jana z Jerozolimy.

1. Teologia palestyńska wobec tajemnicy Chrystusa. Hieronim zwrócił uwagę na zdobycze szkoły egzegetyczno-teologicznej z Cezarei Nadmorskiej, gdzie alegoryzm aleksandryjski zostaje uzupełniony przez lekturę historyczno-typologiczną rodem z Antiochii. Ten ślad pozostawia jednak pewien niedosyt, bowiem sylwetkę Hieronima – teologa kształtowali również wcześniejsi autorzy związani z Palestyną. Z tych względów warto przyjrzeć się trzem z nich: Orygenesowi, Euzebiuszowi z Cezarei i Cyrylowi Jerozolimskiemu.

Przed Orygenesem, oprócz śladów pozostawionych przez teologów judeo-chrześcijańskich, nie ma wyraźnych oznak szczególnego ożywienia w dziedzinie teologicznej Palestyny. Było tak mimo wysiłków podjętych przez Egezypa, a następnie Euzebiusza z Cezarei, bowiem było wiele powodów, dla których

¹⁰ Hieronim preferował egzegezę starotestamentalną (*Psalterz* i *opus prophetale*) i tylko wyjątkowo zajmował się Nowym Testamentem, jak czwartą Ewangelią, por. A. Penna, *Conferenze bibliche di S. Girolamo*, „Rivista Biblica Italiana” 1 (1949) 153.

w historii teologii Palestyna jawiła się jako *terra incognita*. Wiadomo jednak, że Kościół judeochrześcijański nie był jednolity, a wśród jego wyznawców palestyńskich wyróżniano ebionitów i nazarejczyków. Przedstawiciele pierwszej grupy uważali się za duchowych spadkobierców Jakuba Starszego, chociaż z czasem ich doktryna przyjęła heterodoksyjny charakter. Ebionici¹¹ pochodzili ze starych kręgów hebrajskich, stąd też ściśle przestrzegali prawa Mojżeszowego. Chrystus był dla nich jedynie człowiekiem wyróżniającym się szczególną mocą¹². U ebionitów widać przedłużenie mesjanizmu judaistycznego o charakterze materialnym, uzależnionym od dosłownej interpretacji prorocत्व¹³. Nazarejczycy to grupa ortodoksyjna, chociaż ich teologia i formy kultu pozostawały archaiczne. Szczególnie ważne było zachowanie przez nich pamiątek związanych z wydarzeniami ziemskiego życia Chrystusa, Jego śmiercią i Zmartwychwstaniem. Hieronim znał miejscowe tradycje wywodzące się z kręgów judeochrześcijańskich, chociaż w kwestiach prawowierności wiary był nieustępliwy¹⁴. Warto ponadto zwrócić uwagę, że Strydończyk rozróżnia wyraźnie „mesjasza judaistycznego” i Chrystusa Zbawiciela¹⁵.

Mimo szerokiego korzystania ze spuścizny Orygenesa w wyjaśnianiu ksiąg biblijnych, u Hieronima mniej wyraźne są wątki myśli chrystologicznej tego aleksandryjskiego autora. Refleksja Adamancjusza przeszła ewolucję od rozważań biblijnych i kerygmatacznych dotyczących osoby Zbawcy, do bogatych rozważań o charakterze ontologicznym i dogmatycznym. Obecność Orygenesa w panoramie teologii palestyńskiej można łatwo uzasadnić nie tylko jego pobyt w Cezarei Nadmorskiej przez dwie dekady, lecz również faktem, że jego myśl była natchnieniem dla teologii i życia duchowego w Ziemi Świętej. Potwierdzają to dwie kontrowersje dotyczące Orygenesa i jego spuścizny, których początkowe akty rozegrały się na scenie palestyńskiej na początku V i w 1. poł. VI wieku¹⁶. Po epoce, na której piętno wycisnęła osobowość wielkiego Aleksandryczyka, Palestyna będzie już gotowa, aby przemawiać własnym głosem w kwestiach chrystologicznych. Widać to już wyraźnie w nauczaniu Pawła z Samosaty¹⁷.

¹¹ Dziś uważa się, że ruch ten nie został założony przez samego Ebiona, ale miał innych fundatorów. Postać, od której sekta przyjęła nazwę, to jedynie najważniejszy jej przedstawiciel i ideolog.

¹² Orygenes, opierając się na grze słów (*Ebion* – ubogi), ukazuje „ubóstwo” ebionitów w zakresie interpretacji duchowej (chrześcijańskiej) Pisma Świętego.

¹³ Por. J. Daniélou, *Teologia judeochrześcijańska*, tłum. S. Basista, Kraków 2002, 339-340.

¹⁴ Hieronim mówi często o „półżydach” i „judaizujących”. Współczesnych sobie milenarystów posądza o herezję ebionitów i sprzyjaniu „literze, która zabija”, por. *In Isaiam* 60, 1-3; 49, 14-18; 48, 12; 66, 20.

¹⁵ *In Hiezechielem* 16, 55; 40, 5-13. W tych fragmentach komentarzy biblijnych Hieronim używa słowa *Christus*, latynizując greckie określenie *Christos*.

¹⁶ Por. E. Clark, *The Origenist Controversy. The Cultural Construction of an Early Christian Debate*, Princeton 1992.

¹⁷ Jego doktryna to kombinacja chrystologii o charakterze mądrościowym i adopcjonizmu. Kontrowersję tę uznaje się za jedną z najważniejszych w Kościele przedniejskim, por. L. Perrone,

W dziełach Orygenesu uderza głęboka i wszechobecna biblijność jego refleksji. Oznacza to, iż również chrystologia jest postrzegana w tym świetle. Mimo inklinacji spekulatywnych i wątków ontologicznych, które znajdują swoje ujście w jego systematycznym dziele *De principiis*¹⁸, ma się do czynienia z chrystologią biblijną, a więc jest to jakby ciągła medytacja Słowa Bożego. Biblia jest „księgą Chrystusa”¹⁹, którego tajemnica głoszona przez Kościół stanowi klucz do zrozumienia zarówno Starego jak i Nowego Testamentu. Owo zrozumienie osiągnęli ci, którzy posiadają „zamyśl Chrystusowy” (por. 1Kor 2, 16)²⁰.

We wstępie do *De principiis* Orygenes mówi o Chrystusie jako boskiej Mądrości istniejącej przed wiekami, razem z Ojcem²¹: to Jednorodzony Syn, działający w dziele stworzenia, objawienia i odkupienia. Historia jest połączona nicią dobroci Słowa, które ukazuje się ludziom i prowadzi ich do zbawienia. Stary Testament zawiera w sobie „typy” zapowiadające prawdę i spełnienie w Chrystusie. Typologia osiąga swój punkt kulminacyjny w osobie Jozuego, który już przez swoje imię obwieszcza tajemnicę prawdziwego Zbawiciela – Jezusa Chrystusa²². Przybycie Jozuego do ziemi obiecanej oznacza zastąpienie Starego Zakonu Ewangelią. Orygenes nie ogranicza się wyłącznie do przypomnienia historii i odczytuje księgi mądrościowe oraz prorockie jako ogólną zapowiedź Chrystusa. Ponadto objawienie się zbawczych tajemnic nie zostało udzielone wyłącznie prorokom żydowskim, o czym świadczy prorocstwo Balaama. Perykopa z Księgi Liczb (23-24) wzbudziła szczególne zainteresowanie Adamancjusza, była bowiem dla niego świadectwem podkreślającym powszechność zbawienia²³.

Na wszelkie sposoby Orygenes stara się o zgłębienie tajemnicy Chrystusa, Boga – Człowieka. W egzegezie *Psalmsów* Aleksandryczyk posługuje się tzw. prozopologią²⁴, co pozwala mu zwrócić uwagę na tajemniczą jedność bóstwa i człowieczeństwa w osobie Zbawcy. W pewnym sensie zapowiada późniejsze formuły mówiące o „dwóch naturach w jednej osobie”. Komentując Ps 44

L'enigma di Paolo di Samosata. Dogma, Chiesa e società nella Siria del III secolo: prospettive di un ventennio di studi, CNS 13 (1992) 253-327.

¹⁸ Orygenes ujmuje doktrynę chrystologiczną w *De principiis* I 2 i II 6.

¹⁹ Por. M. Fédou, *La Sagesse et le monde. Le Christ d'Origène*, Paris 1994.

²⁰ Por. J. Rius – Camps, *El dinamismo trinitario en la divinización de los seres racionales según Orígenes*, Roma 1970, 378-382.

²¹ Por. *De principiis* I Praefatio, 4.

²² Por. A. Jaubert, *Origène. Homélie sur Josué*, wstęp i przekład Sch 71, Paris 1960; J. Daniélou, *Sacramentum futuri. Études sur les origines de la typologie biblique*, Paris 1950, 212-215.

²³ Znaczenie Lb 23, 18 – 24, 24 w egzegezie Orygenesowskiej podkreśla M. Fédou, *Christianisme et religions païennes dans le „Contre Celse” d'Origène*, Paris 1988, 447-470.

²⁴ Por. M.J. Rondeau, *Les commentaires patristiques du psautier (III^e-V^e siècle)*, t. 2: *Exégèse prosopologique et théologie* (OCA 224), Roma 1985, 39. Autorka koncentruje się na *Philocalia* VII 1 i 2.

Doktor aleksandryjski rozróżnia tytuły chrystologiczne i podkreśla, że określenia „Król” i „Pomazaniec” oznaczają Boga i człowieka²⁵.

Wchodzi się tutaj w szeroki temat *epinoiai*, czyli „tytułów” lub „określeń” Chrystusa, łączący biblijną terminologię ze sformułowaniami ontologicznymi²⁶. Ten charakterystyczny dla Orygenesego wątek nie prowadzi bynajmniej do minimalizowania kwestii wcielenia i jego znaczenia, jak później miało to miejsce u Euzebiusza z Cezarei. Aleksandryczyk kładzie akcent na fakt, że Chrystus był prawdziwym człowiekiem, który posiadał ciało, duszę i „ducha”²⁷. Stąd też pewne wyczulenie ze strony tego autora na aksjomat soteriologiczny bardzo popularny wśród późniejszych Ojców Kościoła: *quod non est assumptum, non est sanatum*²⁸. Zasada ta miała ważne konsekwencje, przede wszystkim przeobóstwienie, stąd jej szerokie zastosowanie w późnej patrystyce i teologii bizantyjskiej.

Nie sposób pominąć delikatnej i kontrowersyjnej kwestii zgodności myśli **Orygenesego** z późniejszymi formułami dogmatycznymi. Oskarżenia wysuwane przez jego zajadłych przeciwników często nie znajdują pokrycia w faktach. Spojrzenie z perspektywy czasu pozwala dostrzec ogromny postęp w teologii dokonany przez Aleksandryczyka. Pojawiły się ponadto przewartościowania, jak na przykład opinia H. Crouzela, odnosząca się do subordynacjonizmu Orygenesowego. Ocena tego uczonego jest wyważona i ukazuje, że w dziełach Orygenesego elementy hierarchii Boskiej łączą się z akcentowaniem równości Osób w Trójcy²⁹. Trudno jest również oskarżać Aleksandryczyka o inspirowanie Ariusza lub tych dewiacji chrystologicznych, które nękały Kościół począwszy od V wieku. Orygenes wybrał drogę refleksji ontologicznej, idąc jednocześnie w stronę mistycyzmu, ponieważ odpowiadał mu dynamizm duchowy. Według Doktora aleksandryjskiego jedność *Logos-sarx* jest możliwa dzięki duszy Chrystusa³⁰. Wobec tajemnicy Boga – Człowieka³¹, jedność duszy ze Słowem zabezpiecza pełne uczestnictwo człowieczeństwa Chrystusa w Jego Bóstwie. Orygenes używa popularnego porównania żelaza rozpalonego w ogniu: głęboka jedność między Bogiem a człowiekiem w Chrystusie prowadzi do tego, że mimo niewyraźnej różnicy obu natur nie można ich rozdzielić. W ten sposób wyprzedza on zasadę *communicatio idiomatum*.

²⁵ Por. *In Johannem* I 28, 191-196.

²⁶ Por. J. Wolinski, *Le recours aux šp...noiai du Christ dans le „Commentaire sur Jean” d’Origène*, w: A. Le Boulluec – A. Dorival (ed.), *Origeniana Sexta. Origène et la Bible. Actes du Colloquium Origenianum Sextum* (Chantilly, 30 août – 3 septembre 1993), Louvain 1995, 465-492.

²⁷ Na ten aspekt zwraca uwagę A. Grillmeier, *Christ in Christian tradition. From the apostolic age to Chalcedon (451)*, t. 2, London – Oxford 1975, 143.

²⁸ Twierdzenie to sformułował w klasycznej formie dopiero Atanazy w IV wieku, lecz jego treść jest już obecna w myśli Orygenesego, por. Perrone, „*Four Gospels, Four Councils*”, s. 363.

²⁹ Por. H. Crouzel, *L’image de Dieu dans la théologie d’Origène*, *StPatr* 2 (1957) 194-201.

³⁰ Por. *De principiis* II 6, 3.

³¹ Orygenes jest pierwszym, który używa tego określenia, por. Grillmeier, *Christ in Christian tradition*, s. 146.

Dla Hieronima z pewnością było nie do przyjęcia nastawienie fundamentalistyczne do spuścizny Orygenesusa. Widać to w fakcie, że stawia on ponad uprzedzenia wartość egzegezy orygenesowskiej³² i korzysta z niej nawet wtedy, gdy początkowy entuzjazm względem wielkiego Aleksandryjczyka przeraża się w bezwzględna krytykę. Ze strony egzegety łacińskiego daje się jednak zauważyć starania, aby spekulacje alegoryczne nie zepchnęły na plan dalszy interpretacji dosłownej i historycznej. Pomaga w tym Strydończykowi perspektywa chrystologiczna w egzegezie tekstu biblijnego³³.

Spójrzmy na IV wiek, w którym napotykać możemy pewną różnorodność w sformułowaniach chrystologicznych, jak to widać na przykładzie postaci Euzebiusza z Cezarei i Cyryla Jerozolimskiego. Obaj autorzy, mimo różnych punktów widzenia, poświadczają ciągłość myśli chrystologicznej w Palestynie tamtego okresu. Można wysnuć wniosek, że innowacje pojawiły się jako odpowiedź na nowe problemy. Jest to jednak prawda połowiczna, bowiem Euzebiusz i Cyryl reagowali w sposób sobie właściwy na nową atmosferę polityczną i religijną, wywierającą swój wpływ na sformułowania w sferze dogmatycznej³⁴.

Euzebiuszowi przyszło żyć w bardzo specyficznym momencie historycznym, na styku epoki prześladowań i imperium chrześcijańskiego zapoczątkowanego przez Konstantyna³⁵. Metropolita Palestyny potrafił celnie wybierać dziedziny swojej twórczości i kulturował własne zainteresowania, o czym świadczą dzieła historyczne, apologetyczne, teologiczne i egzegetyczne. Cała spuścizna Cezarejczyka ukazuje zmianę atmosfery kulturowej i otwarcie się nowych horyzontów dla piśmiennictwa chrześcijańskiego. Teologia *Logosu* wypracowana przez niego wykazuje wpływ apologetów i szkoły aleksandryjskiej³⁶. Nie ma ponadto zasadniczej różnicy pomiędzy jego chrystologią przed soborem w Nicei i po nim. Euzebiusz ugruntował zasady teologii, których

³² Poprzez terminologię, taką jak: „cień”, „wizerunek”, „figura”, Hieronim mówi o rzeczywistości historycznej Starego Przymierza i wartości duchowej Nowego. W tym przypadku przechodzi z „cienia” do „prawdy”, z „zapowiedzi” do jej „wypełnienia się”.

³³ Rys chrystologiczny jest szczególnie mocno widoczny w całym *Komentarzu do Izajasza*, uważanym zresztą za najlepsze dzieło egzegetyczne Hieronima, por. S. Gozzo, *De s. Hieronymi Commentario in Isaias librum*, „Antonianum” 35 (1960) 169, przypis 1, w którym autor cytuje opinię A. Penny.

³⁴ Kwestia ciągłości i nowatorstwa tych dwóch autorów jest widoczna w spojrzeniu na problem miejsc świętych Palestyny, por. P.W.L. Walker, *Holy City, Holy Places? Christian Attitudes to Jerusalem and the Holy Land in the Fourth Century*, Oxford 1990; R.L. Wilken, *The Land called Holy. Palestine in Christian History and Thought*, New Haven – London 1992; L. Perrone, „Sacramentum Iudaeae” [Gerolamo, Ep. 46]: *Gerusalemme e la Terra Santa nel pensiero cristiano dei primi secoli. Continuità e trasformazioni*, w: A. Melloni – D. Menozzi – G. Ruggieri – M. Toschi (ed.), *Cristianesimo nella storia. Saggi in onore di G. Alberigo*, Bologna 1996, 460-464.

³⁵ Por. T.D. Barnes, *Constantine and Eusebius*, Cambridge 1981, 81-190.

³⁶ O wpływach Orygenesusa na Euzebiusza por. Ch. Kannengiesser, *Eusebius of Caesarea, Origenist*, w: H.W. Attridge – G. Hata (ed.), *Eusebius, Christianity and Judaism*, Detroit 1992, 435-466. Atmosferę teologiczną w Palestynie początku IV wieku opisuje L. Perrone, *Eusebius of*

trzymał się także w zderzeniu z nicejskim *homousios*. Nawet pisząc dzieło historyczne mówi, że rozpoczyna „od przedmiotu niewątpliwie wznioślejszego i potężniejszego niż wszystkie co ludzkie, to znaczy od «ekonomii» i «teologii» dotyczących Chrystusa”³⁷.

W przypadku Euzebiusza ma się do czynienia z bardzo rozwiniętym subordynacjonizmem³⁸. Świadectwem tego nastawienia jest specyficzna terminologia, której używa biskup Cezarei. W oddawaniu czci Bogu „obowiązuje pewna kolejność: na pierwszym miejscu wymieniamy Ojca niebieskiego, Boga i Pana, który jest także Bogiem i Panem Drugiego z kolei, to jest Boskiego Słowa, drugiego Pana, panującego nad wszystkim”³⁹. Mimo tych inklinacji, metropolita Palestyny stara się wyrazić relacje Syn – Ojciec według świadomości teologicznej panującej w kręgach konserwatywnych Kościoła jego epoki. Wykazuje sporą rezerwę wobec sformułowania *homoousios*, lecz podobne nastawienie nie było obce i innym współczesnym mu autorom. Dostrzega się tutaj wyraźny konserwatyzm teologiczny. To być może spowodowało, że Euzebiusz starał się sprzyjać arianom, chociaż nie zawsze w sposób wyraźny. Dopiero objęcie stolicy biskupiej w Cezarei przez Akacjusza⁴⁰ uczyniło z metropolią palestyńską punkt oparcia dla zwolenników arianizmu⁴¹. Niemal bezwzględne przywiązanie do myśli Orygenesesa to kolejny dowód na konserwatyzm teologiczny, chociaż i tutaj Euzebiusz nie naśladuje niewolniczo swego mistrza i nie brak mu kreatywności⁴².

Bez wątpienia również zmiana sytuacji Kościoła rzutowała na charakter chrystologii Euzebiusza. Łatwo daje się zauważyć, że systematycznie odwołuje się on do triumfalistycznych obrazów prorocत्व związanych z ustanowieniem panowania Mesjasza i głosi chwałę cesarza, reprezentującego *Logos* na ziemi. Władca imperium jest powołany do tego, aby tworzyć więź pomiędzy światem a Synem Bożym⁴³. Ta forma refleksji chrystologicznej, uwarunkowana niewątpliwie polityką, jest najbardziej charakterystyczną nowością wprowadzoną do chrystologii przez Euzebiusza.

Caesarea as a Christian Writer, w: A. Raban – G.K. Holm (ed.), *Caesarea Maritima. A Retrospective after Two Millennia*, Leiden 1996, 515-530.

³⁷ Eusebius, HE I 1, SCh 31, 3. Euzebiuszowi chodzi o „dzieło” i „istotę” Zbawcy.

³⁸ Jest to ocena A. Grillmeiera (*Christ in Christian tradition*, s. 168). Rozwinięcie tej myśli można znaleźć tamże, s. 170-177.

³⁹ Eusebius, *Demonstratio evangelica* V 8, PG 22, 381A.

⁴⁰ Akacjusz był znany jako mówca. Hieronim w *Liście* 119, 6 (CSEL 55, 452-454, Czuj III 96-98), przytacza fragmenty niektórych jego dzieł.

⁴¹ W czasach sprawowania posługi w Jerozolimie przez biskupa Maksyma (lata 333-348) arianie starali się zdobyć przewagę. Udało im się zjednać biskupa miasta świętego, a hierarchowie ariańscy uczestniczyli w konsekracji bazyliki *Anastasis*.

⁴² Por. Kannengiesser, *Eusebius of Caesarea*, s. 435-466.

⁴³ Por. przede wszystkim H.A. Drake, *In Praise of Constantine. A Historical Study and New Translation of Eusebius' Tricennial Orations*, Berkeley 1976.

Metropolita Palestyny był ważnym obserwatorem dyskusji chrystologicznych swej epoki, co poświadcza *Apologia Orygeneses*, napisana wspólnie z jego mistrzem i późniejszym męczennikiem Pamfilosem⁴⁴. W rejestrze oskarżeń Orygeneses na czoło wysuwają się problemy chrystologiczne, które dyskutowano w pół wieku po śmierci wielkiego Aleksandryjczyka i po potępieniu Pawła z Samosaty. Euzebiusz pomija jednak niektóre ważne elementy chrystologii Orygenesowej, jak uznanie duszy – pośredniczki (*mediatrix*) w osobie Zbawcy⁴⁵. Biskup Cezarei jest przedstawicielem rozwijającej się w IV wieku chrystologii typu *Logos – sarx*, której przeciwstawiano inny model wypracowany w okresie przedchalcedońskim: *Logos – anthropos*. Trudno mu jednak zarzucić apolinaryzm *ante litteram*, ponieważ zwraca uwagę na rozróżnienie natur w osobie Jezusa Chrystusa oraz wystrzega się terminologii i idei przemieszania natur, co było charakterystyczne najpierw dla apolinaryzmu, a później przynajmniej teoretycznie, dla monofizyzmu.

Cyryl Jerozolimski był bardziej katechetą i gorliwym duszpasterzem aniżeli teologiem. Jednak jego *Katechety* odślaniają bogactwo doktrynalne i duchowe. Jest tak mimo faktu, że katechety Cyryla nie zawierają zbyt wielu oryginalnych twierdzeń teologicznych i obca jest im także wyszukana forma literacka, bowiem posługuje się on językiem prostym, bogatym w obrazy i porównania. *Katechety* to odbicie codziennej działalności duszpasterskiej biskupa, dla którego Pismo Święte i tradycja apostołska stanowią źródło myśli teologicznej. Pouczenia jerozolimskiego Katechety mają charakter chrystocentryczny. Prawda o Chrystusie stanowi w metodologii Cyryla zasadę jedności i centrum historii zbawienia, streszczoną w wyznaniu wiary⁴⁶. Osoba Zbawiciela jest elementem scalającym i nadającym sens księgom biblijnym.

Cyrylowi nie było obce zagadnienie natury ludzkiej Syna Bożego⁴⁷ oraz uznanie Chrystusa jako „prawdziwego Boga” z Boga⁴⁸. Przy głoszeniu tez chrystologicznych biskup świętego miasta odwołuje się do świadectw pism prorockich uważając, że Żydzi nie ośmielą się zaprzeczyć ich autorytetowi. Przypomina przy tym, że w tajemnicy osoby Chrystusa obie natury, boska i ludzka, w ich złączeniu i rozróżnieniu, są z sobą jak najściślej zjednoczone. W ten oto sposób Cyryl nawołuje, aby strzec się doketów i adopcjonistów, jak

⁴⁴ Na temat tego dzieła por. J. Quasten, *Patrologia*, I, Casale Monferrato 1983 (reprint), 405-406.

⁴⁵ W sposób jednoznaczny Euzebiusz odrzuca istnienie duszy w Chrystusie polemizując z Marcelim z Ancyry, uważanym za wyznawcę poglądów sabeliańskich, por. *De ecclesiastica theologia* II 13-18 (passim).

⁴⁶ Znaczące jest to, że Cyryl nie posługuje się nicejskim pojęciem *homousios*, obawiając się użycia tego terminu w duchu sabeliańskim i zachowuje dystans wobec wszelkiej terminologii obcej Pismu Świętemu, por. *Catechesis* IV 8, XI 13, XV 9, XVI 4, PG 33, 465, 705, 880, 921.

⁴⁷ Cyryl mówi (*Catechesis* XII 26, PG 33, 757B), że „Ten, który stworzył członki, nie wstydz się z nich przyjąć ciała”.

⁴⁸ Por. *Catechesis* XI 14, PG 33, 708.

również niebezpieczeństw doktryny manichejskiej. Jest to możliwe dzięki zachowaniu jedności wiary, gdyż „błąd ma różne formy, a prawda [tylko] jedno oblicze”⁴⁹.

Do tych aspektów polemicznych należy dodać fakt przywoływania rzeczywistości „świętych pamiątek” w Ojczyźnie Chrystusa. W ten sposób biskup Jerozolimy wprowadza wiernych w sferę „chrystologii doświadczenia”, która ugruntowana jest także w sakramentach. Rozważania chrystologiczne Cyryla uwytatniają jeszcze wyraźniej aspekty konkretności nauki chrześcijańskiej. W kontekście „miasta świętego” i „Ziemi Świętej” świadectwa prawd wiary przeciwko poganom i Żydom nie ograniczają się jedynie do Biblii, lecz poparte są argumentami innego typu, to jest sanktuariami odwołującymi się do pobożności chrześcijan⁵⁰. Rzeczywistość miejsc zbawienia sprawia ponadto, że zbawczy krzyż zaczyna zajmować główne miejsce w nauczaniu Cyryla i tworzy się prawdziwa „teologia krzyża”, ukazująca rzeczywistość odkupienia⁵¹.

Biskup jerozolimski podkreśla, że jeśli nawet ktoś starałby się zaprzeczyć prawdziwości cierpień Chrystusa, to już sama Golgota i relikwie Krzyża⁵² wytrącają mu z rąk argumenty, gdyż stanowią bezpośrednie świadectwa męki Pańskiej. Wyraźnie więc formułuje zachętę i pobudza do umiłowania „pamiątek materialnych”, spełniających tak ważną rolę w dziele pogłębiania wiary. Niewątpliwie dzięki Cyrylowi chrystologia palestyńska wkracza w sferę otwierającą nową epokę: rzeczywistość miejsc świętych i pielgrzymowanie do nich stają się nieodłącznymi elementami przyszłych rozważań chrystologicznych⁵³.

Przypomniani autorzy (Orygenes, Euzebiusz i Cyryl) byli w większym lub mniejszym stopniu inspiratorami autora *Wulgaty*. Na polu egzegetycznym to Orygenes stał się najważniejszym z poprzedników Hieronima oraz wzorem filologa i egzegety. Strydończyk pozostał wierny metodzie wypracowanej przez Szkołę Aleksandryjską mimo swoich ataków na Rufina z Akwilei, biskupa Jerozolimy Jana i zwolenników Orygenesusa podczas pierwszej fazy kryzy-

⁴⁹ Tamże XVIII 1, PG 33, 1017.

⁵⁰ Por. tamże X 19, PG 33, 685, tłum. W. Kania, BOK 14, 142: „Wiele jest na prawdzie opartych świadectw o Chrystusie. O Synu [...] świadczy święte drzewo, które do dziś się u nas widzi [...] świadczy Getsemani, które rozważającym nad tymi rzeczami pozwala wciąż jeszcze patrzeć na Judasza. Świadczy ta góra święta, Golgota. Świadczy prześwięty grób i kamień, co dziś tam leży”.

⁵¹ Por. tamże XIII 4, PG 33, 776, BOK 14, 187: „Jezus prawdziwie cierpiał za wszystkich ludzi. Krzyż nie był urojeniem, inaczej byłoby urojeniem i zbawienie. Śmierć nie była grą fantazji, inaczej nasze zbawienie byłoby grą fantazji [...]. [Chrystus] został ukrzyżowany i nie zapieramy się tego. Raczej dumny jestem, iż o tym mówię. Gdybym chciał teraz tego się zaprzeczyć, sprzeciwiłaby mi się Golgota, w której pobliżu się znajdujemy; sprzeciwiłoby mi się drzewo krzyża, którego cząstki rozeszły się już stąd po całym świecie”.

⁵² Cyryl przypomina o nich także w *Catechesis* X 19.

⁵³ Panoramę sporów chrystologicznych na terenie Palestyny kreśli L. Perrone, *La Chiesa di Palestina e le controversie cristologiche*, Brescia 1980. Obszerna bibliografia znajduje się na s. 17-32.

su związanego z orygenizmem. Zetknięcie się z dziełami Adamancjusza wskazało drogę interpretacji duchowej tekstów prorockich o charakterze mesjańskim i Psalmów, a właśnie w tym przypadku łaciński pisarz i tłumacz okazał się jednym z najlepszych uczniów Orygenesesa⁵⁴. Interpretacja duchowa zajmuje równoznaczną pozycję z rozważaniami o charakterze historycznym i polemicznym. W kontekście tych zależności należy rozpatrywać odniesienia do nowych wątków teologicznych w dziełach Strydończyka.

Wpływ Euzebiusza na chrystologię Hieronima był z pewnością minimalny i stanowił raczej kontynuację wierności Szkole Aleksandryjskiej. Autor *Wulgaty* korzystał z dzieła historycznego i topograficznego Euzebiusza, a ten ostatni z całą pewnością opierał się na niektórych opracowaniach Orygenesesa, dotyczących nazw biblijnych i terminologii hebrajskiej. Około 390 r. Hieronim przetłumaczył na język łaciński dzieło Euzebiusza, mające służyć pielgrzymom do Ziemi Świętej i znane powszechnie jako *Onomastikon*⁵⁵.

Z kolei dzięki kaznodziejskiemu trudowi Cyryla Jerozolimskiego Hieronim miał już wytyczony szlak kontekstualizacji nauk ascetycznych głoszonych w Betlejem. Nie bez znaczenia było ponadto dowartościowanie miejsc ewangelicznych w nauczaniu doktrynalnym, jak również fakt, że teologia cyryliańska należała raczej do typu „najsztyniejszej prawowierności przednicejskiej na szlaku wytyczonym przez tradycję orygenesowską”⁵⁶. Strydończyk idzie śladem niektórych wcześniejszych autorów, w tym Atanazego, wyjaśniających niektóre kontrowersyjne wersety biblijne w odniesieniu do Chrystusa jako człowieka, akcentując naturę ludzką przyjętą przez Słowo⁵⁷.

Rzymskie cechy charakteru sprawiają, że nasz autor widzi przede wszystkim konkretne implikacje założeń teologicznych. Podobne aspekty pojawiają się w jego rozważaniach biblijnych, dzięki którym słusznie przyznaje się Hieronimowi prymat wśród egzegetów łacińskich, chociaż nie stanął on nigdy na czele żadnej szkoły egzegetycznej. Spowodował to przede wszystkim brak kompleksowej zasady filozoficznej i teologicznej, chociaż tej wielkiej postaci

⁵⁴ Poświadczenie tej pracy stanowi komentarz do *Psalmów*, który większość badaczy uważa za przeróbkę homilii Orygenesesa, tłumaczonych przez Hieronima, por. V. Peri, *Omellie origeniane sui Salmi. Contributo sull'identificazione del testo latino*, ST 289, Città del Vaticano 1980.

⁵⁵ Pełny jego tytuł brzmi: Περί τῶν τοπικῶν ὀνομάτων τῶν ἐν τῇ θεῖα γράφῃ. Nie było to jednak jedyne tłumaczenie *Onomastikon*, gdyż znana jest jeszcze jego wersja syryjska oraz inne tłumaczenia. Dzieło biskupa Cezarei cytuje Prokopiusz z Gazy (VI wiek), a anonimowy artysta mozaikowej mapy z Madaby bez wątpienia posługiwał się *Onomastikonem* jako nieodłącznym przewodnikiem, por. E. Klostermann (hrsg.), *Eusebius. Das Onomastikon der biblischen Ortsnamen*, GCS 11/1, Leipzig 1904 [nowe wyd. Hildesheim 1966]; P. Thomsen, *Palästina nach dem Onomastikon des Eusebius*, „Zeitschrift des deutschen Palästina Vereins” 26 (1903) 145-188; M. Noth, *Die topographischen Angaben im Onomastikon des Eusebius*, tamże 66 (1943) 32-63; T.D. Barnes, *The composition of Eusebius' Onomastikon*, JTS 26 (1975) 412-415.

⁵⁶ M. Simonetti, *La crisi ariana nel IV secolo*, Roma 1975, 209.

⁵⁷ Atanazy snuje takie rozważania w *Epistola ad Serapionem* II 9.

nie można odmówić wielostronności zainteresowań. W interpretacji Pisma Świętego jest on eklektykiem, lecz chodzi tu o eklektyzm szeroki i przemyślny, który wybiera najlepsze elementy ze Szkoły Aleksandryjskiej i Antiocheńskiej. Nie sposób mu także odmówić bardzo wiernego kroczenia ścieżką prawowierności.

2. Między Biblią a „Credo”. W analizie chrystologii Hieronimowej stosunkowo łatwo oprzeć się na linearnych rozważaniach szczególnego rodzaju tekstu, jakim są *Kazania o Psalmach*⁵⁸. Jest to dzieło niejednorodne, i chociaż znane jest pod imieniem Hieronima, stanowi parafrazę i tłumaczenie komentarza Orygenesesa do Psalmów⁵⁹. W każdym jednak przypadku, te kazania wygłoszone w Betlejem ok. 400 r. do audytorium złożonego z mnichów i mniszek, pielgrzymów i miejscowych chrześcijan, ukazują problemy, które brał sobie do serca autor *Wulgaty*, walcząc z herezjami trynitarnymi i chrystologicznymi będącymi wyzwaniem dla nauki Kościoła⁶⁰. Homilie Hieronima stanowią wymowny przykład odnowionej chrystologii w kontekście miejsc świętych, do których był on niezwykle przywiązany.

Dla Strydończyka, podobnie jak dla Orygenesesa, Biblia jest księgą przesiąkniętą prawdą o Chrystusie. Osoba Zbawcy stanowi centrum Starego i Nowego Testamentu⁶¹. W pierwszym rzędzie „wszystkie ewangelie unaocniają osobę ludzką [Chrystusa]”⁶². Natchnione słowa pozwoliły więc Hieronimowi na mocne podkreślenie człowieczeństwa Chrystusa, którego nierozłączne elementy to ciało i dusza⁶³. Zbawiciel uważany jest również za głównego bohatera *Psalmów*. Dzięki temu przekonaniu Strydończyk stosuje egzegezę prozopograficzną, pozwalającą na rozszerzenie opinii na temat osobowości Boga – człowieka. W perspektywie trynitarniej Hieronim patrzy na relację Syna z Ojcem i Duchem Świętym jako na niezgłębianą tajemnicę, której nie obejmie ludzki intelekt, a jedynie wiara po-

⁵⁸ W drugiej części serii homilii poświęconych Psalmom badacze dostrzegają po prostu łacińskie tłumaczenie dzieła Orygenesesa. Jednak egzegeta łaciński nie jest akrytyczny w stosunku do Adamancjusza i z pewnością wprowadził w nich pewne zmiany, por. tekst CCL 78, 353-447; G. Coppa (ed.), *Origene – Gerolamo. 74 omelie sul libro dei Salmi*, Milano 1993, 26-32.

⁵⁹ Zależność rozważań Hieronima od Orygenesesa ukazuje m.in. V. Peri, *Omelie origeniane sui Salmi. Contributo sull'identificazione del testo latino*, ST 289, Città del Vaticano 1980. Twierdzenie to zostało odrzucone przez P. Jay'a, *Les „Tractatus in Psalmos”*, w: M.C. Duval (ed.), *Jérôme entre l'Occident et l'Orient. XVI Centenaire du départ de saint Jérôme de Rome et de son installation à Bethléem* (Actes du Colloque de Chantilly, Septembre 1986), Paris 1988, 367-380.

⁶⁰ Panoramę sporów doktrynalnych Hieronima przedstawia por. B. Jeanjean, *Saint Jérôme et l'hérésie*, Paris 1999.

⁶¹ Por. Perrone, „*Four Gospels, Four Councils*”, s. 379.

⁶² *Tractatus in Ps 109*, 1, CCL 78, 222: „*Omnia Evangelia personant de persona hominis*”.

⁶³ Jest to nawiązanie do zasady Orygenesesa, wg której dusza posługuje się ciałem, por. *Contra Celsum* VII 38. Ten punkt widzenia akceptuje również Euzebiusz z Cezarei, ale mówi wyłącznie o człowieku, por. *Preparatio evangelica* VII 48.

zwala na dostęp do niej⁶⁴. Czytanie Pisma Świętego to dla Strydończyka wsłuchiwanie się w głos Chrystusa – Oblubieńca⁶⁵. Należy jednak podkreślić, że użycie określenia *persona* przez Hieronima nie jest jeszcze w pełni zdefiniowane i ugruntowane z powodu tendencji utożsamiania tego pojęcia z naturą, jak wynika z pojawiającego się w homiliach o *Psalmach* zwrotu „*assumptus homo*”⁶⁶. Autor *Wulgaty* nie zastosował w pełni formuły łacińskiej mówiącej o „dwóch naturach w jednej osobie Chrystusa”. Przyczyną takiego nastawienia była być może opinia Apolinarego, który mimo zaprzeczania obecności rozumnej duszy w Chrystusie, podkreślał jedność Boskiej i ludzkiej natury, stosując formułę „jednej natury wcielonego *Logosu*”⁶⁷. Strydończyk używa określenia „natura” w sposób archaiczny⁶⁸. Tylko jeden z oskarżycieli papieża Damazego (pochodzenia żydowskiego) mówi o „dwóch naturach Jednorodzonego i Pierworodnego, boskiej i ludzkiej (*quia Unigenitus et Primogenitus duae naturae sunt, divina et humana*), lecz [stanowiących] jedną osobę (*sed una persona*)”⁶⁹.

Podobnie jak inni pisarze tamtego okresu, Hieronim z emfazą podkreśla tajemnicę zrodzenia Syna. Inspiracją łacińskiego egzegety jest prawdopodobnie polemika antyeunomiańska, prowadzona przeciwko błędnowiercom, którzy rozwinęli racjonalistyczne ujęcie problematyki trynitarniej⁷⁰. Być może właśnie polemika z ugrupowaniem ariańskim sprawiła, że Strydończyk tak wydatnie podkreśla kult należny Chrystusowi. Z drugiej jednak strony nie uświadamia sobie w pełni, że oskarżany przez niego Orygenes⁷¹ był wielkim czcicielem osoby Zbawcy.

Dla autora *Wulgaty* błędy doktrynalne to nie tylko wynik czysto ludzkich spekulacji, zastępujących prawdy objawione, lecz przede wszystkim niebezpieczny i trujący owoc niewłaściwej interpretacji Pisma Świętego⁷². Tak jest w przypadku doktryny apolinarystycznej, której inicjator,

⁶⁴ Por. *Tractatus in Ps* 91, 6. W *Tractatus in Ps* 98, 5 Hieronim przeciwstawia postawę wiernych nastawieniu spekulujących „dialektyków”.

⁶⁵ Por. *Epistula* 22, 25.

⁶⁶ U Hieronima pojęcie *persona* jest dosyć elastyczne, co zauważa M.J. Rondeau (*Les commentaires patristiques du psautier*, t. 2, s. 140-145).

⁶⁷ Por. Grillmeier, *Christ in Christian tradition*, I/1, s. 333-336. Podobne sformułowania w klasycznej postaci obecne są u Cyryla z Aleksandrii, tamże, I/2, s. 473-477.

⁶⁸ Gra słów w *Tractatus in Ps* 109, 1. W wymienionym fragmencie dostrzega się płynność pojęcia „osoby”, stosowanego przez Hieronima, por. Rondeau, *Les commentaires patristiques du psautier*, t. 2, s. 140-144.

⁶⁹ *Fides Isaatis ex Iudaeo* 4, CCL 9, 343. Podobne znaczenie można przypisać wyrażeniu z *Expositio in Canticum canticorum* 12: „*Quae unum corpus Christi, sicut et anima Christi una persona cum Verbo effecta*”.

⁷⁰ Ostra krytyka tych błędów doktrynalnych występuje w *Tractatus in Ps* 5, 11.

⁷¹ Hieronim nie cofa się nawet przed określeniem Orygenesesa jako „źródło Ariusza”, por. *Epistula* 84, 4, CSEL 55, 125. Podobnie w: *Contra Joannem Hierosolymitanum* 18, PL 23, 370A.

⁷² Por. *Commentarius in epistulam ad Galatas* III 5, 19-21; *Commentarius in epistulam ad Titum* II 10-11.

„podążając przeciwko Pismu Świętemu, twierdzi, że nasz Pan, Jezus Chrystus, przyjął niedoskonałą naturę, a nie, iż przyjął ją w całej swej pełni, aby tym samym zapewnić zbawienie duszy i ciała”⁷³.

Łaciński polemista przenosi główny punkt sporu na bardziej znany mu teren egzegezy biblijnej. Nie należy się temu dziwić, bowiem Hieronim ukazuje się ze swej najlepszej strony komentując tekst skrypturystyczny, a nie przedstawiając wątków teologicznych opartych na spekulacjach filozoficznych, przede wszystkim neoplatonickich⁷⁴.

Należy zwrócić również uwagę na fakt, że interpretacja chrystologiczna nie jest wyłączną domeną egzegezy tekstów mesjanistycznych. Bez odnośnika do Chrystusa, zapowiedzi i symbole Kościoła tracą swój szczególny charakter⁷⁵. Czasami sens eklezjologiczny łączy się z chrystologicznym. Chrystus bowiem „wyzwała tych, którzy wyznają wiarę w niego i przebywają w Kościele”⁷⁶.

Czerpiąc z wniosków nicejskiego wyznania wiary, sformułowanego po długich i zaciętych bojach z arianami, Hieronim podkreśla wzajemną relację Ojca i Syna: w dynamice trynitarniej Syn zwrócony jest ku Ojcu, a Ojciec kieruje się ku Synowi, gdyż Obaj posiadają jedną naturę i stanowią nierozłączną jedność⁷⁷. Wydaje się, że autor *Wulgaty* nie zaatakował w sposób kompleksowy heretyków jak Ojcowie z „pars Orientis”, lecz wyodrębnił najbardziej naglące problemy środowiska palestyńskiego. Twierdzenia Hieronima naświetlają sytuację epoki, a czynią to nie tyle przez odwołanie się do echa dyskusji trynitarnych, lecz w oparciu o wskazówki odnoszące się do ewoluującej ku dogmatowi Chalcedonu myśli chrystologicznej⁷⁸.

3. Miejsca święte świadectwami wiary w Chrystusa. Łaciński egzegeta i tłumacz miał wiele powodów, aby zająć się szczegółowo kwestią Ziemi Świętej. Podkreślanie wartości miejsc świętych, przede wszystkim Betlejem, to niewątpliwie jeden z najbardziej oryginalnych elementów myśli autora *Wulgaty*. W tym punkcie nietrudno jednakże zauważyć pewną niekonsekwencję Hieronima, który początkowo był nastawiony entuzjastycznie do życia w Ziemi Świętej. Z czasem zaczął odnosić się z rezerwą do warunków życia monas-

⁷³ *Epistula* 93, CSEL 55, 156.

⁷⁴ Por. A. Tuilier, *Le sens de l'Apollinarisme dans les controverses théologiques du IV^e siècle*, *StPatr* 13 (1975) 305. Na temat bazy filozoficznej herezji IV wieku por. A.H. Wolfson, *Philosophical implications of Arianism and Apollinarism*, *DOP* 12 (1958) 3-28.

⁷⁵ Por. *Epistula* 46, 3, CSEL 54, 332: „Ze względu na etymologię miasto [Jerozolima] jest figurą Chrystusa, który otrzymał imię «Pan Panów» i «Król królów» (por. Ap 19, 16)”.

⁷⁶ *In Ioel* 3, PL 25, 951 lub CCL 76, 198. Wspominany przez *Psalmy* Syjon należy identyfikować z niebiańską Jerozolimą, siedzibą Chrystusa, o której opowiadają apostoł Paweł i autor Apokalipsy.

⁷⁷ Por. przede wszystkim *Tractatus in Ps* 66, 5; 109, 3.

⁷⁸ Por. Perrone, „*Four Gospels, Four Councils*”, s. 379.

tycznego, rzecz jasna czyniąc wyjątek tylko dla ukochanego Betlejem. Oba punkty widzenia można pogodzić lub przynajmniej połączyć dzięki twierdzeniom wypowiedzianym w homiliach o Psalmach. Strydończyk pisze:

„Błogosławiony ten, kto nosi w sobie krzyż, zmartwychwstanie, miejsce Narodzenia Chrystusa i Jego Wniebowstąpienia! Błogosławiony, kto nosi Betlejem w swym sercu i w którym Chrystus rodzi się co dnia”⁷⁹.

Według Strydończyka pejzaż miejsc świętych winien być coraz głębiej poznawany w swej konkretności, przedstawiany w sferze duchowej i przeżywany jako osobiste doświadczenie życia chrześcijańskiego. W tradycji łacińskiej jeszcze nie raz zwracano uwagę na pełnię człowieczeństwa wcielonego Słowa potwierdzoną śladami materialnymi⁸⁰. Chociaż Hieronim nie stara się całkowicie uduchowić historii i topografii biblijnej, co podkopałoby konkretne więzi z miejscami świętymi⁸¹, jednak zwraca uwagę na to, że:

„z miejsc Ukrzyżowania i Zmartwychwstania korzystają tylko ci, którzy niosą swój krzyż na każdy dzień i codziennie zmartwychwstają z Chrystusem. Ci wszyscy więc, którzy okazują się godnymi tak chwalebne miejsca”⁸².

Wśród stronic tchnących autentycznym nabożeństwem do miejsc świętych warto wychwycić wspomniane wcześniej niekonsekwencje. Hieronim daje do zrozumienia, że w kręgach monastycznych obecność w ziemskiej Jerozolimie nie należała do rzeczy najważniejszych⁸³. Na tym jednak autor *Wulgaty* nie

⁷⁹ *Tractatus in Ps 95*, 10, CCL 78, 154-155: „Felix qui cruce[m], et resurrectionem, et locum nativitatis Xpisti, et locum ascensionis portat in pectore suo. Felix est qui Bethleem habet in corde suo, in cuius corde Xpistus cotidie nascitur”.

⁸⁰ Czyni tak papież Leon Wielki zwracając się do biskupa Jerozolimy Juwenalisa, któremu przypomina on, że powinien przepowiadać z żarliwością prawdę o wcieleniu Słowa. Juwenalis winien wykorzystać bliskość miejsc świętych dla pożytku duszy i intelektu, por. *Epistula* 139, 2, PL 54, 1105: „Powinieneś umieć posługiwać się, o najdroższy bracie, najpewniejszymi dokumentami wiary katolickiej, stając w obronie przepowiadania ewangelistów przez bezpośrednie świadectwa dawane przez miejsca święte, w których przebywasz... O tym wszystkim mówi ci nieprzerwanie sam święty krzyż, obwieszcza to głośno kamień z grobu, w którym Pan leżał z powodu swego człowieczeństwa, ale z którego powstał swoją Boską mocą. Kiedy kierujesz się ku Górze Oliwnej, aby uczcić miejsce Jego wniebowstąpienia, czyż nie wydaje ci się, że brzmi w twych uszach głos anielski, który do zdumionych uczniów w chwili wstępowania Pana na wysokości, mówił: «Mężowie z Galilei, dlaczego stoicie i wpatrujecie się w niebo? Ten Jezus, wzięty od was do nieba, przyjdzie tak samo, jak widzieliście Go wstępującego do nieba» (Dz 1, 11)”; zob. I. Grego, *San Leone Magno e la Terra Santa*, „Asprenas” 32 (1985) 331.

⁸¹ Na podstawie listu Hieronima do Dardanusa można przypuszczać, że chociaż uduchowienie wizerunku Jerozolimy poszło daleko do przodu, nie było tak w przypadku całej Ziemi Świętej, por. *Epistula* 129, 1, CSEL 56, 162-164.

⁸² *Epistula* 58, 3, CSEL 54, 531.

⁸³ Jako przykład wymienia przede wszystkim Antoniego, pierwszego pustelnika, a następnie „grupy mnichów z Egiptu i Mezopotamii, Pontu, Kapadocji i Armenii”, dla których otworzyły się bramy raju. Nawet Hilarion, który był Palestyńczykiem widział Jerozolimę tylko przez jeden dzień (*Epistula* 58, 3. CSEL 54, 531).

poprzestaje i przedstawia mało budujący obraz życia codziennego w Jerozolimie⁸⁴. Stolica Judei nie oferuje niczego szczególnego, a pobyt w niej mógłby okazać się nawet szkodliwy dla duszy. Należy naśladować świętych mnichów, którzy uciekali od zgiełku miasta i nie zwracali uwagi na ziemską Jerozolimę⁸⁵. Trudno dociec, czy jedyną przyczyną tego typu osądu i konfliktu opinii u Hieronima było uzasadnione rozgoryczenie, bowiem o takiej postawie zdecydowały okoliczności⁸⁶. Strydończyk i jego wspólnota znaleźli się w oku cyklonu wywołanego kryzysem dotyczącym Orygenesusa: zostali ekskomunikowani i zabroniono im wstępu do świątyń chrześcijańskich. Hieronim pamiętał o obecności „konkurenta”, to znaczy Rufina, na Górze Oliwnej, gdzie bez wątpienia często trafiali pielgrzymi z Zachodu po przybyciu do Palestyny.

Wiele stron dzieł Hieronima świadczy jednak o dostrzeżeniu wartości miejsc świętych. Tak na przykład w miejscach ewangelicznych, można „kontemplować ślady Narodzin [Zbawcy], Krzyża i Męki [Pańskiej], które wydają się zupełnie świeże”⁸⁷. Zapowiadał to już cały Stary Testament: „Prawo i cała rzesza proroków przepowiadali mękę Chrystusa”⁸⁸. Strydończyk mówi wyraźnie o potrzebie oddania czci Chrystusowi „w tych miejscach, w których Ewangelia wcześniej niż gdzie indziej zajaśniała blaskiem z krzyża”⁸⁹. Nie budzi więc zdziwienia fakt, że postrzegał on pobyt w Ziemi Świętej nie tylko jako przywilej, lecz i obowiązek, kierujący automatycznie ku potrzebie zgłębiania Pisma Świętego. Kontakt z miejscami świętymi był dla niego jako mnicha czynnikiem ułatwiającym naśladowanie Chrystusa i swoistym błogosławieństwem.

Dla Hieronima nie jest możliwe zupełne uduchowienie faktów i miejsc związanych z osobą Chrystusa Pana, gdyż to oznaczałoby oderwanie ich od rzeczywistości. Przesłanki te ukazują się bardzo wyraźnie, gdy łaciński egzegeta mówi o Betlejem, jako o miejscu nakłaniającym do dostrzeżenia w żłóbku głównego znaku chrześcijańskiej wiary⁹⁰. Dla Strydończyka Bóg stał się człowiekiem z powodu miłości dla całej ludzkości i wybrał miejsce wśród ludzi prostych i ubogich⁹¹.

⁸⁴ Por. *Epistula* 58, 4.

⁸⁵ Por. omawiany już przykład mnichów wg *Epistula* 58, 3.

⁸⁶ Podobne uprzedzenia wobec pielgrzymek do Jerozolimy były znane innym autorom chrześcijańskim, o czym świadczy korespondencja Grzegorza z Nyssy. Nie należy jednak brać pod uwagę bezpośredniej zależności Hieronima od pism biskupa Nyssy, gdyż obaj Ojcowie Kościoła świadczą o podobnych odczuciach ogarniających teologów i pisarzy ascetycznych, którzy występowali przeciwko niektórym konkretnym aspektom pielgrzymek. Podróże w duchu religijnym i z Biblią w rękę zastąpiło masowe poszukiwanie kontaktu z relikwiami i miejscami świętymi, por. Grégoire de Nyse, *Vie de Sainte Macrine. Introduction*, Sch 178, Paris 1971, 65-66.

⁸⁷ *Epistula* 47, 2, CSEL 54, 346.

⁸⁸ *In Malachiam* IV 5. 6, CCL 76A, 941; por. również *In Matthaem* III 17, 3.

⁸⁹ *Epistula* 46, 9, CSEL 54, 339..

⁹⁰ Por. Perrone, „*Four Gospels, Four Councils*”, s. 383.

⁹¹ Por. *Tractatus in Ps* 131, 6.

II. POLEMIKA Z APOLINARYSTAMI

Najbardziej charakterystyczny etap rozwoju chrystologii Hieronima związany jest z dyskusją, która wywiązała się wokół założeń apolinaryzmu⁹². Kryzys związany z postulatami Apolinarego wybuchnął w latach siedemdziesiątych IV wieku, gdy kontrowersje ariańskie powoli dobiegały końca. Mimo faktu, że Hieronim pobierał nauki u Apolinarego, czuł się jednak bardzo mocno związany z Kościołem rzymskim, przede wszystkim w kwestiach prawowierności⁹³. Autor *Wulgaty* był pod niewątpliwym wpływem Ojców Kapadockich. Znał wypowiedzi papieża Damazego i Grzegorza z Nazjanzu, potępiające założenia Apolinarego. Formuły chrystologiczne przypisywane biskupowi Laodycei stały się z czasem niezwykle kontrowersyjne, nie tylko ze względu na osobę ich twórcy⁹⁴. Tezy Apolinarego były znane i wyznawane w Palestynie pod koniec IV wieku⁹⁵. Jednak wydaje się, że to przede wszystkim fakty historyczne skłoniły tego autora do polemizowania z Dionizym Aleksandryjskim, bowiem chodziło raczej o poglądy milenarystyczne pojawiające się w Egipcie i zwalczane przez małoazjatyckiego mistrza Hieronima⁹⁶.

Autor *Wulgaty*, tak silnie podkreślający konkretne aspekty wcielenia Słowa, nie mógł zignorować tez Apolinarego, bowiem wprowadził on „ryzykowne i niejasne spekulacje dotyczące wcielenia”⁹⁷. Odpowiedź Hieronima opiera się na założeniach tradycyjnej doktryny dotyczącej Jezusa Chrystusa, prawdziwego Boga i człowieka. Strydończyk rozwija swoje rozważania w celu precyzyjniejszego określenia człowieczeństwa Chrystusa, lecz bierze również pod uwagę, w jaki sposób dwie natury łączą się w Nim. W pewien sposób ma się do czynienia z pierwszym i nieco niepewnym założeniem przyszłego Soboru Chalcedońskiego, ponieważ autor łańciski kieruje swoje zainteresowania ku „jedności osoby”. Dochodzi do tego twierdzenie odrzucające oskarżenie apolinarystów, według których przyjęcie dwóch kompletnych natur w Chrystusie może doprowadzić do uznania „dwóch Synów”⁹⁸. Owo sformułowanie przeczy pierwotnym założeniom kręgu tak zwanej „Szkoły Antiocheńskiej”⁹⁹.

⁹² Por. M.C. Paczkowski, *Girolamo e la polemica antiapollinarista*, „Antonianum” 79 (2004) 473-504.

⁹³ Por. *Epistulae* 84, 7; 119, 11.

⁹⁴ Miały na to wpływ kontakty Hieronima nie tylko ze środowiskiem teologicznym Rzymu, ale również z Kapadoczczykami i Dydymem Ślepym, por. Rondeau, *Les commentaires patristiques du psautier*, t. 2, s. 152-155.

⁹⁵ Znamienna jest relacja Grzegorza z Nyssy, por. *Epistula* 3, 24-26, PG 46, 1016-1024, tłum. T. Sinko: Św. Grzegorz z Nyssy, *Wybór pism*, Warszawa 1963, 230-237.

⁹⁶ Dydym czyni to w dziele *O obietnicach*.

⁹⁷ Basilius, *Epistula* 265, 2, PG 32, 985. Słowa te biskup kapadocki kieruje do biskupów Egiptu na wygnaniu.

⁹⁸ Por. *Tractatus in Ps 109*, 1, CCL 78, 222; *Epistula* 120, 9, CSEL 55, 498; *Commentarius in Zachariam* II 6; *Commentarius in Hieremiam* III 52.

„[Zbawiciel] jako człowiek zostaje ukrzyżowany, a jako Bóg doznaje chwały [...]. Mówimy to, nie dlatego, że wierzymy, iż Bóg i człowiek to dwie różne rzeczywistości, czyniąc z Syna Bożego dwie osoby, jak to utrzymuje w sposób nierozumny nowa herezja. Dla nas jeden i ten sam Syn Boży jest również «synem człowieczym», wszystkie wypowiedane przez Niego słowa w części odnosimy do chwały jego boskości, a w części do naszego zbawienia”¹⁰⁰.

Hieronim formułuje tezę chrystologiczną, bazując na poszukiwaniu złotego środka pomiędzy monofizyzmem ariańsko-apolinarystycznym a chrystologią o rysach rodem z dawnych kręgów adopcjonalistów¹⁰¹. Łaciński autor używa określenia „osoba” (*persona*) w sposób niezbyt ścisły i ugruntowany. Jest to związane z tendencją utożsamiania tego terminu z koncepcją natury, jak na to wskazuje użycie go w odniesieniu do *assumptus homo*¹⁰². Wyłuskać stąd można pierwsze trudności w formułowaniu dogmatu o tajemnicy Chrystusa, co zajmie na długi czas teologów chrześcijańskich, w tym również autorów wywodzących się z Palestyny.

Uznanie przez Hieronima pełni człowieczeństwa w Chrystusie zakłada nie tylko obecność duszy i ciała, jak w każdej istocie ludzkiej, lecz również istnienie w Nim ludzkich odczuć i odruchów¹⁰³. Jest to wizja nie tylko niezwykle konkretna, ale i na wskroś nowoczesna. Autor *Wulgaty* nie ogranicza się do prostej deklaracji prawowierności wobec apolinaryzmu, lecz potrafi, dzięki odnośnikom do aspektów psychologicznych Psalmów, podkreślić w osobie Zbawcy ludzkie uczucia¹⁰⁴.

Na zarzuty „nowej herezji”¹⁰⁵ i „judaizmu heretyckiego”¹⁰⁶ Hieronim odpowiada niemal wyłącznie w kontekście egzegetycznym. Jest to zrozumiałe, bowiem

⁹⁹ Por. Perrone, „*Four Gospels, Four Councils*”, s. 380.

¹⁰⁰ *Epistula* 120, 9, CSEL 55, 497-498 : „Crucifigitur ut homo, glorificatur ut Deus [...]. Haec dicimus, non quod alium Deum et alium hominem esse credamus et duas personas faciamus in uno filio Dei, sicut nova heresis calumniatur, sed unus atque idem filius Dei et filius hominis est et, quicquid loquitur, aliud referimus ad divinam eius gloriam, aliud ad nostram salutem”.

¹⁰¹ Por. Grillmeier, *Christ in Christian tradition*, s. 400-401.

¹⁰² Por. *Tractatus in Ps* 109, 1.

¹⁰³ Ten wątek refleksji jest obecny u Ojców greckich. Bazyli Wielki twierdzi: „Chrystus zapłakał (por. Łk 19,41), aby dać właściwy kierunek temu tak bardzo uczuciowemu i nędzemu faktowi [widocznemu] u tych, którzy są skłonni do narzekań i lubią płakać... Jasno widać więc to, że płacz Pana nie był uczuciowy, lecz pouczający” (*De gratiarum actione* 5, PG 31, 228). Kapadocczyk mówi również o „trudach Pana” jako człowieka” (tamże 5). Natomiast Jan Złotousty przekonuje, że Chrystus „ukazuje naszą ludzką naturę: płacze i wzrusza się... Dlaczego Ewangelista powtarza przy tej okazji, że zapłakał i wzruszył się w duchu? To dlatego, abyś ty zrozumiał, że On rzeczywiście przyoblekł naszą naturę” (*In Joannem hom.* 63, 1-2, PG 59, 349-352).

¹⁰⁴ Por. przede wszystkim G. Furlani, *Studi Apollinartistici II: I presupposti psicologici della cristologia di Apollinare di Laodicea*, „Rivista trimestrale di studi filosofici e religiosi” 4 (1923) 129-146.

¹⁰⁵ Wyrażenie użyte w *Epistula* 120, 9, CSEL 55, 498 oraz w *Tractatus in Ps* 15, 9-10, CCL 78, 379-384.

¹⁰⁶ Por. *In Daniele* III 9, 24.

tezy chrystologiczne apolinarystów opierały się chociażby na egzegezie Flp 2,6-8. Ten hymn Pawłowy miał być potwierdzeniem, że Chrystus nie był w pełni człowiekiem, ponieważ posiadał jedną naturę i był jedną osobą¹⁰⁷. Jedność osoby Zbawcy sprawia, że „nie dzieli się ona na dwie części”¹⁰⁸, ponieważ ani ciało nie jest naturą samą w sobie, ani bóstwo nie stanowi odrębnej natury we wcieleniu, lecz jako człowiek, jedną naturę stanowi również Chrystus, który «stał się podobny do ludzi»¹⁰⁹. Hieronim nie czuł jednak potrzeby, aby w sposób systematyczny obalić zasady tej interpretacji¹¹⁰, która z pewnością była mu znana, bowiem stosuje Flp 2, 6-8 w serii cytatów, których egzegeza miała rysy wyraźnie antyapolinarystyczne¹¹¹. Nawiązanie jednak do uczuć i ludzkich odruchów Zbawcy to wyraźna oznaka twierdzeń chrystologicznych o zabarwieniu antiocheńskim: *Logos* nie staje się po prostu „ciałem”, lecz przyjmuje w całej pełni ludzką naturę. Dla mnicha z Betlejem słabość ludzka przyjęta przez Zbawiciela łączy się ściśle z Jego wcieleniem i z przyjęciem „podobieństwa do sługi”¹¹².

Przy innych okazjach Hieronim odpowiada na zarzuty apolinarystów przypominając o złożonej strukturze bytu ludzkiego (*homo compositus*)¹¹³. W komentarzu do Ps 108,31 Strydończyk opisuje odczucia Chrystusa w czasie męki. Odwołując się do tekstu Mt 26, 38 autor dostrzega ogromny smutek, który ogarnął Chrystusa. Fakt, że Zbawiciel doznaje takich odczuć, jest dla autora łacińskiego dowodem, że posiadał On duszę, która cierpiała z powodu udręk i pragnień ciała, chociaż nie skłaniała się ku złu i grzechowi:

„Jeśli więc zaczął odczuwać smutek i doświadczył bólu, posiadał więc zdolność odczuwania lub zucia. W rzeczywistości bowiem ból zakłada wrażliwość. Jeśli

¹⁰⁷ Ważne pod tym względem są opinie Hieronima w *Epistula* 120, 9, CSEL 55, 497-498: „Crucifigitur ut homo, glorificatur ut Deus [...]. Haec dicimus, non quod alium Deum et alium hominem esse credamus et duas Personas faciamus in uno Filio Dei, sicut nova haeresis calumniamur, sed unus atque idem Filius Dei et filius hominis est, et quidquid loquitur, aliud referimus ad divinam eius gloriam, aliud ad nostram salutem, por. Grillmeier, *Christ in Christian tradition*, I/2, s. 401; podobne opinie w: *Tractatus in Ps* 109, 1; *Commentarius in Zachariam* 2, 6; *Commentarius in Hieremiam* 3, 52, zob. wyżej n. 97.

¹⁰⁸ Najwyraźniej Hieronimowi chodzi tu o odrzucenie oskarżenia o wprowadzaniu „dwóch Synów”, por. Apollinaris, *Epistula ad Dionysium* I 2 (CPG II 3669).

¹⁰⁹ Por. *Epistula ad Dionysium* I 2; E. Bellini (teksty oryg., wstęp, przypisy i tłum. wł.), *Su Cristo. Il grande dibattito nel quarto secolo*, Milano 1977, 101. Znaczenie tego fragmentu podkreśla G. Voisin, *L'apollinarisme. Étude historique, littéraire et dogmatique sur le début des controverses christologiques au IV^e siècle*, Louvain – Paris 1901, 328-329.

¹¹⁰ Podobne nastawienie pojawia się u św. Augustyna, który w interpretacji Flp 2, 6-8 wykazuje, że tezy apolinarystów nie musiały być odpierane przy każdej okazji, por. Augustinus, *De diversis quaestionibus* 73, 1.

¹¹¹ Por. *In Abacuc* II 3, 4, CCL 71A, 624, gdzie Hieronim cytuje obok Flp 2, 6-8 również Mt 26, 38-39.

¹¹² Por. *Tractatus in Ps* 15, 7; 15, 5, CCL 78, 373, 377.

¹¹³ Por. np. *Tractatus in Ps* 15, 9-10. Antyapolinarystyczny charakter tej interpretacji podkreśla Rondeau, *Les commentaires pastistiques du psautier*, t. 2, s. 145-147.

więc [heretyk] chciałby nam powiedzieć: Nie mówimy, że posiadał On zdolność odczucia, aby nie wydawało się, iż był w Nim obecny grzech; odpowiemy mu: [Chrystus] miał lub nie, takie ciało, jak my? Jeśli odpowiedzą, że je posiadał, powiemy: miał również odruchy naszego ciała. Każdy rozumie to, co mówię. Jeśli zaprzeczaliby również temu, że posiadał odruchy lub skłonności cielesne¹¹⁴, powiemy [wtedy], że nie miał ciała. Mówimy natomiast: posiadał On prawdziwe ciało podobne do naszego, nie miał jednak grzechu ciała. W taki sam sposób posiadał prawdziwą duszę, lecz nie miał grzechu duszy”¹¹⁵.

Ten punkt widzenia oparty jest na postulatcie soteriologicznym: człowiek, złożony z duszy i ciała, nie mógłby być zbawionym, jeśli Chrystus nie posiadałby ciała i duszy¹¹⁶:

„Wyznajemy więc, że posiadał On prawdziwe ciało i prawdziwą duszę. Jeśli bowiem Pan nie posiadałby tego wszystkiego, co jest właściwe dla człowieka, nie odkupiłby go. Jeśli przyjąłby ciało, a nie duszę, zbawiłby więc ciało a nie duszę. My jednak głosimy, że została zbawiona raczej nasza dusza aniżeli ciało. Ponieważ Pan przyjął ciało i duszę, aby zbawić jedno i drugie, uwalniając całego człowieka stworzonego. Jeśli więc tamci utrzymują, że Pan nie przyjął zdolności odczuwania (czyli *nous*)¹¹⁷, aby nie grzeszyć, myślą, iż ten kto posiada ludzkie zdolności odczuwania i przyjmowania¹¹⁸, nie jest w stanie nad nią [duszą] panować”¹¹⁹.

¹¹⁴ Hieronim znał z pewnością wywód Cycerona dotyczący „oddechów” ludzkich (*passiones*), por. *Tusculanae disputationes* IV 6; zob. E. Giovannetti, *Cicerone. Le Tuscolane*, t. 2, Cernusco sul Naviglio 1947, 28-31; por. również H. Ab Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta*, t. 3, Stuttgart 1964, 431-432; M. Pohlenz, *La Stoa. Storia di un movimento spirituale*, t. 1, Firenze 1978, 285-303.

¹¹⁵ *Tractatus in Ps* 108, 31, CCL 78, 220-221: „Si ergo habuit tristitiam, si habuit dolorem, ergo habuit et sensum: nam sensus dolor est. Si ergo vuolverint nobis dicere: propterea non dicimus eum habuisse sensum, ut non videatur habere peccatum; nos illis respondeamus: habuit corpus sicut et nos, aut non habuit? Si dixerint, habuit, respondeamus illis: ergo habuit et *passiones corporis nostri*. Intellegit unusquisque quod dico. Si autem negaverint eum habuisse *passiones aut libidines corporis*, ergo dicimus illis, quod nec corpus habuit. Et nos dicamus illis: sicut corpus habuit verum sicut et nos, et non habuit peccatum corporis; ita et animam veram habuit, et peccatum animae non habuit”.

¹¹⁶ Zasada ta, o wyraźnym wydzwisku antyapolinarystycznym, bazuje na koncepcji antropologicznej pochodzącej od Arystotelesa: człowiek składa się z duszy i ciała, por. Rondeau, *Les commentaires patristiques du psautier*, t. 2, s. 146-147.

¹¹⁷ Pojęcia *sensus* i *voûs* są dla Hieronima równoznaczne, por. Rondeau, *Les commentaires patristiques du psautier*, t. 2, s. 151. Warto przypomnieć, że autorzy tłumaczą *voûs* jako *sensus* począwszy od Tertuliana.

¹¹⁸ Ambroży z Mediolanu podkreśla, że Chrystus posiadał *anima* i *sensus*, lecz nie podlegał żadnemu czysto ludzkiemu pragnieniu, por. *De incarnationis Dominicae sacramento* VII 69.

¹¹⁹ *Tractatus in Ps* 108, 31, CCL 78, 221: „Nos ergo confiteamur verum corpus eum habuisse ac veram animam. Si enim non suscepit Dominus cuncta quae hominis sunt, non salvavit hominem. Si autem suscepit corpus, animam autem non suscepit: ergo corpus salvavit, animam autem non salvavit. Nos autem volumus magis salvari animam nostram quam corpus. Suscepit ergo Dominus et corpus et animam, ut utrumque salvet, ut perfectum hominem salvet, sicut eum et condidit. Si ergo dicunt illi, quia ideo Dominus non accepit sensum, ut non peccaret, et hoc putant quod quicumque sensum habuerit humanum, vincere eum non potest”; Również Ambroży mówi

Myśl podsumowująca ostatnią wypowiedź zdradza mnicha, dla którego panowanie nad popędami ciała i słabością ducha stanowiło klucz do zdobywania doskonałości. Temu właśnie elementowi należy przypisywać, że Hieronim nie obawia się używania szokującej terminologii w odniesieniu do Zbawcy, mówiąc o Jego *passiones et libidines corporis*. Nad wszystkim jednak króluje ostateczne zwycięstwo Pana. Apolinaryści pozbawiają Chrystusa tego triumfu i zubażają ludzkość, która w nim uczestniczy. Hieronim podziela troskę apolinarystów o podkreślenie bezgrzeszności Chrystusa¹²⁰ i dochodzi do podobnych wniosków. Swoje konkluzje zamienia jednak w oręż przeciwko nim: Zbawiciel nie popełnił grzechu nie dlatego, że jego natura ludzka była niepełna, lecz ponieważ go odrzucił¹²¹. W psychice Chrystusa uczucia i doznania nigdy nie dominują, lecz pozostają wyraźnymi znamionami prawdziwości Jego człowieczeństwa¹²².

Wydatne podkreślenie zbawienia duszy to charakterystyczny rys w rozważaniach Strydończyka. W *Komentarzu do Ewangelii Mateusza*¹²³ nakreśla on precyzyjniejszy obraz tych rysów Zbawcy, rozpoczynając od podkreślenia rzeczywistości wcielenia:

„Pan, aby ukazać prawdziwość swego wcielenia, rzeczywiście się smuci. Jednak, aby nie dopuścić, by niepokój uczucia zapanował w jego duszy, zasmuca się zanim rozpoczyna się męka. Jedno to smucić się, a drugie to zaczynać popadać w smutek. Pan zasmuca się nie z powodu obawy cierpienia, bowiem przyszedł, aby je odkupić [...], lecz zasmuca się nieszczęśliwym losem Judasza¹²⁴ [...]. Jeśli więc heretycy widzą w tym smutku obawę przed nadchodzącą męką, a nie dowód umiłowania przez Zbawcę [nawet] ludzi idących na zatracenie, jak wyjaśnia słowa wypowiedziane przez Boga ustami proroka Ezechiela: «Dla tych wszystkich, którzy wzbudzili we mnie smutek» (Ez 16, 43 wg LXX)”?¹²⁵.

Hieronim odwołuje się do pojęcia *propassio* lub *antepassio* (grecka $\pi\rho\omicron\pi\acute{\alpha}\theta\epsilon\iota\alpha$)¹²⁶, mówiąc o zwykłych emocjach, które nie pozostawiają piętna w sferze woli¹²⁷.

o obecności duszy ludzkiej w osobie Chrystusa w kontekście soteriologicznym, por. *De incarnationis Dominicae sacramento* VII 68-69.

¹²⁰ Kwestię tę rozwija S. Visintainer, *La dottrina del peccato in S. Girolamo*, Roma 1962, 64-66.

¹²¹ Czasami „propassio” może przywieść do grzechu, por. Visintainer, *La dottrina del peccato in S. Girolamo*, s. 155, 173, 178.

¹²² Grzegorz z Nyssy dostrzega w Chrystusie ludzkie odruchy i pragnienia, por. *Adversus Eunomium* III 4, 27-29; W. Jaeger (ed.), *Gregorii Nysseni opera: Contra Eunomium*, t. 2, Leiden 1960, 137.

¹²³ Nie brak fragmentów *Komentarza do Mateusza*, który wyszedł spod pióra Apolinarego z Laodycei. Hieronim znał to dzieło, por. *Commentarius in Matthaeum* Prol.

¹²⁴ Dla Teodora z Mopsuestii Zbawca „rozniewał się z powodu zdrady Judasza, oszołomiony zepsuciem jego woli” (*In Joannem* XIII 21).

¹²⁵ *In Matthaeum* IV 26, 37, CCL 77, 253-254 lub SCh 259, 252. Na temat *Komentarza do Mateusza* por. J. Steinmann, *Hieronymus, Ausleger der Bibel*, Köln 1961, 278-280.

¹²⁶ To określenia uczuć Chrystusa przed Jego męką, por. *In Matthaeum* I 5, 28, SCh 242, 118, przypis 45. Hieronim powraca do tych pojęć w *Liście do Sawiny* (*Epistula* 79), tłumacząc jako *antepassio* greckie słowo $\pi\rho\omicron\pi\acute{\alpha}\theta\epsilon\iota\alpha$. Wizję Hieronima analizuje Visintainer, *La dottrina del*

Rozróżnienie pomiędzy „początkiem smutku” (*incipere contristari*)¹²⁸, a jego trwaniem może wydać się sztuczne, ale Strydończyk kładzie akcent na objawy i przyczyny tego stanu w duszy Zbawcy, a otchłanią rozpacz, w której pogrążają się ludzie¹²⁹. Epizod w Ogrodzie Oliwnym świadczy o istnieniu duszy rozumnej w Chrystusie. Hieronim stawia kwestię bardzo jasno:

„Ci, którzy sądzą¹³⁰, że Pan przyjął nierozumną duszę (*inrationabilem [...] animam*), niech wyjaśnią, jak teraz może On być smutny i doświadczać tej chwili smutku. Chociaż stworzenia pozbawione rozumu stają się smutne¹³¹, jednak nie znają one ani przyczyny, ani czasu trwania [owego smutku]”¹³².

Podobne wątki można spotkać w komentarzu do proroctwa Izajasza¹³³, gdzie mnich z Betlejem podkreśla, że dusza Chrystusa odczuwała żal z naszego powodu¹³⁴:

peccato in S. Girolamo, s. 96-97. Użycie słowa προπάθεια nie tylko wskazuje na erudycję Hieronima, lecz i na fakt, że adresatka listu znała grecki. P. Jay analizuje dokładniej kwestię znajomości greckiego przez mnicha z Betlejem, por. tenże, *Jérome auditeur d'Apollinaire de Laodicée à Antioche*, REAug 20 (1974) 38-39.

¹²⁷ Por. *In Matthaeum* 26, 37, Sch 259, 252, przypis 65. O pojęciu προπάθεια u Orygenesza por. przede wszystkim *Selecta in Ps* 4, 5, PG 12, 1141D. Poruszana problematyka i zasada bezgrzeszności Chrystusa wykazują wyraźną zależność Hieronima od Dydyma. Por. Rondeau, *Les commentaires patristiques du psautier*, t. 2, s. 160-161.

¹²⁸ Sformułowanie to podkreśla Grillmeier, *Christ in Christian tradition*, I/2, s. 402. Orygenes jest zdania, że „jeśli [...] ktoś, broniąc cierpień ludzkich, podaje nam, że i sam Jezus się smucił, niech posłucha, że Ten, który «jest doświadczony we wszystkim na nasze podobieństwo z wyjątkiem grzechu» (Hbr 4,15), nie zasmucił się smutkiem samej męki, lecz zgodnie z naturą ludzką znalazł się tylko na samym początku smutku i trwogi” (*In Matthaeum commentariorum series* 90, GCS 38, 206).

¹²⁹ Orygenes powołuje się na Mk 14, 33, aby wyjaśnić sens Mt 26, 37, por. *In Matthaeum commentariorum series* 90, GCS 38, 205-207: „Nie powiedziano: «Smucił się i odczuwał trwożę», lecz: «Począł smucić się i odczuwać trwożę». Duża bowiem różnica zachodzi między smucić się i zacząć się smucić [...]. Widząc [...] grożącą Mu walkę, która nie była dla Niego «przeciw krwi i ciału» (Ef 6, 12), lecz przeciw tylu «królom ziemi», stojącym obok «i władcom» zgromadzonym «razem przeciw» Niemu (por. Ps 2, 2), ilu nie było nigdy, «począł drzeć» (Mk 14,33), bądź «się smucić», nie więcej smutku bądź drżenia doznając, jak tylko początek. Nie napisano bowiem, że drżał bądź smucił się, lecz «począł drzeć» (Mk 14, 33) i «począł się smucić», kiedy też rzekł: «Smutna jest dusza moja aż do śmierci». Co wydaje się tyle znaczyć, jakby powiedział: «Zaznałem początku smutku, tak iż nie jest mi zupełnie obcy przedsmak smutku; nie na zawsze, lecz tylko aż do czasu śmierci jest on we Mnie, tak iż kiedy umrę dla grzechu (por. Rz 6, 10), umrę również dla całego smutku, którego tylko początek był we Mnie»”. Na temat „antepassio” Chrystusa wg komentarza do Ps odkrytego w Tourze (przede wszystkim *In Ps* 39 [40], 2), por. A. Gerché, *La christologie du „Commentaire sur les Psaumes” découvert a Toura*, Gembloux 1962, 148-199.

¹³⁰ Komentarz w wyd. CCL 77 mówi, że być może chodzi o Apolinarego, por. tamże, s. 254.

¹³¹ Dla Bazylego odruch zmysłowy jest rzeczywiście ludzki, gdy odnosi się do duszy, w przeciwnym razie należałoby mówić o odruchach o charakterze zwierzęcym (instynktownym i nierozumnym), por. *Epistula* 261, 3.

¹³² *In Matthaeum* IV 26, 38, Sch 259, 254.

¹³³ Egzegezę Hieronima do Księgi Izajasza przedstawia P. Jay, *L'exègese de saint Jérôme d'après son „Commentaire sur Isaie”*, Paris 1985.

„[To rozumiałe], że również Jego dusza prawdziwie cierpiała za nas, aby nie uważano, iż w Chrystusie po części jest prawda, a po części kłamstwo”¹³⁵.

Hieronim traktuje jednak tę kwestię z ostrożnością mówiąc o „początku żałości”, bowiem cierpienie nacechowane rozpaczą nie zwyciężyło Jego Osoby. Wszelkie cierpienie Chrystusa to jakby „naturalny stan” duszy i ciała, a nie wyjątek i wydarzenia wstrząsające Jego jaźnią. W ten sposób autor *Wulgaty* odcina się od podziałów dokonanych przez Epifaniusza z Salaminy, który rozróżnia w człowieku pragnienia „dobre” i „nierozumne”¹³⁶.

Hieronim występuje przeciwko schematycznemu rozróżnieniu stanu grzechu człowieka oraz jego natury na płaszczyźnie fizycznej i ontologicznej. Mimo swego radykalizmu ascetycznego mnich z Betlejem nie identyfikuje natury ludzkiej z grzechem. Z drugiej jednak strony tylko wspólne działanie obu natur w Chrystusie, boskiej i ludzkiej, przynosi zbawienie ludzkości.

Obszerne i linearne wywody Apolinarego tylko okazjnie stają się powodem krytyki Hieronima, który zaledwie ślizga się po powierzchni głębszych problemów chrystologii. Ma się jednak wrażenie, że polemika antyapolinarystyczna Strydończyka, to rozmowa głuchych. Specyficzny język Laodycejczyka posiadał podwójną funkcję: na płaszczyźnie ontologicznej i moralnej. Podobnie jak inni adwersarze biskupa Laodycei, również Hieronim w pełni tego nie rozumiał.

III. CHRYSTOLOGIA NA USŁUGACH WIARY I DUCHOWOŚCI

Pełne uznanie człowieczeństwa Zbawiciela miało dla Hieronima implikacje natury duchowej, chociaż nie zapomina on o liturgicznych aspektach kontemplacji tajemnicy wcielenia. Poświadczą tym samym, że w ożywczym strumieniu teologii będącej w nieustannym kontakcie z miejscami zbawienia powstały specyficzne obrzędy i celebracje, a niektóre święta liturgiczne nabrały nowego znaczenia. Proces tworzenia się liturgii nie mógł uniknąć konfrontacji z problematyką doktrynalną. Nie bez powodu w *Homilii o Narodzeniu Pańskim*

¹³⁴ Duszę uważano za naturalne centrum ludzkich odruchów i uczuć, por. A. Vogtle, *Affect*, RACH I 160-173.

¹³⁵ *In Isaiam* 53, 5/7, CCL 73A, 590: „Ita et animam vere doluisse pro nobis, ne ex parte veritas, et ex parte mendacium credatur in Christo”, por. Grillmeier, *Christ in Christian tradition*, I/2, s. 402.

¹³⁶ Epifaniusz uważa, że tylko kierując się rozumem podąża się drogą godną człowieka. Z tego względu biskup Salaminy precyzuje, że Chrystus przyjął „dobre” pragnienia. „Rozumne więc były głód, pragnienie, zmęczenie, sen i brak sił po marszu, smutek, żal i trwoga. To wszystko [...] ukazało prawdę rzeczywistego objawienia się [Słowa] w ciele” (*Adversus haereses* 26, 7 oraz 77, 29, 4, PG 41, 341 oraz PG 42, 684).

Strydończyk wspomina fakty dotyczące kontestacji daty święta Narodzenia Chrystusa. Przy tej okazji najpierw wytrąca broń z rąk powołujących się na starożytną tradycję i replikuje:

„Twierdzymy, że Chrystus dziś się narodził, a następnie w czasie Epifanii odrodził się (tzn. został ochrzczony)¹³⁷. Mówiąc, że urodził się w czasie Epifanii, łączycie razem narodzenie i odrodzenie”¹³⁸.

Takie połączenie świąt zaciemnia znaczenie chrztu Jezusowego. W kolejnych krótkich zdaniach Strydończyk opiewa prawdę Narodzenia, aby przejść do polemiki z apolinarystami¹³⁹. Autor *Wulgaty* zapowiada niełatwe i długie dyskusje, w wyniku których jedno z najważniejszych świąt zaczęto obchodzić w Palestynie jako osobną uroczystość z powodu kontrowersji chrystologicznych¹⁴⁰. Podstawę stanowiła potrzeba zaakcentowania narodzin Chrystusa jako człowieka w zestawieniu z Jego chwałą Syna Bożego. Wiele racji przemawia za tym, aby celebrację Narodzenia Pańskiego odłączyć od Epifanii uważać za konsekwencję soboru w Chalcedonie, popartego i propagowanego przez patriarchę Juwenalisa. Nie bez znaczenia była również obecność wiernych pochodzących z innych stron imperium. Praktyka była zresztą dosyć zróżnicowana, co poświadcza świadectwo Hieronima. Zastanawiając się jednocześnie nad sposobem zespolenia natury boskiej z ludzką, egzegeta łaciński daje namiastkę przyszłych rozważań na Soborze Chalcedońskim.

W rozważaniach Hieronima, dzięki połączeniu chrystologii i eklezjologii, pojawia się ponadto odkupieńcza wartość krzyża Chrystusa¹⁴¹. Mnich betlejemski podkreśla również powszechność zbawienia, przywołując wizerunek Chrystusa, który wyciąga swoje ramiona jak opiekuńcze skrzydła nad całym światem¹⁴². Krzyż stanowi jakby kolumnę, na której wspiera się cały Kościół¹⁴³. Jest to motyw, którzy zauważyli i rozwinęli wcześniejsi autorzy chrześcijańscy, ale Hieronim znajduje swoją własną ścieżkę ku żarliwemu i szczeremu nabożeństwu do Jezusa, kontemplując Go w kruchości i pokorze człowieczeństwa. Można tutaj dostrzec chrystologię o zabarwieniu soteriologicznym, gdyż jak pisze jeden z tłumaczy dzieł Hieronima: „Krzyż i męka wzbudzają niezliczone refleksje homilety: wywyższony na krzyżu, Chrystus podnosi nas, wzniosł nas

¹³⁷ Skrót myślowy nawiązujący do chrześcijańskiego ujęcia chrztu.

¹³⁸ *Homilia de Nativitate Domini*, CCL 78, 528.

¹³⁹ Hieronim odwołuje się do tradycyjnej doktryny o pełnym bóstwie i człowieczeństwie Jezusa Chrystusa: „Urodził się na ziemi jako człowiek doskonały, człowiek z krwi i kości (*in terra nascitur homo perfectus, homo totus*)” (tamże).

¹⁴⁰ Por. Perrone, *La Chiesa di Palestina e le controversie cristologiche*, s. 56.

¹⁴¹ Por. tenże, „*Four Gospels, Four Councils*”, s. 372.

¹⁴² Por. *Tractatus in Ps 90*, 4, CCL 78, 128: „*In scapulis suis obumbrabit tibi: exaltabitur in cruce, extendet manus, et proteget nos*”.

¹⁴³ Por. *Tractatus in Ps 95*, 10, CCL 78, 154: „*Crux enim ipsius columna est generis humani: in ipsa columna aedificata est domus eius*”.

aż do siebie i wywyższył do niebios; umarł, aby nam dać życie [...] Syn Boży umarł jak człowiek, aby ludzie posiadli życie”¹⁴⁴.

Podkreślanie człowieczeństwa Chrystusa ma jednak większe znaczenie w duchowości niż w teologii autora *Wulgaty*. W związku z tym pisał F. Cavallera: „[Hieronim] poświęcił się Jezusowi Chrystusowi poprzez wyłączone nabożeństwo: o Nim myśli, gdy odrzuca świat, patrzy na Niego, aby znaleźć umocnienie w trudnych chwilach, pamięta o Jego przykładach i poświęceniu, aby zachęcić dusze do hojności... Myśl [o Chrystusie] jest zawsze obecna, Jego miłość wznosi ku wyżynom wszystkie ofiary... Święty Hieronim wstępuje na najwyższe szczyty bezinteresownej miłości i tam jest wiernym echem tego, który głosił, że nic nie mogło odłączyć go od miłości Chrystusowej”¹⁴⁵. U mniacha z Betlejem nie brak przykładów modlitw skierowanych bezpośrednio do Zbawcy, a w szkole swoich poprzedników „nabożeństwo do Chrystusa stało się centrum jego życia wiary”¹⁴⁶.

Dla Hieronima zarówno *oratio* jak i *lectio* to dialog z Chrystusem¹⁴⁷. Na podstawie wątków biblijnych nawiązuje do teologii przemienienia. Komentując tekst Izajasza, dostrzega Chrystusa „wzgardzonego [...] i poniżonego, gdy zawieszono go na krzyżu”¹⁴⁸. Boskość Zbawiciela objawiła się na krzyżu poprzez niezwykle zjawiska towarzyszące Jego śmierci: trzęsienie ziemi i zaćmienie słońca. Podobne znaczenie miały cuda podczas publicznej działalności Chrystusa. Blask i ukryty majestat Syna Bożego to nierozłączne aspekty biblijnego wizerunku Chrystusa. Podkreśla to *Komentarz do Ewangelii Mateusza*:

„Z pewnością ten sam blask i ukryta chwała Boża, jaśniejące także na Jego ludzkim obliczu, były zdolne do pociągnięcia ku sobie każdego, kto na Niego spojrział”¹⁴⁹.

Hieronim łączy w tych rozważaniach obraz Chrystusa cierpiącego i dotkniętego boleścią, co było motywem okresu prześladowań chrześcijaństwa, z obrazem chwalebego Pantokratora z bazylik paleochrześcijańskich. Inspiracją Strydończyka była również apokryficzna *Ewangelia Nazarejczyków*¹⁵⁰, której daje on własną interpretację. Strydończyk podkreśla chwałę Chrystusa mówiąc, że:

„[On] – najwyższy kapłan, obejmuje władzę, odziewa się w białe szaty i przyjmuje godność królewską, zakłada Kościół i wznosi duchową Jerozolimę”¹⁵¹.

¹⁴⁴ Por. Coppa (ed.), *Origene – Girolamo*, s. 40-41.

¹⁴⁵ Cytowany przez Grillmeiera w: *Christ in Christian tradition*, s. 402-403; por. F. Cavallera, *Saint Jérôme et la vie parfaite*, RAM 2 (1921) 110.

¹⁴⁶ K. Baus, *Das Gebet zu Christus beim heiligen Hieronymus*, „Trierer Theologische Zeitschrift” 60 (1951) 188.

¹⁴⁷ Por. M. Maritano, *Il Lector nel „Commento al vangelo di Matteo” di Girolamo*, w: S. Felici (ed.), *Esegesi e catechesi dei Padri*, Roma 1994, 54-55.

¹⁴⁸ *In Isaiam* XIV 53, 5/7, CCL 73A, 591.

¹⁴⁹ *In Matthaicum* II 9, 9, PL 26, 56A.

¹⁵⁰ Por. *Evangelium Nazareorum* 129, 2.

¹⁵¹ *Tractatus in Ps 15* (series altera), 8, CCL 78, 379.

Jednocześnie w perspektywie antyapolinarystycznej Strydończyk podkreśla prawdę o zstąpieniu Chrystusa do piekieł (*descensus ad inferos*). Jest to echo dyskusji nad *Credo*, które rozgorzały na przełomie IV i V wieku. Kwestię odnoszącą się do *descensus ad inferos* rozwiązano według znaczenia dosłownego tego twierdzenia, przyjmując tym samym punkt widzenia judeochrześcijań¹⁵². Według opinii naszego autora Chrystus nie pojawił się w Otchłani jako „Bóg – Słowo lub jako człowiek złożony w swej naturze¹⁵³, lecz do piekieł zstąpiła jego dusza (*anima descendit ad inferos*)”¹⁵⁴. Odwołanie się do tradycyjnych doktryn pozwala na wskazanie, iż dusza Chrystusa nie była pozbawiona żadnej ze swoich funkcji, nawet gdy odłączyła się od ciała, aby uwolnić z Otchłani sprawiedliwych. Podobny wątek można dostrzec w interpretacji 15 Psalmu¹⁵⁵:

„Pan posiadał ciało i duszę: ciało zostało złożone w grobie¹⁵⁶, a dusza zstąpiła do piekieł. Z tego [wynika], że ciało bez duszy było doskonałe, tak jak dusza bez ciała była doskonała i nie pozbawiono ją żadnej z funkcji naturalnych, które normalnie posiada, za wyjątkiem grzechu”¹⁵⁷.

Widać, że w obronie pełnego człowieczeństwa w Chrystusie Hieronim posuwa się bardzo daleko. Funkcje duszy Chrystusowej nie ograniczały się tylko do życia ziemskiego. Samo zaś *Credo* było niezwykle przydatne w rozważaniach chrystologicznych, przede wszystkim dzięki artykułom odnoszącym się *sensu stricto* do osoby Syna.

Hieronim brał aktywny udział w życiu i kwestiach miejscowego Kościoła. Po nim atmosfera kontrowersji doktrynalnych będzie coraz gorętsza, przede wszystkim po soborze w Chalcedonie. Od połowy V do VII wieku dyskusje teologiczne będą dotyczyć problematyki chrystologicznej. W tym okresie Pa-

¹⁵² Myśl tę wyraża starożytna homilia paschalna przypisywana Melitonowi z Sardes.

¹⁵³ Ambroży mówi o „naturze kompletnej człowieka”, por. *De incarnationis Dominicae sacramento* VII 76.

¹⁵⁴ *Tractatus in Ps 15*, 9-10, CCL 78, 382-383.

¹⁵⁵ Interpretacja Ps 15 nosi wyraźne cechy Dydimiańskie. Egzegeta aleksandryjski twierdzi, że *Logos* „stał się ciałem obdarzonym duszą” (*De Trinitate* III 21), a nie „bez duszy”, jak utrzymywali arianie; Dydim Ślepy twierdzi również, że dusza Chrystusa charakteryzowała się odruchami ludzkimi, lecz „rozumnymi i współistotnymi dla ludzi” (*In Ps 15*, 9). Analogie pomiędzy Hieronimem a Dydimem podkreśla A. Gerché (*La christologie du „Commentaire sur les Psalms”*, s. 193-197).

¹⁵⁶ Hieronim wspomina o miejscu, „gdzie zostało złożone ciało Pana” i często nazywa je „grota” (*Epistula* 108, 9, CSEL 55, 315); por. S. Cola, S. *Girolamo. Le lettere*, t. 1, Roma 1960, 350-351.

¹⁵⁷ *Tractatus in Ps 15*, 9-10, CCL 78, 381. Epifaniusz z Salaminu snuje podobne rozważania w *Adversus haereses* III 77, 14.

lestyna dała bardzo wiele pod względem egzegetycznym, duchowym i politycznym Kościołowi powszechnemu. Trudno jednak było dorównać w tym względzie osiadłemu przy Grocie Narodzenia Strydończykowi.

Hieronimowi przyszło żyć w czasie, gdy ukształtował się już specyficzny język chrystologii i okrzepła doktryna, która doprowadziła do definicji Chalcedonu. W drugiej połowie IV i na początku V wieku teologowie chrześcijańscy podkreślali, że Słowo – Syn Boży, chociaż nie podlegający ludzkim uczuciom, przyjął jednak odruchy ludzkiej natury, w którą się przyoblekł, żyjąc w sposób tak doskonały, że stanowi niedościgły wzór dla całej ludzkości.

W przypadku refleksji przedstawionej przez Strydończyka należałoby mówić o relacjach, jakie zachodzą pomiędzy kwestiami chrystologicznymi, a jego egzegezą i polemikami. Autor *Wulgaty* nie tworzy syntezy dotyczącej osoby Zbawcy, lecz uważa prawdę o Nim za nierozłączny element chrześcijańskiego dziedzictwa. Włączanie problematyki chrystologicznej w różnorodne konteksty uwidacznia, że nie uważał on dogmatów za osobną sferę, odłączoną od szeroko pojętej kultury. U Hieronima prawda o Chrystusie znajduje się w dialektycznym napięciu po to, aby mogły być odkrywane jej różnorodne aspekty.

W 1. poł. V wieku Kościół jerozolimski wydawał się być jeszcze daleko od niezdrowych fermentów teologicznych, które rozwinęły się później. Palestyna przyjęła teologię Cyryla i popierała politykę aleksandryjską wobec Nestoriusza oraz całej tradycji antiocheńskiej. Było to przyczyną pojawienia się niechęci i opieszałości w przyjmowaniu dogmatu Chalcedonu. Wybór kierunku prochalcedońskiego nie był więc zrozumiały w całej pełni dla sporej części wiernych w Ziemi Świętej i wzbudził podejrzenia u mnichów palestyńskich, którzy niejednokrotnie ujawniali swój konserwatyzm w kwestiach doktrynalnych.

THE CHRISTOLOGY OF ST. JEROME IN THE CONTEXT OF PALESTINIAN THEOLOGY OF THE IV AND V CENTURY

(Summary)

The Palestinian Church gave the remarkable contribution to patristic Christology. Origen and Eusebius gave the response to the developments of theology and dogma. This particular view of Christology was fostered the special conditions of the Holy Land, as one can see at first in the fourth century with Cyril of Jerusalem, then with Jerome in the fifth. The Holy Land was very favourable to a process of synthesis among different theological traditions and Jerome follows faithfully the footsteps of Origen. The testimony of the Latin exegete shows us the principal points of Christological doctrine. It is necessary to consider his biblical and theological reflections in

the peculiar religious context of Palestine, which preserved the traces of Jesus' life, death and resurrection. Jerome's answer to the Christological questions develops from the point of view of the traditional Christological doctrine, but principally his reflections contribute to a more precise understanding of God's Son humanity. In the manger of Bethlehem the Latin exegete recognises a primary symbol for the essential truth of Christianity: the message of the God who became himself man out of his loving mercy for humankind and chose to be poor. In some points of his exegetical works the Latin doctor insists that Christ possessed a soul capable of suffering from the passions and the desires of the body, though he did not commit sin. Jerome views the Son's relation with the Father and the Holy Spirit as a mystery inexplicable to the human mind and only attainable by faith.

HIERONYMI EPISTULA XLVI:
PAULAE ET EUSTOCHIAE AD MARCELLAM –
DE LOCIS SANCTIS
Commentario
III
Continuazione *

Cp 5, CSEL 54, 334:

„Valida quidem quaestio et quae possit etiam eos, qui scripturarum aliquid adtingerunt, concutere, sed perfacile solvitur. Numquam enim fleret eam Dominus conruentem, nisi diligeret; flevit et Lazarum, quia amabat illum. Et hoc tamen prima fronte cognoscito, non loci, sed hominum fuisse peccatum, verum, quia interfectio populi captivitas civitatis est, propterea urbem deletam, ut populus puniretur, ideo templum subrutum, ut typicae hostiae tollerentur. Ceterum, quantum ad locum pertinet, per profectus temporum multo nunc augustior est, quam ante fuit. Venerabantur quondam Iudaei sancta sanctorum, quia ibi erant Cherubin et propitiatorium et archa testamenti et manna et virga Aaron et altare aureum: nonne tibi venerabilius videtur sepulchrum Domini? Quod quotiescumque ingredimur, totiens iacere in sindone cernimus Salvatorem et paululum ibidem commorantes rursus videmus angelum sedere ad pedes eius et ad caput sudarium convolutum. Cuius sepulchri gloriam multo ante, quam excideretur a Ioseph, scimus Esaiae vaticinio prophetatam dicentis: *et erit requies eius honor*, quod scilicet sepulturae Domini locus esset ab omnibus honorandus”.

– **Valida quaestio.** Sull’interesse di Paola nei confronti della Bibbia e sulla sua capacità di formulare importanti domande (*validisque sententiis*) di carattere esegetico non ci sono dubbi, come dimostra l’attività febbrile di Girolamo intento a soddisfare le richieste delle pie donne prima a Roma e poi a Betlemme²⁴². Riguardo alle domande che Marcella di solito poneva, Girolamo sostiene

* La prima parte dell’articolo cfr. VoxP 23 (2003) t. 44-45, 235-258; la seconda parte cfr. VoxP 24 (2004) t. 46-47, 469-487.

²⁴² Cfr. Hieronymus, *Epistula* 108, 26, CSEL 55, 344. Tutti i commentari di Girolamo dal 386 al 393 (*Ad Philemonem, Ad Galatas, Ad Ephesios, Ad Titum, In Ecclesiasten, In Nahum, In Micheam, In Sophoniam, In Aggeum*), sono dedicati esclusivamente a Paola e Eustochio, mentre alla sola Eustochio sono dedicati i due commentari a Isaia e a Ezechiele scritti fra il 408 e il 414, cfr. L. Mirri, *La dolcezza nella lotta. Donne e asceti*, Magnano (Biella) 1996, 294, n. 52 che cita

che non erano mai oziose e avevano come fine il progresso nella conoscenza delle Scritture²⁴³. Ad ogni questione ipotizzata da parte di Marcella, segue una replica di Paola ed Eustochio, ovvero di Girolamo. La discussione fittizia riproduce idealmente il tono del dibattito teologico e spirituale del circolo dell'Aventino; benché Girolamo, quando dissertava sulle Scritture, esigesse un rigoroso silenzio, esattamente come gli abati dei cenobi pacomiani durante le loro conferenze²⁴⁴, l'uditorio femminile romano era così partecipe da non riuscire a trattenere le domande e tanto entusiasta da non poter rimandare la soluzione di un problema esegetico. In questo caso la discussione diventa refutazione, poiché Paola e Eustochio vogliono liberare Marcella da quegli errori che, come „le favole giudaiche”, compromettono la comprensione spirituale del testo sacro²⁴⁵.

– **Lazarum.** Girolamo era convinto che il passo di Matteo 23, 37-38 non rappresentasse una maledizione eterna di Gerusalemme, bensì l'altro aspetto della *caritas* divina. A tale proposito l'esempio della risurrezione di Lazzaro divenne paradigmatico: come Gerusalemme, distrutta dalle fondamenta da Adriano, sotto Costantino era tornata a nuova vita, così sotto Teodosio andava riacquistando la sua antica gloria. La figura di Lazzaro era assunta come esempio di guarigione morale. In questo senso Girolamo parlando della propria conversione a una vita scevra dal peccato, scrisse: „Dominus solvit compeditos [...] forsitan et mihi in sepulchro scelerum iacenti dicat: Hieronymus, veni foras”²⁴⁶. Altrove, parlando della conversione alla vita monastica di Blesilla, egli ribadì: „in saeculi iacebat sepulchro sed confremuit Iesus et conturbatus in spiritu clamavit dicens: Blesilla, exi foras”²⁴⁷. L'esempio di Lazzaro ricorre anche nella consolazione per la morte di Blesilla, quando Girolamo rimproverò a Paola di piangere oltre misura la morte della figlia: „Flevit Iesus Lazarum, quia amabat eum”²⁴⁸. L'origine di questo spunto esegetico geronimiano è in un sermone di Cromazio di Aquileia, che aveva insistito sulla potenza salvifica delle lacrime di Cristo che portarono alla conversione di molti Ebrei: „Denique post lacrimas Domini multi ex populo Iudaeorum crediderunt. Vicit ex parte

Hieronymus, *In Esaiam* V Prol., CCL 73, 159: „Nunc ad te, filio ponote Eustochium, cogor in totum prophetam commentarios scribere” e P. Jay, *L'exégèse de S. Jérôme*, Paris 1985, 49. Diversa opinione critica nei confronti delle capacità intellettuali di Eustochio esprime F.E. Consolino, *Modelli di comportamento e modi di santificazione per l'aristocrazia femminile d'Occidente*, p. 393.

²⁴³ Cfr. Hieronymus, *Epistula* 127, 7, CSEL 56, 151: „Moveret [sc. Marcella ...] e contrario quaestiones, non ut contenderet, sed ut quaerendo disceret earum solutiones, quas opponi posse intellegebat”.

²⁴⁴ Cfr. D. Gorce, *La lectio divina nell'ambiente ascetico di san Girolamo*, trad. it., Bologna 1991, 170.

²⁴⁵ Cfr. Jay, *L'exégèse de saint Jérôme*, p. 210.

²⁴⁶ Hieronymus, *Epistula* 4, 2, CSEL 54, 20.

²⁴⁷ Idem, *Epistula* 38, 2, CSEL 54, 290.

²⁴⁸ Idem, *Epistula* 39, 2, CSEL 54, 295.

incredulitatem Iudaeorum dominicae pietatis affectus, et discordes mentes eorum mollivit pia fusio lacrimarum”²⁴⁹.

– **Locum... angustior.** Si allude alla profanazione del sepolcro di Gesù ordinata da Adriano: nel luogo della risurrezione era sorto un tempio a Giove, mentre sul Calvario era stata collocata la statua di Venere²⁵⁰. Con il rinvenimento delle reliquie della vera croce da parte dell'imperatrice Elena e la costruzione della grandiosa basilica dell'*Anastasis* voluta da Costantino, i luoghi santi si convertirono ufficialmente al culto cristiano. Il *Martyrion* di Cristo rivestito della gloria monumentale, assunse un nuovo valore „augurale” e diventò la meta di un pellegrinaggio internazionale di proporzioni storiche epocali.

– **Sancta sanctorum.** Origene annoverava le reliquie del tempio ebraico fra gli oggetti visibili e corporei che assomigliavano alle „imitazioni d'oro” (*similitudines auri*) di Cant. 1, 11²⁵¹.

– **Propitiatorium.** Il termine traduce ἰλαστήριον, che indica il coperchio d'oro dell'Arca dell'Alleanza (Ex. 25, 17). Girolamo nella lettera a Damaso, riprendendo un passo di Paolo (Rom. 3, 24-25), utilizzò metaforicamente il termine per riferirsi a Cristo come vittima sacrificale sul legno della croce: „Pax vero, qua reconciliati deo sumus, habentes propitiatorium dominum Iesum, qui donavit nobis delicta nostra et delevit, quod erat chirographum mortis contra nos, adfigens illud cruci”²⁵².

– **Arca testamenti.** L'arca dell'alleanza (Ārōn ha-bērīt; ἡ κιβωτὸς τοῦ μαρτυρίου; *arca foederis*) è descritta in Ex. 25, 10; era un cofano di legno di acacia lungo due cubiti e mezzo, largo uno e mezzo, alto uno e mezzo; era tutta rivestita di lamine d'oro e all'interno era decorata da un bordo d'oro cesellato e sbalzato; veniva trasportata per mezzo di stanghe di legno d'acacia, grazie a quattro anelli d'oro fissati agli angoli; la sua copertura era detta „propiziatorio” per il rito sacrificale che vi veniva officiato; durante la cerimonia della „Espiazione” il sacerdote entrava nel *sancta sanctorum* e aspergeva il „propiziatorio” col sangue delle vittime (Lev. 16, 14-15). Nell'arca erano custodite le tavole della Legge, fino a quando non vennero portate a Roma da Tito come bottino di guerra. Secondo la tradizione i cherubini proteggevano l'arca con le loro ali stando uno di fronte all'altro (Ex. 25, 20). La descrizione mistica del tabernacolo era considerato dagli

²⁴⁹ Chromatius Aquilensis, *Sermo 27 (De Lazaro suscitato)*, 2, CCL 9/A, 125.

²⁵⁰ Cfr. Hieronymus, *Epistula* 58, 3, CSEL 54, 531-532: „Ab Adriani temporibus usque ad imperium Constantini, per annos centum circiter octoginta, in loco resurrectionis simulacrum Iovis: in crucis rupe statua ex marmore Veneris a gentibus celebratur”.

²⁵¹ Cfr. Origenes, *In Canticum Canticorum* II 8, 19, Sch 375, 416, 418.

²⁵² Hieronymus, *Epistula* 21, 2, CSEL 54, 113-114.

esegeti antichi uno dei luoghi interpretativi più difficili; Girolamo, nel prologo al commentario di Ezechiele, sosteneva che si poteva affrontare l'interpretazione del tabernacolo solo dopo aver compiuto i trenta anni, cioè dopo aver raggiunto l'età del sacerdozio²⁵³; anche in questo caso il suo riferimento rimane Origene. Il grande esegeta alessandrino aveva puntualmente descritto l'arca dell'alleanza, seguendo sia le tracce storiche di Flavio Giuseppe sia quelle esegetiche di Filone: „Collocatur intrinsecus [sc. in Sancta Sanctorum] arca testamenti, supra quam Cherubin extensis alis seque invicem contingentibus statuuntur, ibique ex auro velut basis quaedam collocatur ac sedes, quod appellatur propitiatorium, sed et altare aureum incensi...”; Origene aveva dato un'interpretazione simbolica delle sacre reliquie giudaiche, esaltandone l'aspetto mistico e aveva evocato il tabernacolo come prefigurazione della chiesa, scorgendovi un simbolo cristologico; egli aveva concluso il commento esortando ogni cristiano a „costruire in se stesso un tabernacolo a Dio: dato che ognuno nel suo piccolo raffigura il mondo, ne possiede dunque anche l'immagine e la forma”²⁵⁴.

– **Manna.** Il cibo che nutrì il popolo di Israele uscito dall'Egitto è simile al seme di coriandolo, di colore bianco e ha il sapore di una focaccia di miele (Ex. 16, 15 e 31). Girolamo ripete il significato dato da Origene e da Filone²⁵⁵.

– **Virga Aaron.** Il prodigio della fioritura del bastone di Aronne aveva indotto il popolo di Israele a riconoscere in lui l'unico degno della suprema carica sacerdotale (Num. 17, 16-26). Girolamo tuttavia, sulla scorta di Origene, sembra rifarsi testualmente alla Lettera agli Ebrei (9, 4), dove il miracolo della verga viene ricordato insieme alla manna e alle tavole della Legge²⁵⁶.

– **Sudarium.** La citazione a memoria segue, anche se non proprio alla lettera, il vangelo di Giovanni (20, 12): „E vide due angeli (δύο ἄγγελους) in bianche vesti, seduti l'uno dalla parte del capo e l'altro dei piedi, dove era stato posto il corpo di Gesù”. Il vangelo di Luca (24, 4) parla di due uomini (ἄνδρες δῦο) „in vesti sfolgoranti”; quello di Marco (16, 5) parla di un giovane (νεανίσκον) „seduto sulla destra, vestito di una veste bianca”; quello di Matteo (28, 2-3) infine, riferisce di un solo angelo, precisando che si tratta dell'angelo del Signore (ἄγγελος κυρίου) il quale „sceso dal cielo, si accostò (al sepolcro di

²⁵³ Cfr. Idem, *In Hiezechielem*, Prologus, CCL 75, 3-4.

²⁵⁴ Origenes, *In Exodum hom.* 9, 3-4, SCh 321, 30-39 (introduzione), 288 e 294 (testo).

²⁵⁵ Cfr. Hieronymus, *Liber interpretationis Hebraicorum nominum*, CCL 72, 76: „Man hu quid est hoc?”; Origenes, *In Exodum hom.* 7, 5, SCh 321, 224: „Manna enim interpretatur quid est hoc?”; cfr. Philo Alexandrinus, *Quis rerum divinarum heres sit* 79.

²⁵⁶ Per l'interpretazione mistica e cristologica, cfr. Origenes, *In Numeros hom.* 9, 7, SCh 415, 252: „Verus pontifex Christus est, ipse solus est, cuius virga crucis non solum germinavit, sed et floruit et omnes hos credentium populorum attulit fructus”.

Gesù), rotolò la pietra e si pose a sedere su di essa; il suo aspetto era come la folgore e il suo vestito bianco come la neve”. La sindone, il cui vocabolo è di origine incerta, indica propriamente il lenzuolo funebre; il sudario invece, che la tradizione bizantina chiama *mandylion*, indica il panno in cui fu avvolto il volto di Gesù²⁵⁷. Paola ed Eustochio parlando della sindone e del sudario sembrano riferirsi alle due reliquie come se effettivamente esse fossero venerate dai pellegrini nel Santo Sepolcro; questa importantissima notizia sembra essere sfuggita agli eruditi, eppure essa risulta la più antica testimonianza storica delle due sacre reliquie.

– **Honor.** Girolamo insiste sul valore profetico delle Scritture; già in precedenza in una lettera a Damaso aveva sostenuto che gli sconvolgimenti di Gerusalemme erano stati preannunciati da Isaia e dalla conquista di Nabuchodonosor²⁵⁸. In questa lettera a Marcella, egli indusse Paola ed Eustochio a ribadire che prima ancora della testimonianza dello storico Flavio Giuseppe, secondo cui le potenze celesti avrebbero abbandonato il Tempio, la profezia di Isaia aveva preannunciato la gloria futura del Santo Sepolcro. Sullo stesso punto egli tornò più tardi, nel commentario a Isaia, dispiegando la solita erudizione: „Pro requie eius, in Hebraico positum est *Mnuatho*, quod omnes similiter transtulerunt. Pro honore quoque in Hebraico legitur *chabod*, quod perspicue gloriam sonat. Et est sensus: erit mors eius gloriosa, ut impleatur illud quod Salvator in Evangelio deprecatur: *Pater, glorifica me gloria quam habui prius quam mundus esset apud te [...]* venit ad mortem, quae non consueto mortalium nomine, sed quia in Christo erat vita perpetua, requies appellatur. Nos autem, ut manifesti legenti sensum faceremus, pro dormitione et requie, altero verbo, sed eodem sensu, sepulchrum vertimur”²⁵⁹. Il paragrafo si chiude con la ripresa dello stesso concetto in una perifrastica passiva, poiché Girolamo intese la morte e la risurrezione di Cristo come una svolta definitiva nella storia della salvezza: tutti i cristiani devono rendere omaggio (*honorandus*) alla tomba del Salvatore.

Cp 6, CSEL 54, 334-336

„Sed dicis: «Quomodo in Apocalypsi Iohannis legimus: *et occidet illos – haud dubium quin prophetas – bestia, quae ascendit ex abyssu. Et corpora eorum in plateis civitatis magnae, quae vocatur spiritaliter Sodoma et Aegyptus, ubi et dominus eorum crucifixus est?* Si enim», ais, «civitas magna, in qua crucifixus est

²⁵⁷ Cfr. E. Forcellini, *Totius Latinitatis Lexicon*, IV, 381, s.v. *Sindon*; G. Moroni, *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica*, 66, Venezia 1854, 188-195 (*Sindone di Gesù Cristo*); G. Morello – G. Wolf (a cura di), *Il volto di Cristo*, cat. mostra, Milano 2000, 13-35, 67-76, in particolare i saggi di J.M. Mejía, H. Belting, M. Bacci, H.L. Kessler.

²⁵⁸ Hieronymus, *Epistula* 18 A, 10, CSEL 54, 86-87.

²⁵⁹ Idem, *In Esaiam* IV 11, 10, CCL 73, 153; cfr. G.Q.A. Meershoek, *Le latin biblique d'après Saint Jérôme*, Nijmegen 1966, 114-116 (Honorare).

dominus, spiritaliter Sodoma appellatur et Aegyptus, ergo Hierusalem Sodoma est et Aegyptus, in qua crucifixus est dominus». Primum scire te volumus omnem sanctam scripturam non posse sibi esse contrariam et maxime unum adversum se non discrepare librum et, ut plus adiciamus, eundem locum eiusdem libri. In Apocalypsi quippe, de qua nunc testimonium protulisti, ante decem circiter versiculos scribitur: *surge et metire templum dei et altare et adorantes in eo. Atrium autem, quod est foris templum, eice foras et metiaris eum, quoniam datum est gentibus et civitatem sanctam calcabunt mensibus quadraginta duobus*. Si enim Apocalypsis multo post passionem domini scripta est a Iohanne et in ea Hierusalem sancta civitas appellatur, quomodo rursus spiritaliter Sodoma vocatur et Aegyptus? Nec statim potest dicere sanctam dici Hierusalem caelestem, quae futura est, et Aegyptum et Sodomam eam, quae conruit, appellari, quia de futura dicitur, quod bestia, quae ascensura est de abyssonibus, faciat adversus duos prophetas bellum et vincat illos occidat et corpora eorum iaceant in plateis civitatis magnae. De qua civitate et in fine eiusdem libri scribitur: *et civitas in quadrato posita est et longitudo eius et latitudo tanta est, quanta et altitudo. Et mensus est civitatem de harundine per stadia duodecim milia. Longitudo et latitudo et altitudo eius aequalia sunt. Et mensus est muros eius centum quadraginta quattuor cubitorum mensura hominis, quae est angeli. Et erat structura muri eius ex lapide iaspide, ipsa vero civitas auro mundo et cetera*. Ubi quadrum est nec longitudo nec latitudo appellari potest. Et quae est ista mensura, ut tanta sit longitudo et latitudo, quanta et altitudo eius, et muri de lapide iaspide et tota civitas de auro mundo et fundamenta et plateae eius de lapidibus pretiosis et duodecim portae fulgentes margaritis?».

– **Sed dicis.** La seconda *quaestio* fittizia da parte di Marcella si basa sul passo di *Apc.* 11, 7-8 in cui la *magna civitas* dove vengono uccisi i profeti, intesa spiritualmente come Sodoma e Egitto, da alcuni veniva riferita storicamente a Gerusalemme, dove Gesù era stato crocifisso. La refutazione di Girolamo si avvale di altri due passi dell'Apocalisse. Laddove (*Apc.* 11, 1-2) si parla di una città santa, egli non esitò a identificarla con Gerusalemme; la *magna civitas in quadrato posita*, così come è descritta al verso 21, 16-18, viste le sue misure irreali, ha un valore puramente simbolico. Il dialogo che le due donne immaginano di sostenere a distanza con l'amica rimasta a Roma, da un punto di vista retorico è una *percontatio*; si tratta di un procedimento fraseologico dove a una finta accusa dell'avversario, segue una replica schiacciante; tale tecnica deriva dalle simulazioni scolastiche degli interrogatori giudiziari ed è un modello pedagogico di base comune a tutte le scuole di retorica del mondo antico, che discende direttamente dalla „maieutica” dei dialoghi platonici.

– **Spiritaliter.** L'avverbio πνευματικῶς, attestato sia in *I Cor.* 2, 14 sia in *Apc.* 11, 8, che è il passo qui citato, si contrappone a σωματικῶς (*carnaliter*); entrambi i termini, insieme a ψυχικῶς, formano la cosiddetta „teoria tripartita” dell'esegesi origeniana sistematicamente enunciata nel Περὶ ἀρχῶν²⁶⁰. Lungi

²⁶⁰ Origene, *De principiis*, trad. it. di M. Simonetti, Torino 1968; cfr. A. Penna, *Principi e*

dall'essere applicata con rigore dallo stesso Origene, la teoria tricotomica si riduce generalmente ad un'esegesi dicotomica, in cui il senso letterale viene nettamente contrapposto al senso spirituale, ritenuto superiore, riproducendo un sistema bipartito di tipo neoplatonico. Girolamo era a conoscenza della teoria tricotomica già nel 386, poiché ad essa si riferisce esplicitamente nel commentario ai Galati²⁶¹. Molto più tardi, significativamente dopo la controversia origenista, Girolamo espose correttamente la teoria a Edibia: „In historia eorum, quae scripta sunt, ordo servatur; in tropologia de littera ad maiora consurgimus et quicquid in priori populo carnaliter factum est, iuxta moralem interpretamur locum et ad animae emolumenta convertimus; in spiritali ad sublimiora transimus, terrena dimittimus, de futurorum beatitudine et caelestibus disputamus: ut praesentis vitae meditatio umbra sit futurae beatitudinis”²⁶². Nella pratica però Girolamo preferiva seguire l'esegesi dicotomica della lettera e dello spirito, non solo perché essa si adattava più facilmente a „molteplici applicazioni secondo la materia”²⁶³, ma forse anche perché, consapevole come Origene della inesauribile fecondità della parola divina, egli dava un valore relativo alle schematizzazioni accademiche²⁶⁴.

– **Sanctam scripturam.** Il concetto che la Bibbia nel suo insieme rappresenti un unico libro risale a Origene. In un frammento estratto dal quinto volume del commentario al vangelo di Giovanni, riportato nella *Filocalia*, il grande esegeta aveva spiegato al discepolo Ambrogio che „la Parola totale (ὁ πᾶς λόγος) di Dio, parola che è al principio dopo Dio [...] è in effetti una parola unica (εἷς) costituita di molteplici idee e ciascuna di queste idee è una parte della parola intera (τοῦ ὅλου λόγου)”²⁶⁵. Origene si basava sul passo di Giovanni 5, 39, in cui Gesù stesso rinviava alle Scritture in modo globale. L'unità della Bibbia ricorre come Leitmotiv in tutta l'opera geronimiana²⁶⁶. Girolamo aveva espresso precocemente in una lettera a Damaso la sua convinzione che tra

carattere dell'esegesi di san Gerolamo, Roma 1950, 49-59; M. Simonetti, *Lettera e/o allegoria*, Roma 1985, 79-82.

²⁶¹ Cfr. Hieronymus, *Ad Galatas* III 5, ed. Vallarsi VII, 504 D, PG 26, 414C: „Triplicem intelligentiam”.

²⁶² Idem, *Epistula* 120, 12, CSEL 55, 514.

²⁶³ Penna, *Principi e carattere dell'esegesi di san Gerolamo*, p. 49-59; Simonetti, *Lettera e/o allegoria*, p. 58.

²⁶⁴ Cfr. Simonetti, *Lettera e/o allegoria*, p. 82; D. Brown, *Vir trilinguis. A Study in the Biblical Exegesis of Saint Jerome*, Kampen 1992, 139-151: „every work of Jerome's on scripture, including those (like the *Comm. Matt.*) where he states explicitly that he wishes primarily to expound the historical or literal sense, shows evidence of spiritual exegesis”.

²⁶⁵ Origenes, *Philocalia* 5, 4, SCh 302, 290; Simonetti, *Lettera e/o allegoria*, p. 82, nn. 53-54.

²⁶⁶ Cfr. Hieronymus, *In Esaiam* IX 29, 17-21, CCL 73, 378: „Omnis scriptura sancta quae unus liber appellatur”; cfr. Jay, *L'exégèse de S. Jérôme*, p. 383-384; Mirri, *La dolcezza nella lotta*, p. 281-289: „Dalla sapientia mundi alla sapientia Dei”.

l'Antico e il Nuovo Testamento ci fosse perfetta armonia: „Quidquid enim in veteri legimus testamento, hoc idem et evangelio reperimus et, quod in evangelio fuerit lectitatum, hoc ex veteri testamenti auctoritate deducitur: nihil dissonum, nihil diversum est”²⁶⁷. Egli fu talmente persuaso del principio di non contraddizione delle sacre scritture che in un'altra lettera al papa affermò perentoriamente: „Etenim, cum videatur scriptura inter se esse contraria, utrumque verum est, cum diversum sit”²⁶⁸. In caso di contraddizione palese, egli non esitava a considerare come veri entrambi gli elementi divergenti; in maniera lapidaria, appoggiandosi sull'autorità del patriarca, egli scrisse a Fabiola: „Vetus lex novae congruit: id ipsum Moyses, quod apostolus”²⁶⁹.

– **Discrepare.** Il verbo, riferito propriamente agli strumenti musicali, ai suoni in genere e ai cantanti, è sinonimo di *non convenire, discordare, dissentire*; Girolamo lo impiega preferibilmente in senso traslato²⁷⁰; già Origene tuttavia aveva parlato della „sinfonia dottrinale” (συμφωνίας δογμάτων) come di un'armonia musicale che unifica l'Antico e il Nuovo Testamento²⁷¹; nel commentario al Vangelo di Giovanni egli si era spinto fino ad affermare che „la Scrittura tutta intera è il solo strumento musicale di Dio, perfetto e accordato, che produce con l'aiuto di suoni differenti una sola melodia salutare per chi vuole apprendere”²⁷². Egli poi aveva continuato paragonando colui che non conosce le regole dell'armonia musicale a chi non sa ascoltare gli accordi (ἁρμονίας) di Dio nelle Scritture: il primo infatti crede che l'antica scrittura sia in disaccordo con la nuova. L'idea di Origene risale a un'immagine dell'armonia universale impiegata già da Plotino²⁷³ che metteva in luce l'unità del Cosmo nelle sue diverse parti; tale idea era comune sia agli stoici che ai cristiani delle origini²⁷⁴.

– **Testimonium protulisti.** L'espressione, che appartiene al lessico giudiziario, è già attestata in Paolo (*Rom.* 10, 2), e ricorre anche altrove in Girolamo²⁷⁵, che qui la ripete anche al paragrafo 7; essa conferisce al fittizio intervento di Marcella un forte carattere realistico.

²⁶⁷ Hieronymus, *Epistula* 18A, 7, CSEL 54, 83.

²⁶⁸ Idem, *Epistula* 36, 11, CSEL 54, 277.

²⁶⁹ Idem, *Epistula* 64, 20, CSEL 54, 612.

²⁷⁰ Cfr. idem, *Epistula* 10, 2, CSEL 54, 37: „[Capilli] cani cum rubore discrepant, virtus cum aetate dissentit”; idem, *Praef. II in Ps.*, in: *Biblia Sacra iuxta vulgatam versionem*, rec. R. Weber, Stuttgart 1969 (1983), 768: „[...] editio mea a veteribus discreparit”; idem, *Ad Galatas* III 5, ed. Vallarsi VII, 500C: „Tertia quoque interpretatio [...] quae non multum discrepet a secunda”.

²⁷¹ Cfr. Origenes, *Philocalia* 5, 7, Sch 302, 298.

²⁷² Ibidem, 307-321.

²⁷³ Cfr. Plotinus, *Enneades* II 9, 16.

²⁷⁴ Cfr. Origenes, *Philocalia* 5, 7, Sch 302, 320.

²⁷⁵ Cfr. Hieronymus, *Praef. alia in Ps.*, in: *Biblia Sacra iuxta vulgatam versionem*, rec. R. Weber, Stuttgart 1969 (1983), 768.

– **Versiculos.** Diminutivo di *versus*, στιχίδιον, „breve riga”, detto specialmente di versi poetici. Il suo uso, indifferentemente rivolto sia alla prosa che ai versi, è attestato fin dalla latinità classica ed è familiare in Girolamo che ama i diminutivi²⁷⁶.

– **Apocalypsis.** Secondo Girolamo il *Libro della Rivelazione* sarebbe stato scritto da Giovanni a Patmos nel 94 d. C., durante la feroce persecuzione di Diocleziano avvenuta nel suo 14° anno di regno²⁷⁷; la tradizione antica sembra quasi unanime nell’attribuire a Giovanni lo scritto; fra i pochi a dissentire merita speciale menzione Eusebio di Cesarea²⁷⁸. Girolamo interpretò il testo senza ombra di dubbio in senso spirituale, poiché „si iuxta litteram accepimus, iudaizandum est”²⁷⁹.

– **Sancta civitas.** Paola e Eustochio si fanno interpreti del pensiero di Girolamo e respingono con forza l’idea che la città santa e la „grande città” descritte in *Apc.* 11, 2 e 11, 8 siano identificabili rispettivamente con la Gerusalemme celeste e con Sodoma e Egitto: in entrambi i casi si tratta di immagini simboliche da riferire al futuro. Le pie donne difendono l’Apocalisse per mezzo dell’interpretazione spirituale degli epiteti di Gerusalemme e riscattano la santità della città terrena attraverso la confutazione dell’interpretazione letterale delle sue immagini simboliche. In tale modo Gerusalemme, come affermano le Scritture, è la città santa; Sodoma e Egitto sono solo simboli del mondo. Su questa linea esegetica, in anni più avanzati, Girolamo arrivò ad identificare Gerusalemme con la chiesa aprendo un nuovo fronte interpretativo parallelo a quello agostiniano della *Città di Dio* e offrendo allo stesso tempo nuovi sbocchi alla storia della teologia occidentale²⁸⁰; ma all’epoca della lettera 46 non c’è ancora traccia di quella nuova interpretazione. Girolamo invece sembra impegnato sul fronte attivo delle dispute anti giudaiche, schierandosi contro il partito autorevole degli screditatori della terra santa, che sembrano molto influenti presso il clero romano e le comunità cristiane latine d’occidente, lontane culturalmente e storicamente dalla Palestina. Egli inoltre risente in modo palese dell’influsso di Origene che aveva considerato la Gerusalemme celeste come una sorta di luogo spirituale abitato dagli angeli, un luogo dove si

²⁷⁶ Cfr. Forcellini, *Totius Latinitatis Lexicon*, IV, 957, s.v. *versus*; H.G. Liddell – R. Scott (a cura di), *A Greek-English Lexicon*, Oxford 1996, 1646, s.v. στιχος.

²⁷⁷ Cfr. Girolamo, *Gli uomini illustri*, a cura di A. Ceresa Gastaldo, Firenze 1988, 94 (testo), 255 (commento).

²⁷⁸ Cfr. Eusebius, HE III 28, 1-4, GCS 9, 257-260; ibidem VII 25, 1-26, GCS 9, 691-700.

²⁷⁹ Hieronymus, *In Esaiam XVIII Prologus*, CCL 73, 741.

²⁸⁰ Cfr. Hieronymus, *In Hieremiam II 17*, CCL 74, 67: „Quidquid iuxta litteram intellegimus super Hierusalem, iuxta intellegentiam spiritalem referamur ad ecclesiam, si offenderit deum”; Penna, *Principi e carattere dell’esegesi di san Gerolamo*, p. 101.

ritrovano le intelligenze preesistenti alla caduta dopo la risurrezione²⁸¹. Questa idea col tempo sarebbe divenuta scomoda oltre che teologicamente inaccettabile per chi, come Girolamo, aveva deciso di vivere la vita consacrata proprio in terra santa, contrapponendo addirittura il villaggio di Betlemme all'augusta Roma. In altri termini, se all'ascetismo origeniano bastava la Bibbia, a quello geronimiano occorreivano anche i luoghi santi, in una visione escatologica che rinnovava decisamente la mentalità dell'Occidente cristiano.

– **Caelestem**. L'aggettivo, che traduce alla lettera ἐπουράνιος, al pari degli altri termini a cui è legato per implicazioni semantiche (οὐράνιος; οὐράνιος) risulta ampiamente attestato nelle letteratura greca classica²⁸²; nei poemi omerici²⁸³ ricorre riferito agli dei celesti, che abitano in cielo e vengono di lassù; Platone usa l'espressione τὰ μετέωρα come variante di τὰ οὐράνια²⁸⁴. Nelle sacre scritture, nella versione dei Settanta, il termine è raro; ma negli scritti di Paolo è più frequente, sia come aggettivo sia come sostantivo, anche se non è mai riferito direttamente a Dio. In particolare, nella Lettera agli Efesini (1, 2; 1, 20; 2, 6; 3, 10; 6, 12) l'espressione ἐν τοῖς ἐπουράνιοις equivale totalmente nel suo significato oggettivo a ἐν τοῖς οὐράνιοις, volendo indicare che Dio stesso e Cristo si trovano in questo mondo celeste, poiché in esso l'Apostolo immagina che siano collocati la destra di Dio, il suo trono e il suo governo. Nella seconda Lettera a Timoteo (4, 18) la Βασιλεία di Cristo è definita ἐπουράνιος. Nella lettera agli Ebrei (8, 5; 9, 23) τὰ ἐπουράνια sono le cose vere, reali, escatologicamente riferite al futuro prossimo, che si contrappongono alle cose dell'Antico Testamento, definite σχία, ὑπόδειγμα, ἀντίτυπος; esse implicano l'imminente presenza di Dio²⁸⁵. Nella stessa lettera (11, 16; 12, 22) l'autore sente la „patria celeste”, più oltre chiamata esplicitamente „Gerusalemme celeste”, come la meta di perfezione per la comunità cristiana.

– **Hierusalem caelestis**. Il concetto cristiano di Gerusalemme celeste ha i suoi fondamenti in tre passi del Nuovo Testamento: *Gal.* 4, 21-31; *Apc.* 21-22; *Hbr.* 12, 22-24 e 13, 14, i quali esprimono concezioni differenti²⁸⁶. Nella lettera ai Galati, gli Ebrei, rappresentati simbolicamente da Ismaele, nato dalla schiava

²⁸¹ Cfr. Origenes, *In Canticum canticorum* II 3, SCh 375, 318-219, n. 2: „La Jérusalem céleste n'est pas identique à l'Eglise, même céleste, laquelle ici est dite sa fille [...]. C'est en quelque sort le lieu spirituel qu'habitent les anges, celui où se trouvaient les intelligences préexistantes avant la chute – donc, l'âme préexistante de Jésus unie au Verbe dès sa création – celui où elles reviendront après la résurrection.” (Brésard e Crouzel).

²⁸² Cfr. H. Traub – G. von Rad, GLNT VIII 1390-1516, s.v. οὐράνιος.

²⁸³ Cfr. Homerus, *Ilias* VI 129; *Odyssea* XVII 484.

²⁸⁴ Cfr. Plato, *Apologia Socratis* 19b.

²⁸⁵ Cfr. GLNT VIII 1510-1513, s.v. οὐράνιος.

²⁸⁶ Cfr. E. Lohse, GLNT XII 342-374, s.v. Σιών; E. Lamirande, *Jérusalem céleste*, DSAM VIII 944-958.

Agar, vengono contrapposti ai cristiani, rappresentati da Isacco, figlio della libera Sara; in questo contesto l'Apostolo fa coincidere l'Alleanza del monte Sinai con la Gerusalemme „attuale” (τῆ νῦν), schiava in terra; e allo stesso tempo afferma che la Gerusalemme „in alto” (ἄνω) è libera e madre dei cristiani; egli stabilisce di conseguenza il seguente elenco di principi opposti: Agar/Sara; Antica Alleanza/Nuova Alleanza (2Cor. 3, 6; 3, 14); Gerusalemme attuale/ Gerusalemme in alto. Il discorso ai Galati (4, 28) è intenzionalmente allegorico: „Quanto a voi, fratelli, siete figli della promessa alla maniera di Isacco”; anche la „Gerusalemme in alto” è un'espressione allegorica, per mezzo della quale Paolo vuole riferirsi alla comunità degli Ebrei che si sono liberati dal giogo dell'antica Legge. L'Apocalisse invece riprende una concezione della Gerusalemme città santa simile a quella formulata nel quarto libro di Esra (26-27), che testimonia la reazione ebraica alla distruzione del tempio da parte dei Romani nel 70 d. C.; di questa città futura il profeta scorge il modello nella Gerusalemme distrutta: „Haec erat quae facta est ruina Hierusalem. Et ecce vidisti similitudinem eius”²⁸⁷. L'immagine della Gerusalemme futura costruita con pietre preziose di *Apc.* 21, 18 discende dalla visione del profeta Isaia (54, 11-12): „Ecce ego sternam per ordinem lapides tuos et fundabo te in sapphyris et ponam iaspidem propugnacula tua et portas tuas in lapides desiderabiles”; il modello di questa città è inciso sui palmi stessi di Dio²⁸⁸. La città futura profetizzata da Esra è la stessa città descritta in *Apc.* 21, 10: „Et sustulit me in spiritu in montem magnum et altum et ostendit mihi civitatem sanctam Hierusalem descendentem de caelo a Deo”. Questo passo, che include una minuziosa descrizione della città ornata di pietre e di metalli preziosi, è la principale fonte letteraria per la rappresentazione artistica della Gerusalemme celeste. La lettera agli Ebrei invece è l'unico testo del Nuovo Testamento in cui compare l'espressione „Gerusalemme celeste”; l'autore sembra volere indicare con l'aggettivo „celeste” non una nuova città costruita da Dio in cielo, ma la nuova patria dei cristiani, la terra promessa, la chiesa trionfante: „Sed accessistis ad Sion montem et civitatem Dei viventis Ierusalem caelestem (Ἱερουσαλὴμ ἐπουρανίω) et multorum milium angelorum frequentia [frequentiam] et ecclesiam primitivorum cui conscripti sunt in caelis” (*Hbr.* 12, 22-23). La patria cercata dai patriarchi viene identificata con la chiesa fondata da Gesù: „[Abraham] expectabat enim fundamenta habentem civitatem cuius artifex et conditor Deus [...] et confitentes [sc. patriarchi] quia peregrini et hospites sunt supra terram qui enim haec dicunt significant se patriam inquirere [...] nunc autem meliorem appetunt id est caelestem [...]. Deus paravit

²⁸⁷ *IV Esdrae* 10, 49; il termine *similitudo* rimanda all'ebraico *tabnit* di *Ex.* 25, 9 e 25, 40, che i Settanta traducono con τύπος (*Ex.* 25, 40) o con παράδειγμα (*Ex.* 29, 5).

²⁸⁸ Cfr. *Is.* 49, 16. E' noto che un tatuaggio sacro veniva praticato dagli ebrei sulla mano fin dai tempi più remoti (*Gen.* 14, 15; *Ex.* 13, 9 e 16; *Dt.* 6, 8; *Is.* 44, 5) fino a quando in seguito non fu vietato (*Lv.* 19, 28; 21, 5).

illis civitatem [...] et unigenitum offerebat qui susciperat repromissionis” (*Hbr.* 11, 10-17). La lettera agli Ebrei aveva offerto lo spunto per affermazioni categoriche e radicali a quei cristiani che credevano che la chiesa trionfante avesse sostituito l’antico Israele e che gli Ebrei „exemplari et umbrae deseruiunt caelestium” (*Hbr.* 8, 5). Prima ancora che Teodosio proclamasse il cristianesimo l’unica vera religione di stato, tra i Gentili convertiti si era fatta strada l’idea che i cristiani erano il „vero” Israele²⁸⁹ e che il cristianesimo era la realtà di cui il giudaismo era solo il simbolo, la copia, l’ombra²⁹⁰. Ambrogio invece, tralasciando le argomentazioni anti giudaiche, puntò sulla interpretazione ecclesiale di Gerusalemme: „Ecce mulier omnium mater, ecce domus spiritalis, ecce civitas Hierusalem, quae nunc videtur in terris, sed rapietur supra Heliam – Helias enim unus fuit – transferetur super Enoch, cuius mors non inuenietur”²⁹¹; nel testo ambrosiano tuttavia la Gerusalemme di *Apoc.* 21, 2 ha cambiato direzione: essa non discende più da Dio, ma sale in alto, al di sopra di Elia e di Enoch²⁹²; Ambrogio si avvaleva del contesto concettuale della lettera agli Ebrei per reinterpretare l’idea della Gerusalemme celeste così come la esprimeva l’Apocalisse carica di simboli e di mistero. Ma nel secolo IV l’espressione νέα Ἱερουσαλήμ aveva assunto un nuovo significato concreto grazie agli interventi architettonici di Costantino; non a caso il primo che si servì di questa espressione fu Eusebio per designare i nuovi edifici cristiani della città²⁹³; con il patronato della casa imperiale e l’esempio stesso di Elena, per la nuova Gerusalemme si aprì la strada del pellegrinaggio. Il primo testimone della νέα Ἱερουσαλήμ costantiniana, di cui abbiamo notizie grazie al suo diario, è l’anonimo pellegrino di Bordeaux, che compì il viaggio nel 333 inaugurando uno dei più importanti fenomeni dell’età tardo antica. Successivamente, nel corso del Medioevo si dischiuse una nuova fase per la speculazione della Gerusalemme celeste e non si contrappose più la Gerusalemme ebraica alla Gerusalemme cristiana, ma la chiesa „attuale” a quella „celeste”. In Occidente su questa linea di pensiero si era posto per primo Ilario di Poitiers²⁹⁴. Egli aveva distinto una chiesa attuale, „quae est nunc”, da una chiesa futura; in questo modo egli si era dimostrato consapevole dei limiti della prima rispetto alla perfezione della seconda, che aveva identificato, come Gerusalemme celeste, con il corpo di Cristo: „Sed quia est caelestis illa novis mater Hierusalem [*Gal.* 4, 26] et primitivorum conscriptorum [*Hbr.* 12, 22] et frequentan-

²⁸⁹ Cfr. Iustinus, *Dialogus cum Tryphone iudeo* 123, PG 6, 759-764.

²⁹⁰ Cfr. Athanasius, *Contra Arianos oratio* II 8, PG 26, 161 C.

²⁹¹ Ambrosius, *In Lucam* II 88, CCL 14, 71.

²⁹² Cfr. F. Parente, *La conoscenza della terra santa come esperienza religiosa dell’Occidente cristiano dal IV secolo alle crociate*, in: *Popoli e paesi nella cultura altomedievale*, Spoleto 1981 (1983), 304 passim.

²⁹³ Cfr. Eusebius, *De vita Constantini* III 33, GCS 7, 99.

²⁹⁴ Cfr. Hilarius, *Tractatus super Psalmos* 132, 6, PL 9, 748C.

tium coetus, omnisque in Christo renatus Dei templum est, maxime in quo non mors sit regnatura, sed vita, et qui ipse rex sit eius, cuius servus fuerat ante, peccati, hostiam se ipsum vivam et rationabilem et placentem Deo offerens: tum ergo ab hoc templo, id est ab hac sancta corporis sui habitatione, in illo conventu angelorum frequentantium, id est in illa caelesti Hierusalem, si qui reges sint, id est qui peccato ultra non serviant, offerent se ipsos Deo munus²⁹⁵. Agostino tentò una sintesi armonica di tutti questi aspetti, anche se all'inizio per lui la Gerusalemme celeste si identificava ancora con la chiesa trionfante²⁹⁶ e la sua immagine visibile si trovava, di nuovo, nella città degli Ebrei, non nella chiesa terrena²⁹⁷. Ma nel *De civitate Dei* la speculazione agostiniana si fece più sottile: „Pars enim quaedam terrenae civitatis imago caelestis civitatis effecta est, non se significando, sed alteram, et ideo serviens. Non enim propter se ipsam, sed propter aliam significandam est instituta, et praecedente alia significatione et ipsa praefigurans praefigurata est²⁹⁸”; l'aggettivo *alteram* non lascia dubbi che nella mente di Agostino le città erano due: una allegoricamente raffigurata da Agar, l'altra da Sara; ma queste due *formae*, che assumevano i sembianti delle due matriarche, invece di contrapporsi in maniera manichea, come in *Gal.* 4, 21-30, per Agostino si completavano a vicenda in un reciproco seppure gerarchico rapporto di valore; ovviamente Sara, come immagine della città celeste e della chiesa trionfante, primeggiava su Agar. Il riflesso del pensiero agostiniano fu immediato nell'Occidente latino, come testimoniano i mosaici di S. Sabina raffiguranti rispettivamente *l'Ecclesia ex gentibus* e *l'Ecclesia ex circumcissione* per mezzo di due matrone, Sara e Agar appunto, che reggono nel braccio sinistro un codice aperto e con la mano destra indicano il testo²⁹⁹. Anche in questo caso le personificazioni delle due chiese, così come l'Antico e il Nuovo Testamento, non sono contrapposte, ma solo distinte e risultano alla fine complementari, poiché l'una serve alla realizzazione dell'altra. Girolamo, come Ilario, Ambrogio e Agostino, era convinto che il regno di Dio si trovasse tra i fedeli; egli si preoccupò che Paola e Eustochio ribadissero a Marcella questo concetto nel paragrafo decimo della lettera 46; e in seguito tornò a scrivere personalmente le stesse cose a Paolino: „Nonne tibi videtur iam hic in terris regni caelestis habitaculum? [...] eorum fructus in terra capere, quorum radices in caelo fixae

²⁹⁵ Ibidem 67, 30, PL 9, 465A.

²⁹⁶ Cfr. Augustinus, *Contra Faustum manichaeum* XV 11, PL 42, 315: „Haec Hierusalem, sancta ecclesia, sponsa Christi, in Apocalypsi Ioannis copiosius uberiusque describitur”.

²⁹⁷ Cfr. idem, *De catechizandis rudibus* 20, 10, CCL 46, 160: „Hierusalem condita est famosissima civitas Dei, serviens in signo liberae civitatis, quae caelestis Hierusalem dicitur, quod verbum est haebreum, et interpretatur *visio pacis*”.

²⁹⁸ Idem, *De civitate Dei* XV 22, CCL 48, 45.

²⁹⁹ La basilica fu eretta intorno al 425 e terminata nel 432, cfr. R. Krautheimer, *Roma. Profilo di una città 312-1308*, Roma 1981, 60.

sunt [...] discamus in terris, quorum nobis scientia perseveret in caelo”³⁰⁰. Girolamo fu uno dei primi e dei massimi sostenitori del monachesimo all’interno della chiesa come strumento di rinnovamento nella storia della salvezza³⁰¹. Egli si servì dell’immagine della Gerusalemme celeste per indicare metaforicamente quella terra promessa o patria spirituale in nome della quale si era consacrato a Dio lasciando patria e parenti per attuare alla lettera il monito divino annunciato al principio della Genesi. Egli aveva perfezionato la sua vocazione monastica, per altro precocissima fra i latini d’Occidente, durante la prima esperienza di vita eremitica nel deserto della Siria; in quell’occasione, già convinto del valore escatologico della Gerusalemme celeste, egli aveva scritto al confratello Eliodoro: „Veniet postea dies, quo victor revertaris in patriam, quo Hierosolymam caelestem vir fortis coronatus incedas”, e, proseguendo, aveva sollecitato l’amico a prendere „la residenza” a Gerusalemme e a diventare „cittadino palestinese” in modo da potere entrare nella Gerusalemme celeste come un martire in trionfo: „Tunc municipatum cum Paulo capies, tunc et parentibus tuis eiusdem civitatis ius petes”³⁰². Con lo stesso entusiasmo Girolamo propagandò in seguito questo manifesto dell’ascetismo monastico a Roma; il successo è testimoniato dal numero dei pellegrini che presero la via dell’Oriente, fra i quali non pochi erano esponenti della più illustre aristocrazia romana: Paola ed Eustochio, Fabiola e Oceano, Melania la Giovane e Paola la Giovane. Gerusalemme diventò la meta ultima del cristiano deciso ad intraprendere la via della perfezione; la città terrena, con i suoi monumenti solenni, doveva riflettere l’immagine figurale teorizzata dai colti esegeti; in realtà i pellegrini erano colti dalla suggestione fortissima dei luoghi santi e in molti casi credevano di rivivere la storia sacra e di vedere la Gerusalemme celeste. La sovrapposizione iconica e „figurale” scivolò presto, sull’onda dell’emotività popolare e per colpa della scarsa alfabetizzazione delle masse cristiane, nella identificazione di concetti semanticamente e teologicamente diversi. La concezione dialettica dell’esegesi tardo antica non poteva durare oltre al secolo IV, mentre si annunciavano i tempi in cui sarebbe prevalsa la concezione mistica del dramma sacro. Allora ogni pellegrino di terra santa sarebbe divenuto „al tempo stesso spettatore e attore” di quel dramma rivisto e rivissuto sulla scena stessa del teatro sacro³⁰³.

– **Aegyptum... de futura dicitur.** Anche l’antitipo della Gerusalemme celeste è riferito al futuro: „La grande città che uccide i profeti” (*Mt.* 23, 37; *Apc.* 11) non può essere interpretata se non come un’immagine simbolica, soprattutto alla

³⁰⁰ Hieronymus, *Epistula* 53, 10, CSEL 54, 464.

³⁰¹ Per questo aspetto, senza riferimenti diretti al pensiero di Girolamo, cfr. H.I. Marrou, *Décadence romaine ou antiquité tardive?*, Paris 1977, 73-83.

³⁰² Hieronymus, *Epistula* 14, 3, CSEL 54, 47.

³⁰³ Cfr. Parente, *La conoscenza della terra santa*, p. 255.

luce di quanto Paola e Eustochio poterono constatare con la ricognizione *de visu* dei luoghi santi.

– **Et civitas... mundo.** La citazione di *Apc.* 21, 16-18 concorda con la lezione della Vulgata³⁰⁴. Flavio Giuseppe (*B. I. VI* 5) scrive che „i Giudei, dopo la distruzione della [fortezza] Antonia, ridussero l’area del tempio in forma quadrangolare (τετραγωνον), pur conservando essi scritto nelle loro profezie che la città e il tempio sarebbero stati presi quando l’area del tempio fosse diventata quadrangolare”³⁰⁵. La forma cubica della città richiama un’antica concezione astronomica secondo la quale la volta celeste poggia su quattro angoli³⁰⁶; viste le misure irreali, la città descritta nell’Apocalisse non può essere intesa in senso letterale, donde la necessità di ricorrere all’interpretazione spirituale. Origene aveva invitato a leggere „nell’Apocalisse di Giovanni i dettagli sulla città di Dio, sulla Gerusalemme celeste, sulle sue fondamenta e sulle sue porte” come tanti simboli che aiutavano a trovare la strada per progredire verso „le realtà divine”³⁰⁷.

Cp. 7, CSEL 54, 336-338:

„Cum ergo haec non possint carnaliter accipi – absurdum quippe est per duodecim milia stadiorum tantam civitatis longitudinem et latitudinem, quantam et altitudinem praedicari -, spiritaliter intellegenda sunt singula. Et civitas magna, quam videlicet prius aedificavit Cain et nominavit eam ex vocabulo filii sui, hic mundus accipiendus est, quem accusator fratrum suorum diabolus et fratricida periturus extruxit vitis, sceleribus condidit, iniquitate complevit, qui spiritaliter appellatur Sodoma et Aegyptus. De qua Sodoma scribitur: *restituatur Sodoma in antiquum*, quod scilicet ita restituendus sit mundus, ut ante fuit. Neque enim possumus credere rursus aedificandam Sodomam et ceteras, Gomorram videlicet et Adaman et Seboim, in perpetuos cineres relinquendas. Aegyptum autem numquam pro Hierusalem legimus, sed semper hunc mundum. Et quia longum est de scripturis innumerabilia exempla congerere, unum testimonium proferamus, ubi manifestissime mundus hic Aegyptus appellatur. In epistula catholica Iudas apostolus, frater Iacobi scribit dicens: *commonere autem vos volo scientes semel omnia, quoniam Iesus populum de terra Aegypti salvans secundo eos, qui non crediderunt, perdidit*. Et ne putares de Iesu dici filio Nave, statim sequitur: *angelos vero, qui non servaverunt suum principatum, sed dereliquerunt suum domicilium, in iudicium magni diei vinculis aeternis sub caligine reservavit*. Et ut credas ubicumque simul Aegyptus et Sodoma et Gomorra nominantur, non loca, sed mundum hunc interpretari, statim iungit exemplum: *sicut Sodoma et Gomorra et finitimae*

³⁰⁴ Per la variante *murus* accolta al posto di *muros* come *lectio difficilior*, cfr. *Biblia Sacra iuxta vulgatam versionem*, p. 1904.

³⁰⁵ Josephus Flavius, *Bellum Judaicum* VI 5, a cura di G. Vitucci, Milano 1974, 383.

³⁰⁶ H. Strathmann, GLNT X, 1320, s.v. πόλις.

³⁰⁷ Cfr. Origenes, *Contra Celsum* VI 23, Sch 147, 236.

*civitates simili modo exfornicatae et abeuntes post carnem alteram factae sunt exemplum ignis aeterni poenam sustinentes. Et quid necesse est plura conquirere, cum post passionem et resurrectionem domini Mattheus evangelista commemoret: et petrae scissae sunt et sepulchra aperta et plurima corpora dormientium sanctorum surrexerunt. Et egredientes de sepulchris post resurrectionem suam, ingressi sunt sanctam civitatem et apparuerunt multis? Nec statim Hierosolyma caelestis, ut plerique ridicule arbitrantur, in hoc loco intellegitur, cum signum nullum esse potuerit apud homines domini resurgentis, si corpora sanctorum in caelesti Hierusalem visa sunt. Cum ergo et evangelistae et omnis scriptura Hierosolymam sanctam nominent civitatem et psalmista praecipiat: *adoremus in loco ubi steterunt pedes eius*, ne patiaris audire eam appellari Sodomam et Aegyptum, per quam dominus iurari vetat, quia sit civitas magni regis”.*

– **Carnaliter... spiritaliter.** Girolamo ebbe in generale una grande diffidenza per l’interpretazione esclusivamente letterale delle Scritture, che era una prerogativa all’epoca di alcune sette giudaiche e dei millenaristi; Gregorio di Nazianzo gli fu maestro in questo, quando condannò pubblicamente gli ariani come „gente corporale dalle idee corporali”³⁰⁸. Girolamo dunque anche in questo caso sciolse i nodi dei tre passi dell’Apocalisse affermando il primato dello spirito sulla lettera. La *littera* o *historia* rimane la base di partenza dell’esegesi, di cui in seguito la *spiritalis intellegentia* forma le pareti e il tetto³⁰⁹. Quando tuttavia il testo non offriva alla lettera alcuna interpretazione o quando rischiava addirittura di alimentare le fantasie degli eretici, Girolamo difendeva strenuamente il senso spirituale³¹⁰. Il suo metodo dipendeva da Origene il quale aveva sostenuto che „riguardo a tutta la Scrittura siamo disposti ad ammettere che essa nella sua totalità ha significato spirituale, ma non tutta ha significato materiale, poiché in più punti si dimostra che il senso letterale è impossibile”³¹¹. Anche per Girolamo l’esegesi spirituale investiva tutto l’Antico Testamento: „Lex enim spiritalis est”³¹². Paola del resto era una fedelissima dello *spiritus*; secondo la testimonianza del suo maestro ella si serviva dell’esegesi spirituale per proteggere e fortificare la propria edificazione³¹³.

– **Civitas... Cain.** Come si legge in *Gen.* 4, 17 la città di Anocha era stata fondata da Caino per suo figlio Enoch e per la sua tribù; secondo lo storico Giuseppe

³⁰⁸ Gregorius Naz., *Oratio* 29, 13, SCh 250, 302: *σωματικοὶ τὰ σωματικά*; cfr. Penna, *Principi e carattere dell’esegesi di san Gerolamo*, p. 147-160.

³⁰⁹ Cfr. Hieronymus, *In Hiezechielem* XIII 42, 13, CCL 75, 615-616.

³¹⁰ Cfr. idem, *Epistula* 59, 1, CSEL 54, 542: „Carnalibus oculis et aure carnali et cogitatione mortali non possint spiritalia comprehendere”.

³¹¹ Origene, *I principi*, trad. it. M. Simonetti, Torino 1968, 85.

³¹² Hieronymus, *Epistula* 53, 4, CSEL 54, 450.

³¹³ Cfr. idem, *Epistula* 108, 26, CSEL 55, 344: „Scripturas tenebat memoriter et, cum amaret historiam et illud veritatis diceret fundamentum, magis sequebatur intellegentiam spiritalem et hoc culmine aedificationem animae protegebat”.

(B. I. 1, 62-63) essa era fortificata da una cinta muraria. Girolamo riprese la stessa locuzione nel suo commentario a Giona: „Primus Cain fratricida et homicida, cruentum mundum germani sanguine dedicans, *aedificavit civitatem et vocavit eam ex nomine filii sui* [Gen. 4, 17] Enoch”³¹⁴.

– **Mundus.** Nel linguaggio biblico e patristico è sinonimo di *saeculum* e come tale è contrapposto a *spiritus*. Il termine *mundus*, dall’oscuro significato etimologico, è ricco di sfumature concettuali secondo i contesti storici e letterari in cui viene usato³¹⁵. Girolamo, sulla scorta della meditazione origeniana, sembra aver risentito ampiamente di tutte le componenti del concetto religioso di mondo dall’idea di „rottura”, „separazione”, „insoddisfazione” per il mondo terreno, così come si legge nell’Antico Testamento, all’idea trascendente della letteratura apocalittica che sostiene la tesi dei due momenti della storia della salvezza, l’*olam* presente e quello „che viene”; dall’idea neotestamentaria secondo la quale il cristiano è solo di passaggio in questo mondo, ma non per questo motivo egli deve rinunciare ad impegnarsi per il bene del mondo, all’idea propriamente monastica di rinuncia al mondo per mezzo della fuga nel deserto³¹⁶. Per il monaco, tuttavia, „il deserto è meno un luogo distante che una situazione spirituale, quella di colui che, per affrontare Dio, deve lottare con ciò che, in se stesso, si oppone alle sue esigenze, e giunge così a una trasformazione interiore”³¹⁷. Girolamo provò presto il disincanto per quel deserto siriano che pullulava di fastidiosi eremiti e postulatori. La soluzione che trovò, di stanziarsi a Betlemme con il sostegno della ricchissima Paola, fu geniale e dipese certamente da un progetto grandioso lungamente meditato, che gli permise di tradurre la Bibbia e di farne un commento pressoché completo. Non per questo egli rinunciò al fascino religioso e letterario del tema del deserto, che aveva sedotto le menti migliori dell’età sua. A sostenere questo argomento ideologico, per certi versi assai simile al tema dell’idillio classico in letteratura, erano sempre gli scritti del grande Origene che aveva ammonito: „Relinquendus est mundus si volumus Domino servire. Relinquendus autem dico non loco sed animo, non itinere proficiscendo sed fide proficiendo”³¹⁸. Girolamo istruì in vario modo le sue discepoli insegnando loro ad interioriz-

³¹⁴ Idem, *In Ionam* IV 5, CCL 76, 413. La distinzione grammaticale fra *nomina* e *vocabula* risale a Varrone (*L.L.* 8, 80), il quale sosteneva che „i *nomina* sono cose finite e designano cose proprie come Paride, Elena; i *vocabula* invece sono infiniti e designano cose comuni, come uomo, donna”.

³¹⁵ Cfr. TLL VIII 1634-1640, s.v. *mundus*.

³¹⁶ Cfr. Origenes, *De principiis* II 3, 6, SCh 252, 264-271, trad. latina di Rufino del 398 d. C.; ibidem, SCh 253, 149-151, commento di H. Crouzel e M. Simonetti.

³¹⁷ J. Leclercq, *Mondo*, DIP VI 53-67; cfr. anche P. Brown, *Il corpo e la società*, Torino 1992, 197.

³¹⁸ Origenes, *Homilia in Exodum* III 3, SCh 321, 98.

zare il concetto di abbandono del mondo, come, ad esempio, fece con Demetriade esortandola a chiudere la camera del suo cuore, poiché lo spirito di Dio non abita nella carne³¹⁹.

– **Aegyptus.** L'interpretazione spirituale viene ribadita con il tono della polemica monastica antisecolare. Quando tuttavia si tratta di riconoscere la superiorità del mondo romano sui barbari e in particolare di riconoscere l'importanza del diritto come fonte di stabilizzazione politica e sociale, Girolamo si dimostra tutt'altro che uno sprovveduto. Una cosa infatti sono i suoi interessi di parte nelle rivalità delle scuole teologiche e monastiche, un'altra la sua coscienza di appartenere all'*élite* del mondo romano; il suo orgoglio di *homo romanus*³²⁰ lo spinse ad elogiare il panegirico di Paolino sulla morte di Teodosio nel 395 con le seguenti parole non prive di una compiaciuta retorica: „Illustrasti purpuras eius et utilitatem legum futuris saeculis consecrasti”³²¹.

– **Diabolus.** L'epiteto del diavolo „traditore” ripete il suo significato etimologico; nel greco classico διάβολος indica „colui che calunnia”; nei Settanta invece traduce l'ebraico *šāṭān*, *demonio*, e significa „colui che divide”, „il nemico”, „il calunniatore”, „il seduttore”. Nel Nuovo Testamento i termini *diavolo* e *satana* si alternano indifferentemente, anche se il secondo è più prossimo all'uso linguistico palestinese³²². L'epiteto *fratricida* invece, già usato da Tertulliano per Romolo³²³, ricorreva in una lettera precedente di Girolamo riferito a Caino; in quel caso era vivo il ricordo degli scritti di Lucifero di Cagliari e della polemica contro i suoi seguaci³²⁴.

– **Restituetur Sodoma in antiquum.** La citazione di *Hiez.* 16,55 è fatta a memoria e in forma abbreviata; la versione che Girolamo diede nella Vulgata si discosta da quella dei Settanta: „Et soror tua Sodoma et filiae eius revertuntur ad antiquitatem suam, et Samaria et filiae eius revertuntur ad antiquitatem suam, et tu et filiae tuae revertimini ad antiquitatem vestram” / „et soror tua Sodoma et filiae eius restituentur sicut erant a principio, et tu et filiae tuae restituemini sicut fuistis ab initio”. Nel suo commentario al profeta, egli criticò aspramente l'interpretazione letterale di questo passo, accusando i millenaristi di sognare, in preda ai deliri, la ricostruzione di Sodoma e delle altre antiche città distrutte, le quali invece dovevano essere lasciate allo stato di eterne

³¹⁹ Cfr. Hieronymus, *Epistula* 130, 9, CSEL 56, 188-189.

³²⁰ Cfr. idem, *Epistula* 15, 3, CSEL 54, 64. Sul tema della „romanità” cfr. K. Sugano, *Das Rombild des Hieronymus*, Bern 1983.

³²¹ Hieronymus, *Epistula* 58, 8, CSEL 54, 538.

³²² Cfr. W. Foerster – G. Von Rad, GLNT II 924-950, s.v. διάβολος.

³²³ Cfr. Tertullianus, *De spectaculis* 5, 6, Sch 332, 132.

³²⁴ Luciferus, *Pro S. Athanasio* II 5 e 15, CCL 8, 82, 102.

rovine³²⁵. La dottrina di Girolamo non ammetteva deroghe alle fantasie giudaizzanti: esse andavano condannate perché generavano confusione nella *lectio divina*. L'interpretazione letterale di un concetto spirituale e più ancora di un *typus* – quali erano Gerusalemme, Sodoma e Egitto – conduceva a uno stravolgimento della comprensione delle Scritture e comportava una cecità morale. Era inverosimile che Ezechiele avesse annunciato la ricostruzione di città cadute per sempre in rovina. Per Girolamo bisognava costruire la chiesa e *militare* per quella Gerusalemme celeste che è il regno di Dio³²⁶; l'ideale della *militia Christi* fu sempre vivo in lui, sia come impegno monastico contro il mondo, sia come difesa dell'ortodossia contro gli eretici³²⁷.

– **Exempla congerere.** L'espressione ricorre in Seneca (*Ep.* 24, 9): „Non in hoc exempla nunc congero”³²⁸.

– **Iudas.** Non è possibile stabilire se l'autore della lettera di Giuda sia uno degli omonimi menzionati nel Nuovo Testamento. Il Giuda „fratello (del Signore) di Giacomo e di Giuseppe e di Simone” (*Mt.* 13, 55; *Mc.* 6, 3) sarebbe altra persona dal Giuda Taddeo o Labbeo presentato da Luca (6, 16) e dagli Atti (1, 13) nel catalogo degli apostoli col patronimico „Giuda [figlio] di Giacomo”. Inoltre, la locuzione „fratello di” potrebbe significare soltanto „fratello nella fede di”³²⁹. Girolamo sembra aver assunto acriticamente i vari dati neotestamentari. La questione era così spinosa, che anche negli anni più tardi egli non ne venne a capo; perciò si rassegnò ad accettare la tradizione così come era stata riportata: „Taddeum apostolum ecclesiastica tradidit historia missum Edessam [...] qui ab evangelista Luca Iudas Iacobi dicitur, ut alibi appellatur Labbeus [...] credendumque est eum fuisse trinominum”³³⁰.

– **Iesu... filio Nave.** Si tratta di Giosuè, così come Girolamo stesso spiega nel prologo alla sua versione dall'ebraico: „Ad Iesum filium Nave manum mitti-

³²⁵ Cfr. Hieronymus, *In Hiezechielem* V 16, 55, CCL 75, 209-210. Sui Millenaristi cfr. B. Bagatti, *Alle origini della Chiesa*, Città del Vaticano 1981, 250-255.

³²⁶ Cfr. Hieronymus, *Epistula* 14, 3, CSEL 54, 47 (a Eliodoro); idem, *Epistula* 22, 30, CSEL 54, 189 (a Eustochio): „Cum Hierosolymam militaturus pergerem”; le ragioni diplomatiche che consigliarono a Girolamo di andare a Gerusalemme nel 375 sono state chiarite da V. Abel, *Saint Jérôme et Jérusalem*, in: *Miscellanea Geronimiana*, Roma 1920, 132 passim.

³²⁷ Cfr. Hieronymus, *Epistula* 130, 7, CSEL 56, 183: „Legimus in volumine Iob [7, 1]... militia est vita hominis super terram. Ad hoc enim laborabimus et in saeculi huius periclitamur militia, ut in futuro saeculo coronemur”. Per la lotta contro gli eretici cfr. le ultime lettere di Girolamo, *Epistulae* 151, 152, 153, 154, 1, CSEL 56, 367, in modo particolare.

³²⁸ Idem, *Epistula* 46, 7, CSEL 54, 337: „Iungit exemplum”.

³²⁹ E. Peretto, *Giuda Taddeo*, DPAC II 1590-1591.

³³⁰ Hieronymus, *In Matthaëum* I 10, 4, Sch 259, 188; cfr. Eusebius, HE I 13, GCS 9, 1, 83 passim.

mus, quem Hebraei Iosue Bennun id est Iosue filium Nun vocant³³¹. Paola ed Eustochio videro il sepolcro del patriarca sul monte Efraim³³².

– **Et petrae... multis.** La citazione a memoria di *Mt.* 27, 51-53 si discosta dalla versione ufficiale che Girolamo diede nella Vulgata e risente della rielaborazione retorica e stilistica dovuta al flusso del dettato orale: „Et petrae scissae sunt, et monumenta aperta sunt et multa corpora sanctorum qui dormierant surrexerunt et exeuntes de monumentis post resurrectionem eius venerunt in sanctam civitatem et apparuerunt multis”³³³.

– **Ut plerique ridicule arbitrantur.** L'avverbio è attestato sia in Plauto che in Cicerone, autori che Girolamo conosceva bene. Le formule linguistiche a cui egli ricorse per stigmatizzare eretici ed eresie sono varie ma sempre contraddistinte da un forte sarcasmo. Anche in questo caso tuttavia si impone il riferimento ai maestri orientali prediletti; Origene infatti aveva respinto le accuse ridicolizzanti di Celso contro la Gerusalemme celeste, facendo ricadere la colpa sugli Ebrei: „Si possono veramente vedere tutte le dottrine dei Giudei attuali come delle favole e delle futilità (μύθος και λήρους) – poiché non hanno la luce dell'intelligenza delle Scritture – e le dottrine dei cristiani come la verità, adatte come sono a elevare e a persuadere che hanno una città niente affatto in basso (κάτω) in qualche modo come i Giudei della terra, ma nel cielo (ἐν οὐρανοῖς)”³³⁴. Anche Gregorio di Nazianzo, in una predica a Costantinopoli svolta tra il luglio e il novembre del 380 che Girolamo certamente conobbe, aveva messo sotto accusa „i vecchi deliri e le favole „ degli ariani e dei pagani”³³⁵.

– **Si corpora... visa sunt.** Il commento ironico è un'ulteriore prova della paternità della lettera; la fede di Girolamo nella risurrezione dei corpi, il dogma che lo portò alla rottura con la schiera degli origenisti, lo indusse a fare sostenere a Paola e a Eustochio che se i corpi dei santi risorti fossero apparsi nella Gerusalemme celeste, nessuno se ne sarebbe accorto. Sullo stesso punto egli tornò anche nel commento al passo di Matteo sopra citato: „Sanctam autem civitatem in qua visi sunt resurgentes, aut Hierusalem caelestem intellegimus,

³³¹ *Biblia Sacra iuxta vulgatam versionem*, p. 285.

³³² Cfr. Hieronymus, *Epistula* 108, 13, CSEL 55, 322.

³³³ *Biblia Sacra iuxta vulgatam versionem*, p. 1573; Hieronymus, *In Matthaeum* II 27, 51-53, SCh 259, 300; cfr. J. Gribomont, *Girolamo*, DPAC II 1586: „G., infatti, non si attiene sempre al medesimo metodo di traduzione. Aderisce particolarmente all'originale nei punti difficili, ispirandosi alla versione d'Aquila; si prende maggior libertà nelle narrazioni; rispetta maggiormente il lessico e le formule della *Settanta* (attraverso la vecchia traduzione latina) nei passi più sacri, come le profezie e le preghiere.”; idem, *Jérôme*, DSAM VIII 908-913.

³³⁴ Origenes, *Contra Celsum* II 5, SCh 132, 292; cfr. Hieronymus, *In Esaiam* XVIII, Prologus, CCL 73A, 740-742.

³³⁵ Cfr. Gregorius Naz., *Oratio* 31, 6-7, SCh 250, 284-289.

aut hanc terrenam quae ante sancta fuerit [...] sancta appellatur civitas Hierusalem propter templum et sancta sanctorum, et ob distinctionem aliarum urbium in quibus idola colebantur”³³⁶.

– **Adoremus... pedes eius.** La citazione del verso 7 del Salmo 131 ricorre anche nella lettera che Girolamo indirizzò a Desiderio, per ribadire l’importanza del pellegrinaggio come testimonianza di fede: „Adorasse, ubi steterunt pedes Domini, pars fidei est”³³⁷. L’adorazione delle orme dei piedi era una pratica diffusa nel mondo orientale, come si ricava anche da un contesto completamente diverso, la letteratura pagana di tipo erotico e comico, nella lettera 31 di Alcifrone, in cui il parassita desidera baciare le orme dei piedi di una vergine (τὰ τοῖν ποδοῖν ἴχνη καταφιλεῖν)³³⁸. Paola stessa durante il suo viaggio nei monasteri egiziani della Nitria, si gettò ai piedi di molti monaci³³⁹. In questo caso si fa un riferimento preciso alla reliquia delle impronte dei piedi di Gesù conservata sul monte degli Ulivi nella basilica dell’*Imbomon*; anche Paolino di Nola ne parla in una lettera dopo averne avuto notizia dalla cugina Melania, che tornò da Gerusalemme nel 399: „In toto basilicae spatio solus in sui capitis specie virens permanet et impressam divinorum pedum venerationem calcati Deo pulveris perspicua simul et adtigua venerantibus harena conservat, ut vere dici possit: *adoremus ubi steterunt pedes eius*”³⁴⁰.

– **Civitas magni regis.** Girolamo fece difendere strenuamente a Paola e Eustochio la santità di Gerusalemme, ricordando a Marcella che il vangelo di Matteo (5, 35) ammoniva che la città, pur essendo stata il teatro dell’uccisione di Gesù, restava pur sempre la città „del grande re”, del Signore che è risorto. Girolamo tornò sullo stesso concetto anche nell’elogio funebre di Paola, confermando la sua fede su questo punto; nominando le generose elemosine della santa, egli scrisse: „Nolebat in his lapidibus pecuniam effundere, qui cum terra et saeculo transituri sunt, sed in vivis lapidibus, qui voluntur super terram, de quibus in Apocalypsi Iohannis civitas magni regis extruitur, quos in sapphirum et smaragdum et iaspidem et ceteras gemmas esse vertendos scriptura commemorat”³⁴¹.

³³⁶ Hieronymus, *In Matthaeum* II 27, 51-53, SCh 259, 300.

³³⁷ Idem, *Epistula* 47, 2, CSEL 54, 346.

³³⁸ Cfr. Alcifrone, *Lettere di parassiti e di cortigiane*, testo e trad. a cura di E. Avezù – O. Longo, Venezia 1985, 102-103.

³³⁹ Cfr. Hieronymus, *Epistula* 108, 14, CSEL 55, 324: „Quorum non pedibus advoluta est? Per singulos sanctos Christum se videre credebat”.

³⁴⁰ Paulinus Nolanus, *Epistula* 31, 5, CSEL 29, 272. Per la data del ritorno di Melania da Gerusalemme cfr. P. Brown, *Religione e società nell’età di sant’Agostino*, Torino 1975, 198; J.N.D. Kelly, *Jerome. His life, writings and controversies*, London 1975, 242, n. 58.

³⁴¹ Hieronymus, *Epistula* 108, 16, CSEL 55, 328.

Cp 8, CSEL 54, 338-339:

„Maledictam terram nominant, quod cruorem domini hauserit, et quomodo benedicta loca putant, in quibus Petrus et Paulus, Christiani exercitus duces, sanguinem fudere pro Christo? Si servorum et hominum confessio gloriosa est, cur domini et dei non sit gloriosa confessio? Martyrum ubique sepulchra veneramur et sanctam favillam oculis adponentes, si liceat, etiam ore contingimus: et monumentum, in quo dominus conditus est, quidam aestimant neglegendum? Si nobis non credimus, credamus saltim diabolo et angelis eius, qui, quotiescumque ante illud de obsessis corporibus expelluntur, quasi in conspectu tribunalis Christi stantes contremescunt, rugiunt et sero dolent crucifixisse, quem timeant. Si post passionem domini, ut scelerata vox concrepat, hic detestabilis locus est, quid sibi voluit Paulus Hierosolymam festinare, ut ibi faceret pentecosten? Qui retinentibus se locutus est dicens: *Quid facitis flentes et conturbantes cor meum? Ego enim non solum ligari, sed et mori in Hierusalem paratus sum pro nomine domini Iesu. Quid ceteri sancti et inlustres viri, quorum vota et oblationes post praedicationem Christi ad fratres, qui erant Hierosolymis, deferebantur?*”.

– **Maledictam terram.** Non si fanno i nomi di coloro che disprezzano la Giudea, si capisce solo che essi, per estremismo religioso, credevano contaminata la terra che aveva bevuto il sangue di Gesù. Origene aveva aggirato l’ostacolo ideologico sul problema della contaminazione della terra santa interpretando le Scritture alla luce di un misticismo neoplatonico; per rispondere alla domanda beffarda di Celso: „Ma dove volete andare? e che speranze avete? ‘In un’altra terra’ rispondono ‘migliore di questa’”³⁴², egli aveva dato una spiegazione mistica della terra santa, che eliminava anche le speranze assurde dei millenaristi: „La terra santa buona e spaziosa dove scorrono il latte e il miele [Ex. 3, 8] promessa da Dio per bocca di Mosè a coloro che avranno vissuto secondo la sua legge [...] non è, come certi pensano, la Giudea di quaggiù (τὴν κάτω) che si trova anch’essa sulla terra maledetta fin dall’origine a causa delle opere della trasgressione di Adamo”, ma la patria celeste. Origene arrivò alla conclusione che non c’era ragione di applicare il riferimento dell’Esodo alla terra promessa proprio alla Giudea terrena, poiché „se veramente la terra intera è maledetta a causa delle opere di Adamo e di quelli che sono morti in lui, è evidente che tutte le sue parti incorrono nella stessa maledizione, tra le altre la terra di Giudea”. Ma con la pace di Costantino e il rinnovamento spirituale delle comunità cristiane, questa vecchia tesi era divenuta inaccettabile, soprattutto per coloro che, come Girolamo, Paola e Eustochio, animati da un incessante fervore ascetico e convinti dalla svolta storica recente della necessità di un rinnovamento della visione escatologica cristiana, credevano che la terra promessa dovesse identificarsi nella Giudea terrena come luogo di preparazione alla visione futura della Gerusalemme celeste.

³⁴² Celso, *Il discorso vero*, trad. it. G. Lanata, Milano 1987, 139; cfr. Origenes, *Contra Celsum* VII 28-29, Sch 150, 78-80.

– **Benedicta loca.** Girolamo si riferisce ai *martyria* di Pietro e Paolo a Roma; la basilica, *tropheum* di Pietro, era stata eretta da Costantino tra il 319 e il 320 e terminata nel 329 in previsione dell' „afflusso di grandi masse di Romani e di pellegrini”; la tomba di Paolo invece rimase un modesto edificio fino al 384, quando Damaso, a coronamento del suo pontificato, sollecitò l'intervento della coppia imperiale affinché costruissero una basilica degna dell'Apostolo delle Genti; sotto il regno di Teodosio si preparava quella *concordia apostolorum et renovatio urbis* che avrebbe segnato il volto della Roma medievale, trasformandola in „città santa” dell'Occidente, complementare a Gerusalemme: i principi degli apostoli avrebbero soppiantato come nuovi patroni i leggendari Romolo e Remo, mentre le loro tombe sarebbero divenute la meta di milioni di pellegrini da tutta la cristianità³⁴³. Girolamo stesso, quando era studente a Roma, aveva l'abitudine ogni domenica di visitare le tombe degli apostoli e dei martiri cristiani in compagnia di altri giovani³⁴⁴. Ma c'era anche chi, come Marcella, in quelle stesse basiliche preferiva evitare la folla e appartarsi in preghiera, „secretis celebrans orationibus”³⁴⁵.

– **Cruorem... sanguinem fudere.** Nel latino classico *cruor* e *sanguis* hanno lo stesso significato, ma con sfumature diverse³⁴⁶: il primo indica il sangue che sgorga da una ferita; il secondo invece il sangue in circolazione; in questo caso Girolamo ha usato entrambi i termini come varianti lessicali. Il verbo *fudo* indica propriamente l'espulsione di liquidi corporei³⁴⁷.

– **Ut scelerata vox concrepat.** Labourt, convinto che la lettera 46 fosse stata scritta nel 393, pensò che Girolamo si riferisse a Vigilanzio, che aveva screditato il culto delle reliquie dopo il suo viaggio in Palestina e si era attirato gli strali di Girolamo in un libello spietato e sarcastico³⁴⁸. Maraval invece, accettando la datazione di Nautin, smentisce ogni riferimento a Vigilanzio e propone l'ipotesi più verosimile, secondo cui sarebbe il clero romano l'anonima voce di dissenso nei confronti del culto dei luoghi santi palestinesi; il sospetto nasce da un passo di Ambrogio davvero poco lusinghiero nei confronti del Santo Sepolcro: „Christi autem sepulturam vidimus, sed nunc iam non novimus quia resurrectionem eius agnovimus”³⁴⁹. Il verbo *concrepo*, frequente in Plauto, ma

³⁴³ Cfr. Krautheimer, *Roma. Profilo di una città*, p. 13-76.

³⁴⁴ Cfr. Hieronymus, *In Hiezechielem* 40, 5-13, CCL 75, 556-557.

³⁴⁵ Idem, *Epistula* 127, 4, CSEL 56, 148.

³⁴⁶ Cfr. Lucretius, *De rerum natura* II 194-195: „Quod genus e nostro quom missus corpore sanguis / emicat exultans alte spargitque cruorem”.

³⁴⁷ Cfr. Hieronymus, *In Esaiam* V 13, 15, CCL 73, 164: „Ut [...] sanguinem fudat”.

³⁴⁸ Cfr. Saint Jérôme, *Lettres*, II, Paris 1951, 199.

³⁴⁹ Ambrosius, *De Cain et Abel* I 3, 9, CSEL 31, 1, 344-345; cfr. P. Maraval, *Saint Jérôme et le pèlerinage aux lieux saints de Palestine*, in : *Jérôme entre l'Orient et l'Occident*, Paris 1988, 346-348.

poco usato dagli autori classici, ricorre spesso negli autori della tarda latinità e in Girolamo che ne apprezzò l'effetto onomatopeico³⁵⁰.

– **Paulus... Hierosolymam festinare.** Secondo gli Atti (21, 11-13) Paolo voleva raggiungere la comunità di Gerusalemme a costo di essere catturato dai Giudei e messo a morte dai Romani. Il suo esempio fu assunto da Girolamo come modello di eroismo cristiano fin dal suo primo soggiorno in Palestina. Era una tradizione leggendaria post-biblica, alla quale sembra alludere perfino Gesù, che di norma un profeta dovesse morire di morte violenta a Gerusalemme³⁵¹; la predisposizione di Paolo al martirio si trasforma in un esempio estremo di dedizione alla chiesa e assurge a modello per il monaco e per il pellegrino. Girolamo, attraverso Paola e Eustochio, inviò un messaggio chiaro ai cristiani di Roma: bisognava rendere omaggio a Gerusalemme come madre della chiesa.

Cp. 9, CSEL 54, 339:

„Longum est nunc ab ascensu domini usque ad praesentem diem per singulas aetates currere, qui episcoporum, qui martyrum, qui eloquentium in doctrina ecclesiastica virorum Hierosolymam venerint putantes se minus religionis, minus habere scientiae nec summam, ut dicitur, manum accepisse virtutum, nisi in illis Christum adorassent locis, in quibus primum evangelium de patibulo coruscaverat. Certe, si etiam praeclarus orator reprehendendum nescio quem putat, quod litteras Graecas non Athenis, sed Lilybaei, latinas non Romae, sed in Sicilia didicerit, quod videlicet unaquaque provincia habeat aliquid proprium, quod alia aeque habere non possit, cur nos putamus absque Athenis nostris quemquam ad studiorum fastigium pervenisse?.”

– **Currere.** In senso traslato il verbo *percurrere* è una variante di *perlustrare*, *recensere*. Girolamo lo usa spesso con riferimento a personaggi illustri, a scrittori e a libri³⁵². Nella stessa lettera 46 ricorre anche al paragrafo 3: „Recurre ad Genesim”.

– **Usque ad presentem diem.** Si arguisce che la lettera fu dettata da Girolamo al suo scrivano in un solo giorno; la stessa espressione ricorre nel prologo al profeta Daniele³⁵³.

³⁵⁰ Cfr. Hieronymus, *Ad Galatas*, Praef., ed. Vallarsi VII, 367-368B = PL 26, 307A: „Divinorum Voluminum tympano concrepante”; idem, *Epistula* 123, 17, CSEL 56, 94: „rauco sonitu bucina concrepabit”; cfr. anche Marcellinus, *Chronicon*, MGH XI, 1, ed. Th. Mommsen, p. 95, 500, 1: „ex more civium concrepant voces”.

³⁵¹ Cfr. E. Lohse, Σίών, GLNT XII 346-348, 359-366.

³⁵² Cfr. Hieronymus, *Epistula* 70, 4, CSEL 54, 704: „Curram per singulos”, cui segue un elenco di scrittori ecclesiastici; idem, *Epistula* 74, 5, CSEL 55, 27: „Longum est si velim per singula currere quomodo”; idem, *Epistula* 77, 7, CSEL 55, 44: „[Fabiola] per prophetas, evangelia psalmosque currebat”.

³⁵³ Cfr. *Biblia Sacra iuxta vulgatam versionem*, p. 1341.

– **Doctrina ecclesiastica.** Commentando il Salmo alfabetico 118, Girolamo aveva spiegato a Paola che la dottrina della chiesa andava ricercata nella perfezione delle Scritture: „Prima conexio est *doctrina domus plenitudo tabularum ista*, quo videlicet doctrina ecclesiae, quae domus Dei est, in librorum repperiatur plenitudine divinatorum”³⁵⁴.

– **Evangelium... coruscaverat.** Il patibolo, *óáñü*, propriamente è lo strumento di supplizio con cui si appende il condannato a un palo retto o a una croce³⁵⁵. Già Ireneo aveva tentato di esorcizzare questo strumento di morte dicendo: „Per il fatto che la croce consolida si chiama *σταυρός*”³⁵⁶. Ispirandosi a Giovanni (3, 14; 8, 28; 12, 32 e 34) e mutuando il verbo in senso figurato dal lessico metereologico, Girolamo inventò questo ossimoro, per cui la croce da patibolo diventa strumento di esaltazione della luce divina di Cristo³⁵⁷. Egli si rivolse a Edibia ancora più esplicitamente: „Gloria salvatoris patibulum triumphantis est. Crucifigitur ut homo, glorificatus ut deus. Denique sol fugit, luna mutatur in sanguinem, terra motu insolito contremescit, aperiuntur inferi, morti ambulant, saxa rumpuntur. Haec est gloria...”³⁵⁸. Quando, poco dopo la morte di Girolamo, Teodosio II ordinò di erigere una croce d’oro gemmata sul *Martyrium* di Gerusalemme, le parole dell’Evangelista e dell’esegeta divennero una vera icona fissa per i pellegrini. L’imperatore ortodosso aveva voluto esaltare la croce „al pari” del sepolcro di Cristo, poiché entrambi erano simboli della giustificazione causata „pari merito” dalla morte e dalla risurrezione del Signore³⁵⁹.

– **Praeclarus orator.** Riferimento per antonomasia a Cicerone, di cui Girolamo cita a memoria un passo della requisitoria contro Cecilio Nigro. Nell’operetta, che è un preliminare al processo del 70 a.C., Cicerone si fa beffa del suo avversario perché costui non ha imparato il greco ad Atene, ma in Sicilia³⁶⁰. Nel secolo IV la scuola filosofica di Atene, che avevano frequentato anche Basilio di Cesarea e Gregorio di Nazianzo, vantava una tradizione unica di

³⁵⁴ Hieronymus, *Epistula* 30, 6, CSEL 54, 246. Sui limiti dell’esegesi allegorica del Salmo 118, cfr. Penna, *Principi e carattere dell’esegesi di san Gerolamo*, p. 78-79.

³⁵⁵ Cfr. *Mt.* 27, 40.

³⁵⁶ Iraeneus, *Adversus haereses* I 3, 5, Sch 264, 58 (testo greco e latino); cfr. TLL, X, 1, fasc. V, 706-708, s.v. *patibulum*.

³⁵⁷ Cfr. Hieronymus, *Epistula* 39, 4, CSEL 54, 301: „Evangelio coruscante”; idem, *In Matthaeum* II 12, 38, Sch 242, 254: „Mugire tonitrua, coruscare fulgura”, ibidem II 14, 17, 306: „ante passionem Salvatoris et coruscationem evangelii fulgurantis”; idem, *In Esaiam* IV 11, 10, CCL 73, 153: „Quando Christi in toto mundo evangelium coruscavit”; idem, *In Hieremiam* II 89, CCL 74, 106: „Coruscationes invenies et clara fulgura sapientiae”.

³⁵⁸ Idem, *Epistula* 120, 9, CSEL 55, 497-498.

³⁵⁹ Cfr. B. Bagatti – E. Testa, *Il Golgota e la Croce*, Gerusalemme 1978, 13-17 e 46.

³⁶⁰ Cfr. Cicero, *Div. in Caec.* 39: „Litteras Graecas non Lilybaei, Latinas non Romae sed in Sicilia didicisses”.

ben otto secoli; l'Accademia infatti era attiva dal 387 a. C. Marco Aurelio aveva dotato la città di cinque cattedre, una di retorica e quattro di filosofia, una per ogni scuola, platonica, aristotelica, epicurea, stoica. Il prestigio di una formazione ad Atene era indiscusso, come testimonia Sinesio di Cirene in una lettera al fratello Evoptio³⁶¹. Anche Girolamo era stato ad Atene nel 373, ma solo di passaggio verso l'Oriente³⁶². La citazione ciceroniana, nel suo contesto, rimanda alla celebre sentenza di Tertulliano: „Quid ergo Athenis et Hierosolymis? quid Academiae et ecclesiae? quid haereticis et christianis?”³⁶³, che è uno dei riferimenti più importanti per comprendere il conflitto fra paganesimo e cristianesimo nell'età tardo antica³⁶⁴. Girolamo, più ancora di Tertulliano, al pari forse del solo Agostino in Occidente, appare come un testimone autentico del travaglio interiore che ebbero gli uomini di lettere nel secolo IV; filologo per passione, egli visse a lungo in preda al dilemma di come conciliare l'amore per i classici, che era indispensabile per la formazione grammaticale, con l'amore per la Bibbia, fonte di fede fermissima e di inesauribile appagamento spirituale; alla fine prevalse il superamento della questione, quando ormai il *sermo humilis* aveva aperto le porte a una nuova civiltà³⁶⁵.

– **Athenis nostris.** Con questa semplice metonimia Girolamo supera i termini della contraddizione sollevata da Tertulliano e compie una rivoluzione culturale; Gerusalemme e i luoghi santi sono il centro del sapere cristiano e come tali devono sostituire le vecchie scuole pagane. Come scrisse in seguito nella

³⁶¹ Cfr. Sinesius, *Epistula* 56 (anni 395-399): „Con questo viaggio ad Atene otterrò [...] di non dovermi più inchinare in fatto di cultura di fronte a quanti ritornano da lì. I quali non sono certamente diversi da noi mortali [...] pur tuttavia si aggirano fra di noi come se fossero semidei in mezzo a muli”; idem, *Epistula* 136: „L'Atene di oggi non ha nulla di eccelso a parte i nomi delle località”: cit. da Sinesio di Cirene, *Opere*, a cura di A. Garzya, Torino 1989, 171, 329. Cfr. H.I. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*, Paris 1948, I, 304-305; II, 112-113, n. 10.

³⁶² Cfr. Hieronymus, *In Zachariam* III 12, 3, CCL 76 A, 862: „In arce Atheniensium, iuxta simulacrum Minervae, vidi sphaeram aeneam gravissimi ponderis, quam ego pro imbecillitate corpusculi movere vix potui...”; idem, *Ad Galatas* II, Incipit., ed. Vallarsi VII, 428-429C = PL 26, 356A: „qui Achaïam viderit”; vedi anche Kelly, *Jerome*, p. 36-37.

³⁶³ Tertullianus, *De praescriptione haereticorum* 7, CCL 1, 193.

³⁶⁴ Cfr. H. Hagendhal, *Latin Fathers and the Classics*, Göteborg 1958, 309 passim; per un inquadramento delle problematiche storiche, cfr. A. Momigliano, *Il conflitto tra paganesimo e cristianesimo nel secolo IV*, Torino 1968 (1972).

³⁶⁵ Cfr. Hieronymus, *Ad Galatas*, Praef. III, ed. Vallarsi, VII, 485-488 = PL 26, 400C-401B: „Si quis eloquentiam quaerit, vel declamationibus delectatur, habet in utraque lingua Demosthenem et Tullium, Polemonem et Quintilianum. Ecclesia Christi non de Academia et Lyceo, sed de vili plebecula congregata est [...]. Quotusquisque nunc Aristotelem legit? quanti Platonis vel libros novere vel nomen? vix in angulis otiosi eos senes recolunt. Rusticanos vero et Piscatores nostros totus orbis loquitur, universus mundus sonat”; E.R. Curtius, *Letteratura europea e Medio Evo latino*, a cura di R. Antonelli, Scandicci (Firenze) 1992, 45-91; E. Auerbach, *Studi su Dante*, Milano 1984, 167-175 („Sacrae Scripturae sermo humilis”); Mirri, *La dolcezza nella lotta*, p. 281-289, „Dalla sapientia mundi alla sapientia Dei”.

prefazione alla versione dei Paralipomeni: „Quomodo Graecorum historias magis intellegunt, qui Athenas viderint et tertium Vergilii librum, qui a Troade per Leucaten et Acrocerania ad Siciliam et inde ad ostia Tiberis navigarint: ita sanctam Scripturam lucidius intuebitur, qui Iudaeam oculis contemplatus est, et antiquarum urbium memorias locorumque vel eadem vocabula vel mutata cognoverit”³⁶⁶. L’importanza della visione diretta dei luoghi santi come mezzo di conoscenza filologica e spirituale della Bibbia fu un’intuizione geniale che Girolamo giustamente rivendicò come il punto fondamentale del suo magistero spirituale presso le discepole e i corrispondenti letterari. E’ facile altresì constatare che i pellegrini colti in genere sottolineavano con i verbi della vista le cose e i fatti che hanno conosciuto per avvalorare la loro testimonianza di fede³⁶⁷. Il passaggio dalla *lectio divina* alla visione mistica di Dio fu una conseguenza naturale del cambiamento spirituale avvenuto in Paola e Eustochio dopo il loro trasferimento in terra santa. Girolamo fu l’artefice e il cronista compiaciuto di questa maturazione spirituale, grazie alla quale le due pie donne poterono interpretare la mistica origeniana con un rinnovato slancio passionale³⁶⁸.

Continuazione segue

³⁶⁶ Hieronymus, *In Paralip.*, Praef., ed. Vallarsi X, 431.

³⁶⁷ Cfr. Hieronymus, *Apologia contra Rufinum* III 22, SCh 303, 272: „Quae prius fama pertulerit oculorum iudicio comprobavi”; P. Lardet, *L’apologie de Jérôme contre Rufin. Un commentaire*, Leiden 1993, 309: „Le «voire» de l’an’est pas le *cernere* de la foi, mais le «temoignage oculaire» d’un double *vidi* [...] non plus geste spirituel de l’espérance croyante, mais acte «judiciaire» d’une suspicion «vérificatrice»”; Hieronymus, *Epistula* 53, 1-2, CSEL 54, 442-446; cfr. Gregorius Niss., *Epistula* 2, SCh 363, 106-123 (testo), 110, n. 1 (commento). Per l’*adtestatio rei visae* come tecnica narrativa atta ad accentuare la veridicità del racconto e a favorire la fruizione emotiva da parte del lettore nella letteratura tardo latina, cfr. Macrobius, *Saturnaliorum* IV 6, 13 e il commento di E.R. Curtius (*Letteratura europea e Medio Evo latino*, p. 197).

³⁶⁸ Cfr. Gorce, *La lectio divina nell’ambiente ascetico di san Girolamo*, p. 175-181; Brown, *Il corpo e la società*, p. 149-164.

Ks. Stanisław KOCZWARA
(Wilno, IT)

PASZKWIL MNICHA MAKSENCJUSZA NA PAPIEŻA HORMIZDASA JAKO PRZYKŁAD INWEKTYWY CHRZEŚCIJAŃSKIEJ

Wystąpienie mnicha Maksencjusza przeciw papieżowi Hormizdasowi należy wpisać w trwający kilka wieków spór o uznanie uchwał Soboru Chalcedońskiego w całym Kościele, a mówiąc bardziej szczegółowo, w poczynania Stolicy Apostolskiej, patriarchów Konstantynopola i władców Bizancjum, zmierzające do przewyciężenia monofizytyzmu¹. Środowisko jego zwolenników, działające głównie w Egipcie, Syrii i krainach z nimi związanych, było bardziej aktywne we wszelkich poczynaniach. Przykładem był Piotr Folusznik, monofizycki patriarcha Antiochii, który do Trishagionu („Święty Boże, Święty mocny, Święty a nieśmiertelny”) dodał: „któryś dla nas został ukrzyżowany” (*qui passus es pro nobis*). Formuła ta nie była niepoprawną, ale bez dodania wyrażenia: „w ciele”, dla katolików była nie do przyjęcia. Wyrażenie to zaczęli dodawać zwolennicy Soboru Chalcedońskiego, określane w literaturze naukowej neochalcedończykami, uznając, że w ten sposób da się pogodzić katolików z monofizytami. Zaproponowali oni nową formułę teopasyjną, której zasadniczą tezą było głoszenie, że Jeden z Trójcy Świętej cierpiał za nas w ciele (*Unus de Trinitate passus est in carne*)². Głównymi propagatorami neochalcedonizmu byli związani ze środowiskiem mnichów scytyjskich: Efreem z Antiochii, Teodor z Raithu, Jan Scholastyk, Leoncjusz z Jerozolimy i nasz główny bohater Jan Maksencjusz. Ich doktryna polegająca na unikaniu drażliwych kwestii dzielących obie strony, a akcentowaniu punktów wspólnych, święciła triumf na Soborze w Konstantynopolu w 553 roku. W gruncie rzeczy jednak oznaczała odejście od chrystologii zawartej w *Tomusie* papieża Leona Wielkiego. Mnisi, z których opinią musiało się liczyć wielu biskupów, głosili swoją tezę najpierw w prowincji Scythia Minor, której biskup Paternus popadł z nimi w konflikt, gdyż nie akceptował ich nauczania. Przybyli więc na początku 519 roku do stolicy Bizan-

¹ Por. B. Altaner, *Zum Schriften der „skythischen” (gotischen) Mönche*, w: *Kleine patristische Schriften*, TU 83, Berlin 1967, 489-506.

² Formuły takiej użył już w V wieku patriarcha Konstantynopola Proklus, por. L. Duchesne, *L'Église au VI^e siècle*, Paris 1925, 56.

cjum, gdzie zostali potraktowani z powagą z tej racji, że jeden z nich, Leoncjusz, podawał się za krewnego ważnej osobistości na dworze cesarza Justyna, jaką był Witalian, pełniący wspólnie z Justynianem urząd konsula. Konflikt rozszerzył się z chwilą, gdy mnisi scytyjscy zaczęli twierdzić, że przywrócenie jedności kościelnej na gruncie Chalcedonu nie wystarczy, gdyż za osłoną jego uchwał mogą kryć się zwolennicy Nestoriusza³. Wobec tego konieczną rzeczą jest używanie proponowanej przez nich nowej formuły teopasyjnej. Z kolei akojmeci, którzy jak mało kto byli wypróbowanymi obrońcami czystości wiary, zarzucili teopaschistom monofizytyzm⁴. Akurat w momencie tych gorących sporów przybyła do Konstantynopola legacja Stolicy Apostolskiej w osobach biskupów Jana i Germanusa z Kaprii, kapłana Blandusa, diakona Feliksa i notariusza Piotra. Towarzyszył jej też diakon Dioskur, doskonale znający język grecki i bizantyjskie zwyczaje. Legaci mieli za zadanie przywrócenie jedności w Kościele, która w wyniku schizmy akacjańskiej kładła się cieniem na wzajemnych relacjach między Rzymem a Konstantynopolem; istotnie przywrócenie upragnionej jedności nastąpiło w Wielkim Tygodniu 519 roku⁵.

Korzystając z obecności papieskiej legacji, dyskutujące strony zwróciły się do niej o rozstrzygnięcie sporu. Odbyła się raz jeszcze dyskusja w obecności legatów i biskupa Konstantynopola Jana. Niejaki diakon Wiktor, któremu neochalcedończycy zarzucali nestorianizm, opowiedział się za uchwałami Chalcedonu bez żadnych uzupełnień, mnisi scytyjscy zaś obstawali przy swojej formule o jednym z Trójcy ukrzyżowanym. Papiescy wysłannicy okazali się dobrymi dyplomatami. Zastaniając się brakiem jakichkolwiek instrukcji do rozstrzygnięcia sporu, przedstawili papieską formułę wiary (*libellus*) jako rozwiązanie konfliktu. Należało zatem przyjąć Chalcedon i podpisać papieską formułę wiary; wszelkie dodatki uznali za zbędne. Odbyło się jeszcze kilka dyskusji, które nakazał sam cesarz Justyn w celu pogodzenia mnichów z biskupem Paternusem. Gdy one nie przyniosły żadnego rezultatu, cesarz polecił przeprosić mnichom biskupa i dość z nim do porozumienia⁶. Rozczarowani taką decyzją mnisi postanowili udać się do Rzymu, by swoje poglądy przedstawić papieżowi Hormizdasowi. W ślad za nimi poszły dwa listy, jeden od legacji papieskiej, drugi od diakona Dioskura, w których nadawcy przekazując swoje odczucia odnośnie do zaistniałego problemu, ostrzegali papieża, by był bardzo ostrożny w podjęciu mnichów i nie akceptował ich poglądów, gdyż to mogłoby zepsuć proces przywracania jedności w Kościele w oparciu o Chalcedon, list Leona Wielkiego i papieską formułę wiary.

³ Por. P.T.R. Gray, *The defence of Chalcedon in the East (451-553)*, Leiden 1979, 49.

⁴ Por. W. Haacke, *Die Glaubensformel des Papstes Hormisdas im Acacianischen Schisma*, Roma 1939, 88.

⁵ Por. S. Koczwarą, *Wokół sprawy Akacjusza*, Lublin 2000, 159-181.

⁶ Por. *Suggestio Germani et Joannis episcoporum (Collectio Avellana 217)*, CSEL 35/2, 677-679.

Oto fragment z listu legatów:

„piszemy to, co uważamy za słuszne, a w waszej mocy, Ojczy Święty, leży przyjęcie tego, co nakazuje Bóg. Mnisi dla własnej satysfakcji usiłują uzyskać to, byśmy wyznawali, że jeden z Trójcy cierpiał, czego przecież nie twierdzili ani Ojcowie, ani Sobory [...]. Dlatego upraszamy, aby papież ze zwykłą dla siebie ostrożnością i przecznością pomyślał, jak przyjąć tych, którzy odeszli od nas i zostali wyłączeni z naszej wspólnoty; jak należy im odpowiedzieć i w jaki sposób odrzucić ich artykuły, bo przecież wzdraga się przed nimi wszystkimi Kościoł w Konstantynopolu”⁷.

Znacznie ostrzej pisał do papieża Justynian, którego zdaniem ich podróż do Rzymu miała na celu szerzenie niezgody w Kościele. Papież zatem winien ich jak najszybciej oddalić:

„Stwierdziłszy – pisze Justynian – że są pewni mnisi, którym bardziej się podoba niezgoda niż miłość i pokój Boży [...]. Imiona tychże burzycieli to: Achilles, Jan, Leoncjusz i Maurycy. Tych to Wasza Miłość – rozpoznając trafnie ich zawiść – zechce odpowiednio potraktować i oddalić, gdyż przez swoje brednie pragną wprowadzić nowości do Kościoła”⁸.

Po takich ostrzeżeniach nie należy się dziwić, że przyjęcie mnichów w Rzymie było bardzo chłodne. Gdy papież przewlekał całą sprawę i nie dawał na listy odpowiedzi, niespodziewanie dotarł do niego drugi list Justyniana. Hormizdas mógł się czuć zaskoczonym, gdyż treść listu była całkowicie inna od poprzedniego. Justynian prosi w nim papieża, by dał jak najszybszą odpowiedź na postulaty mnichów i to taką, która by ich usatysfakcjonowała. Co kryło się za zmianą postawy Justyniana? Na pewno nie bez znaczenia było to, że mnichów popierał Witalian, który mógł przekonać Justyniana, by uczynił podobnie, ale najistotniejsze było to, że przyszły cesarz, będący wytrawnym teologiem, doszedł do wniosku, że formuła używana przez teopaschistów, mogłaby zapewnić pokój religijny a poniekąd i polityczny w imperium⁹.

⁷ Tamże 10-12, CSEL 35/2, 679: „Nobis quod visum est, scripsimus; in vestra potestate est deliberare, quod vobis Deus imperaverit, quoniam hoc illi nituntur assere eo modo sibi satisfacere cupientes, ut ita profiteamur et dicamus unum de Trinitate passum esse, quod nec Patres nec synodi dixerunt [...]. Quapropter rogamus, ut consueta cautela et qua solet domnus noster vigilantia cogitetis, et quomodo suscipiendi sint, qui a nobis taliter recesserunt et nostra fuerunt communionem seiuncti, et quid eis respondeatur vel quomodo eorum capitula repellantur, quia eos omnes Constantinopolitana catholica exhorret Ecclesia”.

⁸ *Epistola Justiniani (Collectio Avellana 187)*, CSEL 35/2, 644: „Sed quoniam comperimus quosdam nomine monachos, quibus magis misericordia studio est et quam caritas et pax Dei [...]. Sunt autem nomina eorum Achilles, Johannes, Leontius et Mauritius [...]. Quos beatitudo vestra praesentibus scriptis causam livoris eorum cognoscens ita, ut merentur, suscipere et a se longe pellere dignetur, quoniam vaniloquia ipsorum festinantium novitates introducere in Ecclesia”.

⁹ Por. Duchesne, dz. cyt., s. 58; A.A. Vasiliev, *Justin the First. An introduction to the epoch of Justinian the Great*, *Dumbarton Oaks Studies 1*, Cambridge Mass. 1950, 193; Gray, dz. cyt., s. 49-50.

Tymczasem mnisi, którzy na dobre zadomowili się w Rzymie, zaczęli propagować swoje tezy wśród ludu rzymskiego, a nawet w senacie. Papież zaś Hormizdas nie tylko, że musiał wysłuchać ich oskarżeń, dotyczących diakona Wiktora, który z nimi polemizował w Konstantynopolu, ale także tych, w których zaatakowali oni legatów papieskich, dających jakoby posłuch Wiktorowi. Jak przystało na prawdziwego pasterza, papież wysłuchał ich racji i dla lepszego poznania sprawy kazał im pozostać w Rzymie, aż do powrotu legacji. Pisał o tym wszystkim Justynianowi, prosząc jednocześnie, by diakon Wiktor przybył do Rzymu w celu wyjaśnienia konfliktu z mnichami¹⁰. Tym było to na rękę. Tak zadomowili się w środowisku kolonii greckiej z ośrodkiem przy Santa Maria in Cosmedin, że ani myśleli opuszczać Rzymu, choć bardzo nalegał na to Justynian w kolejnym swoim liście z 15 X 519 r., jak i sam papież. Hormizdas bowiem zaczął skłaniać się ku pomysłowi, by sprawę oddać do rozstrzygnięcia patriarsze Janowi¹¹.

Do papieża napisał też list diakon Dioskur, który raz jeszcze zreferował to, co wydarzyło się w Konstantynopolu, a w zakończeniu listu dał opinię o przywódcach scytyjskich mnichów Achillesie i Maksencjuszu:

„Zaś Maksencjusz, który mniąc się opatem twierdzi, że utworzył społeczność mniszą, jeśli go zapytać, z jakimi mnichami żył, w jakim klasztorze, pod jakim opatem stał się mnichem, nie potrafi powiedzieć. To samo powiedziałbym, gdy chodzi o Achillesa, lecz uważam to za zbędne. Wystarczy rzec tylko to, że zawsze zachowuje tajemnicę, bo ma takie sumienie, które potępią wszyscy katolicy”¹².

Tymczasem w Rzymie udało się mnichom nakłonić swego rodaka Dionizego Małego, który zasłynął z obliczenia początku ery chrześcijańskiej, by stanął po ich stronie. Nawiązali też więź z biskupami z Afryki, którzy byli wygnani z kraju przez króla Trazamunda¹³. Swoją doktrynę propagowali intensywnie i hałaśliwie, ale papieżem był Hormizdas, Pers z pochodzenia, który jak mało kto znał wszystkie wschodnie sztuczki, będące jakąś tam z kolei mutacją *fides graeca*. Podjął decyzję, by usunąć mnichów z Wiecznego Miasta, a w liście do wpływowego na dworze cesarskim biskupa Possesora wyluszczył swoje racje, stojące za tą decyzją. Warto tu przytoczyć dużą część tego listu,

¹⁰ Por. *Epistola Hormisdæ ad Justinianum* (*Collectio Avellana* 189), CSEL 35/2, 646-647.

¹¹ Por. *Suggestio Dioscori diaconi* 1 (*Collectio Avellana* 224), CSEL 35/2, 685: „Per Eulogium v. c. litteras beatitudinis vestrae suscepimus, in quibus significastis intentionem monachorum Scythicorum et quomodo visum fuerat apostolatui vestro episcopo Constantinopolitano causam delegare, ut ipse inter eos et qui ab eis impetuntur audiret”.

¹² Tamże 11, CSEL 35/2, 687: „Maxentius tamen quod sub abbatis vocabulo dixit se congregationem habere, si interrogetur aut cum quibus manachis vixit aut in quo manasterio aut sub quo abate monachus factus est, dicere non potest. Similiter et si de Achille dicere voluerit. Rem facio supervacuum; cui hoc sufficit: semper latere propter conscientiam suam ab omnibus catholicis damnatam”.

¹³ Por. Duchesne, dz. cyt., s. 62; Vasiliev, dz. cyt., s. 194.

gdyż stanowi on bezpośrednią przyczynę paszkwilu – odpowiedzi mnicha Maksencjusza:

„Dobrze wie Kościół Boży o burzach i złej pogodzie w jego łonie i chociaż trwa niewzruszenie przy sterze swej władzy, ciągle nękany jest napadami wzburzonych fal [...]. Lecz mimo to, należy nam kroczyć śladami tego, co pewne [...]. Kto nie jest atakowany, nie idzie naprzód. Któż jest wolny od żądła pokusy? Prawie przez cały rok mamy doświadczenia z pewnymi Scytami [...]. Znosiliśmy ich cierpliwie, spodziewając się, że łagodnością ulecymy ich od ran wewnętrznych, tolerując ich subtelną chytrą budowania kręactwa i pod pozorem pobożności siejących pełne nienawiści zatrute nauki [...]. Nigdy nie ma u nich owej, nakazanej w Nowym Prawie miłości. Zamiast myśleć o pokoju zostawionym nam przez Pana przy Jego odejściu, zależy im opornym, aby nie ustępować, a tylko narzucać swoje poglądy. Gardzą autorytetem Ojców, zawsze są żądni nowinek, zawsze uważają za prawdziwą jakąkolwiek łatwo wymyśloną sentencję. Tak wzrosła w dumę, tak urosła ich pycha, iż sądzą, że do ich poglądów powinny przychylić się oba Kościoły (wschodni i zachodni). Nie dopuszczają do tego, by do wiernych zaliczać trzymających się niezmiennie Tradycji, gdy widzą, że nie chcą się nagiąć do ich poglądów. Biegli w tym, by zasiewać zło, by fabrykować truciznę zawiści i uwłaczać innym; nienawidząc niewzruszone ciało Kościoła wzniesioną bunt i zawiści, a zamiast posłuszeństwa, które w klasztorach jest najważniejszym nakazem dyscypliny, ponad nią usilnie trwają w odpornej pysze. Nie jesteśmy w stanie ułagodzić ich ani upomnieniem, ani łagodnością, ni swoim autorytetem. Publicznie występują na zebraniach, zakłócając spokój różnych społeczności, powołując się nawet na powagę królów. I gdyby nie przeciwstawiła się im stałość we wierze wiernego ludu, skłóciłiby go, zasiewając ziarna diabelskiego kłokolu nieporozumień i niezgody. Jednakże z pomocą Bożą wykorzystano z ich środowisk niezgodę. Teraz zaś dochodzimy do przekonania o prawdziwości przepowiedni apostołskiej, że w ostatecznych dniach nastaną trudne czasy, a ludzie będą miłować tylko siebie, na zewnątrz zachowując pobożność, a faktycznie postawą swoją zaprzeczając cnotom. Należy ich zatem unikać! Uważamy za potrzebne, by przy okazji oznajmić to wszystko Twojej Miłości, abyście nie pozostawali w niewiedzy, a gdy ich błędy tam dotrą, wiedzieli, jak oni się zachowywali w Rzymie, by oszustwami i was nie podeszli”¹⁴.

¹⁴ *Epistola Hormisdæ ad Possessorem episcopum* 3-10 (*Collectio Avellana* 231), CSEL 35/2, 697-699, lub PG 86, 91-94: „Sed non est ignota ecclesiis Dei de huiusmodi procellis aut insueta tempestas: quamvis rectoris sui gubernaculo inconcussa persistat, variis tamen insurgentium fluctuum laborat vexata turbinibus. [...]. Nos fixis decet instare vestigiis [...]. Qui cum impellitur non movetur. Ubi non variae temptationis aculei? Quales per hunc fere iugem annum quorundam Scytharum., qui monachos praeferebant specie non veritate, professione non opere, subtili tectas calliditate versutias et sub religionis obtentu famulantia odiis suis venena pertulimus studentes eos ab interno vulnere medicabilis patientiae moderamine sanare, beati Pauli monita non tacentes [...]. Numquam apud eos caritas novo commendata praecepto. Numquam pax dominico relicta discessu: una pertinacis cura propositi rationi velle imperare, non cedere: contemptores auctoritatum veterum, novarum cupidi quaestionum; solam putantes scientiae rectam viam qualibet conceptam facilitate sententiam: eo usque tumoris elati. Ut ad arbitrium suum utriusque orbis putent inclinandum esse iudicium, nec in numero fidelium deputantes sequaces traditionis paternae, si suae viderint cedere nolle sententiae; docti crimina serere, obtrectationum venena componere. Inte-

Mnisi wrócili do Konstantynopola skarżąc się swojemu przełożonemu, jakie ich to spotkały szykany w Rzymie ze strony papieża. Nie omieszkali, oczywiście, podać swojej wersji wydarzeń twierdząc, że wypędzono ich dlatego, by oszczędzić papieskim legatom przykrej konfrontacji po ich powrocie do Rzymu.

Tymczasem biskup Possesor mając w ręku list papieski nie odmówił sobie przyjemności nakreślenia odpowiedniego portretu mnichów nad Bosforem. Jan Maksencjusz poczuł się zatem zobowiązany, by dać odpowiedź na ten list. I trzeba przyznać, że zrobił to sprytnie. Najpierw poddał w wątpliwość autentyczność listu biskupa Rzymu rozpowszechnionego przez Possesora, a potem przystąpił do rozprawy z autorem, starając się zbić punkt po punkcie papieskie stwierdzenia tak sprytnie, że na każdy zarzut odpowiadał zarzutem. Innymi słowy stając w szranki z papieżem wykazał, że zna podstawową regułę walki głoszącą, iż najlepszą obroną jest atak. Ale myliłby się ten, kto istotę sprawy upatrywałby tylko w epitetach i zarzutach stawianych Hormizdasowi. Raz po raz przewija się w nich naczelna teza teopasyjna o jednym z Trójcy ukrzyżowanym za nas. To ten list Maksencjusza, będący odpowiedzią papieżowi, jest owym paszkwilem, który omówimy poniżej¹⁵. Liczy on kilkadziesiąt stron i składa się jakby z dwóch części: pierwsza poświęcona jest polemice z papieżem Hormizdasem, a w istocie propaguje doktrynę neochalcedońską, druga poświęcona została obalaniu twierdzeń biskupa Fausta z Galii, na którym ciążył zarzut semipelagianizmu; my zajmiemy się tylko częścią pierwszą¹⁶.

Na samym początku Maksencjusz bardzo umiejętnie naprowadza swoją replikę na tory, które sobie wyznaczył, czyli że to on kroczy drogą prawdy, a przeciwnik, który pozostaje w ukryciu, drogą fałszu, pisząc:

„ponieważ fałsz nie ma odwagi z otwartym czołem występować przeciwko prawdzie, by nie być powalonym na ziemię bardzo mocnymi argumentami, to walczy pod pozorem jej cienia”¹⁷.

grum ecclesie corpus odisse, seditioes instruere. Invidiam concitare et pro oboedientia, quae in cenobiis principatum regularis obtinet disciplinae, obstinationem pertinacis amare superbiae. Non illos potuimus monitis, non mansuetudine, non auctoritate comprimere. In publicum usque prodire conventum ad concussionem quietis circa regum etiam statuas inclamantes. Et nisi fidelis populi constantia restitisset, per diabolicae semina nefanda zizaniae apud illos dissensionem et discordiam commonissent. Per quos adiutorio Dei de regionibus eorum est pulsa dissensio. Sero probavimus prophetica apostolum voce dixisse in novissimis diebus instare tempora periculosa et fore homines sui tantum amatores, habentes formam pietatis, virtutem autem eius abnegantes, itaque esse vitandos. Haec ideo dilectioni vestrae indicanda sub occasione credidimus, ne, si illuc fuerint forte delati, ignorantes, quemadmodum se in Romana urbe tractaverint, sub aliqua verborum simulatione deciperent”.

¹⁵ Por. *Joannis Maxentii ad epistolam Hormisdasae Responsio*, PG 86, 93-112.

¹⁶ Warto przytoczyć w tym miejscu zdanie Baroniusza, który ostrzega, że „dzieło Maksencjusza należy czytać z największą ostrożnością i nie należy mu ufać, ponieważ może kryć w sobie truczną eutychiańską herezję”, por. C. Baronius, *Annales ecclesiastici a Christo nato ad annum 1198*, VII, Lucca 1738-1753, cap. 105: *annus 519*; zob. też PG 86, 76.

¹⁷ *Joannis Maxentii ad epistolam Hormisdasae Responsio*, PG 86, 93C: „Et quia aperta fronte

By móc nazwać papieża heretykiem, wysunął Maksencjusz wątpliwość, czy autorem rozpowszechnionego przez Possesora listu jest sam papież:

„Ponieważ rozpowszechnia się przez wrogów pewien list, wydany jakoby przez biskupa Rzymu, w którym to liście znajdują się niesłuszne zarzuty wobec scytyjskich mnichów [...] rozważmy, czy został on ułożony przez pasterza Kościoła, czy raczej przez nieprzyjaciół. Waham się, jak ma być przyjęty ów kapłański list, skoro nie promieniuje żadnym światłem prawdy ani nie zawiera w sobie nic z pasterskiego nauczania [...]. Natomiast wydaje się być pełen pustych pomówień, jakie zwykle pochodzą z zazdrości kłótlivego charakteru [...]. Może więc został on, co uważam za bardziej wiarygodne, napisany przez heretyków, którzy dla wzburzenia umysłów wiernych i dla wzniesienia nienawiści do biskupa Rzymu, rozpowszechniają wszędzie ten list właśnie pod jego imieniem, chcąc utrzymać wieczną nienawiść między Kościołami [...]. A zatem autor tego listu, ktokolwiek nim jest, jest heretykiem i bez wątpienia jest nieprzyjacielem katolickiej prawdy”¹⁸.

Po takim sprytnym zabiegu przechodzi Maksencjusz do oskarżenia papieża, że zlekceważył doktrynę mnichów, którą oni, po pełnej przygód podróży, przedstawili w Rzymie:

„Mnichom proszącym o odpowiedź biskup Rzymu w ogóle nie odpowiedział [...]. Stąd można wnosić, że [...] on bardziej wprowadza nieświadomych w błąd, skoro nie zdołał pytającym o radę wskazać właściwej drogi”.

Następnie oskarża papieskiego legata o nestorianizm i podaje po raz pierwszy formułę teopasyjną:

„Nie uwolnił także (papież) od błędu żadnym pouczeniem tych, których legat jego Dioskur spętał sidłami zdrady nestoriańskiej, zaprzeczającej, że Syn Boga jest jednym ze Świętej i niepodzielnej Trójcy”¹⁹.

contra eam non est ausa assurgere, ne mox validissimis eius iaculis prosternatur, ipsius adumbrata specie adversus eam dimicat”.

¹⁸ Tamże, PG 86, 95B-96C: „Quapropter, quoniam quaedam fertur ab inimicis ubique Epistola, quasi a Romano episcopo destinata, in qua multa inaniter contra Scytharum monachos digesta reperiuntur, necessario consideravi ipsius epistolae dictis respondere [...]. Unde securus iam hunc laborem, Deo me adiuvante, aggrediens, primo obsecro an eadem epistola a Pastore Ecclesiae, an sit potius ab inimicis videamus, composita. Ambigo enim quomodo illae sacerdotales litterae approbandae sint, quae nulla luce radiant veritatis, nec aliquam in se doctrinae continent rationem [...] rationis aut consequentiae reperiatur, sed tota criminationibus obtractationibusque vanis (quae solent ex rancore adversantis procedere animi) videatur referat [...]. Si tamen non est (quod magis credendum aestimo) ab haereticis ficta, qui ad conturbandos fidelium animos, et ad commovendam memorato viro invidiam, ipsam sub eius nomine titulata ubique proferunt, perpetuam volentes inter Ecclesias esse discordiam [...]. Nunc certe auctorem huius epistolae haereticum esse, quisquis ille est, et inimicum catholicae veritatis, non est dubium, quod mox ex ipsius dictis docebimus”.

¹⁹ Tamże, PG 86, 95B-96B: „Quod monachis responsum quaerentibus, Romanus episcopus dare omnino distulerit [...]. Unde iuxta propriam definitionem, ipse ignorantes plenius impulisse convincitur in errorem, qui recti tramitis indicia nullatenus aequievit requirentibus demonstrare, eosque quos legatus suus Dioscorus Nestorianae perfidiae laqueis compedivit, Filium Dei unum negando esse ex sancta et individua Trinitate, nullo salubris doctrinae suffragio liberare”.

Po przedstawieniu swojej tezy, która w liście będzie wracać jak bumerang, Maksencjusz rozpoczyna analizę poszczególnych fragmentów listu Hormizdasa do Possesora. I tak, na zdanie papieża: „wyznaję z radością, iż z twego listu wynika żar wiary. Zapalony jej miłością ubolewasz nad ponownym ożywieniem przewrotności niewiernych w Konstantynopolu”²⁰ Maksencjusz odpowiada:

„W tym mieście wszyscy ci, którzy są rzeczywiście wiernymi, nie zaprzeczą, że Possesor, do którego biskup Rzymu pisze w tej sprawie, nie tylko nie wyznaje, że Chrystus Syn Boga żywego jest jednym z niepodzielnej Trójcy, lecz sprzeciwia się tym, którzy to głoszą i oskarża ich o bezbożne zuchwalstwo i odszczepieństwo [...]. Przez to przewrotność nestoriańska może być głoszona przez jej zwolenników”²¹.

I dokłada papieżowi w zdaniu:

„Któż zatem wątpiłby, iż ten, który oświadcza w swoim liście, że z zadowoleniem znalazł u adresata gorliwość wiary, należy do tych, którzy sprzeciwiają się bezbożnie świętej nauce”²².

Zdaniem Maksencjusza papieżowi brak miłości bo pisze dalej:

„nie należy wierzyć, że można spotkać płomień miłości u tych, którzy zaślepieni w swojej złości, uważają za upadłych i godnych pożałowania tych, którzy zbrojni w broń prawdy katolickiej, obalają wrogie argumenty heretyków”²³.

Przytaczając następny passus z listu papieża mówiący o tym, że Kościół trwa nieporuszony mimo burz, dlatego że kierowany jest ręką wprawnego Sternika²⁴, umiejętnie wprowadza znaną już nam formułę, czyniąc z niej niejako gwarant prawdziwości Kościoła:

„Prawdziwy Kościół Boży, któremu nieobce są burze, to ten, który przepowiada Boga prawdziwego, a zatem jednego z Trójcy – Emmanuela. Ilekroć jest dręczony

²⁰ *Epistola Hormisdas ad Possesorem 2*, CSEL 35/2, 696-697 lub PG 86, 81B: „libenter in litteris tuis fidei tuae me fateor invenisse fervorem, cuius calore succensus redivivam in illis partibus infidelium perversitatem vigere suspiras”.

²¹ *Joannis Maxentii ad epistolam Hormisdas Responsio*, PG 86, 96CD: „In hac urbe, forum duntaxat qui verte fideles sunt, ambigit nemo, Possessore, ad quem et de quo haec iste scribit, non solum non confiteri Christum Filium Dei vivi unum ex individua Trinitate, sed et adversari eis qui hoc fiducialiter confitentur, atque infideles et perfidos nefanda accusare temeritate [...] et Nestoriana pravitas a suis fautoribus libere valeat praedicari”.

²² Tamże, PG 86, 96D: „Quis ergo iam dubitet hunc, qui se huius fidei fervorem libenter in eius litteris invenisse testatur, unum ex eorum numero esse qui huic sanctae sententiae impie contradicunt?”.

²³ Tamże, PG 86, 97A: „Nec apud eos charitatis igniculus inveniri posse credendus est, qui pravitatis suae malitia excaecati, lapsos et lamentabiles indicant eos qui armis catholicae veritatis instructi, haereticorum inimica destruunt argumenta”.

²⁴ Por. *Epistola Hormisdas 3*, por. wyżej nota 14.

różnymi wrogimi falami, trwa niewzruszony, bo jest kierowany sterem prawdziwego Boga”²⁵.

A dalej atakuje papieża:

„Ci, którzy bluźnierczymi ustami zaprzeczają naturze Boga, odstępują od katolickiej prawdy, a stawszy się odszczepieńcami, walczą bronią własnej bezbożności przeciwko Kościołowi, który ich zrodził”²⁶.

Po raz kolejny oskarża papieża o brak zainteresowania doktryną mnichów, gdy przytaczając jego słowa o staniu na mocnych śladach, by nie ulec obcym błędom i zamieszanu panującemu w świecie powiada:

„Ponieważ nie wątpisz, że owo zamieszanie istnieje wszędzie na świecie, to dlaczego nie wyjaśniasz, w jakiej dziedzinie należy stąpać w ślady tego, co pewne? Tego wymaga prawdziwość nauczania, aby ci, którzy cię słuchają nie popadli w błąd. A może to nastąpić, ponieważ chytrze próbujesz skrywać swoją przewrotność, lecz katolicka prawda pozbawia cię dostojności”²⁷.

Następne zdanie przytoczone z listu papieża pozwala Maksencjuszowi oskarżyć go o pychę, w odpowiedzi na jego zdanie: „Przez cały prawie rok znosiliśmy przewrotność pewnych Scytów [...]. Znosiliśmy ich cierpliwie, spodziewając się, że łagodnością uleczyliśmy ich od ran wewnętrznych, tolerując ich chytrość w budowaniu kręactwa i sianie pełnych nienawiści zatrutych nauk pod pozorem pobożności”²⁸. Na to odpowiada Maksencjusz:

„powyższymi wypowiedziami skierowanymi przeciwko mnichom [...] zapalony żagwiami gniewu i podniecony bodźcami nienawiści [...] obraża ich nierozumnie, siebie samego stawiając ponad poglądami wszystkich ludzi [...]. Wydaje się zatem, że autor tego listu tylko z pozoru jest katolikiem, a nie z czynu i prawdy. Działając bowiem przeciwko tak pobożnym mnichom przyczynia się do wyrabiania niesprawdzonych sądów o nich. Skoro jego własne słowa świadczą o nim jako nieprzyjacielu katolickiej prawdy, to któż nie zawaha się wyznać, że on podniecony heretyckim duchem podle te słowa wszystkie wypluł przeciwko tymże mnichom. I nie owi mnisi, którzy

²⁵ *Joannis Maxentii ad epistolam Hormisdæ Responsio*, PG 86, 97B: „Vera Dei Ecclesia, cui non sunt haeticorum ignotae procellae, non est illa quae Christum gratia, non natura Deum confitetur, sed illa quae Deum verum, et ob hoc unum ex Trinitate praedicat Emmanuel. Propterea denique variis incusantium fluctuum laborat quidem vexata turbinibus, sed nullo pacto subruitur. Manet namque semper immobilis, quia a veri Dei regitur gubernaculo”.

²⁶ Tamże, PG 86, 97D: „qui ore sacrilego, natura Deum negantes, a catholica veritate desciscunt, et apostata effecti, armis propriae impietatis adversus eam, quae eos genuit, dimicant?”.

²⁷ Tamże, PG 86, 98A: „Cum ubique terrarum permisionem istam esse non ambigas, cur in qua parte fixis deceat stare vestigiis, omnino non explicas? Praesentim cum hoc doctrinae exigat ratio, ne minus instructi qui te audiunt alienis involvantur erroribus, nisi quia callide tuam niteris occultare perfidiam? Se te splendore suo detegit catholica veritas”.

²⁸ *Epistola Hormisdæ ad Possessorem episcopum* 6, CSEL 35/2, 697: „Quales per hunc fere iugem annum quorundam Scytharum [...] subtili tectas calliditate quasdam versutias et sub religionis obtentu famulantia odiis suis venena pertulimus studentes eos ab interno vulnere medicabilis patientiae moderamine sanare”.

postępując za katolickimi dogmatami wyznają, że Chrystus Syn Boga jest jednym ze świętej i jednej istoty Trójcy, lecz ten, który bezbożnie temu zaprzecza, jawnie naraża się na zarzut, że wymyśla misternie jakieś przewrotności niepokojąc umysły wiernych. Pod pozorem religii chce rozsiewać po całym ciele Kościoła nie tylko rzeczy służące nienawiści, lecz także trucizny swego błędu. Co więcej, dowodzi, że twierdzenia mnichów są grotami kuszenia dla niego samego²⁹.

I tu następuje niejako mocne *forte* kilkakrotnie powtarzającej się formuły teopasyjnej, jak gdyby częstym jej przytaczaniem z mocą, Maksencjusz miał nadzieję przekonać do niej papieża:

„A może nieprawdą jest katolickie wyznanie, że Chrystus Syn Boga Żywego jest jednym ze świętej i jedynej Trójcy? Czy nie na potwierdzenie tej nauki mnisi wyruszyli do biskupa Rzymu, co wiadome jest wszystkim, nie tylko w tym królewskim mieście, ale i w całej Italii? Także heretycy przytaczają na potwierdzenie swoich błędów ów list, na jaki odpowiadamy. Często u tych mnichów wywołuje nienawiść fakt, iż wszyscy powodowani dostojeństwem biskupa Rzymu mają jakoby zakaz wyznawania, że Chrystus Syn Boga jest jednym z Trójcy. Któż jednak nie wyznaje tej katolickiej nauki, którą czci i głosi Kościół Boży? Dlaczego więc, tenże obecnie sprawujący urząd biskup rzymski poprzez swój list i głoszone słowa zakazuje wyznawać, że Chrystus Syn Boga to jeden ze świętej i niepodzielnej Trójcy? Kościół katolicki, który nigdy nie przestał czcić biskupa katolickiego, umie też rozpoznać i potępić heretyków, których tezom nigdy nie będzie posłuszny³⁰.”

W następnym zdaniu wyłuszcza Maksencjusz, jak też rozumie swoją formułę:

„Zatem każdy, kto nie wyznawałby, że Chrystus Syn Boga żywego jest jednym z Trójcy, ten osłepiony ciemnościami przewrotności nestoriańskiej skłania się do

²⁹ *Joannis Maxentii ad epistolam Hormisdæ Responsio*, PG 86, 98D-99C: „His denique ita praemissis, specialiter iam contra eos, pro quibus agimus, monachos iracundiae facibus accensus, et invidiae stimulis incitatus, totus intendit [...] falsique criminationibus nititur obfuscare, se ipsum tetri erroris nigredine adopertum, cunctorum aspectibus anteponit [...]. Quapropter si professione saltem, aut specie esset iste catholicus, qui specie et professione tantum (non opere et veritate) religiosos eos contra quos, agit, audet dicere monachos, credi forsitan poterat recto de eis et vero exaggerare iudicio. At vero ubi inimicum eum catholicae veritatis sua ipsius dicta redarguunt, quis ambigat haeretico eum spiritu exagitatam inique haec omnia adversus eosdem monachos evomuisse? Neque enim illi qui catholica sequentes dogmata, Christum Filium Dei unum confitentur esse ex sancta et unius essentiae Trinitate, sed iste potius qui hoc impie denegat, subtili tectas calliditate quasdam versutias machinari, ac fidelium animos inquietare, et sub obtentu religionis famulancia corpus Ecclesiae velle diffundere manifestissime confutatur. Praesertim qui hanc sanctam et catholicam vocem tentationis sibimet aculeum esse testatur”.

³⁰ Tamże, PG 86, 99C: „An forte non est catholicum, Christum Filium Dei vivi unum confiteri ex sancta et individua Trinitate? Pro hac etenim sola sententia Scytharum monachos constat ad Romanum fuisse profectos episcopum, sicut omnibus pene, non solum in hac regia urbe, verum etiam in universa Italia Catholicis notum est. Nam et ipsi haeretici (ut superius dictum est) ad hoc ubique hanc ipsam, cui respondimus, Epistolam proferunt, quatenus et saepedictis monachis invidiam concitent, et omnes quasi ex auctoritate eiusdem Romani episcopi prohibeantur Christum Filium Dei unum confiteri ex Trinitate.

stwierdzenia, iż On, który za nas podjął krzyż, istnieje jako czwarta i zewnętrzna w stosunku do Trójcy osoba³¹.

Następnie posuwa się Maksencjusz do stwierdzenia, że papież w głębi duszy popiera formułę teopasyjną, o czym świadczyć ma jego poufny list, rzekomo wysłany przez nieznanego znakomitego Rzymianina, pełniącego funkcję *magister militum*. W tym to rzekomym liście papież miał napisać o swoim legacie Dioskurze: „gdyby Dioskur nie wyznał, że Chrystus Syn Boga, który w ciele został umęczony, jest jednym ze świętej i niepodzielnej Trójcy, ma być utopiony w morzu”³². Takim argumentem chciał Maksencjusz pokazać, że atakowany przez niego list, jeśli nie był jakimś schizofrenicznym wytworem Hormizdasa, skoro pisał w nim coś zupełnie innego niż w poufnym rzekomym liście, o którym nic nie wiemy, to tylko dlatego, że papież został omamiony przez Dioskura. Tak czy inaczej, jest heretykiem, bo „jako spór o słowa i spowodowanie zamętu u wiernych traktuje wyznanie, że Chrystus Syn Boga żywego jest jednym z Trójcy”³³.

Polemika z następnym passusem z listu papieża, mówiącym o zniszczeniu zarazy błędu i o uspokojeniu się mnichów, jak przystoi tym, co posłuszeństwo winni mieć za cnotę³⁴, wydobywa na jaw zarozumiałość Maksencjusza, który uważa, że tylko nauka mnichów jest zdrowa a papieska nieprawdziwa:

„Nie ma wątpliwości, że jak dogmaty katolickie są zbawienne dla wiernych, tak niosą śmiertelne zagrożenie dla niewiernych [...]. Zdaje sobie sprawę [papież], że jego przewrotna myśl jest niszczycielska, a ta, którą głoszą mnisi scytyjscy jest strzeżona łaską Bożą. Ich myśl zatem nigdy nie zostanie wyrwana, gdyż jej ożywcza słodycz karmi serca wiernych. Dlatego [papież] nigdy nie zazna spokoju płynącego ze słodyczy tej łaski, ponieważ – jak sam twierdzi – nigdy serca łatwo ulegające złu nie będą posłuszne postanowieniom prawdy, nigdy pycha zadufana w swoich sądach nie przywdzieje pokory posłuszeństwa. Stąd nie tych, którzy unikają pokoju z heretykami, lecz raczej właśnie jego należy uznać za pobudzającego do sprzeczek, bezbożnie opierającego się prawdzie, nie zgadzającego się na katolicki pokój”³⁵.

³¹ Tamże, PG 86, 99D-100A : „Quia quisquis hoc non confitetur, non est dubium quod Nestorianae perfidiae tenebris excaecatus, quartum et extraneum a sancta et ineffabili Trinitate, eum qui pro nobis crucem sustinuit, praedicare contendat”.

³² Por. tamże, PG 86, 100AB: „Qui etiam ut se a pravitate proprii legati purificaret, multis idoneis viris praesentibus, Romanum virum gloriosissimum magistrum militum deprecatus est, quatenus sum verba piissimo imperatori insinuaret quae fuere huiusmodi : «Nisi Christum Filium Dei, qui pro nobis passus est in carne, unum esse ex sancta et individua Trinitate fuerit confessus Dioscorus, pelago demergatur»”.

³³ Tamże, PG 86, 100B: „Verumtamen, sive ab hoc, sive a quolibet alio haec sit scripta Epistola, non est dubium auctorem eius esse haeticum, qui contentionem verborum et subversionem audientium, iudicat Christum Filium Dei vivi unum fateri ex Trinitate”.

³⁴ Por. *Epistola Hormisdai ad Possessorem* 7, CSEL 35/2, 698.

³⁵ *Joannis Maxentii ad epistolam Hormisdai Responsio*, PG 86, 101AB: „Non est dubium catholica dogmata, sicut fidelibus salutifera ita esse mortifera infidelibus [...]. Nec immerito ; videt

Maksencjusz okazuje się tu mistrzem polemiki: zarzuty papieża wobec mnichów skierować przeciw niemu, a to już jest sztuka. A oto dalszy tok jego rozumowania:

„Autor listu [papież] wzburzony truczną nienawiści dowodzi, że u mnichów scytyjskich brak miłości zgodnej z nowym Przykazaniem. Dlatego nie spogląda na nich jako na tych, którzy za łaską Bożą skłaniają się ku wiernym, lecz ku związkom z niewiernymi. Oskarża ich bezwstydnie o to, że chcą kierować się tylko swoim rozumem, dbając nieustępliwie o własne zdanie, choć prawda swoimi argumentami świadczy, że oni są w pełni posłuszni”³⁶.

Później następuje polemika, którą pominiemy, bo posługuje się w niej Maksencjusz niuansami słownymi tak dalece drobiazgowymi, że łatwo stracić wątek. Chodzi o polemikę: czy Chrystus jest jedną osobą z Trójcy czy też jednym z Trójcy (*una persona ex Trinitate, non autem unum ex Trinitate*). Dla Maksencjusza jest to istotne, bo według niego, gdyby Chrystus był jedną osobą z Trójcy, to byłby tylko zastępcą (wikariuszem) Słowa Bożego, a nie Bogiem-Słowem. Powróćmy do analizy papieskiego listu przez Maksencjusza. Na zarzut papieża, że „mnisi chciwi nowinek gardzą dawnymi autorytetami, a uważają za prawdziwą jakąkolwiek wymyśloną sentencję”³⁷ odpowiada:

„O bezwstydną i głupią lekkomyślności heretyków [...]. O nieszczęsna perfidio! Mnisi nie uważają, lecz wierzą w to, że słuszną jest droga wiedzy. Oni wyznają, że Chrystus Bóg-Słowo jest jednym z Trójcy. Przeto nie za wzgardzicieli winni być uznani, lecz za czcicieli dawnych autorytetów. Oni świętej nauki lekkomyślnie nie przyjęli, jak ty szydzisz [...], lecz wyznają ją wiernie według tradycji boskich przykazań i świętych Ojców. I dlatego nie mnisi, lecz raczej ty jawisz się jako żądny nowinek, bowiem usiłujesz twierdzić o Bogu Chrystusie, że jest czwartym i odrębnym od świętej niepodzielnej Trójcy, czego nikt prócz Nestoriusza i jego zwolenników nie odważył się głosić w Kościele [...]. Któż nie zauważył w następnych

namque propriae perfidiae hanc esse sententiam sine dubio peremptoriam, quae illorum visceribus, quos divina custodit gratia, ideo nunquam evellitur, quia eius vitalis suavitas nutrit et fovet corda fidelium. Hic autem idcirco nullatenus huius gratiae suavitudo acquiescit, quia, sicut ipse ait, nunquam male sibi credula corda veritatis obtemperant institutis, nunquam induit obedientiae humilitatem opinionibus suis vallata superbia. Unde non iam illi qui haereticam pacem refugiant, sed iste potius contentionum stimulis assuetus penitus comprobatur, qui veritati impie resistens, a catholica pace dissencit”.

³⁶ Tamże, PG 86, 101BC: „Adhuc odii sui veneno turbatus, nunquam charitatem novo praecepto commendatam, nunquam pacem Dominico discessu relictam apud Scytharum monachos esse, conqueritur: quia eos prospicit pro zelo catholicae fidei non fidelium, sed infidelium vigilanter per Dei gratiam declinare consortia. Eisdem una pertinacis propositi cura deditos rationi velle imperare, non cedere impudenter accusat, eum eos veritas suis penitus approbat rationibus subjectos”.

³⁷ *Epistola Hormisdæ ad Possessorem 7*, CSEL 35/2, 698: „Contemptores auctoritatum veterum, novarum cupidi quaestionum; solam putantes scientiae rectam viam qualibet conceptam facilitate sententiam”.

zdaniach, że popełniwszy wielką głupotę obrażasz tak pokornych wyznawców, jakimi są mnisi. Twierdzisz bowiem, że oni są «nauчени rozsiewać przestępstwa przygotowywać truciznę zawiści i nienawiści do jedności ciała Kościoła, organizować bunt [..], a zamiast posłuszeństwa [..] zwykli kochać krnąbrność pychy»³⁸. Tak można twierdzić – zgodnie z prawdą – jedynie o nauce tych wszystkich, którzy oślepieni ciemnościami niegodnego błędu, sprzeciwiają się katolickiej prawdzie. Taż właśnie prawda piętnuje ciebie jako przestępcę i kłótliwego zazdrośnika oraz nienawistnego miłośnika upartej pychy i nieposłuszeństwa. Nie ma wątpliwości, że to ty jesteś nieprzyjacielem Kościoła, jak powyżej często dowodziliśmy³⁹.

Dalej dostaje się czytelnikowi, a w jakimś sensie i nam, gdybyśmy mieli jeszcze inne zdanie, niż Maksencjusz po tak „druzgocącej” krytyce heretyków:

„Któż więc byłby tak głupi i tępy, któryby nie sądził o autorze listu [papieżu], że jest hardym pyszałkiem i uparciuchem, o którym wie, że tkwi zawzięcie we własnym błędzie i nie chce ustąpić dogmatom katolickim. Albo któż nie udowodni, na podstawie pewnego i prawdziwego osądu, że biskup Rzymu organizuje bunt i wzbudza nienawiść? Kto nie dojrzy, że rozsadza go podle kłamstwo wymierzone przeciw katolikom? Czyż nie należy sądzić o podobnych mu w nienawiści do nienaruszonego ciała Kościoła, że usiłują rozlać truciznę swej perfidii w jego członkach i odciągnąć od prawdziwego zbawiennego wyznania? Nie ma wątpliwości co do tego, że ty i tobie podobni usiłujecie dokonać tego, kiedy odwracając się plecami od prawdy rozgłaszacie, że Chrystus Syn Boga nie jest jednym z Trójcy”⁴⁰.

³⁸ Tamże.

³⁹ *Joannis Maxentii ad epistolam Hormisdæ Responsio*, PG 86, 102C-103B: „O impudens et stulta haereticorum temeritas, [...] o infelix perfidia! Sed omnino rectam credunt esse sententiam, qui Christum Deum Verbum, et ob hoc unum fatentur ex Trinitate. Nec contemptores, sed potius veneratores auctoritatum veterum comprobantur qui hanc sanctam et totius Ecclesiae sententiam, non, sicut tu temere insultas, qualibet facilitate susceptam, sed iuxta divinorum Eloquiorum et sanctorum Patrum traditionem fideliter confitentur. Et ideo non illi, sed tu potius novarum cupidus quaestionum detegeris, qui Deum Christum quartum et alienum a sancta et individua Trinitate conaris asserere, quod nullus unquam, praeter Nestorium sociosque eius, praedicare in Ecclesia usurpavit [...]. Iam vero in consequentibus quis non videat quanta eos repletus dementia laceres? «Docti, inquis, crimina serere, obtreactionum venena componere, integrum Ecclesiae corpus odisse, seditiones struere, invidiam concitare, et pro obedientia [...] obstinationem pertinacis amare superbiae». Cum haec non nisi de illis vero et certo omnium asseverentur iudicio, qui tenebris nefandi erroris caecati catholicae veritati resistunt, quapropter te potius criminatorem et obtreactionem, seditiosum quoque et invidum atque amatorem pertinacis superbiae et inobedientem, non humanus error, sed ipsa veritas prodit, eius te inimicum esse non dubium est, sicut superius saepe probavimus”.

⁴⁰ Tamże, PG 86, 103CD: „Quis autem tam stultus et hebes sit, qui non eum inobedientem, superbum et pertinacem iudicet, quem videt in proprio errore obstinate persistere, et catholicis nolle dogmatibus cedere? Aut quis non eum potius certo et vero iudicio seditiones struere, et invidiam concitare arguat, quem perspicit adversus Catholicos iniqua dilatare mendacia? Quomodo autem non integrum Ecclesiae corpus odisse illi potius iudicandi sunt, qui perfidiae suae venena in eius membra conantur diffundere, eaque a propria et salutifera professione avertere? Quod te et omnes qui tibi consentiunt implere velle non dubium est, qui callida tergiversatione Christum Filium unum non esse ex Trinitate praedicare contenditis”.

Oskarżając dalej papieża o bezczelność zawartą jakoby w jego słowach: „nie mogliśmy ich [mnichów] utemperować ani upomnieniami, ani łagodnością, ani autorytetem”⁴¹ pyta:

„od jakiego błędu, od jakiej pychy nie mogłeś ich odwieść swoimi upomnieniami, łagodnością i autorytetem? Pomijasz to chytrze, abyś czyniąc to, nie zdradził siebie samego jako profana [...]. Winienesz mnichów pochwalić, a nie zganić występując przeciw nim kierowany swymi przekonaniem. Czyż nie potwierdzasz własnymi wypowiedziami, że nie pochwalając ich, na swoje zawstyżenie to uczyniłeś? Tak należy o tobie mniemać, skoro ani perswazją, ani łagodnością, ani powagą nie mogłeś przekonać mnichów do swej nieprawości”⁴².

Następnie oskarża papieża, że przeinaczył zdarzenia, jakie zaszły w czasie pobytu Scytów w Rzymie:

„Teraz już należy rozważyć następujące słowa, które wszystkie są kłamliwe, bo podają w odwrotnym sensie to, co w Rzymie uczynione zostało przeciw samym mnichom”⁴³.

I przytacza kolejny fragment z jego listu o działaniach mnichów pośród wiernych Wiecznego Miasta, którzy – jak twierdził papież – przeciwstawili się ich agitacji⁴⁴. Tu już Maksencjusz popuścił cugle swojej twórczej weny:

„O dziwna ślepoto szalonych i przeniecierze kłamstwo umysłów wyzbytych prawdy! Nie godzi się tak otwarcie kłamać biskupowi rzymskiemu. Dobrze wiadomym jest wszystkim mieszkającym w Rzymie [...], że ludzką pokusą podniecony biskup Rzymu [...], skoro dowiedział się, że wraca Dioskur – chcąc wyświadczyć mu to dobrodziejstwo, by nie został publicznie oskarżony przez tychże mnichów o herezję – odprawivszy obrońców, z wielkim pośpiechem skłonił ich do nagłego opuszczenia Rzymu, chociaż nieraz, tak na naradzie kościelnej, jak również na zebraniu senatorów obiecywał, że w razie przybycia Dioskura da im posłuchanie. Gdy mnisi byli przynaglani przez obrońców do opuszczenia Miasta, postanowili ukazać się w miejscach publicznych w tym celu, aby lud zaświadczył [...], że nie

⁴¹ *Epistola Hormisdæ ad Possessorem* 9, CSEL 35/2, 698: „Non illos potuimus monitis, non mansuetudine, non auctoritate comprimere”.

⁴² *Joannis Maxentii ad epistolam Hormisdæ Responsio*, PG 86, 104A: „Sed a quo errore, a qua insolentia vestris monitis, vestraque mansuetudine vel auctoritate minime eos comprimere potueris, nullatenus exprimis. Quod ideo callide praetermittis, ne hoc faciens, temetipsum profanum et impium detegas [...]. Numquam etenim reor, quamvis laudandi fideles cupidus, ad eorum praeconia constantius haec dicere potuisses, quae nunc quasi in vituperationem monachorum, contra quos agere videris, conscripsisse te credis”.

⁴³ Tamże, PG 86, 104B: „Nunc iam sequentia consideranda sunt ubi perverso ordine ea quae Romae contra ipsos acta sunt monachos dirigens, cuncta mentitus es”.

⁴⁴ Por. *Epistola Hormisdæ ad Possessorem* 9, CSEL 35/2, 698: „In publicum uaque prodire conventum ad concussionem quietis circa regum etiam statuas inclamantes, et nisi fidelis populi constantia restitisset per diabolicæ semina nefanda zizaniae apud illos dissensionem et discordiam commovissent, per quos adiutorio Dei de regionibus eorum est pulsa dissensio”.

oddalili się potajemnie [...]. Nie mogliby tego zrobić, gdyby nie dał im tej możliwości rzymski lud, który nie podniósł wprawdzie w ich obronie głosu, to jednak swym szemraniem wobec obrońców, którzy przynaglali ich do odejścia stamtąd, sprawił, że stało się ono wiadome powszechnemu Kościołowi. A zatem nie lud, jak kłamliwie się twierdzi, lecz obrońcy skłonili mnichów do opuszczenia Rzymu [...]. Dlaczego więc biskup Rzymu twierdzi, że stałość ludu przeciwstawiła się im? Przecież lud wiedział, że oni wyszli do niego ze względu na wyrządzony im gwałt [...]. Jeżeli zaś rozważyłbyś pilnie słowa z listu [papieża], to doszedłbyś do wniosku, że biskup Rzymu oskarża ów lud o gwałt i herezję, mimo że kiedy indziej mówi o nim, że odznacza się wierną stałością”⁴⁵.

Nawet w trakcie przedstawiania swojej wersji wydarzeń nie zapomniał Maksencjusz o propagowaniu formuły teopasyjnej, bo pisze kontynuując wątek wydarzeniowy:

„Jeśli owej nauce głoszonej przez mnichów, która zachowywana jest i broniona przez Kościół katolicki oparł się lud rzymski (nauce, w której Chrystus Syn Boga – jak głosi wiara – jest jednym ze świętej i niewysłowionej Trójcy), to już nie tylko on sam, zaślepiony ciemnościami błędu twierdzi, że ta nauka jest nasieniem – przepaszam za słowo – diabelskiego posiewu, ale dowodzi, że cały lud rzymski jest (oby nigdy to nie nastąpiło) heretycki. Gdyby zaś aż do pojawienia się przeciwnika [Dioskura] lud sprzeciwiał się tymże mnichom, chcącym pozostać w Rzymie, aby w obecności tegoż [Dioskura] spór zakończył się sprawiedliwie, to zaiste głupi i nikczemny byłby ten lud, który odmówiłby posłuchania, mimo iż zgodnie z prawem o nie prosili i wypędził ich gwałtem ze swych okolic. Stąd niech uważają i wstydzą się ci, którzy rozgłaszają takie opinie”⁴⁶.

⁴⁵ *Joannis Maxentii ad epistolam Hormisdæ Responsio*, PG 86, 104B-105B: „O mira furiosorum caecitas, et a veritate alienatarum mentium criminosa fallacia! Neque enim fas est tam aperte posse mentiri Romae episcopum [...]. Humana namque tentatione praeventus idem Romanus episcopus [...] postquam comperit reverti Dioscorum, volens ei praestare hoc beneficium, ne in publico ab eisdem monachis argueretur haereticus, missis defensoribus cum ingenti violentia eos ab urbe Roma subito exire compulit, quanquam saepius publice et privatim, tam in conventu ecclesiastico quam etiam omnium senatorum, eis veniente Dioscoro audientiam dare esset pollicitus. Qui cum ab ipsis defensoribus egredi urgerentur, compulsi sunt in locis publicis populum contestari, ne post suum discessum clame os recessisse fautores Dioscori apud Ecclesiam diffamarent, unde factum est ut salutem eis parva dilatio praestaretur, quandiu se exinde egredi praepararent, sub quo tempore scriptis, omnia quae in se gesta sunt facultas data est contestandi. Quod tamen nunquam facere potuissent, nisi hoc eis Romanus populus praestisset, qui, licet pro eis minime proclamaret, ipsa tamen sua tacita murmuratione defensores, fecit ut eorum violenta expulsio universae Ecclesiae innotesceret. Non ergo (ut iste mentitur) populus, sed defensores Ecclesiae, eos exinde egredi compulerunt [...]. Cur ergo eis fidelis populi constantia, ut iste dicit, resisteret, quos videbat pro sibi ingesta violentia progressos ad publicum? [...]. Verum si diligentius haec istius verba consideres, invenies eum etiam Romanum populum quem fidelem asserit, non solum ut violentum, verumetiam, ut haereticum accusare”.

⁴⁶ Tamże, PG 86, 105BC: „Nam si de illa sententia, quam universa Dei tenet et defendit Ecclesia, monachis in publico disputantibus, hoc est, qua Christus Filius Dei unus esse creditur ex sancta et ineffabili Trinitate, Romanus populus resistit; iam non tantum iste, qui erroris sui tenebris excaecatus, diabolicæ semina nefanda zizaniae hanc sanctam sententiam asserit, verume-

Na koniec Maksencjusz jeszcze raz zaatakował papieża, gdy ten w swym liście ostrzegął Possesora przed oszustwem mnichów, co do wydarzeń w Rzymie⁴⁷, i pisał:

„Kto pragnie dowiedzieć się prawdy, ten raczej da wiarę zeznaniom mnichów, których doświadczono w tymże mieście w miejscach publicznych, nie zaś pismu biskupa Rzymu, który jest uważany nie tylko za ich wroga, lecz za wroga całego Kościoła. Do takiego stopnia jest jego przeciwnikiem, pozując na obrońcę, że uważa prawdomównych mnichów za nieprzyjaciół tegoż Kościoła. Jeśli rzeczywiście owi mnisi chcieliby niecnie przeciwko temuż Kościołowi w Rzymie coś zmyślić, to nie uwierzę nigdy, żeby w ten sposób zdobyli się na porzucenie wiary tegoż Kościoła, jak właśnie biskup rzymski, który ich haniebnie z ciała Kościoła wyrzuca i rani”⁴⁸.

I raz jeszcze nie omieszkał Maksencjusz powtórzyć:

„Zgodnie z boskimi słowami i tradycją świętych Ojców mnisi wyznają, że Chrystus Syn Boga, co do istoty jest w dwóch naturach, czyli według połączenia składu jedności i odrębności, o czym naucza wiara katolicka. Zatem mnichom ta jego fałszywość nie tylko niczego nie odbiera, ale nawet przynosi wielką nadzieję szczęśliwości według słów Pana: «Błogosławieni jesteście, gdy ludzie wam złorzeczą i będą was prześladować i kłamiąc mówić będą wszelkie złe słowo przeciwko wam ze względu na mnie» (Mt 5, 11)”⁴⁹.

Po tym umieszczeniu mnichów w niebie pozostaje Maksencjuszowi tylko jedno: wrzucić papieża do piekła, co też uczynił słowami:

„Sobie zaś bez wątpienia gotuje on wieczną śmierć, ponieważ fałszywy świadek nie pozostanie bez kary”⁵⁰.

tiam omnis antedictus populus haereticus (quod absit!) esse convincitur. Si autem usque ad aemuli sui praesentiam eisdem monachis ibidem remorari volentibus, quo ipso praesente causa eorum aequo ordine terminaretur, populus restitit, stultus, et iniquus erat idem populus, qui audientiam iure petentibus denegavit eosque a suis violenter repulit regionibus. Huc attendat et confundantur hi qui exinde eos fuisse iactitant”.

⁴⁷ Por. *Epistola Hormisdæ ad Possesorem* 9-10, CSEL 35/2, 698-699.

⁴⁸ *Joannis Maxentii ad epistolam Hormisdæ Responsio*, PG 86, 106B: „Qui vere scire desiderat, ex eorum contestationibus quas in eadem urbe locis publicis defixerunt, magis agnoscet, quam ex istius scriptis, qui non est eorum tantum, sed et totius Ecclesiae inimicus agnoscitur. Nam et ipsius Romanae Ecclesiae, cuius se quasi defensorem simulat, in tantum adversarius denotatur, ut si memorati monachi, quos quasi eidem Ecclesiae contrarios aestimat, inique adversus eam in his partibus aliqua fingere voluissent, nunquam credo ita eiusdem Ecclesiae fidem derogare praeva-luissent, quemadmodum iste, qui ex persona ipsius Ecclesiae ideo inique eos obtrectat et lacerat”.

⁴⁹ Tamże, PG 86, 106BC: „quia iuxta divina eloquia, et sanctorum Patrum traditiones Christum Filium Dei, quem in duabus naturis essentialiter, sive iuxta compositionem unitionis et inconfusionis docet fides catholica, confitentur, et illis quidem huius falsitas, non solum auderet nihil, verum etiam multam spem beatitudinis confert, Domino dicente: «Beati estis cum vos exprobraverint homines, et persecuti fuerint, et dixerint omne verbum malum adversus vos mentientes propter me» (Mt 5, 11)”.

⁵⁰ Tamże, PG 86, 106C: „[...] sibi autem perpetuam sine dubio contulit mortem «quia falsus testis non erit impunitus» (Prz 19, 5)”.

Tak oto wygląda ów paszkwil mnicha Maksencjusza. Jak zakończyła się cała sprawa? Maksencjuszowi włos z głowy nie spadł, bo nie mógł spaść, choćby dlatego, że formę inwektywy każdy rozumiał, a poza tym szanowano wolność wypowiedzi może bardziej niż dzisiaj. Nie wiemy, czy papież przyjął do wiadomości replikę Maksencjusza, nie znamy bowiem na nią żadnej odpowiedzi. Wiemy natomiast, że 25 marca 521 r. skierował do Bizancjum dwa listy do cesarza Justyna⁵¹ oraz jeden do nowego patriarchy Konstantynopola Epifaniusza⁵². W tych to listach, obok wielu innych spraw, dał umotywowaną opinię na temat teopasyjnej kontrowersji. Poddał więc osądowi formułę mnichów scytyjskich i uczynił to w kontekście nauki o Trójcy Świętej. W rezultacie zakazał głoszenia czegoś więcej, niż to było zawarte w nauczaniu Leona Wielkiego i Soboru Chalcedońskiego. Według niego formuły tam podane całkowicie wystarczały⁵³. W taki to sposób rozstrzygnął papież, przynajmniej na jakiś czas, problem zaakceptowania formuły teopasyjnej. Nie odrzucił jej, uniknął też jej aprobaty, a jedność w Kościele zachował⁵⁴.

JOANNIS MAXENTII LIBELLUS FAMOSUS
UT EXEMPLUM INVECTIVAE CHRISTIANAE

(Argumentum)

Hac in brevi dissertatiuncula auctor epistolam Joannis Maxentii monachi, quae responsio ad epistolam Hormisdæ papæ (514-523) habetur, uti exemplum invectivæ christianæ tractat atque late scrutatur.

⁵¹ Por. *Epistolæ Hormisdæ ad Iustinum Augustum* (*Collectio Avellana* 236 i 238), CSEL 35/2, 716-722 i 734-738.

⁵² Por. *Epistola Hormisdæ ad Epiphanium Constantinopolitanum* (*Collectio Avellana* 237), CSEL 35/2, 722-733.

⁵³ Por. *Epistola Hormisdæ ad Iustinum Augustum* 6 (*Collectio Avellana* 236), CSEL 35/2, 718: „quid ergo est post illum fontem fidelium statutorum quod amplius, si tamen fidei terminos servat quamlibet curiosus scrutator inquirat ? Non opus aut adiectione plenis aut institutione perfectis, nisi forte mavult quisquam dubitare quam credere, certare quam nosse, sequi dubia quam servare decreta”; *Epistola Hormisdæ ad Epiphanium Constantinopolitanum* (*Collectio Avellana* 237), CSEL 35/2, 730: „Haec si quemadmodum a patribus constituta sunt servant, credant nec definita transcendant ; a quo tramite qui declinant, ipsi nebulam dubitationis offundunt. Nobis autem illud apostolicum contentionis respondere necesse est : nos hanc consuetudinem non habemus nec ecclesia Dei”.

⁵⁴ Por. Haacke, dz. cyt., s. 90; E. Caspar, *Geschichte des Papsttums von den Anfängen bis zur Höhe der Weltherrschaft*, II, Tübingen 1933, 177.

Jarosław JAKIELASZEK
(Warszawa, UW)

**„nescit quo flectere puppem”
(Corippi Johan. I 273)*
HIPOTEZA KONTAMINACYJNA**

Rozpoznanie i uznanie obecności struktur pochodzących z kontaminacji składniowej w tekstach późnołacińskich było jednym z istotnych elementów zasadniczej zmiany w podejściu do języka poklasycznego, jaka nastąpiła dzięki pracom skandynawskiej szkoły filologicznej. Szereg tradycyjnie emendowanych miejsc odzyskało dzięki temu właściwe brzmienie i wyjaśnienie, równocześnie zaś ich analiza stylistyczna została wyzwolona z objęć normatywnej gramatyki szkolnej (szkolnej, nie zaś klasycznej – obraz języka autorów klasycznych również uległ dzięki temu istotnym zmianom). Wśród struktur wyjaśnianych hipotezą kontaminacyjną znalazło się wiele struktur z podrzędną frazą zdaniową, w tym konstrukcje względne i frazy pytajne zawisłe pozbawione ośrodka finitywnego, zastąpionego formą niefinitywną – bezokolicznikiem:

(1) „nescit quo flectere puppem”¹

W opinii szeregu badaczy² konstrukcja taka jest rezultatem kontaminacji składniowej struktur z zawisłą frazą zdaniową pytajną i zawistych fraz względnych³.

* Flavius Cresconius Corippus, żyjący w poł. VI wieku w okolicach Kartaginy w Afryce, biskup-poeta, autor ułożonego ok. 550 r. (w VIII księgach, 6667 wierszy) poematu epicznego: *Johannis seu de bellis Lybicus* (CPL 1515; ed. M. Petschening: MGHaa III 2, 1-109, przedruk: PLS IV 998-1128, lub ed. J. Digle – F.R.D. Goodyear, *Johannidos seu de bellis Libycis libri VIII*, Cambridge 1970). o wojnie Rzymian z Wandalami afrykańskimi, por. H. Hofmann, *Corippus as a patristic author*, VigCh 43 (1989) 361-377; DPAC I 784-785; R. Dodi, *Corippo poeta della Romanitas africana*, „Aevum” 60 (1986) 111-119; V. Zarini, *La préface de la Johannide de Corippe. Certitudes et hypothèses*, REAug 32 (1986) 74-91; R. Jakobi, *Kritisches und Exegetisches zur Johannis des Coripp.*, „Hermes” 117 (1989) 95-119; J. Urban Andres, *Concordantia in Flavii Corippi Joannida*, Hildesheim 1993; Ch. Tomasi Moreschini, *Realtà della storia e retorica dell'impero nella «Johannis» di Corippo*, „Athenaeum” 90 (2002) 161-185; tenże, *La «Johannis» corippea: ricupero e riscrittura dei modelli classici e cristiani*, „Prometheus” 27 (2001) 250-276.

¹ Corippus, *Johannis* I 273, PLS IV 1006.

² Por. np. D. Norberg, *Syntaktische Forschungen*, Uppsala 1943, 259n; E. Löfstedt, *Syntactica* II, Lund 1956, 171 oraz ogólne uwagi o znaczeniu przypisywanym kontaminacji, zob. E. Löfstedt, *Late Latin*, Oslo 1959, 20.

³ Niektórzy znaczną rolę przypisują także względom czysto morfologicznym, tj. morfologicznej

Struktura w (1) staje zatem w jednym rzędzie obok jednoznacznie pochodzących z kontaminacji składniowej przykładów na obecność ośrodka niefinitywnego we frazie zdaniowej wprowadzonej przez konektor (spójnik lub relator) typowo konotujący w sposób konieczny strukturę z ośrodkiem finitywnym:

(2) a. „[...] placuit nobis sancto spiritu suggerente et domino per visiones multas et manifestas admonente, ut quia hostis nobis imminere praenuntiatur et ostenditur, colligere intra castra milites Christi et examinatis singulorum causis pacem lapsis dare, immo pugnaturis arma suggerere”⁴.

b. „Certi sumus frater carissime, te quoque nobiscum pari voto congaudere quod nos habito consilio utilitatibus ecclesiae et paci magis consulentes, omnibus rebus praetermissis et iudicio dei servatis, cum Cornelio episcopo nostro pariter et cum universo clero pacem fecisse”⁵.

Typową sytuacją, w której następuje taka kontaminacja składniowa, jest wystąpienie frazy przerywającej linearny porządek struktury i oddzielającej konektor od konotowanej frazy zdaniowej; ściśle rzecz biorąc, struktura w (2a) zawiera zawisłą frazę zdaniową *quia ... ostenditur* w rozbudowanej warstwie C a la Rizzi poniżej ForceP⁶ (gdzie usytuowany jest konektor *ut*), tj. jest skutkiem operacji przenoszącej lub bezpośredniego przyłączenia (w zależności od rodzaju frazy zdaniowej)⁷. W (2b) występuje sekwencja fraz

niejednoznaczności form koniunktywu imperfecti i infinitywu praesentis, por. np. F. Blatt, *Die lateinischen Bearbeitungen der Acta Andreae et Matthiae apud antropophagos*, Giessen 1930, 168 i 193.

⁴ Cyprianus, *Epistola* 57, 5, 1, CCL 3B, 308-309.

⁵ Cyprianus, *Epistola* 53, CCL 3B, 250.

⁶ Por. L. Rizzi, *The fine structure of the left periphery*, w: L. Haegeman (ed.), *Elements of grammar*, Dordrecht 1997, 281-337, oraz prace usytuowane w związanym z tą propozycją nurcie „kartograficznym”, jak: G. Cinque (ed.), *Functional structure in DP and IP. Cartography of syntactic structures*, vol. 1, Oxford 2002, L. Rizzi (ed.), *The structure of CP and IP. The cartography of syntactic structures*, vol. 1, Oxford 2003, A. Belletti (ed.), *Structures and beyond. The cartography of syntactic structures*, vol. 1, Oxford 2004. Poniżej przyjmujemy podstawowe założenia Programu Minimalistycznego, zob. N. Chomsky, *Derivation by phase*, w: M. Kenstowicz (ed.), *Ken Hale: a life in language*, Cambridge 2001, 1-50; tenże, *A minimalist program for linguistic theory*, w: K. Hale – S.J. Keyser (eds.), *The view from Building 20. Essays in Honor of Sylvain Bromberger*, Cambridge 1993, 1-52; tenże, *Beyond explanatory adequacy*, w: A. Beletti (ed.), *Structures and beyond: the cartography of syntactic structures*, Oxford 2004, 104-131; tenże, *Minimalist inquiries: the framework*, w: D.M.R. Martin – J. Uriagereka (eds.), *Step by step*, Cambridge 2000, 89-155; tenże, *The Minimalist Program*, Cambridge 1995; tenże, *Three factors in language design*, „Linguistic Inquiry” 36 (2005) 1-22.

⁷ Całkowicie odrębną grupę stanowią przykłady na pozorną integrację składniową wtrąconej frazy zdaniowej:

(1) Ps-Quintilianus, *Declamationes minores* 263, 2: „Non ut opinor ipsum saltem dicere ausurum”.

(2) Ps-Quintilianus, *Declamationes minores* 331, 16: „Non ut opinor eius te futurum impudentiae ut hoc contendas”.

Przypadki takie przypuszczalnie zawierają faktycznie elipsę całej frazy zdaniowej, z pozostawieniem jedynie przyłączonego zdania „wtrąconego” jako realizowanego w kompetencji PF, por. A.

przyłączonych w warstwie C (z niefinitywnym ośrodkiem składniowym), również zaburzająca linearną sekwencję konektor – konotowana fraza zdaniowa. Naruszenie własności konotacyjnych jest w takich przypadkach prawdopodobnie niczym więcej niż błędem realizacji wspomaganym własnościami *verbum regens*, które wykazuje łączliwość zarówno z konstrukcją bezokolicznikową, jak i z frazą finitywną; hipoteza kontaminacji składniowej jest w takich przypadkach zasadna, przykłady zaś tego typu można traktować jako elementy języka potocznego o tyle, o ile za cechę definicyjną języka literackiego w odniesieniu do języków klasycznych można przyjąć eliminację błędów realizacji. Z takim zastrzeżeniem właśnie rozumieć trzeba np. uwagę J. Schrijnena i C. Mohrmann⁸ o *vulgäre Mischkonstruktion ut cum Infinitivo* jako komentarz do (2a). Stanowisko Schrijnena i Mohrmann w kwestii rozumienia fragmentu nie jest zresztą jednoznaczne, obok bowiem przytoczonej uwagi zaliczają oni ten sam fragment do grupy tzw. *ut expletivum*, traktując sekwencję *ut quia* jako całość, z *ut* pozbawionym znaczenia i będącym jedynie pustym semantycznie wzmocnieniem właściwego konektora *quia* (podobnie W.A. Baehrens⁹ i L. Bayard¹⁰). Niejasna jest również motywacja Diercksa, który, pozostawiając bez zmian tekst rękopisów, przytacza w aparacie krytycznym obie wypowiedzi Schrijnena i Mohrmann nie dokonując wyboru analizy. Hipoteza kontaminacyjna, tj. zmiana struktury w sytuacji przerwania linearnej ciągłości między konektorem i TP konotowanej frazy zdaniowej przy opcjonalnym charakterze łączliwości *verbum regens* jest jednak najtrafniejsza, jak dobitnie wskazują analogiczne przykłady, w których nie można uczynić struktury bardziej „regularną” (tak bowiem w istocie należy traktować przyjęcie *ut expletivum* w (2a) przez założenie obecności pleonastycznego *ut* lub innego konektora, jak w (2b) i analogicznych przykładach na frazę bezokolicznikową przy obecności konektora konotującego TP z ośrodkiem finitywnym, por. np.

- (3) „[...] sciturus quia si quid secus accesserit tuo neglectui modis omnibus imputari”¹¹.

Tsubomoto – J. Whitman, *A type of Head – in Situ construction in English*, „Linguistic Inquiry” 31 (2000) 176-183; M. Guimarães, *Syntactic Amalgams as dynamic Constituency in Top-Down Derivations*, w: M. van Koppen – J. Sio – M. de Vos (eds.), *Proceedings of ConSOLE X*, Leiden 2001, 63-78, z dyskusją możliwości analizy podobnych struktur; o przykładach łacińskich (z założeniem kontaminacji) zob. zwłaszcza: E. Löfstedt, *Vermischte Studien zur lateinischen Sprachkunde und Syntax*, Lund 1936, 153-155; tenże, *Syntactica*, II, Lund 1956, 165-166.

⁸ Por. J. Schrijnen – C. Mohrmann, *Studien zur Syntax der Briefe des hl. Cyprian*, vol. II, Nijmegen 1937, 98.

⁹ Por. W.A. Baehrens, *Beiträgen zur lateinischen Syntax*, Leipzig 1912, 419.

¹⁰ Por. L. Bayard, *Le Latin de Saint Cyprien*, Paris 1902.

¹¹ Gregorius Magnus, *Epistolae* II 35; por. też D. Norberg, *Syntaktische Forschungen*, Uppsala 1943, 252nn, z licznymi przykładami.

Hipoteza *ut expletivum* zaciemnia rzeczywistą naturę zjawiska w wielu przykładach w ten sposób analizowanych¹².

Przytoczone powyżej przykłady można scharakteryzować jako błędy realizacji językowej. Zmiana struktury składniowej następuje w ściśle określonych warunkach, skąd wrażenie językowej produktywności zjawiska, którego nie należy jednak mylić z sygnałami rzeczywistej zmiany syntaktycznej lub morfologicznej. Względna częstość kontaminacji tego typu wynika z charakteru tekstów (w dużo większym stopniu pozostawiających składniki *sermo cotidianus* rozumianego jako faktyczna realizacja językowa, niż teksty autorów klasycznych), zmian w zakresie łączliwości niektórych czasowników (w szczególności, ekspansji finitywnych fraz zdaniowych wprowadzanych przez konektory *quod, quia, quoniam* w miejsce struktur nefinitywnych) i zmiany norm poprawności stylistycznej. (1) jest jednak przykładem zupełnie innego rodzaju.

W (1) nie następuje zmiana struktury analogiczna do (2a) lub (2b). Wprawdzie *nescire* wykazuje także łączliwość z frazą bezokolicznikową, jednak – gdy brak w niej podmiotu (pomijając ewentualną elipsę) – interpretowane jest odmiennie, nie ma też ekwiwalencji semantycznej z *nescire* z *a.c.i.* – jak wiadomo, *nescire* wykazuje typową alternację między zjawiskiem kontroli i ECM:

- (4) a. *Nescit vertere puppem.*
- b. *Nescit se vertere puppem.*

(1) nie może pochodzić z kontaminacji żadnej ze struktur w (4) z finitywną frazą zdaniową *quo vertat puppem*, nie tylko dlatego, że tzw. zdania pytajne wymagają ośrodka finitywnego, ale także dlatego, że struktury w (4) pozbawione są odcienia modalnego jednoznacznie charakteryzującego (1) i całą klasę należących tu struktur:

- (5) *Sed quid est aliud quam nescire quid dicere, et tamen non posse nisi maledicere?*¹³
- (6) *Si nostra vera et vestra falsa sunt, olim quid dicere non habetis?*¹⁴
- (7) *Quid ab eis acceperunt, si non habebant quid dare?*¹⁵
- (8) *Habes unde vincere, parata sunt adminicula, incipe proeliari, dominus tecum?*¹⁶
- (9) *Non est ergo quid agere?*¹⁷

¹² Por. zwłaszcza Baehrens, *Beiträgen*, s. 415nn, z wieloma przykładami, częściowo nietrafnymi także z powodów krytycznych. Nie oznacza to zanegowania zjawiska w ogóle, a jedynie wyznaczenie mu węższych granic; należy przy tym mieć na uwadze możliwość zmiany odcienia semantycznego, zob. np. Bayard, *Le Latin de Saint Cyprien*, s. 164.

¹³ Augustinus, *Contra litteram Petiliani* II 51, 118, PL 43, 300C.

¹⁴ Tamże III 59, 72, PL 43, 388A.

¹⁵ Augustinus, *Psalmus contra partem Donati* 220, PL 43, 30A.

¹⁶ Arnobius Iunior, *Commentarii in Psalmum* 123, PL 53, 526A.

¹⁷ Augustinus, *In epistolam Joannis ad Parthos* 9, 9, PL 35, 2051B)

- (10) Invenimus autem homines aliquando pigros dicentes, verum est, domine, verum est; non est quid dicere¹⁸.

Zdania takie semantycznie ekwiwalentne są zdaniom z frazą zawisłą z ośrodkiem finitywnym o zachowanym odcieniu modalnym lub zdaniom, w których czasownik modalny jest wprost wyrażony we frazie bezpośrednio zawisłej od *verbum regens*:

- (11) Nescio quid dicam.
(12) Nescio quid dicere debeam (possim).

Obecność elementu modalnego w interpretacji semantycznej, obligatoryjna w (1) i analogicznych przykładach, odróżnia wyraźnie takie struktury od (4). Zasadne jest zatem założenie obecności modalnego elementu w (1). Należy przy tym zauważyć, że interpretacja modalna struktury bezokolicznikowej podlega pewnym ograniczeniom: dostępna jest interpretacja deontyczna (zatem cała grupa należących tu relacji dostępności modalnej, w tym buletyczna), niemożliwa jest zaś interpretacja epistemiczna, w odróżnieniu od fraz zdaniowych z ośrodkiem finitywnym, dopuszczających obie interpretacje¹⁹.

Struktury bezokolicznikowe w łacinie dzielą się podstawowo na dwie grupy: zawierające specyfikację semantycznego aspektu (tzw. *accusativus cum infinitivo*) i zawierające specyfikację niekonkretną aspektu semantycznego interpretowanego domyślnie jako imperfektywny (typ *possum dicere*)²⁰. Wymogi morfologiczne i linearyzacyjne determinują specyficzną łacińską postać obu struktur: pierwsza grupa zawiera mocne wystąpienie (S-OCC) podmiotu w pozycji specyfikatora AspP, uniemożliwiając jego przeniesienie

¹⁸ Augustinus, *Sermo* 359, 8, PL 39, 1596B.

¹⁹ O rodzajach interpretacji modalnej czasowników łacińskich por. zwłaszcza A.M. Bolkes-stein, *Problems in the description of modal verbs*, Assen 1980, z licznymi przykładami i obszerną dyskusją zagadnienia w ramach tzw. gramatyki funkcjonalnej. Na różnice w dostępności interpretacji modalnych fraz bezokolicznikowych analogicznych do (1) i odpowiednich fraz finitywnych w językach nowożytnych zwraca uwagę obfita literatura przedmiotu, zob. m.in. R. Izvorski, *Non-Indicative wh-Complements of Possessive and Existential Predicates*, w: P.N. Tamanji – K. Kusumoto (eds.), *Proceedings of NELS 28, GLSA*, Amherst 1998; A. Grosu – F. Landman, *Strange relatives of the third kind*, „Natural Language Semantics” 6 (1998) 125-170; R. Bhatt, *Covert Modality in Non-Finite Contexts*, PhD thesis, Philadelphia 1999, University of Pennsylvania; A. Grosu, *The syntax-semantics of modal existential wh-constructions*, w: O.M. Tomić (ed.), *Balkan Syntax and Semantics*, Amsterdam 2004, 405-438, z dalszą literaturą.

²⁰ O semantycznej interpretacji cech czasu i (zewnętrznego) aspektu, por. np. A. von Stechow, *The Janus Face of aspect. Manuscript*, Tübingen 2001; E. Gerö – A. von Stechow, *Tense in time: the Greek Perfect*, w: R. Eckhardt – K. von Heusinger – C. Schwarze (eds.), *Words in time: diachronic Semantics from different points of view*, Berlin – New York 2003, 251-294; A. von Stechow, *On the Proper Treatment of Tense. Manuscript*, Tübingen 1995; A. Kratzer, *More structural analogies between pronouns and tenses*, w: D. Strolovich – A. Lawson (eds.), *Proceedings of SALT VIII*, New York 1998, 36-54.

do frazy nadrzędnej, skąd obligatoryjność podmiotu leksykalnego (ewentualnie *pro*) w zawieszłej frazie zdaniowej. Grupa druga zawiera jedynie słabe wystąpienie podmiotu w pozycji początkowego Scalenia, tj. wejścia frazy nominalnej w przestrzeń derywacyjną, a równocześnie pozbawiona jest cech kotwiczących interpretację czasową frazy nominalnej, skąd nie tylko możliwość, ale i konieczność przeniesienia do frazy nadrzędnej. Własność mającego pełną specyfikację ośrodka aspektu Asp różni struktury greckie i łacińskie: greckie struktury zawierają słabe wystąpienie podmiotowej frazy nominalnej w pozycji specyfikatora AspP, skąd możliwość przeniesienia do frazy nadrzędnej (tzw. *nominativus cum infinitivo* przy *verba dicendi et intelligendi* w *activum*).

Pełna architektura frazy zdaniowej zawiera jednak w warstwie funkcjonalnej nie tylko ośrodki składniowe związane z kategoriami czasu i aspektu, ale także ośrodki związane z kategorią modalności. Umieszczenie ich wynika z fazowej natury struktury syntaktycznej w rozumieniu minimalistycznym; w analizie proponowanej przez J. Butlera²¹, umożliwiającej otrzymanie wielu własności przewidzianych w modelu kartograficznym²², fraza zdaniowa budowana jest z faz składających się każdorazowo z ośrodka leksykalnego, ośrodka funkcjonalnego i ośrodka kwantyfikacyjnego, w którym miejsce mają także operatory modalności. Ich obecność tłumaczy m.in. interpretacyjne właściwości tzw. *infinitivus finalis*: warstwa C zawiera w nich operator modalny (ze składnikiem futuryczności), odpowiedzialny za modalną interpretację konstrukcji:

(13) quoniam venit iudicare terram (Ps 95, 13)

Obecność operatora modalnego wyjaśnia także brak morfologii peryfrastycznej dla wyrażenia futuryczności w tzw. zdaniach celowych właściwych: ich warstwa C obligatoryjnie zawiera operator modalny, niezbędny dla otrzymania właściwej interpretacji (w przeciwieństwie do tzw. zdań dopełnieniowych, tj. fraz zdaniowych w pozycji argumentowej). Ograniczenia dostępności różnych interpretacji modalnych w (1) sugerują, że operator modalności winien być umiejscowiony znacznie niżej – bezpośrednio nad frazą werbalną vP, poniżej ośrodka aspektowego, jako zamknięcie fazy wyrażającej własności zdarzenia²³.

²¹ Por. J. Butler, *Phase structure, Phrase structure and Quantification*, PhD thesis, Heslington 2004, University of York.

²² Por. G. Cinque, *Adverbs and Functional Heads*, Oxford 1999.

²³ Podejście takie zawiera więc elementy analizy wielofunkcyjnej składników struktury składniowej, uzależniając interpretację od miejsca wystąpienia w strukturze, w sposób znany także gramatyce tradycyjnej w odniesieniu do elementów mających powierzchniowe wykładniki morfologiczne, por. np. C. Lefebvre – D. Massam, *Haitian Creole syntax: a case for DET as head*, „Journal of Pidgin and Creole Languages” 3 (1988) 213-243; N. Duffield, *Aspects of Vietnamese Clausal Structure: separating Tense from Assertion*. Manuscript, McGill University, Montreal 2004.

Interpretacja epistemiczna, dla której konieczna jest obecność zmiennych czasowych we frazie zdominowanej przez operator, jest wtedy niedostępna²⁴.

Morfologicznym wykładnikiem struktur niefinitywnych we wszystkich przypadkach, w których ośrodek aspektu ma specyfikację niekonkretną, jest w łacinie tzw. *infinitivus praesentis* (poza przypadkami czysto morfologicznej asymilacji oraz strukturami, w których obecność innych elementów wymusza odmienną postać morfologiczną, np. włączenie operatora rezultatywności wewnątrz frazy werbalnej lub struktury przyimkowej ponad frazą bezokolicznikową; ośrodek czasu ma w omawianych strukturach, podobnie, jak we frazach zawisłych zgodnych z *consecutio temporum*, również specyfikację niekonkretną). Operator modalny pełni istotną funkcję także w kotwiczeniu interpretacji fraz nominalnych, należy zatem oczekiwać wystąpienia frazy nominalnej podmiotu w pozycji specyfikatora ModP, w przypadku łaciny wystąpienia słabego, nie zamykającego drogi do dalszych operacji przenoszących (niezbędnych dla skutecznej linearyzacji łańcucha). Struktury modalne typu reprezentowanego w (1), podobnie, jak tzw. *infinitivus finalis* w (13), proponujemy zatem analizować jako powstające w wyniku sukcesywnych operacji przenoszących (tradycyjna analiza postulowałaby obecność PRO). Zjawisko kontroli zredukowane jest wtedy do operacji przenoszących, zgodnie z szeregiem propozycji teoretycznych²⁵. Zauważyć należy, że operacje przenoszące następują w tych przypadkach z frazy zawisłej w pozycji argumentowej (także w (13), gdzie zawisła fraza bezokolicznikowa występuje w pozycji argumentu ośrodka aplikatywnego), linearyzacja powstającego łańcucha jest zatem możliwa bez dodatkowych założeń (poza słabym wystąpieniem frazy nominalnej podmiotu w pozycji specyfikatora ModP we frazie zawisłej)²⁶.

Struktura w (1) nie jest zatem, zgodnie z zaproponowaną analizą, rezultatem kontaminacji. W przeciwieństwie do szeregu innych, pozornie analogicz-

²⁴ Por. szczegółowo Butler, *Phase structure, Phrase structure*, s. 138nn. Zauważyć należy, że takie umiejscowienie operatora modalnego występuje także w innych formach werbalnych, w szczególności w tzw. *participium necessitatis*, o którym zob. choćby E. Risch, *Gerundivum und Gerundium: Gebrauch im klassischen und älteren Latein: Entstehung und Vorgeschichte*, Berlin – New York 1984, z tradycyjnego punktu widzenia i z analizą generatywną D.G. Miller, *Gerund und Gerundive in Latin*, „*Diachronica*” 17 (2000) 293-349.

²⁵ Por. w szczególności N. Hornstein, *Movement and control*, „*Linguistic Inquiry*” 30 (1999) 69-96; tenże, *Move! A minimalist Theory of Construal*, Oxford 2001; tenże, *On control*, w: R. Hendrick (ed.), *Minimalist Syntax*, Oxford 2003, 6-81; C. Boeckx – N. Hornstein, *Reply to control is not movement*, „*Linguistic Inquiry*” 34 (2003) 269-280; C. Boeckx – N. Hornstein, *Movement under control*, „*Linguistic Inquiry*” 35 (2004) 431-451, częściowo w kontrpolemice z tezami, jakie wysuwa I. Landau: tenże, *Elements of control. Structure and meaning in infinitival constructions*, Dordrecht 2000; tenże, *Movement Out of Control*, „*Linguistic Inquiry*” 34 (2003) 470-498; tenże, *The Scale of finiteness and the resistant aspects of control. Manuscript*, Beer-Sheva 2004.

²⁶ Por. także Grosu, *The syntax-semantics of modal existential wh-constructions*, s. 405-438, który dokonuje analizy składniowej i semantycznej struktur typu *non habeo quod dicere*, tj. wprowadzanych przez zaimki względne, postulując m.in. obecność ośrodka modalnego we frazie zawisłej.

nych konstrukcji, nie polega ona na zmianie konotowanej frazy w sytuacji opcjonalności jej rodzaju, charakteryzując się własnościami zasadniczo różnymi od domniemyanych w hipotezie kontaminacyjnej źródeł. Nie jest zatem niezrozumiałe, czemu struktury takie wykazały się żywotnością, jakiej nie należałoby się spodziewać po prostych błędach performancji. Pojawieniu się struktur w (1) nie towarzyszą żadne zmiany struktury składniowej. System języka na poziomie składni i semantyki pozostaje niezmienny. Wyjaśnienia wymaga jednak nieobecność takich struktur w zabytkach literackich aż po okres późnołaciński. Znajduje ona uzasadnienie nie tylko w szczególnym charakterze źródeł. Nie ma potrzeby domniemywać, że język potoczny realizował konstrukcje egzemplifikowane w (1) znacznie wcześniej, a jedynie puryzm języka literackiego eliminował je skutecznie. Tendencje języka prozy klasycznej są przecież w istocie jedynie konsekwencją ogólnocińskich tendencji żywych w języku potocznym – skłonności do ujednoznaczenia wykładników morfologicznych przez jak najściślejsze związanie ich z konkretnymi strukturami składniowymi i semantycznymi, eliminacji alternatywnych specyfikacji typu wystąpienia w identycznych strukturach etc. Frazy zdaniowe wprowadzane przez konektor są na gruncie łacińskim jednoznacznie powiązane z mocnym wystąpieniem frazy nominalnej podmiotu, skąd ich blokujący charakter dla dalszych operacji przenoszących (z wyjątkiem operacji typu A) wobec niemożliwości linearyzacji łańcucha, i specyfikacją co najmniej ośrodka aspektowego, której w (1) brak. Obecność konektora nie jest sama z siebie przyczyną niemożliwości przeniesienia do frazy nadrzędnej – odpowiedzialna za efekt blokady jest natura wystąpienia i budowa powstającego łańcucha. Pouczające jest porównanie z sytuacją na gruncie greckim, gdzie wystąpienia frazy nominalnej podmiotu są słabe, co umożliwia przeniesienie nie tylko z frazy pozbawionej konektora, ale również z fraz wprowadzanych spójnikowo, jak w zdaniach z *toore*²⁷. Struktury w (1) w istocie pozbawione są specyfikacji czasowo-aspektowej, jedynym ośrodkiem zawierającym (słabe) wystąpienie frazy nominalnej podmiotu powyżej vP jest ModP. Natura wystąpienia podmiotu w specyfikatorze ModP nie zmienia się w momencie pojawienia się struktur w (1); zmiany następują natomiast w module morfologicznym, ściślej rzecz biorąc – w przekształceniu struktur składniowych na reprezentacje morfologiczne. Morfologia *infinitivus praesentis* staje się wykładnikiem stosowanym szerzej, niż w okresie wcześniejszym, skąd np. akceptowalność frazy bezokolicznikowej zawisłej od przy-imków. Co więcej, specyfikacja wystąpienia w specyfikatorze ośrodka aspektowego w tzw. a.c.i. staje się niestabilna, skutkiem czego obok tradycyj-

²⁷ Por. dalej Boeckx – Hornstein, *Movement under control*, s. 431-452; F. Marušić, *CP under control. Manuscript*, Stony Brook 2003, z dalszą literaturą. Zjawisko to jest ważnym kontrargumentem przeciw hipotezom uzależniającym możliwość operacji przenoszących od nieobecności warstwy C.

nego *accusativus cum infinitivo* pojawiają się niezależne od wpływu greki (choć dzielące z nią relewantną cechą) frazy bezokolicznikowe z przeniesieniem frazy podmiotu z pozycji specyfikatora ośrodka aspektowego zawierającego pełną cechę semantyczną (innymi słowy, wystąpienie frazy nominalnej staje się opcjonalnie słabe). Zmiany te skutkują akceptowalnością operacji przenoszących także w (1) mimo obecności konektorów – niezależnie od tego, czy jest to tzw. zaimek pytajny, czy tzw. zaimek względny²⁸. Jako fraza niezawisła (zatem pozbawiona konektora) analogiczne frazy bezokolicznikowe, z niekonkretną specyfikacją czasu i aspektu semantycznego, jedynie z ośrodkiem modalnym interpretowanym deontycznie, morfologia *infinitivus praesentis* występuje już w okresie klasycznym jako *infinitivus dubitationis*²⁹:

(14) Quid enim? Sedere totos dies in villa?³⁰

Jedyną zmianą diachroniczną jest zmiana pozostająca poza obszarem składni i semantyki, w istocie całkowicie „zewnętrzna”. Stabilność systemu języka jest w tym przypadku zgodna z hipotezą inercyjności składni, wpisując się w inne procesy diachroniczne wykazujące stabilność systemu syntaktycznego³¹. Hipoteza kontaminacyjna nie wyjaśnia ani składni i semantyki omawianych struktur, ani faktycznych mechanizmów ich powstania, ani ich późniejszej stabilności w systemie językowym.

Wspomnieć należy wreszcie przywołany już wyżej (n. 2) argument dotyczący względów morfologicznych rozumianych wąsko jako homofonia niektórych form bezokolicznikowych i finitywnych (*coniunctivus imperfecti*). Po powyższych wywodach winno być jasne, że nie należy przypisywać temu aspektowi znaczenia w powstaniu struktur w (1). Parafrazując hasło „morfologia nie jest

²⁸ Typ *non habeo quod dicam* zawiera zatem w pozycji argumentowej bezpośrednio frazę CP, por. Grosu, *The syntax-semantics of modal existential wh-constructions*, s. 405-438.

²⁹ Niejawny element modalny jest obecny także w *infinitivus admirantis vel indignantis*, zob. H. Menge, *Lehrbuch der lateinischen Syntax und Semantic*, Darmstadt 2000 (ristamp. bearb. Th. Burkard – M. Schauer) s. 696n i analizę: K. Grohmann, *Null Modals in Germanic (and Romance): Infinitival Exclamatives*, „Belgian Journal of Linguistics” 14 (2000) 43-61; R. Etxepare – K.K. Grohmann, *Towards a syntax of adult Root Infinitives*, w: D. Cresti – T. Satterfield – C. Tortora (eds.), *Proceedings of LSRL 29*, Amsterdam 2000. Tu jednak pojawia się ośrodek aspektowy ze specyfikacją semantyczną skąd dopuszczalność frazy nominalnej podmiotu i obecność bezokoliczników innych niż *infinitivus praesentis*, sam zaś ośrodek modalny usytuowany jest przypuszczalnie wyżej w strukturze składniowej.

³⁰ Cicero, *Ad Atticum* XII 44, 2.

³¹ O hipotezie inercyjności składni w procesie diachronicznym por. G. Longobardi, *Formal Syntax, diachronic minimalism and etymology: the history of French „Chez”*, „Linguistic Inquiry” 32 (2001) 275-302; zob. też uwagi G. Ferraresi – M. Goldbach, *Some reflections on inertia: infinitive complements in Latin*, w: N. Baumgarten – C. Böttger – M. Motz – J. Probst (eds.), *Übersetzen, interkulturelle Kommunikation, Spracherwerb und Sprachvermittlung – das Leben mit mehreren Sprachen. Festschrift für Juliane House*, „Zeitschrift für Interkulturellen Fremdsprachenunterricht” 8 (2003) 240-251 o *accusativus cum infinitivo* z tego punktu widzenia.

siłą sprawczą składni”³², dodać można: morfologia nie jest siłą sprawczą zmiany diachronicznej, a jedynie jej odbiciem. Podobna homofonia nie jest także np. źródłem powstania tzw. bezokoliczników osobowych, choć niejednoznaczność wykładników morfologicznych może odgrywać pewną rolę w destabilizacji systemu morfologicznego³³.

Zmiana diachroniczna egzemplifikowana przez bezokolicznikowe struktury modalne jest bardzo w istocie powierzchowna (i powierzchniowa), dotyczy jedynie akceptowalności morfologicznej postaci struktur syntaktycznych dostępnych łacinie w sposób niezmienny stulecia wcześniej. Do ich pojawienia się kontaminacja nie była potrzebna. ‘Απλοῦς ὁ μῦθος τῆς ἀληθεΐας ἔφθ.

„nescit quo flectere puppem” (CORIPPI JOHAN. I 273).
THE CONTAMINATION HYPOTHESIS

(Summary)

The paper examines a Late Latin construction consisting of a relative or an interrogative pronoun followed by a bare infinitive. It has been often proposed that the syntactic structure of such sentences results from a contamination of two distinct clause types. This paper proposes an analysis in terms of the Minimalist framework, rejecting the traditional approach and explaining syntactic and semantic properties of the structure on the basis of mechanisms independently motivated for other Latin structures. The surface shape of such clauses is argued to result from changes in morphological parameters. The analysis provides therefore support for the thesis that language change involves primarily the morphological module, which remains the main locus of diachronic and synchronic variation.

³² Por. np. J.D. Bobaljik, *Realizing Germanic inflection: why morphology does not drive syntax*, „Journal of Comparative Germanic Linguistics” 6 (2002) 129-167.

³³ O bezokolicznikach osobowych zob. ostatnio zwł. I. Sitaridou, *The Synchrony and diachrony of Romance Infinitives with Nominative Subjects*, PhD thesis, Manchester 2002; D.G. Miller, *Where do conjugated infinitives come from?*, „Diachronica” 20 (2003) 45-81, z obszerną dyskusją zagadnienia.

Ks. Jerzy LACHOWICZ
(Białystok, PWTW)

MIEJSCE I ROLA KOBIETY W ŻYCIU I MYŚLI ŚW. GRZEGORZA WIELKIEGO

Od teorii biblijnej do praktyki codziennego życia VI wieku

Jan Paweł II, wielki następca św. Grzegorza, w swym liście apostołskim zatytułowanym *Mulieris dignitatem*, tyczącym godności i powołania kobiety, zawarł następującą myśl: „Godność kobiety i jej powołanie – odwieczny temat refleksji ludzkiej i chrześcijańskiej – nabrały w ostatnim okresie szczególnej wyrazistości”¹.

Pytając o ów „ostatni okres”, o którym mówi Ojciec Święty, warto mieć na uwadze zarówno procesy społeczne zapoczątkowane już w XIX wieku, a związane z dążeniami do emancypacji kobiet i zrównania w prawach z mężczyznami, jak też ewolucję refleksji teologicznej dotyczącej kobiety². Naturalnie, wszelki wysiłek zmierzający do zmian ma swoje pozytywne aspekty. Problem jednak rodzi się, gdy zostaje naruszona równowaga. Dotyczy to, oczywiście, także refleksji nad miejscem i posłannictwem kobiety. Refleksja ta bowiem, jak się dziś okazuje, wybiera różne tory swego rozwoju i nie zawsze muszą one oznaczać postęp. Czasami okazują się być zatruwaniem dzisiejszej kobiety poglądami, które prowadzą raczej do jej metafizycznego samobójstwa, niż do ukazania godnego miejsca w społeczeństwie, świecie, czy chrześcijaństwie.

Nie jest jednak moim zadaniem ani przedstawianie współczesnych zjawisk, ani ich ocena. Nie jestem ani socjologiem, ani etykiem. Zainteresowani mogą sięgnąć po specjalistyczną literaturę, tworzoną przez osoby bardziej kompetentne³. Zawiloci jednak współczesnego czasu, które dostrzec możemy nawet bez wchodzenia w fachowe dywagacje, skłaniają do stawiania pytań o to, jak sprawy miały się przeszłości. „Historia magistra vitae est” – poucza nas Cyce-ron⁴. I ma rację. Zwróćmy się przeto ku owej nauczycielce życia i spytajmy ją o posłannictwo kobiety w myśli św. Grzegorza Wielkiego (540-604).

¹ *Mulieris dignitatem* 1, AAS 80 (1988) 1653, tłum. pol. w: *Wybór listów Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 1, Kraków 1997, 80.

² Por. R. Gibellini, *La teologia del siglo XX*, Santander 1998, 445-476.

³ Por. tamże, s. 606-608.

⁴ Cicero, *De oratore* II 9, 36.

Pozostaje jeszcze kwestia: dlaczego VI wiek i dlaczego ten akurat autor? Po pierwsze dlatego, że ten czas jest już czasem krzepnięcia zawartości teologicznego tygla. Jest to raczej czas przedstawiania tego, czego dokonano, niż czas wielkich dyskusji. Na horyzoncie widać już zapowiedź średniowiecznych syntez. Autor zaś, oprócz tego, że jest jednym z największych papieży w historii Kościoła i – jak powie Gilson – „ostatnim przedstawicielem odchodzącej starożytnej kultury rzymskiej”⁵, jest równocześnie znawcą życia i ludzkich ścieżek, doświadczonym tak w sprawach świeckich, jak i w życiu mistycznym. Pytanie zatem o pozycję kobiety w VI wieku skierowane do tego akurat świętego, to pytanie o wizerunek kobiety wykreowany w ogóle przez całą chrześcijańską starożytność. Być może pozwoli to na danie jakiejś odpowiedzi autorom, którzy tendencyjnie ukazują wyrwane z kontekstu zdania Ojców Kościoła, w odłączeniu od całości wykładu i kontekstu kulturowego epoki, brzmiące rzeczywiście dziwnie⁶. Wystarczy tu odwołać się chociażby do zdania św. Augustyna, który w komentarzu do Księgi Rodzaju wyraził pogląd, iż kobieta mężczyźnie pomóc może jedynie w rodzeniu dzieci, bo do wszystkiego innego bardziej pomocny jest raczej drugi mężczyzna⁷.

Chcąc mieć w miarę spójny obraz zagadnienia warto przyjrzeć się obrazowi kobiety, jaki pozostawił nam w swoich pismach św. Grzegorz. Ciekawostką jest, że w przeciwieństwie do wielu wcześniejszych pisarzy⁸, ten akurat nie stworzył żadnego systematycznego traktatu na temat kobiety, co nie oznacza, iż problem traktował pobieżnie. Zostawił wiele słów dotyczących owego problemu, porzucił je jednak po całej swojej twórczości, poczynając od komentarzy biblijnych, na czele ze słynnymi *Moraliami* do Księgi Hioba, a skończywszy na

⁵ E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, tłum. S. Zalewski, Warszawa 1987, 101. Św. Grzegorz żył w latach 540-604, pełnił już za młodu poważne obowiązki, m.in. był prefektem Rzymu. W wyniku duchowego przełomu porzucił karierę urzędniczą, założył kilka klasztorów, a w jednym z nich sam osiadł poszukując życia kontemplacyjnego. Wyrwany z klasztornej zaciszy został diakonem oraz apokryzjariuszem (legatem) na dworze cesarskim w Konstantynopolu. Po śmierci Pelagiusza II został wybrany papieżem. Urząd ten pełnił od 590 roku. Zastąpił jako mistrz duchowości a równocześnie trzeźwy rządcą Kościoła, ewangelizator i gorliwy pisarz. Zmarł w roku 604, słusznie przez potomność nazwany wielkim. Szerzej na temat jego osoby Por. S. Boesch Gajano, *Gregorio Magno. Alle origini del Medioevo*, Roma 2004; J. Czuj, *Papież Grzegorz Wielki*, Warszawa 1948; R. Markus, *Grzegorz Wielki*, tłum. P. Nehring, Warszawa 2003; V. Recchia, *Gregorio Magno*, DPAC II 1698-1707. Doskonałą pomoc stanowią także: R. Godding, *Bibliografia di Gregorio Magno (1890-1989)*, Roma 1990; F. S. D’Imperio, *Gregorio Magno. Bibliografia per gli anni 1980-2003*, Firenze 2005; S. Longosz, *Św. Grzegorz Wielki w polskich studiach. Materiały bibliograficzne*, VoxP 24 (2004) t. 46-47, 705-714.

⁶ Por. np. M. Agnosiewicz, *Miejsce i wizerunek kobiety w chrześcijaństwie*, <http://www.racionalista.pl/kk.php/s%2C473>.

⁷ Por. Augustinus, *De Genesi ad litteram* IX 5, zob. A.D. Fitzgerald, *Diccionario de san Agustín*, Burgos 2001, 914.

⁸ Wystarczy tu wspomnieć chociażby takich autorów, jak Tertulian (*De cultu feminarum*), św. Jan Chryzostom (*De virginitate*).

obfitej korespondencji, największej, jaka dotarła do nas z czasów wczesnego chrześcijaństwa⁹. Przyglądając się tym tekstom, zajmiemy się po pierwsze teorią, czyli obrazem i symboliką kobiety najpierw w Biblii, później w hagiografii. Aspekty owe są istotne z tej przyczyny, iż po pierwsze to właśnie one wytyczały Grzegorzowy sposób patrzenia na kobietę, po drugie ukazują pozycję kobiety w świadomości wybitnego teologa tamtego czasu. Następnie zapytamy o praktykę relacji między wielkim Biskupem Rzymu, a osobami płci żeńskiej, czyli spróbujemy wydobyć wizerunek kobiety Grzegorzowi współczesnej, pytając o różne sposoby realizacji jej powołania w świecie i Kościele; w końcu spróbujemy rzecz krótko podsumować.

I. GRZEGORZOWA WIZJA KOBIETY BIBLIJNEJ

Nie ulega wątpliwości, iż Biblia stanowi dla Grzegorza instrument podstawowy i swoisty drogowskaz, wytyczający kierunki zarówno jego życia duchowego, jak i refleksji intelektualnej. W nauczaniu, jak prawie każdy Ojciec Kościoła, jest przede wszystkim komentatorem Bożego słowa¹⁰. W tymże zaś słowie na poczesnym miejscu, pośród innych kobiet, widzi Maryję¹¹. I tu jednak nie można mówić o jakiejś mariologii systematycznej, w wydaniu naszego autora jest to raczej ukierunkowana kerygmaticznie refleksja o charakterze pastoralnym. Jako taka ma za swój główny cel zbliżenie człowieka do chrześcijańskiego misterium i pogłębienie jego życia duchowego.

Kim jest dla Grzegorza Maryja? Przede wszystkim cisną się tu trzy tytuły, których najchętniej używa wielki pontyfik, mianowicie: *Boża Rodzicielka (Matka)*, (zawsze) *Dziewica* i *Służebnica*. Obok nich znajdujemy także takie, jak *Błogosławiona* oraz *Pani*. Terminy te mają nie tylko znaczenie kurtuazyjne, odnoszą się bowiem do rzeczywistości. Dla Grzegorza, który jest wiernym sługą Kościoła i strażnikiem jego nauki, świętym jawi się równocześnie to, co Kościół wypracował we wcześniejszych wiekach i oficjalnie orzekł. Skoro zaś, że jak sam zaznaczył, naukę pierwszych soborów szanuje na równi z księgami Ewangelii¹², siłą rzeczy także i wykształconą już mariologię przyjmuje za swoją. Ta zaś widzi Maryję dokładnie jako Dziewicę i Matkę¹³. Zaslugą zatem Grzegorza jest nie tyle wprowadzenie czegoś nowego, co autorytatywne potwierdzenie

⁹ Por. J. Czuj, *Papież Grzegorz Wielki*, Warszawa 1948, 244.

¹⁰ Według M. Starowieyskiego „teologia Ojców Kościoła to po prostu studium Pisma św.”, por. *Święty Ambroży*, TP 32 (1978) nr 20 (14 V), 4-5.

¹¹ Por. M. Doucet, *La Vierge Mère de Dieu dans la théologie de saint Grégoire le Grand*, BLE 84 (1983) 163-177.

¹² Por. *Epistulae* I 24, CCL 140, 32, 358-359: „[...] sicut sancti evangelii quattuor libros, sic quattuor concilia susciperet venerari me fateor”.

¹³ Wystarczy tu wspomnieć terminologię i orzeczenia takich soborów, jak Konstantynopoliński I (Denz. 150), Efeski (Denz. 251, 252), Chalcedoński (Denz. 301), czy Konstantynopoliński II (Denz. 422, 423).

wcześniejszego dorobku¹⁴. Dla nas zaś istotne jest, że najważniejsza spośród biblijnych kobiet stanowi ideał dziewicy, co Grzegorz potwierdza choćby w opowiadaniu o Muzie, dziewczynce, która doświadczyła objawienia Maryi, przewodniczącej towarzystwa dziewic. Czytamy o tym w *Dialogach*:

„Pewnej nocy ukazała się jej we śnie Matka Boża, Maryja, zawsze Dziewica i pokazała dziewczynki w jej wieku, ubrane na biało. Muza pragnęła przyłączyć się do nich, lecz nie miała odwagi. Błogosławiona Maryja, zawsze Dziewica, zapytała ją, czy chciałaby pójść razem z nimi i żyć służąc jej”¹⁵.

Oczywiste jest, że Muza ochoczo udzieliła pozytywnej odpowiedzi. Finałem opowieści jest przejście Muzy do wieczności, po trzydziestu dniach przygotowań, o czym nasz autor pisze następująco:

„[...] oddała ducha i opuściła swe dziewicze ciało, aby zamieszkać razem ze świętymi dziewicami”¹⁶.

Ideał ten oczywiście nie jest Grzegorzowym pomysłem, buduje go zarówno na wzorcach biblijnych, jak i patrystycznych. Wspomnieć tu możemy choćby nauce Cypriana z Kartaginy, Grzegorza z Nyssy czy Jana Chryzostoma¹⁷.

Przejdźmy jednak dalej, by spotkać się z Marią Magdaleną. Problemem w naszym przypadku jest identyfikacja osoby. Okazuje się bowiem, że to nie kto inny, jak właśnie św. Grzegorz winien jest powstania poglądu trwającego niemal do dzisiejszych czasów, że mówiąc o Marii Magdalenie, o jawnogrzezniczicy i o Marii z Betanii, ma się na myśli tę samą osobę¹⁸. Pozostawmy jednak tę kwestię, gdyż nie dotyczy ona bezpośrednio naszego tematu. Dla nas ważniejsze będzie co innego, a mianowicie fakt, iż Maria, grzesznica, jest osobą, która doświadcza miłości Chrystusa i która na tę miłość odpowiada swoją miłością. Nasz autor powiada:

„Tu trzeba ważyć, jak wielka siła miłości rozjaśniała umysł tej niewiasty, która nie odchodziła od grobu nawet wówczas, kiedy odchodzili stamtąd uczniowie. Doszukiwała się Go, skoro Go dotąd nie znalazła; poszukując z oddaniem płakała; a rozpalona ogniem Jego miłości, płonęła pragnąc Tego, którego uznała za odbranego. Dlatego jej samej tylko przypadło Go wówczas oglądać – jej, która pozostała by szukać”¹⁹.

Kobieta zatem, nawet grzesznica, może służyć, według Grzegorza, za wzór duchowy. Warto o tym pamiętać. Więcej, owa grzeszna kobieta urasta do

¹⁴ Por. Doucet, *La Vierge Mère de Dieu*, s. 163.

¹⁵ *Dialogi* IV 18, 1, SCh 265, 70, tłum. E. Czerny, ŻM 23, 304.

¹⁶ Tamże IV 18, 3, SCh 265, 70, ŻM 23, 306.

¹⁷ Por. C. Tibilletti, *Vergine – Verginità – Velatio*, DPAC II 3559-3563.

¹⁸ Por. J. Radermaker, *Marie*, DEB 795.

¹⁹ *Homiliae in Evangelia* II 25, 1, CCL 141, 205, tłum. Oficyna Wydawnicza VIATOR : Św. Grzegorz Wielki, *Homilie na Ewangelie*, Warszawa 1998, 211-212.

miary symbolu osoby nawróconej, otwartej na miłość Bożą i kochającej Boga. Pozwala to Grzegorzowi na rozwinięcie paraleli z jednej strony pomiędzy Magdaleną i Ewą, a z drugiej między grzesznicą z Łk 7, 37n, namaszczającą stopy Jezusa olejkami, a Kościołem. W pierwszym przypadku, słyszymy interpretację sceny przy grobie Zmartwychwstałego:

„Oto wina rodzaju ludzkiego została usunięta tam, skąd wyszła. Bo że w raju niewiasta wpoila w męczyznę śmierć – od grobu niewiasta zwiastuje mężczyznom życie i opowiada słowa swego Ożywiciela ta, co opowiadała była słowa śmiercionośnego węża. Jak gdyby Pan nie słowami, ale wydarzeniami mówił rodzajowi ludzkiemu: z tej samej ręki, z której został wam podany trunek śmierci, podejmijcie czarę życia”²⁰.

W drugim zaś przypadku Grzegorz stwierdza:

„Nas zatem – nas – wyraża ta niewiasta, jeśli po grzechach całym sercem nawracamy się do Pana, jeśli naśladowujemy żal jej pokuty. [...]. Jeśli bowiem dokonujemy czynów prawych, poprzez które zraszamy Kościół wonią dobrej sławy, to cóż dla Ciała Pańskiego czynimy, jeśli nie olejek na nie wylewamy?”²¹.

Naturalnie, postaci Matki Bożej i Marii Magdaleny nie wyczerpują tematu Grzegorzowej symboliki kobiety biblijnej. Ekspert moralności nie mógł pominąć i samej Ewy. Oczywiście, jako symbolu słabości:

„Gdy bowiem odwieczny wróg nie może wtargnąć do silnego serca, szuka związanych z nim słabych osób i jakby po przystawionej drabinie wchodzi na wysokie mury. Tak oszukał Adama przez towarzyszącą mu niewiastę. Tak, gdy pozabijał dzieci błogosławionemu Jobowi, zostawił słabą niewiastę aby przynajmniej przez słowa niewiasty mógł przenikać do jego serca, skoro sam żadną miarą tego nie zdołał”²².

Lekkie to słowa w porównaniu z Tertulianowymi, w których Ewa nazwana jest m.in. „bramą diabła”²³. Na poziomie zatem tej teorii kobieta dla naszego autora jawi się jako obraz słabości. Choć, jeśli zechcemy drążyć nadal temat Ewy, znajdziemy tam też typologię Kościoła, który rodzi się przez śmierć Jezusa, jak Ewa przez sen Adama²⁴.

Cóż jeszcze symbolizuje kobieta? Grzegorz, który od momentu nawrócenia skłaniał się raczej ku kontemplacji, niż ku działaniu, kobiety biblijne wykorzystuje także, by ukazać relację tych dwóch sposobów życia, w czym zresztą naśladuje takich wcześniejszych autorów, jak Hilary, Ambroży, Augustyn,

²⁰ Tamże II 25, 6, CCL 141, 212, VIATOR s. 219.

²¹ Tamże II 33, 5, CCL 141, 293, VIATOR s. 299.

²² *Epistulae* 5, 44, CCL 140, 333, tłum. J. Czuj: Św. Grzegorz, *Listy*, II, Warszawa 1954, 124.

²³ Tertullianus, *De cultu feminarum* 1, 1.

²⁴ Por. *In Ezechielem* I 6, 15.

czy Jan Kasjan²⁵. Naszemu autorowi posłużą w tym celu postacie Marty i Marii²⁶, żon Jakuba – Racheli i Lei²⁷ oraz córek Saula – Mikal i Merab²⁸.

Biblijne postacie kobiece noszą w sobie także typologię Kościoła. Wspomnieliśmy ten fakt przy okazji odwołania do Ewy. Dla otrzymania w miarę kompletnego obrazu musimy jeszcze przywołać przede wszystkim oblubienicę z Pieśni nad Pieśniami, wspomnianą już Rachelę²⁹, żony Elkany: Annę – matkę Samuela, która przedstawia Kościół, i Peninę – symbol synagogi³⁰.

Warto zatrzymać się przy tym ostatnim przykładzie. Grzegorz stwierdza wyraźnie, iż oblubienica, jak i jej towarzyszkę obrazują Kościół:

„W sposób najdoskonalszy oblubienicą jest Kościół, Oblubieńcem zaś Pan. Dziewczętami, które towarzyszą oblubienicy, są dusze rozpoczynające drogę doskonałości i wzrastające w gorliwości. Towarzyszami Oblubieńca są albo aniołowie, którzy czasami ukazują się ludziom, przychodząc do Niego, albo ci doskonali mężowie w Kościele, którzy poznali, że mają głosić ludziom prawdę. Ale ci, którzy są czy to dziewczycami, czy towarzyszami, jednocześnie wszyscy są oblubienicą, ponieważ jako całość wszyscy są Kościołem”³¹.

Dochodzi tu jeszcze, jak zauważyliśmy, obraz dziewcząt jako symbolu ludzkiej duszy. Nie wdajemy się w bardziej gruntowne ukazanie kwestii oblubienicy, której medytację Grzegorz opiera na poglądach wcześniejszych twórców, jak Orygenes, Augustyn czy Aponiusz³², ale warto wiedzieć, iż nawet części jej ciała mają dla naszego autora swoje znaczenie eklezjologicznej alegorii³³. Piękną alegorię znajdujemy także w opisie trzech córek Hioba, które oznaczają cnoty teologalne³⁴, choć równocześnie są symbolem ludzkiej słabości³⁵.

²⁵ Por. S. Frank, *Actio und Contemplatio bei Gregor dem Grossen*, TThZ 78 (1969) 283n; S. Rosik, *Aktywność i kontemplacja jako formy życia chrześcijańskiego według nauki św. Grzegorza Wielkiego*, RTK 23 (1976) z. 3, 35-49; S. Sojka, *Przedchrześcijańskie „actio” i „contemplatio” a „vita activa” i „vita contemplativa” u św. Grzegorza Wielkiego*, VoxP 6 (1986) z. 10, 17-39.

²⁶ Por. Łk 10, 38-42; *Epistulae* I 5; VII 22; *In I Regum* V 178; *Moralia in Job* VI 37, 61.

²⁷ Por. Rdz 29, 9-30; *Epistulae* I 5; *In I Regum* I 64; IV 157; V 179; *Moralia in Job* VI 37, 61; *In Ezechielem* II 2, 10.

²⁸ Por. 1Sm 14, 49-50; *In I Regum* 5, 175-180.

²⁹ Por. *Moralia in Job* XXX 25, 73.

³⁰ Por. 1Sm 1, 2. 20; *In I Regum* Prol. 1; I 8; I 85; II 29. Poglądy swe św. Grzegorz czerpie także z wcześniejszych opinii, np. od św. Augustyna (*O państwie Bożym* XVII 4). Obrazem synagogi jest dla Grzegorza także żona Hioba, por. *Moralia in Job* XIV 44, 52.

³¹ *In Cantica Cantorum* 10, CCL 144, 13.

³² Por. J.M. Petersen, *The influence of Origen upon Gregory's Exegesis of the Song of Songs*, StPatr 18 (1985) t. 1, 343-347.

³³ Por. *Moralia in Job* II 52, 82 – usta jako obraz przepowiadania Kościoła; *In Ezechielem* II 4, 6 – kolana symbolem ojców duchowych; *Regula pastoralis* I 11; *In Ezechielem* I 11, 7 – nos jako symbol czujności Kościoła; *Moralia in Job* XIX 12, 19 – piersi jako obraz okresów rozwoju Kościoła; *Moralia in Job* XXIV 8, 17 – piersi jako obraz pogan i Żydów, którzy wspólnie weszli do Kościoła Chrystusowego.

³⁴ Por. *Moralia in Job* XXXV 16, 42.

³⁵ Por. tamże XXXV 19, 46.

Oprócz wymienionych, znajdujemy w twórczości Grzegorza jeszcze kilkadziesiąt odwołań do różnych postaci kobiecych spotkanych w Biblii. I tak wspomnieć można dziesięć ewangelicznych panien³⁶, którym autor nasz poświęcił osobną homilię³⁷ i kilka fragmentów swoich *Moralików*³⁸ oraz fragment komentarza do Księgi Królewskiej³⁹. Nie trzeba chyba tłumaczyć, jaki ładunek moralny niosą owe panny – roztropne to obraz ludzi umartwiających się, duchowych, skłonnych do wysiłku i wyrzeczeń, dążących do szczęścia wiecznego; przeciwnie nierozsądne – reprezentują osoby ignorujące potrzebę czynienia dobra, idące drogą potępienia.

Wśród pozostałych przedstawicielek żeńskiej grupy biblijnej warto tu jeszcze wspomnieć Aknę – obraz duszy kierującej ciałem⁴⁰, Dinę – obraz duszy lekkomyślnej⁴¹, Batszebę – symbolizującą stare Prawo, ale i przypominającą siedem darów Ducha Świętego⁴², Rebekę – typ Kościoła⁴³ lub Bożej łaski⁴⁴, Sarę – obraz czujności cielesnej i Hagar – symbol tych, którzy chcą deprecjonować ludzi Kościoła⁴⁵.

Spośród kobiet anonimowych zaznaczmy jeszcze córki Izraelitów z 1Sm 8, 13 – raz mogą one symbolizować słabość człowieka, inny raz płodność, jeszcze inny – napełnionych Duchem Świętym⁴⁶, zależnie od aktualnej potrzeby. Pokornych pokutników w łonie Kościoła będzie reprezentować kobieta, która dotknęła frędzli płaszcza Chrystusowego⁴⁷.

Podsumowując, rzecz można, że przykłady kobiet biblijnych służą św. Grzegorzowi do snucia refleksji moralnej, duchowej oraz eklezjologicznej i z tego punktu należy patrzeć na ich interpretację. W tym kontekście zrozumiałe jest, że czasem można zobaczyć kobietę jako symbol negatywny, ale też obficie obecna jest symbolika pozytywna. Należy zauważyć, że Grzegorz jest generalnie otwarty na kobietę w swych teoretycznych dywagacjach, a występujące niekiedy niejasności należy zrzucić na karb wcześniejszych wpływów i tradycyjnego, rzymskiego wychowania. Ukazane tu spojrzenie będzie kształtowało myślenie i spojrzenie papieża Grzegorza na kobietę tak w osobistej relacji, jak w teoretycznych twierdzeniach.

³⁶ Por. Mk 25, 1-13.

³⁷ Por. *Homiliae in Evangelia* I 12.

³⁸ Por. *Moralia in Job* VIII 44, 85; VIII 45, 74; XXXIV 23, 53.

³⁹ Por. *In I Regum* III 156.

⁴⁰ Por. Joz 15, 16-19; *Epistulae* VII 23.

⁴¹ Por. Rdz 34, 1-4; *Regula pastoralis* III 29.

⁴² Por. 2Sm 11, 2-5; *Moralia in Job* III 28, 55.

⁴³ Por. Rdz 24, 61-66; *Moralia in Job* I 15, 21; XXXV 16, 38.

⁴⁴ Por. Rdz 27; *In Ezechielem* I 6, 3.

⁴⁵ Por. Rdz 16-18; *Moralia in Job* IX 66, 196; *In I Regum* II 111.

⁴⁶ Por. *In I Regum* IV 58.

⁴⁷ Por. Łk 8, 43-47; *Moralia in Job* III 20, 27; XX 17, 43.

II. KOBIETA HAGIOGRAFII I LEGENDY

Terenem, na którym teoria kobiety, odczytana przez Grzegorza w Biblii, jest rozwijana, a równocześnie przekładana na język życia chrześcijańskiego, jest płaszczyzna hagiografii i legendy. Nasz autor miał szczęście wzrastać w atmosferze świętości i pod opieką świętej kobiety, swojej matki – Sylwii⁴⁸. Zaskakujące jest, że Grzegorz wspomina matkę zaledwie raz⁴⁹ i to w tle historii śmierci innej świętej ze swej rodziny, ciotki ze strony ojca, Tarsylii.

Wobec powyższego, do dziś nie wyjaśnionego faktu, przejdźmy do owej ciotki Tarsylii i jej, również świętej, siostry. Z jednej z Grzegorzowych homilii dowiadujemy się o trzech siostrach jego ojca, św. Gordiana⁵⁰. Były to wspomniana św. Tarsylia, św. Emiliana oraz Gordiana. Wszystkie podjęły styl życia dziewiczego:

„Wszystkie z jednym zapałem oddały się stanowi duchownemu, w jednym i tym samym czasie zostały konsekrowane, a żyjąc według surowej reguły, prowadziły życie wspólne w swoim własnym domu. W miarę, jak trwały w tym duchownym stanie, poczęły Tarsylia i Emiliana przez codzienne postępy wrastać w ukochaniu swego Stwórcy i trwając tu jedynie cieleśnie, duchem codziennie przechodziły ku sprawom wiecznym”⁵¹.

Pewnie nie uszło nam uwadze, że brak tu trzeciej ciotki, Gordiany. Ta, niestety, zeszała na złą drogę. A właściwie, patrząc z naszego punktu widzenia, czy rzeczywiście na złą? Po śmierci obu świętych sióstr, jak czytamy we wspomnianej homilii:

„Gordiana zorientowała się, że pozostała sama; znieprawienie jej wyrosło i co przedtem skrywała w pragnieniu myśli, to potem wyrosło wskutek znieprawionego działania. Albowiem przepomniawszy bojaźni Pańskiej, przepomniawszy wstydu i szacunku, przepomniawszy stanu poświęconego, wzięła sobie potem za męża dzierzawcę swoich majątków”⁵².

Święty biskup Rzymu opisuje jeszcze cudowne okoliczności śmierci Tarsylii i Emiliany w homilii i we fragmencie *Dialogów*⁵³, słuch natomiast po Gordianie zaginał. I choć Grzegorz już nic o niej nie mówi, to jednak cały ten moment jest wymowny, bo oto zostaje nam ukazany ideał i najlepsze miejsce dla chrześ-

⁴⁸ Por. J.B. Proja, *Sylwia*, BS XI 1082; A. Stępniewska, *Sylwia – matka papieża Grzegorza Wielkiego*, VoxP 23 (2003) t. 44-45, 363-373.

⁴⁹ Por. *Homiliae in Evangelia* II 38, 15, CCL 141, 375, VIATOR s. 391: „w tej właśnie godzinie jej zgonu, stanęło wokół jej łóżka wiele mężczyzn i kobiet, między którymi była też moja matka”.

⁵⁰ Por. tamże II 38.

⁵¹ Tamże II 38, 15, CCL 141, 374, VIATOR s. 390.

⁵² Tamże, CCL 141, 376, VIATOR s. 392.

⁵³ Por. *Dialogi* IV 17, 1-3.

cijańskiej kobiety, ideał, którego zrealizowanie było marzeniem, niestety niespełnionym⁵⁴, samego Grzegorza – dziewictwo i życie monastyczne.

Obraz ideału dopełniają też inne święte, jak choćby św. Scholastyka⁵⁵ ze słynnego fragmentu *Dialogów*. Siostra św. Benedykta, „wszechmogącemu Panu poświęcona już od najwcześniejszego dzieciństwa”⁵⁶, która żyła opodal klasztoru swego brata i która spotykała się z nim raz na rok, by wieść pobożną dysputę. Zdarzyło się, że razu pewnego pragnęła pozostać dłużej z bratem, lecz ten nie chciał łamać reguły, nie pozwalającej na pozostanie na noc poza klasztorem. Wynik był taki, iż po chwili modlitwy świętej kobiety zerwała się taka wichura, iż Benedykt nie miał szans wyjścia na zewnątrz.⁵⁷ I choć słynny uczony A. de Vogüé powie, iż Scholastyka reprezentuje tu obraz miłości, to zapamiętać też warto, iż przede wszystkim jest to mniszka prowadząca życie kontemplacyjne.

W tychże samych *Dialogach* Grzegorz ukazuje nam inny przykład mniszki – św. Gallę, córkę konsula Symmachusa⁵⁸. Ta młoda wdowa:

„miała wszystkiego w bród i zarówno młody jej wiek, jak i bogactwo mogły ją skłonić do powtórnego małżeństwa [...] wołała połączyć się z Bogiem małżeństwem duchowym, które zaczyna się w smutku, lecz dochodzi do wiecznych radości, niż poddać się małżeństwu cielesnemu, które zawsze rozpoczyna się radością i zmierza do smutnego końca”⁵⁹.

Ideał duchowych zaślubin zrealizowała w klasztorze św. Piotra, a zmarła w cudownej atmosferze, uprzedzona przez patrona swego klasztoru⁶⁰.

⁵⁴ *Epistulae* I 5, CCL 140, 6, Czuj I s. 6: „Umiłowałem piękno życia kontemplacyjnego, jak Rachelę nieplodną, lecz widzącą i piękną; i chociaż ono przez swój spokój mniej rodzi, jednak subtelniej widzi światło. Nie wiem jednak, jakim prawem przyłączyła się do mnie w nocy Lia, to znaczy życie czynne, płodne, ale chore na oczy, mniej widzące, aczkolwiek płodniejsze. Usiłowałem siedzieć z Marią u stóp Pana, słuchać Jego słów, a oto zmuszony jestem z Martą posługiwać w sprawach mniej ważnych i krzątać się koło wielu rzeczy”.

⁵⁵ Por. G.M. Colombas, *El milagro de santa Escolástica. Dos lecturas de san Gregorio Magno. Dialogos* II 33 y 34, NV 11 (1981) 29-37; P.A. Cusack, *St. Scholastica: myth or real Person?*, DRev 92 (1974) 145-159; A. Linage Conde, *En el centenario de santa Escolástica. Lo eterno femenino en la vida de san Benito*, NV 10 (1981) 181-204; A. Pantoni, *Un venerando santuario cassinese: la chiesa di santa Scolastica o del „colloquio”, „Benedictina”* 1 (1947) 25-41; tenże, *Sulla località del convegno annuale di s. Benedetto e s. Scolastica, e sul monastero di Piumarola, „Benedictina”* 15 (1968) 206-228; J.H. Wasbrough, *St. Gregory's Intention in the Stories of St Scholastica and St Benedict*, RBen 75 (1965) 145-151; A. De Vogüé, *La rencontre de Benoît et de Scholastique. Essai d'interprétation*, „Revue d'Histoire de la Spiritualité” 48 (1972) 257-273. Pełniejszy spis literatury można odnaleźć w: Godding, *Bibliografia di Gregorio Magno 1890-1989*, n. 1354-1364.

⁵⁶ Por. *Dialogi* II 33, 2.

⁵⁷ Tamże II 33, 3-4.

⁵⁸ Por. G.B. Proja, *Santa Galla, patrizia romana, nei Dialoghi di san Gregorio Magno*, RSB 23 (1954) 94-109; A. Quacquarelli, *Galla nei Dialoghi di Gregorio Magno*, w: *Giornata di studi su santa Galla*, Roma 1991, 17-26.

⁵⁹ *Dialogi* IV 14, 1.

⁶⁰ Por. tamże IV 14, 4-5.

Obraz tej grupy kobiet uzupełniają święte mniszki Herundo, Redempta i Romula⁶¹. Herundo była pustelnicą w Górach Prenesteńskich, Redempta zaś jej uczennicą, podobnie, jak znowu pod jej kierownictwem rozwijała się Romula i jeszcze jakaś osoba nieznaną z imienia. To właśnie Romula, złożona na wiele lat paraliżem, w końcu została zabrana do nieba przy cudownym akompaniowaniu damskich i męskich głosów⁶². Przy tej okazji nasz autor chwali też ubóstwo, ale czyż nie jest pierwszoplanowym jej stanem życia? Dodać tu możemy jeszcze przykład wspomnianej już Muzy, tak pragnącej życia w towarzystwie niebiańskich dziewic⁶³.

Wobec pierwszoplanowej roli stylu dziewiczo – monastycznego, jaką odkrywamy w dziele tego biskupa Rzymu, możemy się pokusić o postawienie, być może zbyt daleko idącej tezy, że nie wspomina on swojej matki ze względu na fakt, iż była żoną i matką, przez co ginęła w cieniu takich szwagierek, jak Emiliana i Tarsylia. Grzegorz, który niewątpliwie matkę kochał, nie widział po prostu potrzeby mówienia o niej, skoro tuż obok miał dwa nader jaskrawo świecące przykłady chrześcijańskiej doskonałości. Oczywiście, ideał życia kobiety może wypełnić w inny sposób, dlatego też św. Grzegorz wielką estymą darzy np. męczennice. Wystarczy wspomnieć przykłady św. Felicjy⁶⁴ i Agnieszki⁶⁵, z których pierwszej poświęcił całą homilię⁶⁶, drugiej zaś fragment homilii⁶⁷. Męczennica zwycięża słabość płci⁶⁸. Więcej, w kobiecym ciele Grzegorz dostrzeża jednak męskie serce⁶⁹.

Wracając jednak do ideału monastycznego i uwzględniwszy, że wedle Grzegorza „można ponieść męczeństwo bez zewnętrznych cierpień”⁷⁰, można chyba mniemać, że najlepszym środowiskiem do realizacji tej szczytnej drogi jest droga mnisza. Byłoby to może owo męczeństwo *in occulto*, o którym także wspomina nasz niestrudzony autor⁷¹. Kobieta zatem święta to przeważnie kobieta realizująca ideał monastyczny i męczeństwo. Poza pewnymi wyjątkami, bo w opowiadaniach Świętego Papieża spotykamy też na poły legendarne postaci kobiet, które są przykładami miłości macierzyńskiej⁷², małżeńskiej⁷³,

⁶¹ Por. A. Amore, *Romola, Redenta ed Erudine*, BS XI 348-349.

⁶² Por. *Homiliae in Evangelia* II 40, 11; *Dialogi* IV 16.

⁶³ Por. *Dialogi* IV 18, 1-3.

⁶⁴ Por. F. Carrafa, *Felicitá* BS V 605-608; V. Saxer, *Felicitá*, DPAC I 1350.

⁶⁵ Por. E. Josi, *Agnese*, BS I 382-407; V. Saxer, *Agnese*, DPAC I 84-85.

⁶⁶ Por. *Homiliae in Evangelia* I 3.

⁶⁷ Por. tamże I 11, 3.

⁶⁸ Por. tamże I 3, 4.

⁶⁹ Por. *Homiliae in Evangelia* I 3, 3, CCL 141, 22, VIATOR s. 47: „Rozważcie, bracia najdrożsi, jak męskie serce w kobiecym ciele”.

⁷⁰ *Dialogi* III 26, 8, CCL 260, 370, ŻM 23, 249.

⁷¹ Por. tamże III 26, 7, CCL 260, 370, ŻM 23, 249: „Istnieją [...] dwa rodzaje męczeństwa: jedno tajemne, drugie jawne. Jeśli nawet nie ma zewnętrznych prześladowań, jeśli dusza gotowa jest cierpieć i płonie pragnieniem męczeństwa, ma tajemną zasługę męczeństwa”.

⁷² Por. tamże I 2.

⁷³ Por. tamże III 17, 3-5.

oddanej służby (tu akurat chodzi o opiekunkę młodego jeszcze św. Benedykta)⁷⁴, czy w końcu żarliwej modlitwy⁷⁵.

Pośród zagadnień hagiograficzno-legendarnych nie sposób pominąć jednego jeszcze, dziwnego przypadku, mianowicie opowieści o koniu, który, wcześniej należąc do pewnej kobiety, po wypożyczeniu go papieżowi św. Janowi I (523-526), nie chciał już wozić swej dawnej pani, „jakby z pogardą okazywał, że po tym, jak nosił kapłana, kobiety nosić nie może”⁷⁶. Jeszcze jeden odblask schematów społecznych, które od czasu do czasu jednak dochodziły u Grzegorza do głosu.

III. KLASZTOR, MAŁŻEŃSTWO I WDOWIEŃSTWO – RÓŻNE DROGI KOBIETY

W pismach Grzegorza Wielkiego znajdujemy generalnie powyższe trzy, ukazane w tytule niniejszego rozdziału, sposoby realizacji powołania kobiety. W świetle dotychczasowych przemyśleń nie będzie chyba problemu z odgadnięciem, do którego sposobu życia znajdziemy najwięcej referencji. Oczywiście, życie monastyczne zajmuje poczesne miejsce, teologia małżeństwa okazuje się praktycznie szczątkowa. Podobnie ma się sprawa z problemem wdowieństwa. Z przyczyn dyscyplinarnych trochę miejsca zajmuje również kwestia relacji między kobietami a duchownymi.

1. Życie monastyczne. Po tzw. edykcie mediolańskim, uwalniającym chrześcijan od prześladowań, z jednej strony znikła generalnie możliwość fizycznego męczeństwa zaś z drugiej rozpoczął się napływ większych mas ludzi do Kościoła, co także zaowocowało, niestety, spadkiem poziomu wiary i moralności zarówno owych mas, jak i kleru. Próba odpowiedzi, m.in. na ten problem, było powstanie monastycyzmu, męczeństwa bez przelewu krwi i szukania doskonałości na wzór Chrystusa i świętych⁷⁷.

W ten właśnie nurt wpisuje się św. Grzegorz Wielki, pierwszy w historii papież – mnich. Powyżej wspomnieliśmy już o ideale życia monastycznego. Teraz słów kilka o jego wypełnieniu przez kobietę wspomnianą w dziele naszego autora. Zaznaczyć trzeba, iż nie jest tu łatwo zdefiniować kobietę konsekrowaną. Używa on odnośnie niej różnych określeń, jak np. *sacra virgo*, *famula Dei*, *ancilla Dei*, *sanctimonialis virgo*, *sanctimonialis femina*, *religiosa femina*. Problemem jest jednak to, iż Grzegorz używa niektórych z tych termi-

⁷⁴ Por. tamże II 1.

⁷⁵ Por. tamże III 25, 1-2.

⁷⁶ Tamże III 2, 2, SC 260, 266, ŻM 26, 200.

⁷⁷ Por. G.M. Colombas, *El monacato primitivo*, Madrid 1998, V. Desprez, *Początki monastycyzmu*, tłum. J. Dembska, ŻM 21-22, Kraków 1999.

nów także w odniesieniu do niektórych pobożnych kobiet.⁷⁸ Osoby, które wybrały życie dziewicze, zamieszkiwały przeważnie w siedzibach zwanych *monasterium virginum* lub *congregatio virginum*.⁷⁹ Wcześniej jednak dziewice żyły, jak podkreśla Tibilletti, w świecie.⁸⁰ Colombas mówi nawet, że w trzech pierwszych wiekach „żyły w swych własnych domach, nie nosiły habitu ani specjalnego stroju, jako że nie można za taki uważać welonu, którym zwykle nakrywały głowę. Uczestniczyły w życiu społecznym, brały udział w weselach, chodziły do łaźni”⁸¹. Dobrze, lecz mamy wiek VI i powstały już klasztory. Lecz czy wszystkie dziewice żyły w klasztorach? Przecież wspomniane już ciotki Grzegorza mieszkały jednak w swoim własnym domu⁸². Pozostaje przyjąć, że był to po prostu jeden ze sposobów prowadzenia życia dziewiczego, zaś dom taki stawał się quasi-klasztorem.

Życie mniszki to życie oddane Bogu, co określa termin *vita sanctimonialis*⁸³, który tłumaczyć możemy jako życie monastyczne, czy życie pobożne⁸⁴. Mało tego, życie takie, to życie niebiańskie⁸⁵. Osoba, która podjęła taki styl życia, to postać czcigodna. Dlatego św. Scholastyka nazwana jest raz *sanctimonialis femina*⁸⁶, innym razem *venerabilis femina*⁸⁷.

Grzegorz w rozproszonych fragmentach swych pism daje świadectwo organizacji ówczesnych klasztorów żeńskich, analogicznej do męskich⁸⁸. Na czele klasztoru stoi zwykle *abbatissa*, co w języku polskim oddajemy zwykle przez „ksieni”. Czasem może to być jednak *praeposita*, choć to termin w analizowanych przez nas pismach niecodzienny⁸⁹. Grzegorz prowadzi korespondencję z wieloma ksieniami. Można wspomnieć choćby Julianę, Florę, czy Teklę⁹⁰. Kto może być ksienią? Nasz autor twierdzi, że dziewica przynajmniej sześć-

⁷⁸ Por. np. *Epistulae* XII 14.

⁷⁹ Por. V. Recchia, *Monache e monasteri femminili nelle opere di Gregorio Magno*, w: tegoż, *Gregorio Magno Papa ed esegeta biblico* (col. *Quaderni di „Invigilata Lucernis”*, 4), Bari 1996, 288-289: „Per designare la singola monaca Gregorio usa i nessi «sacra virgo», «famula Dei», «ancilla Dei», «sanctimonialis virgo», «sanctimonialis femina» e perfino la più comprensiva espressione «religiosa femina». [...] Per i monasteri si passa dal generico «sanctus Dei ovilis», alle determinate espressioni «monasterium virginum» e «congregatio virginum»”.

⁸⁰ Por. C. Tibillettii, *Vergine – Verginità – Velatio*, DPAC II 3559-3563.

⁸¹ Colombas, dz. cyt., s. 32.

⁸² Por. *Homiliae in Evangelia* II 38, 15.

⁸³ Por. *Dialogi*, 3, 14, 1.

⁸⁴ Por. E. Bianchi – R. Bianchi – O. Lelli, *Dizionario illustrato della lingua latina*, Firenze 1994, 1403.

⁸⁵ Por. *Dialogi* III 21, 1.

⁸⁶ Por. tamże II 33, 2-3, SCH 260, 230-232.

⁸⁷ Por. tamże II 34, 1, Sch 260, 234.

⁸⁸ Por. F. Antonelli, *De re monastica in Dialogis S. Gregorii Magni*, „Antonianum” 2 (1927) 409-424.

⁸⁹ Por. *Epistulae* VII 27.

⁹⁰ Por. tamże I 46; III 17; IX 54.

dziesięcioletnia, dobrego życia i obyczajów⁹¹. Przypadek jednakowoż Tekli z neapolitańskiego klasztoru św. Maryi zdaje się wskazywać, że Grzegorz nie widzi konieczności, by ksienią zostawała dziewica.⁹² Może to jednak odosobniony przypadek, chociaż Kodeks Justyniana, mówiąc o przełożonej, wspomina także o dziewicy lub innej kobiecie⁹³. Być może również, że papież akceptuje model zastany, w dyrektywach swych jednak próbuje wprowadzać normy bardziej rygorystyczne.

List do Respekty, przełożonej jakiegoś klasztoru w Galii, uświadamia nam, iż dla zostania ksienią należało wprawdzie zostać wybraną przez wspólnotę, potem ustanowioną przez miejscowego biskupa⁹⁴. Nie znajdujemy praktycznie norm dotyczących innych mniszek, choć napotykamy na ślad pewnego rodzaju nowicjatu, jak to ma miejsce w przypadku wspomnianych już Hirundo, Redempty i Romuli⁹⁵. Mniszki, choć zgromadzone w swoim klasztorze, jednak podlegają biskupowi⁹⁶. Biskup winien dbać o porządek, doglądać wyborów ksieni, które mają się znowu odbywać zgodnie z wolą Kościoła, reprezentowanego przez biskupa i w jedności z papieżem. Oprócz tego biskup ma wspierać wspólnotę, powinien nauczać i dbać o poziom duchowy⁹⁷.

Droga monastyczna, to służba Boża⁹⁸. Mniszka, mimo odosobnienia, powinna jednak być otwarta na inne osoby, winna gromadzić innych do owej Bożej służby, jej postawa winna odwozić innych od grzechu. W ten sposób, przybliżając innych do Boga, sama doń się zbliża⁹⁹. W końcu, w miarę możliwości, mniszka powinna dzielić się z biednymi¹⁰⁰. Kobieta, która decyduje się na życie monastyczne, podejmuje życie modlitwy i uwielbienia Boga¹⁰¹. Ramy dla właściwego wypełniania ideału stanowią pokój, posłuszeństwo i cisza¹⁰², prostota serca¹⁰³, a także ubóstwo¹⁰⁴.

⁹¹ Por. tamże IV 11.

⁹² Por. tamże IX 54.

⁹³ *Cod. Iust.* I 3, 47 (46), 2: „Haec omnia et in reverendissimis feminis aut virginibus, quae piis monasteriis praesunt”. Może jednak słowo *praesunt* nie musi tu być koniecznie rozumiane jako „kierują”?

⁹⁴ Por. *Epistulae* VII 12.

⁹⁵ Por. *Homiliae in Evangelia* II 40, 11; *Dialogi* IV 15, 1-2.

⁹⁶ Por. *Epistulae* VII 12.

⁹⁷ Por. tamże IX 115.

⁹⁸ Por. tamże II 46.

⁹⁹ Por. tamże VII 27.

¹⁰⁰ Por. *Dialogi* IV 14, 3.

¹⁰¹ Por. *Epistulae* IX 115. Szerzej na ten temat: B. Calati, *La preghiera nella tradizione monastica dell'alto medioevo (da S. Gregorio Magno all'epoca carolingia)*; w: C. Vagaggini – G. Penco (ed.), *La preghiera nella Bibbia e nella tradizione patristica e monastica*, Roma 1964, 523-566.

¹⁰² Por. *Dialogi* IV 16, 2; *Homiliae in Evangelia* II 40, 11.

¹⁰³ Por. *Dialogi* IV 14.

¹⁰⁴ Por. *Homiliae in Evangelia* II 40, 11. Obszerniej na temat ubóstwa: A. De Vogüé, *La pauvreté dans le monachisme occidental du I^{er} au VIII^e siècle*, CCist 46 (1984) 177-185.

Mniszka tamtego okresu, to także osoba posiadająca czasem nadzwyczajne dary duchowe, jak np. moc wyrzucania demonów¹⁰⁵. Równocześnie jednak to ktoś żyjący na tym świecie i podlegający normom. Pośród tych godne miejsce zajmuje reguła. W błędzie byłby jednak ten, kto chciałby szukać konkretnych objaśnień na temat reguł monastycznych, używanych w klasztorach czasów Grzegorza w jego twórczości. Grzegorz wspomina o regule, ale nie mówi, ani jaka to reguła, ani jakie zawiera komponenty¹⁰⁶. Przecież nawet słynne ciotki „żyły wedle surowej reguły”¹⁰⁷. Problemem jednak pozostaje, że w owym czasie było już rozpowszechnionych kilka reguł¹⁰⁸.

Obok reguły tym, co charakteryzuje osobę konsekrowaną, jest odpowiedni strój. Jak nas zapewnia F. de B. Vizmanos, „dopóki IV wiek nie wszedł w swój dojrzały okres, nie pojawia się na Zachodzie aluzja do jakiegoś specjalnego stroju, który charakteryzowałby dziewice Chrystusowe”¹⁰⁹. Jesteśmy jednak w VI wieku i dlatego nie dziwi, iż rzecz uległa zmianie, o czym świadczy choćby przypadek Redempty¹¹⁰. Habit to znak życia konsekrowanego¹¹¹. Na marginesie można dodać, że także do zadań biskupa należało błogosławienie habitu mniszki (*benedictio vestimentorum virginum*) przy okazji jej ustanowienia (*consecratio*¹¹²), zaś sam obrzęd nałożenia stroju zwał się *velatio* i ten właśnie termin przekazuje nam biskup Rzymu¹¹³.

Wobec tego, iż życie zakonne było tak bliskie sercu naszego autora, powstaje pytanie, co się dzieje, gdy ktoś taki stan porzuci? Odnajdujemy na ten temat kilka tekstów. Przede wszystkim u Grzegorza występują różne drogi sprzeniewierzenia się powołaniu zakonnemu. Z klasztoru można np. uciec, jak zdarzyło się córce pewnego szlachetnie urodzonego Tuliana. W dwóch listach tej sprawy tyjących Grzegorz wylewa cały swój gniew, nazywając biskupa miejsca, w którym zaistniało zdarzenie, niedbałym (*neglegens*) oraz tępyym (*hebes*)¹¹⁴, zaś tamtejszego defensora oskarża o brak przeczności.¹¹⁵

¹⁰⁵ Por. *Dialogi* III 21, 2-3.

¹⁰⁶ Por. *Epistulae* IV 9.

¹⁰⁷ *Homiliae in Evangelia* II 38, 15, CCL 141, 374, VIATOR s. 390.

¹⁰⁸ Warto mieć na uwadze przynajmniej reguły św. Augustyna, Cezarego z Arles, Kolumbana, Benedykta oraz Pachomiusza i Bazylego, por. E. Dekkers, *Saint Grégoire et les moniales*, CCist 46 (1984) 26; A. de Vogüé, *La Règle du Maître et les Dialogues de saint Grégoire*, RHE 61 (1966) 44-76.

¹⁰⁹ F. De B. Vizmanos, *Las vírgines cristianas de la Iglesia primitiva*, Madrid 1949, 268.

¹¹⁰ Por. *Dialogi* IV 16, 1.

¹¹¹ Por. Recchia, *Monache e monasteri femminili*, s. 301.

¹¹² Por. G. Escudero, *Verginità e Liturgia. La consecrazione delle vergini*, Roma 1963; A. Paladini, *De benedictione et consecratione virginum*, EL 49 (1935) 441-445; R. Metz, *La consécration des vierges dans l'Église Romaine: Étude d'histoire de la Liturgie*, Paris 1954.

¹¹³ Por. *Epistulae* IV 24.

¹¹⁴ Por. tamże VIII 8.

¹¹⁵ Por. tamże VIII 9.

Sprawa się kończy nakazem sprowadzenia owej mniszki do klasztoru i na powrót odziania w strój monastyczny.

Z ostrą reakcją spotyka się także uwiedzenie. Odpowiedzią na nie w pewnym przypadku jest ekskomunika i nakaz pokuty w klasztorze dla obojga¹¹⁶, co jest i tak małą karą, jako że np. Kodeks Justyniana przewidywał w przypadku uwiedzenia dziewicy nawet ścięcie delikwenta¹¹⁷. Podobnie małżeństwo z mniszką w dziele Grzegorzowym jest uważane za wielką zbrodnię i bezbożność¹¹⁸. Innym problemem jest też nieuczciwość niektórych kobiet, przejawiająca się np. w używaniu wspólnych dóbr do zdobycia stanowiska¹¹⁹, umiłowanie tego świata¹²⁰, czy nawet *stultiloquium*, czyli nieopanowanie języka¹²¹.

Na koniec warto także nadmienić, iż Grzegorz stoi na stanowisku, by kobieta mogła swobodnie wybierać życie monastyczne¹²²; gorzej sprawa się ma w przypadku, gdy kobieta chce z niego zrezygnować, jak zaznaczyliśmy wyżej na przykładzie córki Tuliana. Poza tym jest otwarty na potrzeby klasztorów i mniszek w różnych trudnych sytuacjach, zarówno w zakresie materialnym, dyscyplinarnym, jak i duchowym¹²³.

W jednym zdaniu podsumowania można powiedzieć, że z jednej strony Grzegorz jest wielkim orędownikiem monastycyzmu żeńskiego, z drugiej zaś jest zdania, że nie wszystkim kobietom on odpowiada, a problemy, które spotykamy w pismach Świętego są analogiczne do dziś obserwowanych.

2. Małżeństwo. O ile kwestia życia dziewiczego pojawia się w analizowanej spuściźnie wielkiego biskupa Rzymu VI wieku w formie i ilości dość pokażnej, o tyle małżeństwo nie znajduje w niej wiele miejsca. Możemy się dowiedzieć, że jest ono święte (*sanctum coniugium*), ukierunkowane na zrodzenie potomstwa, oraz niższe od życia kontemplacyjnego; przynależy ono raczej do ludzi cielesnych, jak kontemplacja – do ludzi duchowych¹²⁴. Kobieta w małżeństwie to przede wszystkim matka i żona oraz członek ciała, którego głową jest mężczyzna¹²⁵. I właściwie niewiele można powiedzieć na ten temat oprócz tych kilku słów.

3. Wdowieństwo. Także i stan wdowy, od dawna poważany w Kościele¹²⁶, nie zajmuje zbyt wiele miejsca w *corpus gregorianum*. Wiadomo, że wdowa

¹¹⁶ Por. tamże IV 6.

¹¹⁷ Por. *Cod. Iust.* I 3, 5.

¹¹⁸ Por. *Epistulae* V 19.

¹¹⁹ Por. tamże V 4.

¹²⁰ Por. *Homiliae in Evangelia* II 38, 15.

¹²¹ Por. *Dialogi* IV 53, 1.

¹²² Por. tamże III 14, 1; III 21, 1; *Epistulae* XIV 2.

¹²³ Por. *Epistulae* I 23; II 46; V 30; VII 12; VII 23; VIII 23; IX 198; XIII 5 i 10.

¹²⁴ Por. *Epistulae* I 24; *Regula pastoralis* II 5.

¹²⁵ Por. *Epistulae* VII 34.

¹²⁶ Por. A. Hamman, *Vedove*, DPAC II 3556.

godna jest opieki i pomocy ze strony Kościoła¹²⁷. Uzasadnieniem tego jest potrzeba naśladowania Chrystusa Pana, co podkreślał Grzegorz następująco:

„Jeśli według świadectwa Pisma św. sam Pan nasz oświadcza, że jest małżonkiem wdów i ojcem sierot, to i my również, którzy jesteśmy członkami Jego ciała, powinniśmy usilnie dążyć do naśladowania Głowy i zachowując sprawiedliwość udzielać pomocy sierotom i wdowom, o ile zachodzi potrzeba”¹²⁸.

Opieka ta jest szczególnym zadaniem biskupa¹²⁹. Pięknym przykładem takiej biskupiej troski jest przypadek Paulina z Noli († 431), o którym Grzegorz opowiada w jednym z dialogów: z miłosierdzia dla pewnej ubogiej wdowy, której syn został uprowadzony przez Wandalów, Paulin, sam już nic nie mając na okup, udał się na służbę do ich króla¹³⁰. Opowiadanie to jest legendą, ale dobrze ukazuje punkt widzenia naszego autora na tę sprawę. Wiadomo, że istniały oficjalne spisy wdów i innych potrzebujących (*matriculae*)¹³¹, o czym wspomina także nasz Święty.¹³² Mówi też o potrzebie uczciwości tego rodzaju kobiet:

„O ile wdowy uczciwie żyjące pozbawione są pomocy mężów, o tyle usilniej należy im udzielać opieki kościelnej”¹³³.

4. Kobieta a duchowni. Kwestią uzupełniającą może tu być spojrzenie na relacje pomiędzy kobietami a duchownymi. Znamy linię rozwojową idei celibatu. Mówiły o tym synody w Ancyrze (314)¹³⁴, w Neocezarei (314-325)¹³⁵, wiele następnych synodów i soborów, papieże i teolodzy¹³⁶. Ustalenia synodalne nie zapewniały jednak same z siebie porządku, przeto

¹²⁷ Por. *Epistulae* I 60 i 63; III 5; VI 35; IX 36.

¹²⁸ Tamże I 60, CCL 140, 71, Czuj I 95.

¹²⁹ Por. tamże I 13. Choć św. Grzegorz używa terminu *sacerdotalis*, to jednak list jest kierowany do biskupa Dominika z Centumcellae i dlatego termin ten powinien być rozumiany szeroko, obejmując także, a nawet przede wszystkim, biskupa. Zresztą i tłumacz polskiej edycji spuścizny epistolarnej naszego autora – J. Czuj – oddaje ten termin przez „biskupa”.

¹³⁰ Por. *Dialogi* III 1.

¹³¹ Por. H. Leclercq, *Matricule*, DACL X/2 2681-2682.

¹³² Por. *Epistulae* III 44.

¹³³ Tamże VI 35, CCL140, 409, Czuj II 211.

¹³⁴ Por. *Concilium Anciranum* can. 10; Mansi II 518.

¹³⁵ Por. *Concilium Neocesariense* can. 1, 7-9; Mansi II 540-541.

¹³⁶ Por. H. Crouzel, *Celibato del clero*, DPAC I 640-641; tenże, *El celibato y la continencia eclesiástica en la Iglesia primitiva: sus motivaciones*, w: J. Coppens (ed.), *Sacerdocio y celibato*, Madrid 1972, 268-300; C. Cochini, *Il celibato sacerdotale nella tradizione primitiva della Chiesa*, w: G. Pittau – C. Sepe (ed.), *Identità e missione del sacerdote*, Roma 1994, 166-189; G. Denzler, *Das Papsttum und der Amtszölibat*, I: *Die Zeit bis zur Reformation*, Stuttgart 1973, 27-30, 150-151; H. Gryson, *Les origines du célibat ecclésiastique du premier au septième siècle*, Gembloux 1970; S. Longosz, *Patrystyczna motywacja celibatu kapłańskiego*, *VoxP* 13-15 (1993-1995) t. 24-29, 285-311 (bibliografia); E. Abbott, *Historia celibatu*, tłum. M. Palcewicz, Wrocław 2003.

i w czasach Grzegorza ten problem wzbudzał wiele niepokojów¹³⁷. Jeśli weźmiemy pod uwagę, że nasz Autor sam był równocześnie wnukiem papieża Feliksa III¹³⁸, a także pierwszym mnichem – papieżem i orędownikiem celibatu, zobaczymy, że mamy do czynienia ze sprawą na tamten czas nader dynamiczną.

W telegraficznym skrócie zaznaczyć możemy, że wszystkie referencje dotyczące tego problemu, na jakie można natrafić w Grzegorzowych dziełach, są jednoznaczne: celibat obowiązuje zarówno biskupów, jak i prezbiterów oraz diakonów. Jeśli chodzi o tych pierwszych, to w tamtym czasie obowiązywały już normy zabraniające święceń biskupich mężczyznom mieszkającym z kobietami i mającym dzieci¹³⁹, poza wyjątkami. Kanon 3. Soboru Nicejskiego I dawał możliwość zamieszkania z matką, siostrą, ciotką lub inną kobietą będącą poza podejrzeniami¹⁴⁰. Normy normami, a życie życiem. Oto spotykamy list papieski skierowany do biskupa Feliksa z Sipontum, z którego dowiadujemy się o jego wnuku, do tego uwodzicielu¹⁴¹. Syna miał również biskup Jan z Syrakuz¹⁴², małą córeczkę natomiast wybrany na urząd biskupa Neapolu diakon Jan¹⁴³, zaś synową (a więc i syna) Inportunus z Atelli, który scedował nawet na ową kobietę majątek kościelny¹⁴⁴. Warto o tym pamiętać, gdyż jest to, obok ujęć teologicznych, jeden z problemów mających duży wpływ na wprowadzenie obowiązkowego celibatu w Kościele zachodnim.

Biskupowi Andrzejowi z Tarentu, który miał nałożnicę przed święceniami papież zaleca, iż jeśli byłby z nią w relacji intymnej także po święceniach, winien zrzec się urzędu. Uzasadnia to nie normami, a dobrem duchowym. Czy jednak napomnienia odniosły skutek? Biskup Andrzej był widać trudną postacią, skoro i tak zostaje skazany na dwumiesięczną pokutę za... obicie pewnej kobiety kijami¹⁴⁵. Problem celibatu biskupów wraca jeszcze wiele razy, np. przy okazji Pawła z Doklei, złożonego z urzędu za złamanie zakazu. Zaobserwowany w tym przypadku opór delikwenta świadczy o braku zrozu-

¹³⁷ Por. Denzler, dz. cyt., s. 27-30, 150-151.

¹³⁸ Por. Cochini, dz. cyt., s. 166; R. Gillet, *Grégoire I le Grand*, DHGE XXI 1388-1389.

¹³⁹ Por. *Cod. Iust.* I 3, 48 (47); zob. też: Św. Jan Chryzostom, *Przeciw duchownym mieszkającym wspólnie z dziewicami*, tłum. R. Sawa, wstęp S. Longosz, VoxP 13-15 (1993-1995) t. 24-29, 413-446.

¹⁴⁰ Por. *Dokumenty Soborów Powszechnych*, red. A. Baron – H. Pietras, I, ŻMT 24, Kraków 2001, 29: „Wielki sobór zabronił całkowicie biskupom, prezbiterom, diakonom i wszystkim członkom stanu duchownego, zamieszkiwać z kobietą, chyba, że jest to matka, siostra, ciotka lub inna osoba stojąca poza wszelkimi podejrzeniami”. Św. Grzegorz potwierdza dokładnie tę normę, zob. *Epistulae* IX 111.

¹⁴¹ Por. *Epistulae* III 42.

¹⁴² Por. tamże X 1.

¹⁴³ Por. tamże X 19.

¹⁴⁴ Por. tamże IX 143.

¹⁴⁵ Por. tamże III 44 i 45.

mienia tej kwestii przez przynajmniej niektórych biskupów¹⁴⁶. Dla podkreślenia norm nasz Autor wykorzystał nawet do walki legendę, jak ta o biskupie Andrzeju z Fondi, w którego domu mieszkała mniszka i choć oboje żyli w czystości, nie ustrzegł się pokus, wynikiem czego była cudowna interwencja pewnego Żyda, który miał widzenie narady diabłów przeciw Andrzejowi, oraz usunięcie mniszki i kobiet służących z domu biskupiego¹⁴⁷.

Jeśli chodzi o prezbiterów, Grzegorz mówi generalnie o tych samych zasadach, co w przypadku biskupów. Małżonka osoby wybranej na prezbitera mogła z nim pozostać, podobnie, jak wszystkie osoby wymienione we wspomnianym 3. kanonie Soboru Nicejskiego¹⁴⁸. Opinia na temat zamieszkiwania z małżonką, jednak pod rygorem czystości, oparta jest wedle wszelkiego prawdopodobieństwa o ustalenia synodu w Elwirze (ok. 300)¹⁴⁹. W sposób sobie właściwy, także tutaj swe poglądy nasz Autor poparł legendą: oto spotykamy jakiegoś prezbitera z Nursji, który „kochał małżonkę jak siostrę, lecz unikał, jak wroga”, a w końcu nawet na łożu śmierci odepchnął ją, gdy chciała sprawdzić, czy jeszcze oddycha¹⁵⁰.

Kobieta nie mogła także wyjść za diakona, aczkolwiek żonaty mógł zostać diakonem. Ciekawostką jest także, że wdowa po diakonie nie mogła drugi raz wyjść za mąż, mogła natomiast pozostać wdową lub wybrać życie monastyczne¹⁵¹. Warto zaznaczyć, że kobieta nie mogła wyjść także za subdiakona, aczkolwiek mogła z nim pozostać i żyć w czystości, jeśli żoną została przed jego ustanowieniem¹⁵². Jeśli jednak chciałyby być żoną kogoś z niższego duchowieństwa, nie miałyby większego problemu, a nawet miałyby szansę na bezpłatną ceremonię¹⁵³.

Oczywistym jest, iż nie miałyby szansy na związek z kimś z kręgów monastycznych, co się rozumie samo przez się¹⁵⁴, a o czym nasz autor traktuje szczególnie w swych *Dialogach*¹⁵⁵. Oczywiście i tu życie czasem rozmija się z pobożnymi życzeniami i spotykamy związki kobiet z mnichami¹⁵⁶. Papież, oczy-

¹⁴⁶ Por. tamże XII 10; zob. też: I. Milewski, *Biskupi i ich dzieci. Kilka uwag o stanie rodzinnym dostojników kościelnych we wschodnich prowincjach Cesarstwa IV i V wieku*, w: *Dziecko w rodzinie i społeczeństwie. Starożytność – średniowiecze*, red. J. Jundziłł – D. Żołądź-Strzelczyk, Bydgoszcz 2002, 219-233.

¹⁴⁷ Por. *Dialogi* III 7, 1-8.

¹⁴⁸ Por. *Epistulae* I 50.

¹⁴⁹ Mowa o kanonie 33 tegoż synodu, por. Mansi II 12.

¹⁵⁰ Por. *Dialogi* IV 12, 2-4.

¹⁵¹ Por. *Epistulae* II 50; IV 34; XIV 5.

¹⁵² Por. tamże I 42; IV 5 i 34; V 17.

¹⁵³ Por. tamże IV 24; IX 90.

¹⁵⁴ Por. A. De Vogüé, *Renoncement et désir, la définition du moine dans le Commentaire de Grégoire le Grand sur le 1^{er} Livre des Rois*, CCist 48 (1986) 64-65.

¹⁵⁵ Por. *Dialogi* III 16, 5; *Epistulae* I 40.

¹⁵⁶ Por. *Epistulae* I 40; IV 40;

wiecie, stara się temu przeciwdziałać, już to zabraniając osiedlać się kobietom blisko siedzib mnisznych¹⁵⁷, już to zabraniając kobietom uczestnictwa w mszach celebrowanych w klasztorze¹⁵⁸.

IV. WŁADZA, SŁUŻBA, POBOŻNOŚĆ – KOBIETY RÓŻNYCH STANÓW W RELACJI Z PAPIEŻEM GRZEGORZEM

Ogarnąwszy pobieżnym spojrzeniem dotychczasowe opinie wielkiego teologa nie sposób oprzeć się wrażeniu, że wykreowany przez niego obraz jest poniekąd ułomny. Czegoś w nim brakuje. Kobieta, o której była dotąd mowa, choć żyjąca w czasach Grzegorza i choć będąca obiektem jego szeroko rozumianej troski pasterskiej, to raczej osoba, o której pisze, ale którą przeważnie zajmuje się jakby z dystansu. Czy Grzegorz ukazał coś więcej? Otóż tak. Pośród obfitej korespondencji spotykamy pisma kierowane do kobiet różnych stanów. Na czoło wysuwa się tu korespondencja adresowana do dwóch cesarzowych i trzech królowych tamtego czasu. Mowa o Konstancyntynie, córce cesarza Tyberiusza II (578-582) i żonie jego następcy Maurycjusza (582-602). Znajomość ta, to owoc pobytu na dworze imperatora w charakterze apokryzjariusza (legata) w latach mniej więcej 579-586. Tego to okresu sięgają znajomości z pochodzącą z Rzymu Rustycjaną, jej córką Euzebią, damami dworu Dominiką i Gregorią, i siostrą Maurycjusza – Teoktystą¹⁵⁹. Ze wszystkimi tymi osobami łączyły go dobre relacje.

Wracając do Konstancyntyny, musimy zwrócić uwagę na trzy listy. W pierwszym, z czerwca 594 r., odpowiada negatywnie, aczkolwiek z wielkim wyczućciem, na prośbę o relikwie św. Pawła¹⁶⁰. Dokładnie rok później pisze kolejne dwa listy¹⁶¹: pierwszy w sprawach dyscyplinarnych, drugi w kwestii używania tytułu „patriarchy ekumenicznego” przez Jana IV Postnika¹⁶². Oba listy pełne są kurtuazyjnej uprzejmości i oba są prośbą o wsparcie w problemach zależnych od cesarza¹⁶³. Dysponujemy jeszcze jednym listem do cesarzowej, tym razem Leoncji, żony dawnego centuriona Fokasa, który zamordował Maurycjusza i jego rodzinę w 602 roku¹⁶⁴. List pompatyczny i pełen serwilizmu,

¹⁵⁷ Por. tamże I 48.

¹⁵⁸ Por. tamże V 49.

¹⁵⁹ Por. Markus, dz. cyt., s. 24-25.

¹⁶⁰ Por. *Epistulae* IV 30.

¹⁶¹ Por. tamże V 38;

¹⁶² Por. A. Tuilier, *Grégoire le Grand et le titre de patriarche oecuménique*, w: *Grégoire le Grand. Actes des Colloques Internationaux du CNRS* (Chantilly, 15-19 septembre 1982), Paris 1986, 69-81.

¹⁶³ Por. *Epistulae* V 38 i 39.

¹⁶⁴ Por. tamże XIII 40.

podobnie, jak paralelny list do samego Fokasa¹⁶⁵, obraz stylu epoki, dyplomacji Grzegorza i wciąż jeszcze słabości urzędu papieskiego.

I jeszcze listy do królowych: jeden do Berty, królowej Kentu¹⁶⁶. Jest to zaledwie tylko jeden list, za to zawiera zarówno napomnienia duchowe, jak i zachętę do wsparcia misji Augustyna z Canterbury¹⁶⁷. Napomnienia nie pozostały bez odpowiedzi, skoro Augustyn utworzył silną organizację kościelną w części Anglii, zaś król Etelbert w końcu został świętym, pewnie nie bez wpływu małżonki. Zachowało się także aż dziesięć listów do Brunhildy, królowej Austrazji¹⁶⁸. W listach tych dotyka problemów politycznych, jak i organizacyjnych Kościoła. Jest to korespondencja zażyła, świadcząca o dobrych układach pomiędzy Brunhildą a Grzegorzem, o wpływach tej kobiety oraz o zdolnościach dyplomatycznych tego sternika Kościoła¹⁶⁹. Także do Teodolindy¹⁷⁰, królowej Longobardów, skierował Grzegorz kilka listów. Dysponujemy dziś pięcioma, a pomijając pomyłkę kopistów, czyli powtórzenie jednego z listów, czterema¹⁷¹. Szczególnie dwa ostatnie są istotne, bo zawierają wyrazy radości i podziękowania za wpływ na króla Longobardów, którego królowa skłoniła ku wierze katolickiej, oraz radość z narodzenia następcy tronu, który w teże wierze został ochrzczony.

Wspomniane listy obrazują zarówno relacje papieża z tymi osobami, jak i ich znaczenie oraz pozycję w społeczeństwie i w Kościele, na którego życie królowe miały nawet dosyć istotny wpływ¹⁷². Obok powyższych znajdujemy także listy do Teoktysty, siostry cesarza Maurycjusza¹⁷³, z których pierwszy list jest w ogóle pierwszym listem papieża Grzegorza o charakterze prywatnym. Znajdujemy też listy do Gordiany, drugiej siostry Maurycjusza i jej córki Toktysty¹⁷⁴.

¹⁶⁵ Por. tamże XIII 39.

¹⁶⁶ Berta († 616) była księżniczką z linii królewskiej Chlodwiga I i jedyną córką króla Paryża Chariberta, wydana za króla Kentu, Etelberta, por. C. Cotton, *Berthe*, DHGE VIII 942-943. Drzewo genealogiczne można zobaczyć w: H.H. Howorth, *Saint Gregory the Great*, London 1912, s. LIII.

¹⁶⁷ Por. *Epistulae* XI 35.

¹⁶⁸ Brunhilda († 613) była córką króla wizygockiego Atanagilda, od 567 r. żona Sigiberta, frankijskiego króla Austrazji i wuja Berty z Kentu, por. M. Mourre, *Dictionnaire encyclopédique d'histoire*, Paris 1978, 670.

¹⁶⁹ Por. *Epistulae* VI 5; VI 58 i 60; VIII 4; IX 213 i 214; XI 46; XI 48 i 49; XIII 5.

¹⁷⁰ Teodolinda była córką Garibalda, króla Bawarii, i żoną Autaryka, króla Longobardów. Po jego śmierci, w 590 r. wyszła za mąż za jego następcę – Agilulfa. Zasłużona w kwestii przejścia Longobardów z arianizmu na katolicyzm, por. E. Malaspina, *Teodolinda*, DPAC II 3370.

¹⁷¹ Por. *Epistulae* IV 4 i 33; V 52 (omyłkowo wstawiony przez kopistów po raz drugi list IV 33); IX 68; XIV 12.

¹⁷² Por. F.E. Consolino, *Il papa e le regine: pottere femminile e politica ecclesiastica nell'epistolario di Gregorio Magno*, w: *Gregorio Magno e il suo tempo*, SEA 33, Roma 1991, 225-249.

¹⁷³ Por. *Epistulae* I 5; VII 23; XI 27.

¹⁷⁴ Por. tamże VII 27.

Chcąc scharakteryzować relacje naszego autora z jego możnymi korespondentkami, możemy powiedzieć, że kobieta ma jednak ograniczony wpływ, żadna nie znajduje się u steru rządów, raczej towarzyszy mężowi. Wyjątek stanowi Brunhilda, która po śmierci męża, Sigiberta I († 575) i syna, Childeberta II († 595), rządziła jako regentka, w imieniu dwóch nieletnich wnuków, Teodeberta II († 612), króla Austrazji oraz Teodoryka II († 613), króla Burgundii i Austrazji.¹⁷⁵

Za to odnotowujemy ważną pozycję kobiety na płaszczyźnie wiary i życia Kościoła: kobieta ewangelizuje męża, czego przykłady mamy w działalności Berty i Teodolindy; wspiera misje Kościoła, jak wspomniana Berta i Brunhilda¹⁷⁶; wspiera papieża zarówno w kwestii dyscypliny eklezjalnej¹⁷⁷, jak i pomocy duchownym¹⁷⁸; stara się o pokój między narodami¹⁷⁹. Śmiało możemy rzec, że jednym z filarów powstającej właśnie chrześcijańskiej Europy są kobiety.

Ze swej strony św. Grzegorz traktuje kobiety godnie, z troską pasterską. Dotyczy to nie tylko kręgów dworskich, Grzegorz darzy przyjaźnią i szacunkiem np. Antoninę i Barbarę, córki swego dawnego przyjaciela Wenancjusza, zresztą dawnego mnicha, co mówi samo za siebie, szczególnie jeśli zważymy na jego podejście do małżeństw osób ze stanu zakonnego. Zresztą tę listę można ciągnąć jeszcze bardzo długo. Grzegorz bowiem jest otwarty na sprawy socjalne kobiet, na ich ubóstwo i problemy duchowe¹⁸⁰.

Obok powyższych aspektów, z pism Grzegorza wyłania się obraz kobiety religijnej, oddanej modlitwie¹⁸¹ i ofiarnej¹⁸². Kobięcie, przynajmniej z wyższych sfer, nie była obca lektura Biblii i pobożnych ksiąg¹⁸³. Nie są jej również obce pielgrzymki do świętych miejsc¹⁸⁴. Kobieta wreszcie to także fundatorka klasztorów¹⁸⁵ i kaplic¹⁸⁶, człowiek miłosierdzia, wspierający ubogich¹⁸⁷.

Integralną częścią społeczeństwa VI wieku była grupa niewolników¹⁸⁸. W Kościele, jak zapewnia A. Hamman, niewolnicy mieli te same prawa, co

¹⁷⁵ Rządy te skończyły się w sposób dla Brunhildy okrutny, w wyniku intryg. Pokonana w bitwie pod Châlons-sur-Aisne, zdradzona, wystawiona na pośmiewisko i skazana na śmierć, zmarła wleczona przez konia, w 613 r. Zob. Fredegarius, *Chronica*, 42.

¹⁷⁶ Por. *Epistulae* VI 60; VIII 4; XI 48.

¹⁷⁷ Por. tamże VIII 4; IX 214; XI 49.

¹⁷⁸ Por. tamże VI 5; XIII 5.

¹⁷⁹ Por. tamże IX 68.

¹⁸⁰ Por. J.Z. Lachowicz, *La mujer en el pensamiento de San Gregorio Magno (540-604)*, w: *Excerpta e dissertationibus in sacra theologia* 43, Pamplona 2002, 224-248.

¹⁸¹ Por. *Epistulae* VII 22 i 33; XI 59; XIII 24 i 33.

¹⁸² Por. tamże XI 27.

¹⁸³ Por. tamże VII 23; XI 59.

¹⁸⁴ Por. tamże IV 44.

¹⁸⁵ Por. tamże I 46 i 50; III 58; IV 8; IX 171 i 233; X 1.

¹⁸⁶ Por. tamże II 11; III 58; IX 181 i 182.

¹⁸⁷ Por. tamże XII 2.

¹⁸⁸ Por. A. Steinmann, *Sklavenlos und alte Kirche*, München – Gladbach 1922; S. Talamo, *La schiavitù secondo i Padri della Chiesa*, Roma 1927.

wolni: przystępowali do sakramentów, mogli obejmować urzędy, łącznie z biskupstwem¹⁸⁹. Ta rzeczywistość nie jest nieznaną św. Grzegorzowi¹⁹⁰. Jeśli mówimy o kobiecie, to warto zauważyć, iż chociaż znajdujemy u niego referencję do „niewolniczej skazy” (*macula servilis*), to również spotykamy szacunek w stosunku do byłych niewolnic¹⁹¹ i intencje pomocy do pozostających ciągle w stanie niewolniczym¹⁹². Grzegorzowa chęć wsparcia niewolnicy, a nawet jej wyzwolenia, okazuje się tym większa, jeśli chce ona wstąpić do klasztoru¹⁹³. I w ten sposób wracamy do najlepszego w jego oczach stanu życia kobiety.

W toku powyższego wywodu, mam nadzieję, ukazał się nam obraz kobiety utkany z dwóch wątków obecnych w dziele św. Grzegorza: teoretycznych rozważań nad znaczeniem i symboliką kobiecych postaci oraz praktycznych odniesień do kobiet współczesnych temu wybitnemu myślicielowi schyłku okresu patrystycznego.

Obraz kobiety w teorii to głównie symbol i alegoria. Widzimy przez jej pryzmat Kościół, ludzką duszę, obraz cnót, ale też i ludzkich przypadłości. Kim jest zatem owa kobieta w wizji Grzegorza? Obrazem słabości, kimś odrobinę poniżej mężczyzny. Skrzywdziłby jednak ów VI wiek, kto by się zatrzymał tylko na tym. Bo kobieta to też obraz siły i determinacji, jak pokazuje zachwyty Grzegorza nad postaciami męczennic. To ktoś, kogo należy kochać i o kogo należy się martwić. To osoba żyjąca zarówno we wspólnocie monastycznej, jak i we wspólnocie małżeńskiej, także z duchownymi, co przeczy normom i intencjom papieskim. To też wdowa otoczona opieką Kościoła. Dobrze – ta droga zakonna jest jednak lepsza w oczach człowieka tamtego czasu. W oczach naszego autora, bo raczej nie tych mniszek, które uciekały z klasztorów. Kwestii tej jednak nie należy widzieć jako próby podporządkowania kobiety Kościołowi. Tak samo rzecz ma się z mężczyznami. Odpowiedzią tu jest troska o życie wieczne, tyle że poszukiwane na miarę stereotypów tamtej epoki.

Kobieta VI wieku to cesarzowa i królowa, nie pozbawiona wpływu na politykę i obraz świata; to kobieta wyższych sfer, może podporządkowana, ale jednak mająca wiele do powiedzenia; to kobieta wykształcona i pobożna, znająca zarówno religijne praktyki, jak i radząca sobie w życiu codziennym. To osoba czasem hojna i otwarta na potrzeby innych, czasem trudna i problematyczna. Bywa, że kobieta z dzieł Grzegorza to także niewolnica.

Kobieta VI wieku to osoba grająca ważną rolę w Kościele. Oczywiście na miarę pozycji i możliwości. To człowiek modlitwy, to ktoś, kto wspiera rozwój

¹⁸⁹ Por. A. Hamman, *Schiavitù*, DPAC II 3111-3113.

¹⁹⁰ Por. E. Benedetti, *S. Gregorio Magno e la schiavitù*, Roma 1904.

¹⁹¹ Por. *Epistulae* VII 41.

¹⁹² Por. tamże IV 12.

¹⁹³ Por. tamże III 39.

Kościół, dba o ewangelizację, wychowuje religijnie dzieci, kto sam dąży do zbawienia i pomaga w tym także innym.

Grzegorz zostawia nam obraz w miarę szeroki, a jednak nie całościowy, ale któż potrafi ukazać całościowy obraz tak rozległego zagadnienia?

LE LIEU ET LE RÔLE DE LA FEMME DANS LA VIE ET LA PENSÉE DE SAINT GRÉGOIRE LE GRAND

(Résumé)

La réflexion sur le rôle de la femme dans le monde et dans l'Église occupe aujourd'hui la place très importante. Mais pour recevoir une image pleine de ce problème, il faut toujours se rapporter à l'histoire. Nous avons choisi un personnage de la rencontre des époques : de l'antiquité chrétienne et du moyen âge, un grand évêque de Rome, saint Grégoire I.

Au niveau de la théorie, spécialement dans les commentaires bibliques, dans les homélies et les dialogues, nous trouvons une image de la femme biblique, la femme de l'hagiographie et de la femme des légendes pieuses. Successivement nous rencontrons la sainte Marie et des autres femmes bibliques qui servent comme exemples de la vie chrétienne directement ou de manière symbolique et forment des allégories de l'Église, de l'âme humaine et des vertus, mais aussi de la faiblesse.

D'un autre côté, spécialement dans la correspondance, saint Grégoire nous parle sur les différents chemins de la vie féminine, comme la vie monastique, familiale ou veuvage. Dans les yeux de premier pape moines le plus important lieu occupe la vie monastique. Un espace suffisant l'intercesseur du célibat consacre aussi pour le problème des relations entre des femmes et des ecclésiastiques. Dans l'héritage littéraire de Grégoire nous disposons aussi d'une grande collection de lettres à impératrices et reines du temps grégorien, qui nous montre une image riche de la femme noble et de son influence dans la société.

Grégoire nous montre le problème de la femme dans les différentes circonstances, de la vie quotidienne et spirituelle, dans le niveau social plus haut et plus bas. L'image de la femme qui sort des œuvres grégoriennes est abondante mais n'est pas complète. Il faut dire aussi que cette image est souillée par la pensée de ce temps. Malgré tout c'est une image positive et bonne. L'œuvre grégorienne nous montre une synthèse intéressante et importante tant pour le moyen âge que pour notre temps.

Beata PAWŁOWSKA
(Rzeszów, UR)

RELIGIJNE PODRÓŻE DO RZYMU W OKRESIE PRZEDKONSTANTYŃSKIM

W okresie przedkonstantyńskim – podróże do Rzymu trudno nazwać *stricto* pielgrzymkami¹, bo do Wiecznego Miasta podróżowano przede wszystkim jako do stolicy Cesarstwa oraz siedziby rzymskiego biskupa. W niektórych przypadkach źródła ujawniają wprawdzie aspekt religijny tych podróży, jednak w pierwszych trzech wiekach – trzeba to wyraźnie podkreślić – chodziło raczej o spotkanie z chrześcijańską gminą stolicy; w żadnym, najmniejszym nawet stopniu, o *peregrinatio ad loca sancta*².

Kościół rzymski korzystał od samego początku pośrednio z przywilejów, jakie wynikały z rangi Miasta – politycznej stolicy świata rzymskiego, kosmopolitycznego centrum, do którego prowadziły „wszystkie drogi” Cesarstwa; dla oddalonych Kościołów Europy Zachodniej, również dla Galii i dla rzymskiej Afryki, a już z całą pewnością dla całej Italii, chrześcijańska gmina w Rzymie odgrywała rolę metropolii, z którą nowe fundacje utrzymywały więzy duchowego pokrewieństwa.

¹ Na temat problematyki związanej z definicją „pielgrzymek” w starożytności chrześcijańskiej por. E. Wipszycka, *Pielgrzymki starożytne: problem definicji i cenzur*, w: *Peregrinationes. Pielgrzymki w kulturze dawnej Europy*, red. H. Manikowska – H. Zaremska, Warszawa 1995, 17-28; tejsze, *Les pèlerinages chrétiens dans l'antiquité tardive. Problèmes de définition et de repères temporels*, „Byzantinoslavica” 56 (1995) 429-438; R. Grégoire, *Manuale di agiologia. Introduzione alla letteratura agiografica*, Fabriano 1987, 353-363; P. Iwaszkiewicz, *Do Ziemi Świętej. Najstarsze opisy pielgrzymek do Ziemi Świętej (IV-VIII w.)*, OŻ 13, Kraków 1996, 5-18 (przedmowa M. Starowieyskiego); B. Kötting, *Peregrinatio religiosa*, München 1950, 7-12; P. Maraval, *Le temps du pèlerin (IV^e-VII^e)*, w: *Actes du Colloque: Le temps chrétien de la fin de l'Antiquité au Moyen Âge III^e-XIII^e siècles* (Paris, 9-12 III 1981), Paris 1984, 479-488.

² Por. G. Bardy, *Pèlerinage à Rome vers la fin du IV^e siècle*, AnBol 47 (1949) 224-235; A. Hamman, *Le voyage à Rome du 1^{er} au 3^e siècle: raisons officielles et motifs inavoués*, w: *Pèlerins de Rome*, ed. O. de La Brosse, Rome – Paris 1976, 27-40; W. Myszor, *Ad limina Apostolorum. Podróże i pielgrzymki religijne do Rzymu w starożytnym Kościele*, SSHT 16 (1983) 88-91; V. Saxer, *Pilgerwesen in Italien und Rom im späten Altertum und Frühmittelalter*, w: *Akten des XII. International Kongresses für Christliche Archäologie (Bonn 22-28 September 1991)*, I-II, Münster 1995, 36-57; J. Elsner – J. Rutherford, *Pilgrimage in Graeco-Roman and Early Antiquity*, Oxford 2006.

Rzym był miastem ogromnym, wielojęzycznym, przyciągał do siebie najrozmaitszych ludzi. Jego żydowska gmina była liczna i wpływowa, co – jak wiadomo – odgrywało olbrzymie znaczenie w pierwszych dziesięcioleciach istnienia rzymskiego Kościoła, gdy jego związek ze społecznością żydowską był bardzo silny. Obecność Apostołów – Piotra i Pawła w początkowych latach kształtowania się tej gminy zaważyła na dalszych jej dziejach. Dawała jej członkom pewność, że wiara przekazywana przez chrześcijańską społeczność Rzymu jest słuszna, gdyż otrzymana właśnie od tych, których autorytet nigdy nie był podważany. To ten przede wszystkim fakt pozwalał rzymskiemu Kościołowi występować w roli „strażników” prawdziwej wiary, do których można się było zwracać ze wszelkiego rodzaju wątpliwościami. Trzeba jednak zauważyć, że Miasto to nie było jedynym, mogącym się poszczycić apostołskimi początkami. Dlatego też dla pozycji Kościoła rzymskiego równie ważna zdawała się być świecka ranga *Urbs Aeterna*. Wydaje się, że pierwszeństwo samego Rzymu i świadomość, że Kościół rzymski przechowuje słuszną doktrynę składały się na to, co moglibyśmy nazwać honorowym prymatem tego Miasta. W praktyce jednak często nie szły za nim żelazne konsekwencje: poszczególne Kościoły radziły się co prawda biskupa Rzymu, ale w wielu przypadkach były to tylko porady, można by rzec, symboliczne: postępowały i tak zgodnie ze swą ideą czy koncepcją.

Jednym z pierwszych podróżujących do Rzymu według świadectwa Euzebiusza z Cezarei był w 1. poł. II stulecia teolog judeochrześcijański – Hegesippos, przybyły by poznać naukę chrześcijańską i skonfrontować ją z gnostycyckimi poglądami³. W tym samym czasie przebywał w *Roma Aeterna* i nauczał apologeta, pochodzący z Samarii, Justyn Męczennik, „który w płaszczu filozofa głosił słowo Boże, a w swych pismach występował w obronie wiary”⁴. Należał on do grona wędrownych nauczycieli-filozofów: podróżował w poszukiwaniu ludzi, z którymi można było prowadzić filozoficzne dysputy⁵, a w Wiecznym Mieście – stolicy starożytnego świata, mógł ich znaleźć wielu.

U Euzebiusza odnajdziemy również wzmianki o tym, iż do Rzymu przybył z dalekiej Azji także biskup Smyrny – Polikarp, aby spotkać się z biskupem Anicetem (155-166) i wyjaśnić kwestie związane ze świętowaniem wielkanocnej Paschy⁶. W czasie swego pobytu w Rzymie, jak poświadczą Irene-

³ Por. Eusebius, HE IV 11, 7, SCh 31, 175, tłum. A. Lisiecki, POK 3, 158: „Za czasów Aniceta Hegesippos przybył do Rzymu i pozostał tam aż do biskupstwa Eleuterosa”.

⁴ Por. tamże IV 11, 8.

⁵ Por. tamże IV 12, 11, SCh 31, 176, POK 3, 158-159: „Tenże sam Justyn wydał także doskonale pisma, przeznaczone dla Greków, a prócz tego napisał inne dzieło, zawierające *Apoloگیę* wiary naszej i ofiarował je cesarzowi Antoninowi, z przydomkiem Pobożny, oraz senatowi rzymskiemu; mieszkał bowiem w Rzymie”.

⁶ Por. tamże IV 14, 1, SCh 31, 179, POK 3, 160-161: „W owych czasach, kiedy Anicet rządził Kościołem rzymskim, żył jeszcze Polikarp, jak opowiada Ireneusz, i przebywał w Rzymie, by się ułożyć z Anicetem w pewnej spornej sprawie, dotyczącej dnia święta wielkanocnego”.

usz⁷, Polikarp głosząc naukę apostołską nawrócił wielu heretyków. Najprawdopodobniej jednak chodziło nie tyle o fakt samego nawracania, ile raczej o ostrzeżenie rzymskich chrześcijan przed uleganiem gnostyckim naukom.

Zauważmy, że już pod koniec II wieku, Ireneusz z Lyonu w swym traktacie *Przeciwko herezjom*, zwłaszcza gnostykom, zapewnia, że ci wszyscy, którzy zastanawiają się nad regułami wiary, winni udać się do Rzymu: tam bowiem zachowały się nieskażone nauki obu Apostołów, przekazywane wiernie od początku przez wszystkich ich następców, na których kolejno spoczywał ciężar przechowywania „przesłania”⁸. Argumentacja ta, godząc w tych, którzy utrzymują, że posiadli znajomość tajemnej tradycji, przypisywała, według autora, Rzymowi szczególny przywilej interweniowania w dysputach na temat wiary przed wszystkimi innymi Kościołami.

W swym traktacie Ireneusz wymienia kilkakrotnie gnostyków przybyłych z różnorodnych stron, próbujących znaleźć właśnie w Rzymie posłuch dla swych nauk, a mianowicie: Walentyna, działającego w czasach od biskupa Hygina (136-140) aż po Aniceta (155-165)⁹, heretyka syryjskiego pochodzenia Cerdona, który występował w Rzymie z wyraźnie dualistycznymi poglądami¹⁰, jego „następcę” Marcjona, przybyłego do Rzymu z Pontu, usiłującego przedstawić swe poglądy na synodzie w 144 r. i jeszcze w lipcu tego samego roku potępionego przez Kościół rzymski¹¹; w lipcu tegoż roku przybyła też do Rzymu Marcelina – inna wielka zwolenniczka nauki gnostyckiej¹². W Rzymie działała

⁷ Por. Irenaeus, *Adversus haereses* III 3, 4, SCh 211, 40, tłum. A. Bober, *Antologia patrystyczna*, Kraków 1965, 40: „Za Aniceta przebywał w Rzymie i wielu z wyżej wspomnianych heretyków nawrócił do Kościoła Bożego”.

⁸ Por. *Adversus haereses* III 3, 2, SCh 211, 32, Bober s. 39: „Ponieważ jednak wyliczenie sukcesji wszystkich Kościołów zajęłoby w niniejszym dziele zbyt wiele miejsca, przeto wskazując na następstwa największego i najstarszego i wszystkim znanego, przez dwóch najchwalebniejszych apostołów Piotra i Pawła założonego i ustanowionego w Rzymie Kościoła, który posiada tradycje od apostołów i wiarę opowiadaną ludziom, a dochodzącą aż do nas drogą kolejnego następstwa biskupów [...]. Z tym bowiem Kościołem dla jego naczelnego zwierzchnictwa musi się zgadzać każdy Kościół, tj. wszyscy zewsząd wierni, bo w nim przez tych, co są zewsząd, zachowała się tradycja apostołska (propter potentiorem principalitatem necesse est omnem convenire Ecclesiam)”.

⁹ Por. tamże III 4, 3, SCh 211, 50, Bober s. 41: „Walentyn bowiem przybył do Rzymu za Hygina, rozwinął pełną działalność za Piusa i dożył czasów Aniceta”; zob. także Eusebius, HE IV 14, SCh 31, 179, POK 3, 161.

¹⁰ Por. Irenaeus, *Adversus haereses* I 27, 1, FCh 8, 318-320, Bober s. 32: „Niejaki Kerdon, który wyszedł ze szkoły Szymona Czarnoksiężnika, przybył do Rzymu za Hygina (138-142) [...] i nauczał, że Bóg, którego zwiastował Zakon i prorocy, nie jest Ojcem Pana naszego Jezusa Chrystusa”.

¹¹ Por. tamże I 27, 2, FCh 8, 318, Bober s. 32: „Następca jego Marcjon z Pontu rozwinął tę naukę, bluźniąc bezwstydnie, że Bóg obwieszczony przez Zakon i proroków, jest sprawca zła”; zob. też Eusebius, HE IV 14, 5, SCh 31, 179, POK 3, 161: „Walentyn i Markion cała rzesza umysłów przewrotnych”.

¹² Por. tamże I 25, 6, FCh 8, 312-314: „Unde et Marcellina, quae Romam sub Aniceto venit, cum esset humus doctrinae, mutos exterminavit; gnosticos se autem vocat”.

też w tym czasie inni wpływowi gnostycy, jak Florynus czy Blastos, którzy „oderwali się od Kościoła”¹³.

W 2. poł. II wieku obserwujemy dalszy znaczny napływ chrześcijan do Rzymu z terenów małoazjatyckich. Byli wśród nich też różnego rodzaju herecy, którzy spodziewali się tu nie tylko pozyskać nowych zwolenników, ale także zobaczyć architekturę i pomniki stolicy. Tu przybył, jak sam się przyznaje, uczeń Justyna – enkratyk Tacjan Syryjczyk, którego zainteresowały m.in. zabytki Wiecznego Miasta:

„Przebywałem wreszcie także w Rzymie i widziałem tam wiele posągów przez was zgromadzonych”¹⁴.

Tutaj też działał przybyły z Azji jego uczeń o imieniu Rodon, który według świadectwa Euzebiusza zwalczał pisemnie gnostyków, a zwłaszcza Marcjona:

„Z pochodzenia Azjata, który jak sam powiada, był w Rzymie uczniem znanego nam już Tacjana, pisał rozmaite dzieła i razem z nimi stawał do walki przeciwko herezji Marcjona”¹⁵.

Źródła poświadczają, że w 2. poł. II wieku do Wiecznego Miasta przybyło też wielu zwolenników i przeciwników montanizmu. I w tym przypadku, jak się wydaje, ich podróży, podobnie jak wędrownych gnostyków i filozofów, nie można przypisywać czegoś szczególnego i nadzwyczajnego. Montanizm bowiem, jako ruch nawiązujący do pierwotnych form chrześcijaństwa, popierał wędrownych apostołów i nauczycieli. Nie wydaje się więc dziwne, że szukali zwolenników również w Stolicy. Euzebiusz z Cezarei wspomina o kilku przybyłych do Rzymu wyznawcach montanizmu, choć z imienia wymienia tylko jednego z nich – Proklosa, przeciwko któremu w czasach papieża Zefiryna (189-217) występował rzymski kapłan Gajus¹⁶.

Także z Bizancjum przybył w tym czasie do Rzymu niejaki Teodor, „wódz i ojciec tego bezbożnego odszczepieństwa, który pierwszy twierdził, że Chrystus jest tylko człowiekiem”¹⁷. Został on przez rzymskiego biskupa Wiktora (189-198) wykluczony z Kościoła za błędy natury dogmatycznej. Inny znów przybysz z Azji – Prakseasz przybył do Rzymu ok. 180 r. „przywożąc” ze sobą herezję patrypasjanizmu. To właśnie przeciw niemu Tertulian napisał rozprawę *Adversus Praxean*¹⁸, w której ostro zwalczał głoszoną przez niego teorię¹⁹.

¹³ Por. Eusebius, HE V 15, SCh 41, 45, POK 3, 224: „Inni zaś działalność swą rozwinęli w Rzymie. Na ich czele stanął Florynus, który utracił prezbiterat kościelny, a z nim razem Blastos, który się w podobny sposób pogrzyżył w upadku; oderwali oni wielu od Kościoła”.

¹⁴ Tatianus, *Oratio ad Graecos* 35, 1, PG 6, 877B, tłum. L. Misiarczyk, BOK 24, 349.

¹⁵ Eusebius, HE V, 13, 1, SCh 41, 42, POK 3, 221.

¹⁶ Por. Eusebius, HE III 31, 4, SCh 31, 142, POK 3, 131; tenże, HE VI, 20, 3, SCh 41, 120, POK 3, 276: „[...] przeciwko Proklosowi, szermierzowi herezji katarfygijskiej”.

¹⁷ Tamże V 28, 6, SCh 41, 75-76, POK 3, 246.

¹⁸ Por. Tertullianus, *Adversus Praxean* 1, CCL 2, 1159-1205, tłum. E. Buszewicz, ŻMT 4, 35-86.

Początkiem III wieku, za papieża Kaliksta (217-222), zauważamy w Rzymie obecność niejakiego Alkibiadesa z Apamei z Syrii, który według Hipolita propagował poglądy elkazaitów, powołując się na podyktowaną mu przez anioła księgę objawień. Rzymski kapłan Hipolit wystąpił ostro przeciw niemu sugerując jednocześnie, że jego poglądy podzielał sam Kalikst²⁰. Hipolit wymienia również i innych przybyszów do Wiecznego Miasta za czasów biskupa Kaliksta, jak: Epigonusa ze Smyrny – ucznia Noeta, który pozyskał sobie nawet w Rzymie ucznia w osobie Klemensa²¹, czy też Sabeliusza z Pentapolis, wykluczonego, według Hipolita, przez rzymskiego biskupa z grona wiernych²². Również w korespondencji św. Cypriana z Kartaginy († 258), spotykamy wzmiankę o schizmatyku Fortunatusie przybyłym do Rzymu „do katedry Piotra (*ad Petri cathedram*) i do Kościoła zajmującego pierwsze miejsce, źródła jedności kapłańskiej”²³.

Obok tłumnego napływu do Rzymu różnego rodzaju innowierców, do Wiecznego Miasta przybywali także ludzie związani z „prawdziwą” wiarą Kościoła. Źródła starożytne wspominają tu dwie postacie, które możemy bliżej zidentyfikować: Abercjusza – biskupa Hierapolis oraz Orygenesza. Abercjusz – chrześcijanin z Frygii, przebywał w Rzymie w tym samym czasie co Ireneusz, zmarł ok. 200 r. w wieku 72 lat²⁴. W swoim epitafium²⁵ wspomina swe podróże do Rzymu, Syrii i Nisibis, za rzeką Eufrat. Do Rzymu, aby oglądać jego majestat, wysłał go, jak sam wyznaje, jego nauczyciel – „niepokalany pasterz”:

„Na imię mi Abercjusz, uczeń niepokalanego Pasterza,
Który oczy ma wielkie, dosięgające wszystkiego.
On to mię nauczył [...] Pisma niemylnego,
On też posłał mię do Rzymu, abym oglądał majestat królewski –

¹⁹ Por. tamże 1, 4, CCL 2, 1159, ŻMT 4, 35: „[...] przykładem jest Prakseasz. On bowiem pierwszy przeschczepił z Azji do Rzymu ten rodzaj błędnych mniemań”.

²⁰ Por. Hippolytus, *Refutatio omnium haeresium* IX 13, GCS 26, 251-252.

²¹ Por. tamże XI 7, GCS 26, 269.

²² Por. tamże IX 12, GCS 26, 246-251.

²³ Cyprianus Carthaginiensis, *Epistula* 59, 14, 1, CSEL 3C, 683, tłum. W. Szoldrski, PSP 1, 188: „Post ista adhuc insuper pseudoepiscopo sibi ab haereticis constituto navigare audent et ad Petri cathedram adque ad ecclesiam principalem unde unitas sacerdotalis exorta est ab schismaticis et profanis litteras ferre nec cogitare eos esse Romanos quorum fides apostolo praedicante laudata est, ad quos perfidia habere non possit accessum”. *Cathedra* – symbol autorytetu biskupa jako zwierzchnika lokalnej wspólnoty chrześcijan, por. B. Iwaszkiewicz-Wronikowska, *Problem chrystianizacji starożytnych miast Zachodu w świetle badań archeologicznych*, w: *Miasto w starożytności*, red. L. Mrozewicz – K. Balbuza, Poznań 2004, 471.

²⁴ O Abercjuszu i jego epitafium por. W. Śmiałek, *De inscriptione Abercii supplenda, Z pielgrzymki biskupa Hierapolis do Rzymu*, GK 37 (1930) 173-174 (trudno się jednak zgodzić z terminem „pielgrzymka” zawartym w artykule, a odnoszącym się do pobytu Abercjusza w Rzymie); Bober, *Antologia*, s. 489-491; RACH I 12-17; J. Bilczewski, *Eucharystia*, Kraków 1898, 213-253..

²⁵ Tekst w oryginale zob. J. Quasten, *Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima*, Bonn 1935, 21-24, jej przekład m.in. J. Bilczewski, w: Bober, *Antologia*, s. 489-451.

I przypatrzył się Królowej, noszącej złotą szatę i złote sandały.
Widziałem nadto lud, naznaczony świetlanym znamieniem.
Dalej oglądałem równiny Syrii i wszystkie miasta, Nisibis
Poza Eufratem: wszędzie zaś znalazłem braci”²⁶.

Napis ten potwierdzałby motyw odwiedzania Wiecznego Miasta w celu przyjrzenia się bliżej Kościołowi w stolicy i mieszkającym w niej chrześcijanom. Z kolei Orygenes przebywał w Rzymie, jak zaznacza Euzebiusz, bardzo krótko za czasów Zefiryna (prawdopodobnie w 212 r.) po to, by „ogłądać prastary Rzymian Kościół”²⁷. Takich kontaktów z Rzymem było zapewne więcej; często przybywali tu także nieznanymi z imienia chrześcijanie z Afryki Północnej, co obficie poświadcza bogata korespondencja Cypriana z Kartaginy z poł. III wieku²⁸.

Analizując źródła przedkonstantyńskie, pod kątem motywów odwiedzania Rzymu, można odnieść wrażenie, iż pierwszą kategorię stanowili heretycy, pragnący mieć większą możliwość propagowania, albo też nawet szukanie potwierdzenia swoich poglądów przez rzymskiego biskupa. W ujęciu autorów chrześcijańskich zainteresowanie heretyków pobytem w Rzymie w okresie przedkonstantyńskim, z uwagi na Kościół i biskupa rzymskiego, nie wydają się być jednak czymś niezwykłym. W pismach tych wyraźnie podkreślony został aspekt apologetyczny. Te najstarsze i często dość jednostronne informacje o podróżnikach przybyłych do Rzymu, wynikają przed wszystkim z rodzaju źródeł. Ireneusz, Euzebiusz, Tertulian czy Hipolit w swych pismach wykazywali jasno i dobitnie, że owi przybysze, mimo że pragnęli zyskać sobie poparcie biskupa Rzymu, zostali ostatecznie z Kościoła wykluczeni. Drugą kategorię natomiast stanowią podróże „zwykłych” podróżników związanych z Kościołem „prawdziwą” wiarą. Nimi to jednak polemicznie nastawieni Ojcowie Kościoła tamtych czasów nie byli zainteresowani na tyle, by ich wspominać i wliczać imiennie w swoich pismach. Uznali – być może – te ich podróże do Wiecznego Miasta za rzecz jak najzupełniej naturalną.

Sytuacja prawna Kościoła począwszy od IV wieku zmieniła się na tyle, że jeśli chodzi o podróże do Rzymu, to w większości przypadków nabierała one zaczęły coraz bardziej charakteru tylko i wyłącznie religijnego. Należy podkreślić, iż jednym z pierwszych, głównych „motorów przyciągających” (co potwierdzają też źródła z tego okresu), pozostał nadal autorytet biskupa Rzymu, jako ostateczny wyznacznik w sprawach wiary, celem rozstrzygnięcia wszelkiego ro-

²⁶ *Inscriptio Abertii* 3, 6-11, tłum. J. Bilczewski, w: Bober, *Antologia*, s. 489.

²⁷ Eusebius, HE VI 14, 10, SCh 41, 108, POK 3, 269.

²⁸ Por. Cyprianus, *Epistulae*: 8, CSEL 3/2, 485-488, PSP 1, 30-33; 9, CSEL 3/2, 488-489, PSP 1, 45-46; 20, CSEL 3/2, 572-529, PSP 1, 73-75; 21, CSEL 3/2, 529-532, PSP 1, 75-78; 22, CSEL 3/2, 533-534, PSP 1, 78-80; 27, CSEL 3/2, 540-544, PSP 1, 83-86; 28, CSEL 3/2, 545-547, PSP 1, 86-88; 30, CSEL 3/2, 549-556, PSP 1, 89-95; 31, CSEL 3/2, 557-564, PSP 1, 95-100; 35, CSEL 3/2, 571-573, PSP 1, 105-106; 36, CSEL 3/2, 572-575, PSP 1, 106-109; 37, CSEL 3/2, 576-579, PSP 1, 109-112; 48, CSEL 3/2, 606-608, PSP 1, 131-133; 52, CSEL 3/2, 616-620, PSP 1, 137-140.

dzaju sporów. Ten motyw, jak się okaże, będzie nadal stale wzrastał i niejednokrotnie towarzyszył przybywającym do Wiecznego Miasta. Jednak od poł. IV wieku odnaleźć możemy jeszcze jeden bardzo istotny czynnik, który znacznie zwiększył liczbę przybywających do Rzymu i to już niekoniecznie tylko w sprawach sporów doktrynalnych: mowa tu oczywiście o wzrastającym kulcie męczenników, zwłaszcza świętych Piotra i Pawła²⁹. Kościół rzymski, chcąc podkreślić obecność obu Apostołów, posługiwać się zaczął się językiem liturgii. Święto obu męczenników obchodzono w tym samym – ustalonym według tradycji w 258 r. – dniu 29 czerwca³⁰; św. Piotra czczono dodatkowo 22 II (*Natale Petri de Cathedra*)³¹. Rozpowszechnienie wspomnienia świętych Piotra i Pawła w całym Kościele stało się z czasem jednocześnie przypomnieniem znaczenia Rzymu i stolicy jego Biskupa, następcy św. Piotra, w ówczesnym świecie. Tak więc oba czynniki zaczęły się nawzajem przenikać i uzupełniać. Relikwie Apostołów – rękojmia bezpieczeństwa i pomyślności Miasta³² – stały się celem peregrynacji samych w sobie. Do tego dochodziło jeszcze pragnieniem uczestnictwa w rzymskiej liturgii z udziałem biskupa Rzymu, a także sprawy jak najbardziej „przyziemne”: czysto ludzka ciekawość zobaczenia wspaniałych chrześcijańskich budowli, wzniesionych z inicjatywy Konstantyna, czy wreszcie chęć odwiedzenia dawnej stolicy Cesarstwa.

RELIGÖSE REISEN NACH ROM IM ZEITRAUM VOR KONSTANTIN DEM GROSSEN

(Zusammenfassung)

Im Zeitraum vor Konstantin dem Großen – ist es schwer, die Reisen nach Rom *im stricten Sinne* als Pilgerfahrten zu bezeichnen: denn zu dieser Zeit betrachtete man Reise in die Ewige Stadt als eine Reise zur Hauptstadt des Kaiserreichs und zum Sitz des Bischofs. In einigen Fällen berichten zwar die Quellen über religiöse Aspekte dieser Reisen, doch in den ersten drei Jahrzehnten – das man muss

²⁹ W IV wieku Piotr i Paweł obecni są już trwale w świadomości rzymskich chrześcijan, którzy nie mają wątpliwości, iż to właśnie oni dali podstawy ich Kościołowi, por. Ch. Pietri, *Roma christiana*, Rome 1976, 358-361.

³⁰ Por. *Depositio Martyrum*: „III Kal. iul.” (MGHaa IX 71); *Martyrologium Hieronymianum*: „III Kal. iul.” (ed. H. Delehaye, ASS Novem. II 2, 343); Pietri, *Roma Christiana*, s. 1539-1541.

³¹ Por. J. Naumowicz, *Natale Petri de Cathedra. Geneza święta*, VoxP 24 (2004) t. 46-47, 255-264.

³² Por. Prudentius, *Peristephanon* XII 55-56, CSEL 61, 422, tłum. M. Brożek, PSP 43, 290: „Oto nagrody dwie razem, za wierność, przez Boga złączone / Miastu Rzymowi dane, by je we czci miało”.

deutlich betonen – ging es vor allem um die Begegnung mit der christlichen Gemeinde der Hauptstadt, auf keinen Fall aber, auch nicht im geringsten Sinne um *peregrinatio ad loca sancta*.

Wenn man die Quellen aus den ersten drei Jahrhunderten unter dem Aspekt analysiert, welche Gründe die Menschen dazu bewegten, Rom zu besuchen, gewinnt man den Eindruck, es waren an erster Stelle Häretiker, die sich dadurch größere Verbreitungsmöglichkeiten für ihre Ansichten erhofften oder sogar Bestätigung für diese bei dem römischen Bischof suchten. In diesen Schriften wurde deutlich der apologetische Aspekt hervorgehoben. Diese ältesten und oft ziemlich einseitigen Informationen über Reisende, die nach Rom kamen, ergeben sich vor allem aus der Art der Quellen. Irenäus, Eusebius, Tertullian oder Hippolyt weisen in ihren Schriften deutlich darauf hin, dass jene Ankömmlinge, obwohl sie Unterstützung beim Bischof suchten, letztendlich aus der Kirche ausgestoßen wurden.

An zweiter Stelle stehen Reisen „einfacher“ Reisenden, die durch wahres Glauben mit der Kirche verbunden waren. Nur an dieser Art von Besuchern hatten die polemisch eingestellten Vater der damaligen Kirche wenig Interesse, um sie namentlich in eigenen Schriften zu erwähnen. Vielleicht aber betrachteten sie ihre Reisen in die ewige Stadt als etwas ganz Normales.

Ks. Janusz KRÓLIKOWSKI
(Tarnów, PAT)

MARIOLOGIA OJCÓW **A WSPÓŁCZESNA REFLEKSJA MARIOLOGICZNA** **Uwagi metodologiczne**

Studia patrystyczne, zarówno jeśli chodzi o ich zasięg, jak również o ich znaczenie, nabrały w ostatnim czasie zdecydowanego rozmachu. W Polsce można, do pewnego stopnia, mówić o zachwycającym renesansie Ojców, gdy zważy się na wciąż rosnącą liczbę badaczy Ojców Kościoła, studentów patrologii, a także ilość rozmaitych publikacji o charakterze patrystycznym. Wszystko to świadczy, że mamy do czynienia z obiecującym zjawiskiem o szczególnej specyfice, a także o jego wpływowej roli w odniesieniu do teologii systematycznej, gdyż właśnie Ojcowie są jej twórcami i głównymi architektami. Po II wojnie światowej studia patrystyczne weszły na drogę rozwoju, który okazał się wszechstronnie twórczy dla teologii i dla całego życia Kościoła. Nie były to tylko wydarzenia okazyjne i przejściowe, ale wytworzyły one swoisty proces duchowy i kulturowy, z którego wynikają ważne wnioski na dzisiaj. Kilkanaście lat temu Ch. Kannengiesser, dokonując podsumowania ostatniego pięćdziesięciolecia w studiach patrystycznych, stwierdzał, że wynika z nich konieczność ponownego odkrycia chrześcijaństwa w jego podstawach. Wskazują one na potrzebę traktowania Ojców jako uprzywilejowanych świadków tradycji kulturowej i religijnej, zdolnej do dostarczenia odpowiedzi i rozwiązań na pytania stawiane przez dzisiejszy Kościół i świat. Ujawniają one charyzmat Ojców w dziedzinie bardziej duchowego czytania i rozumienia słowa Bożego. Nie bez znaczenia pozostają także doświadczenia Ojców w dziedzinie inkulturacji wiary, gdyż dostarczają dla niej niezbędnych paradygmatów. U Ojców można więc dostrzec wszystkie instancje, które interesują współczesną teologię i dzisiejsze chrześcijaństwo. Jest to wyjątkowa zachęta do sięgania do pierwotnej tradycji Kościoła i korzystania z niej w nowych okolicznościach¹. Oczywiście, trzeba zważać na to, by nie narazić się na niebezpieczeństwo jednostronności, to znaczy studiowanie Ojców nie może zamykać się na zainteresowanie innymi okresami w rozwoju teologii i osiągnięciami Kościoła, które miały miejsce w późniejszych epokach. Teologia i życie Kościoła domagają się tymczasem

¹ Por. Ch. Kannengiesser, *Fifty Years of Patristics*, ThS 50 (1989) 633-656.

interpretacji obejmujących całościowo i integralnie różne epoki i kierunki, gdyż tylko w ten sposób można twórczo uprawiać teologię i skutecznie kształtować aktualne życie Kościoła.

W kolejnym podsumowującym artykule Ch. Kannengiesser wskazał na dwa główne aspekty odrodzenia patrystycznego w XX wieku. Studium autorów starochrześcijańskich jest prowadzone przy pomocy metody naukowej z właściwym dla niej rygoryzmem i krytycyzmem, która – z kolei – sprawia, że niejednokrotnie wyrывa się ich z autentycznego środowiska, które na ogół miało charakter teologiczny i kościelny². Badania naukowe nad Ojcami są prowadzone w środowiskach świeckich, na przykład na uniwersytetach, jak również nadaje się im różne nazwy: starożytna literatura chrześcijańska, historia chrześcijaństwa, filozofia patrystyczna, patrologia, patrystyka itd. To poszerzenie kontekstu badawczego jest oczywiście godne uznania – nikt nie ma monopolu na studiowanie Ojców Kościoła i pisarzy chrześcijańskich – chociaż nie jest ono wolne od pewnej problematyczności, zwłaszcza wtedy, gdy stosuje się do niego tylko i wyłącznie metodę historyczną. W każdym razie, dobra i otwarta teologia jest w stanie wykorzystać z powodzeniem także badania tego typu.

Nie bez znaczenia dla teologów są mocne i zobowiązujące zachęty dotyczące studiowania Ojców Kościoła, które zostały sformułowane i przekazane w oficjalnym nauczaniu Kościoła. Wystarczy tutaj wspomnieć list apostołski *Patres Ecclesiae* Jana Pawła II z okazji 1600-lecia śmierci św. Bazylego³, instrukcję Kongregacji ds. Wychowania Katolickiego dotyczącą studiowania Ojców Kościoła w formacji kapłańskiej⁴, przemówienie Jana Pawła II do współpracowników Instytutu „Sources Chrétiennes” z okazji pięćdziesiątej rocznicy założenia tej słynnej serii patrystycznej⁵. Nacisk, jaki kładzie się na studiowanie Ojców, jest uzasadniony trwałą wartością nauczania, które oni wypracowali i przekazali Kościołowi oraz teologii wszystkich czasów. Ich pisma są pierwszorzędym źródłem teologii⁶. Także doświadczenia teologiczne naszych czasów skłaniają nas do studiowania Ojców Kościoła, a osiągnięcia różnych teologii, które słusznie nazwano „neopatrystycznymi”, ukazują skuteczność twórczą sięgania dzisiaj do pierwotnej teologii. Powrót do Ojców jawi się jako czynnik świeżości i nowości, który pozwala nad wyraz skutecznie widzieć, że sam Jezus Chrystus stanowi fundament wiary Kościoła i że każdy autentyczny powrót do źródeł Jego orędzia zbawczego działa w Kościele jako potężna moc nowości.

Dla zilustrowania tego zagadnienia warto przypomnieć detal autobiograficzny, o którym opowiedział kiedyś Hans Urs von Balthasar. Mówiąc o swojej

² Por. tenże, *The Future of Patristics*, ThS 52 (1991) 128.

³ Por. VoxP 2 (1982) z. 3, 247-275.

⁴ Por. VoxP 10 (1990) z. 18, 7-39.

⁵ Por. VoxP 13-15 (1993-1995) z. 24-29, 7-9.

⁶ Por. E. Staniek, *Nie ma teologii bez źródeł*, VoxP 17 (1997) z. 32-33, 27-34.

formacji teologicznej w Fourvière, gdzie wraz z nim studiowali przyszli sławni teologowie: J. Daniélou, G. Fessard, H. Bouillard, F. Varillon, ten wielki szwajcarski teolog przypominając, że teologia, której tam nauczano miała charakter raczej scholastyczny i dość tradycyjny, dodał: „Aby odnaleźć teologię żywą czytaliśmy Ojców Kościoła i poetów: Claudela, Bernanosa i Péguy’ego – teksty, które otworzyły spojrzenie chrześcijanina na cały świat”. Jest znamienne określenie, które ten sławny teolog nadał Ojcom: „teologia żywa”.

I. PATROLOGIA – TEOLOGIA – MARIOLOGIA

W ramach niniejszego opracowania zamierzamy spojrzeć w sposób ogólny na dziedzictwo Ojców Kościoła pod kątem jego znaczenia dla mariologii. Na ogół stwierdza się, że wykład II Soboru Watykańskiego w tej dziedzinie, zawarty w VIII rozdziale konstytucji dogmatycznej *Lumen gentium* odzwierciedla schemat, którym w swojej refleksji mariologicznej posługiwali się Ojcowie. Już pobieżna lektura tego dokumentu potwierdza tę obserwację, czego dowodzą choćby liczne odniesienia do ich pism, chociaż trzeba równocześnie zauważyć, że z dokumentu soborowego nie wynika bezpośrednio, w jaki sposób doszli oni do wypracowania tego schematu i jakie ten sposób postępowania może mieć dzisiaj znaczenie dla samej mariologii. Wydaje się więc uzasadnione podjęcie próby zrekonstruowania postępowania Ojców w refleksji nad tajemnicą Maryi, by w ten sposób ożywić lekturę konstytucji *Lumen gentium* i uchwycić ich znaczenie dla mariologii w ogóle.

W celu zrozumienia podstawowego i inspirującego znaczenia patrologii dla mariologii, wyjdźmy od ogólnego spojrzenia na jej znaczenie dla teologii w ogóle. Przez studium doktryny Ojców nawiązuje się kontakt z ludźmi Kościoła, którzy spełnili pośredniczącą rolę między Tradycją apostołską i następnymi pokoleniami chrześcijańskimi, przekazując im depozyt wiary, który także oni otrzymali. Wychodząc ze źródeł słowa Bożego, posiadaną zdolnością rozumienia oraz zapleczem kulturowym i swoistą mentalnością, wzmocnioną przez światło i łaskę Ducha Świętego, zdołali oni wypracować jednoznaczne podstawy pod późniejszą refleksję teologiczną oraz wsparli Kościół w pierwszych wypowiedziach soborowych dotyczących podstawowych prawd wiary chrześcijańskiej. Zwrócił na to uwagę papież Jan Paweł II: „Byli pierwszymi teologami, ponieważ potrafili badać tajemnicę Chrystusa, posługując się pojęciami zaczerpniętymi ze współczesnej im myśli, w razie potrzeby modyfikując je, tak aby wyrażały treści powszechne”⁷.

Wraz z dokonującą się w XX wieku odnową studiów patrystycznych uległa także znacznej zmianie metoda wykorzystywania pism Ojców. Teologowie nie

⁷ Przemówienie do pracowników Instytutu „Sources Chrétiennes” (30 X 1993 r.), VoxP 13-15 (1993-1995) z. 24-29, 8.

ograniczają się już, jak czyniła to na przykład neoscholastyka, do samego powołania się na nich, by zaczerpnąć z ich pism niemal „materialne” potwierdzenie dla swoich tez, to znaczy wykorzystać wypowiedzi Ojców jako argumenty „z autorytetu”. Dzisiaj studiuje się więc przede wszystkim doktrynę Ojców w jej specyficznych treściach, we wzajemnych zależnościach, w jej uwarunkowaniach historycznych i kulturowych, w jej rozwoju, w jej celach, a także w jej ograniczeniach. Ta nowa metoda studiowania Ojców nie tylko przyniosła głęboką zmianę w sposobie uprawiania teologii w ogóle, ale wprowadziła także radykalne zmiany do studium mariologii. Trzeba tutaj wypowiedzieć przede wszystkim tezę, która jest już powszechnie znana, a mianowicie – doktryna maryjna nie zajmuje centralnego miejsca w nauczaniu Ojców Kościoła. Nie jest to teza negatywna, ale po prostu obiektywna. Dla Ojców i ich teologii decydujące znaczenie ma tajemnica Boga w Trójcy Świętej i zbawcza ekonomia Słowa wcielonego, a więc tematy, które i stanowią oparcie dla życia Kościoła. Taki jest punkt wyjścia i punkt dojścia dla każdej refleksji teologicznej i kryterium jej autentyczności, któremu podlega także refleksja mariologiczna. Nie jest to bynajmniej ujęcie, które by jej szkodziło, wręcz przeciwnie – każe widzieć ją w łączności z głównymi tajemnicami wiary chrześcijańskiej i w ich świetle ją rozwijać.

W sposób bezpośredni Ojcowie zajmują się Dziewicą Maryją względnie rzadko; prawdopodobnie nie zajmowała Ona jakiegoś odrębnego miejsca w pobożności ówczesnych wiernych. Ta sytuacja trwała przynajmniej do IV wieku, a nawet początku V wieku. Maryja była widziana jedynie w odniesieniu do Jezusa Chrystusa, stanowiąc niejako tło dla integralnego ujmowania Jego tajemnicy. Dopiero w późniejszej epoce Ojcowie zaczęli zajmować się kwestiami, które poszerzyły ich zainteresowania o relację Maryi do ludzi. Jest zrozumiałe, że refleksja maryjna poszła w tym kierunku, gdyż relacja zachodząca między Maryją i Chrystusem stanowi nieodzowny fundament dla istnienia i uzasadnienia relacji między Maryją i Kościołem oraz między Maryją i ludźmi. Jest zrozumiałe, że bez spójnego traktowania i uzasadnienia pierwszego dwumianu, nie da się uzasadnić także dwu następnych. Warto zwrócić uwagę na tę kwestię i jej kształtowanie się u Ojców, gdyż dzisiaj niejednokrotnie kładzie się nacisk na potrzebę rozwijania mariologii w odniesieniu do Kościoła, tak zwaną mariologię „eklezjotypiczną”, bez należytego uwzględnienia Maryi w tajemnicy Chrystusa⁸.

Ojcowie Kościoła, idąc po linii wyznaczonej przez Pismo Święte, pierwszorzędnie ukazują więc Maryję Dziewicę w perspektywie stworzenia związanego w jedyny i wyjątkowy sposób z Synem Bożym, który w Niej stał się człowiekiem. Odwołanie się do Ojców w mariologii jest zatem drogą prowadzącą do

⁸ Por. mój artykuł: *Aktualność i problemy mariologii „eklezjotypicznej”*, *SMa* 2 (2000) 263-274.

odzyskania jej najbardziej autentycznego ujęcia, to znaczy takiego, które prowadzi wprost do słowa Bożego, czyniąc prawomocnymi wszelkie rozważania na temat osoby i roli Maryi w dziele zbawienia. Mariologia Ojców, podobnie jak cała ich teologia, ma wymiar biblijny, a zatem sytuuje się w perspektywie najbardziej aktualnych postulatów dotyczących odnowy teologii, wśród których powrót do Pisma Świętego jest najbardziej akcentowany⁹.

Szukając zatem zasadniczego wkładu, który doktryna Ojców może dostarczyć dzisiejszej refleksji mariologicznej, otwiera się przed nami przede wszystkim droga teologiczna, którą oni poszli, aby wypracować wyjaśnienia dotyczące kwestii chrystologicznej i kwestii eklezjalnej, które dotyczą ośrodka wiary chrześcijańskiej. Jest to droga biblijna, która traktuje jako ściśle powiązane ze sobą wszystkie tajemnice wiary, a ich ośrodek widzi w Jezusie Chrystusie.

II. MARYJA W TAJEMNICY CHRYSTUSA

Pierwszym i decydującym problemem, przed którym stanął pierwotny Kościół i który domagał się adekwatnego rozwiązania, był problem chrystologiczny, gdyż od początku było rzeczą wiadomą, że od właściwego ustawienia tego problemu zależy całość chrześcijaństwa. Bez specjalnych uzasadnień było oczywiste, że jest to „prakwestia” dla wiary chrześcijańskiej. Najważniejszy i decydujący wkład do jego rozwiązania został wniesiony przez starożytny Kościół działający na Wschodzie. Już ogólne spojrzenie na historię kształtowania się tej problematyki pozwala stwierdzić, że właśnie z pierwotną kwestią chrystologiczną łączy się także geneza refleksji mariologicznej, która skoncentrowała się na dwóch zagadnieniach szczegółowych dotyczących Maryi, a mianowicie – Jej macierzyństwie i Jej dziewictwie. Te dwie kwestie zostały przez Ojców ściśle połączone z wcieleniem Słowa i uznane za specyficzny wkład, który Maryja wniosła do tej tajemnicy. Reminiscencje tego faktu znajdujemy już w najstarszych wypowiedziach pozabiblijnych dotyczących Maryi, które potwierdzają jego znaczenie dla ogólnej perspektywy wiary chrześcijańskiej.

Pomijając ogólne i różnorodne stwierdzenia ogólnie dotyczące Chrystusa i Maryi, które znajdujemy u wielu autorów, trzeba zauważyć, że pierwszym autorem, który postawił kwestię chrystologiczną w taki sposób, w jaki została ona później rozwinięta i który okazał się decydujący dla jej kształtu, był Apolinary z Laodycei (310-390). Usiłując uniknąć niebezpieczeństw, do których zdawała się prowadzić chrystologia antiocheńska, widząca w Jezusie Chrystusie jakby dwa podmioty (osoby), Apolinary zaproponował takie ujęcie wcielenia, według którego Słowo zstępujące do ciała poczętego w łonie Maryi, zajmuje w nim miejsce duszy rozumnej i przejmuje funkcje dla niej właściwe. Według tej

⁹ Por. J. Kudasiewicz, *Pismo Święte w duszpasterstwie maryjnym*, SMA 7 (2005) nr 2, 41-72.

doktryny Słowo wcielone nie posiada kompletnej natury ludzkiej¹⁰. Ujęcie Apolinarego, jeśli – z jednej strony – usiłowało zachować jedność osoby Jezusa Chrystusa, to z drugiej – kwestionowało jednak Jego pełne i doskonałe człowieczeństwo. Nie tylko to, ale Apolinary zdaje się nawet sugerować, że ciało Chrystusa, noszone w łonie Maryi, miało niebieski początek. Przy tym założeniu było dla niego rzeczą bardzo łatwą bronienie Jego dziewiczego narodzenia, ale zarazem, ulegał zagubieniu sens soteriologiczny Jego człowieczeństwa.

Apolinary nie mówi, jakie konsekwencje wynikają dla relacji między Maryją i Synem z tej koncepcji chrystologicznej. Nie waha się wprawdzie przypisać Maryi tytułu *Theotokos*, ale w ramach jego chrystologii zostaje zakwestionowane samo pojęcie macierzyństwa, tracąc swoje zasadnicze i integralne znaczenie. Pojawia się uzasadnione pytanie, jaki rodzaj funkcji macierzyńskiej miałyby spełnić Maryja, jeśli przekazałaby Synowi niekompletną naturę ludzką? Jeśli następnie Biskup z Laodycei rzeczywiście utrzymywałby, że ciało Chrystusa zstąpiło z nieba, łono Dziewicy zostałoby sprowadzone do czegoś w rodzaju prostego „pojemnika”, w którym zostałaby doprowadzona do końca ciąża, która jednak nie byłaby w Niej zapoczątkowana. Macierzyństwo Maryi jawi się więc jako pozorne i nie mające realnego udziału w tajemnicy wcielenia, a więc również refleksja mariologiczna traci sens teologiczny.

Problem postawiony przez Apolinarego pokazuje w każdym razie, że od początku debaty chrystologicznej istnieje nierozzerwalna więź między chrystologią i mariologią oraz pomaga lepiej zrozumieć nauczanie Ojców, którzy konsekwentnie odrzucali chrystologię Apolinarego. Była to reakcja, w którą zaangażowali się najwięksi autorzy chrześcijańscy z II połowy IV wieku i która okazała się bardzo owocna dla wypracowania podstaw doktrynalnych pod mariologię oraz dla usytuowania jej w ogólnym i szerokim kontekście teologicznym.

Bazyli Wielki, mimo że nie zajmował się psychologią Jezusa, to jednak gdy mówi o Jego wcieleniu, jest głęboko przekonany, że ma do czynienia z doskonałym i kompletnym człowiekiem. Czyni to poprzez wskazanie na ścisłą więź zachodzącą między Synem i Matką, której podstawą jest zrodzenie. Komentując List do Galatów (4, 4), w którym jest mowa o „zrodzeniu z kobiety”, wyjaśnia, że Apostoł: „zwrotem z kobiety pragnął wyraźnie wskazać na wspólną naturę rodzonego i rodzicielki”¹¹. Jeśli więc Matka była pełną istotą ludzką, to taki też miał być Syn, który z Niej się narodził. Macierzyński udział Maryi w tajemnicy wcielenia wskazuje na pełne człowieczeństwo przyjęte w Niej przez wcielonego Syna Bożego.

¹⁰ Por. H. Pietras, *Wcielenie Syna Bożego w teologii Apolinarego z Laodycei na tle kontrowersji ariańskiej*, VoxP 20 (2000) t. 38-39, 213-222.

¹¹ Basilius, *De Spiritu Sancto* 5, 12, Sch 17bis, 284, tłum. A. Brzóstkowska: Św. Bazyli Wielki, *O Duchu Świętym*, Warszawa 1999, 96.

Przeciw niebezpiecznej tezie postawionej przez Apolinarego, robiącej z łona Maryi prosty, czy też tylko zewnętrzny „pojemnik” na ciało, które faktycznie miało początek w innym miejscu, Bazyli odwołał się do bardzo wymownej metafory warsztatu (*ergasterion*), za pośrednictwem której wskazuje, iż łono Maryi jest przyczyną materialną człowieczeństwa Chrystusa, zjednoczoną z Duchem Świętym, który jest jego nadprzyrodzoną przyczyną sprawczą. Macierzyństwo Maryi jest więc w pełni ludzkie i jako takie należy do ekonomii zbawienia¹².

Mariologia Bazylego jest oczywiście mocno i całościowo zakorzeniona w chrystologii. W świętej Dziewicy widzi on Matkę Emmanuela, zapowiedzianą przez proroka Izajasza (7, 14). W Jej łonie dokonało się przedziwne wydarzenie wcielenia Syna Bożego, który nie tylko przyszedł do ludzi, ale przyjął naturę ludzką i stał się we wszystkim podobny do ludzi. Bazyli nazywa Maryję *Theotokos* i ukazuje Ją jako spełniającą funkcje macierzyńskie w stosunku do Syna. Należy zatem Ona w sposób integralny do tajemnicy Chrystusa i tajemnicy zbawienia, stając się gwarantką ludzkiej autentyczności wcielenia i jego realnego znaczenia soteriologicznego.

Zdecydowane odrzucenie chrystologii Apolinarego znajdujemy następnie u Grzegorza z Nazjanzu w liście do Kledoniusza. Jest to dokument o szczególnym znaczeniu teologicznym, ponieważ autor używa w nim tytułu *Theotokos* i broni prawomocności jego zastosowania. Stwierdzając, że wcielone Słowo Boże jest całkowicie Bogiem i całkowicie człowiekiem oraz że właśnie jako takie mogło zbawić całego człowieka, który uległ grzechowi, dodaje w odniesieniu do Maryi:

„Jeśli ktoś nie uznaje świętej Maryi za Bożą Rodzicielkę, jest poza boskością. Jeśliby ktoś mówił, że Chrystus przeszedł przez Dziewicę jakby przez kanał, ale nie ukształtował się w niej równocześnie w sposób boski i ludzki – boski, ponieważ bez udziału mężczyzny, i ludzki, ponieważ zgodnie z naturalnym prawem poczęcia – ten również jest bezbożny. Jeśliby ktoś mówił, że najpierw ukształtował się człowiek, a potem zanurzył się w nim Bóg, jest godny potępienia. Nie jest to narodzenie Boga, lecz odrzucenie tego narodzenia. Jeśli ktoś wprowadza dwóch Synów, jednego z Boga i Ojca, drugiego z matki, zamiast jednego i tego samego Syna, ten niech zostanie wykluczony z tego usynowienia, które zostało obiecanie prawowiernym”¹³.

Grzegorz z Nazjanzu, podobnie jak uczynił to już wcześniej św. Atanazy¹⁴, antycypując o pół wieku uroczystą deklarację Soboru Efeckiego, nadaje tytu-

¹² Por. tenże, *Homilia in sanctam Christi generationem* 3, PG 31, 1646A.

¹³ Gregorius Nazianzenus, *Epistula* 101, SCh 208, 42-44; por. S. Longosz, *Bogarodzica w nauce Ojców Kapadockich*, SMA 2 (2000) nr 2, 84-104, spec. 91-95.

¹⁴ Por. mój artykuł: *Theotokos w teologii św. Atanazego. Przełom mariologiczny w IV wieku i jego znaczenie*, SMA 2 (2000) nr 1, 56-73; M. Starowieyski, *Tytuł „Theotokos” w świadectwach przedefeskich*, AnCra 16 (1987) 432-434.

łowi *Theotokos* wartość formuły dogmatycznej. Proponuje go jako właściwe kryterium ortodoksji. Odrzucenie tego pojęcia oznacza dla niego odrzucenie rzeczywistości wcielenia, jedności i boskości osoby Jezusa Chrystusa. Nadaje mu pełne znaczenie ludzkie i soteriologiczne, przeciwnie niż Apolinary, który używał go w sensie raczej ograniczonym i wątpliwym. Oczywiście, zróżnicowanie ich stanowisk w tej kwestii wynikało z uprzedniego zróżnicowania ich chrystologii.

Grzegorz z Nyssy, kontynuując polemikę z Apolinarym, przyjmuje prawdziwe i rzeczywiste macierzyństwo Boże Maryi oraz broni integralnego człowieczeństwa Słowa wcielnego¹⁵. Precyzuje więc, że ludzka natura Jezusa nie była preegzystująca, ale została przyjęta w łonie Maryi oraz posiada wszystkie elementy ludzkie: ciało, duszę rozumną, czyli zasadę życia, ducha obdarzonego wolną wolą. Nysseńczyk odwołuje się również do tytułu *Theotokos* w swojej mariologii. W pismach, które pozostawił, używa go pięć razy i również uważa go za kryterium ortodoksji chrystologicznej. Stwierdza to otwarcie w ważnym z doktrynalnego punktu widzenia liście skierowanym do wspólnoty chrześcijańskiej w Jerozolimie¹⁶, który napisał po powrocie z podróży, którą tam odbył i którym zareagował na zauważone tam problemy doktrynalne:

„Ktoś z nas może ośmielił się nazwać *anthropotokos* Dziewicę *Theotokos*, jak słyszeliśmy, że niektórzy z nich bezbożnie czynią”¹⁷.

Dwa pojęcia: *anthropotokos* i *Theotokos*, które zostały przeciwstawione w tym tekście, pokazują, że polemika, która osiągnie punkt kulminacyjny na Soborze Efeskim, zaczęła rozwijać się na Wschodzie przynajmniej już pod koniec IV wieku. Świadectwa Ojców Kapadockich wyjaśniają genezę tej kontrowersji, a także potwierdzają, że jej ośrodkiem pozostaje problematyka chrystologiczna.

Także Epifaniusz z Salaminy włączył się w kontrowersję wywołaną przez Apolinarego, mimo że wyraża ubolewanie, iż człowiek tak godny i szanowany jak Biskup Laodycei mógł ulec tak poważnym błędom. Jego obrona ortodoksji może być streszczona w kilku punktach. Jezus przyjął prawdziwe i rzeczywiste ciało, takie jak nasze; to ciało zostało wzięte z ciała Maryi rzeczywiście, a nie tylko pozornie. W konsekwencji, jako człowiek, Jezus prowadził na ziemi normalne życie, gdy przebywał wśród ludzi, od chwili swego poczęcia aż do śmierci na krzyżu. Stosując te założenia do soteriologii, Epifaniusz precyzuje, że Słowo wcieliło się, aby dokonać zbawienia wszystkich ludzi i że jeśli Jego ciało byłoby tylko pozorne, to takie również byłoby zbawienie. Ponadto, argu-

¹⁵ Por. Gregorius Nyssenus, *Adversus Apollinarem* 6, PG 45, 1336C-D.

¹⁶ Por. P. Maraval, *Le lettre 3 de Grégoire de Nysse dans le débat christologique*, RSR 61 (1987) 74-89.

¹⁷ Gregorius Nyssenus, *Epistula* 3, PG 46, 1024A.

mentując bardziej bezpośrednio przeciw Apolinaremu, Epifaniusz potwierdza, że jeśli Chrystus przyjął pełną naturę ludzką, to musiała tym przyjęciem zostać objęta również dusza ludzka. Maryja stała się Matką człowieka obdarzonego doskonałą naturą:

„Jeśli więc należy przypisać rozumienie Chrystusowi, który zstąpił z nieba, aby przyjąć ciało z Maryi oraz – jak mówi Pismo – aby zamieszkać między nami jako prawdziwy człowiek, musiał przyjąć całą naturę ludzką, łącznie z rozumem (*nous*)”¹⁸.

Epifaniusz w proponowanym wyjaśnieniu idzie jeszcze dalej. Fakt, że w dziewicznym zrodzeniu Jezusa brakowało męskiego nasienia, nie wpływa negatywnie na Jego człowieczeństwo:

„Według ciała został zrodzony z samej Maryi w sposób doskonały i wolny od braku”¹⁹.

Stwierdzając bosko-ludzką jedność osoby Słowa wcielonego, Biskup Salaminy broni także rzeczywistego i boskiego macierzyństwa Maryi.

Ta owocna debata chrystologiczna, rozwijająca się wokół tez Apolinarego z Laodycei, stanowi interesującą antycypację wypowiedzi Soborów Efeskiego i Chalcedońskiego oraz pozwala nam ocenić pełne znaczenie wkładu, który Ojcowie wnieśli do wyjaśnienia doktryny wiary dotyczącej Jezusa Chrystusa i Maryi. Pierwotne doświadczenie chrystologiczne i mariologiczne zarazem, na które została tutaj zwrócona uwaga, wskazuje na żywą i integralną więź Maryi z tajemnicą Jezusa Chrystusa i z historią zbawienia. Wynika z niego, że u podstaw mariologii nie stoją abstrakcyjne wypowiedzi doktrynalne, ale biblijna i konkretna postać Maryi, spełniającej własną funkcję w porządku zbawienia i w swojej relacji z Chrystusem, który stanowi ośrodek głoszenia ewangelicznego i wiary. W szczególny sposób więź ta wskazuje nam dzisiaj, że wypowiedzi mariologiczne powinny być spójne z całością wiary, jak również z pierwotnym i unifikującym ośrodkiem rzeczywistości wiary, czyli Jezusem Chrystusem. Bez takiego ujęcia, czyli bez związania mariologii z „hierarchią prawd”, o której mówi II Sobór Watykański, mariologia będzie pozbawiona swojej autentyczności. Natomiast ujęcie uwzględniające tę perspektywę pozwoli utrzymać mariologię w całości teologii, a więc uniknie niebezpieczeństwa izolacjonizmu bądź przekroczenia granic, w których powinna być usytuowana. Nie oznacza to oczywiście potrzeby eliminowania mariologii jako odrębnego traktatu teologicznego, ale domaga się nadania odpowiedniej perspektywy jej wykładowi.

Drugi wniosek, który wypływa z pierwotnego doświadczenia mariologicznego, dotyczy soteriologii. Kwestia chrystologiczna, postawiona w pierwotnym

¹⁸ Epiphanius, *Ancoratus* 78, PG 43, 165A lub GCS 25, 98.

¹⁹ Tenże, *Panarion* 69, 25, PG 42, 244A-C.

Kościół, miała przede wszystkim charakter soteriologiczny, nawet jeśli przebieg dyskusji nad nią nabierał praktycznie znamion dogłębnie ontologicznych. Chodziło w niej przede wszystkim o takie ujęcie tajemnicy chrystologicznej, by z niego wynikało z całą pewnością, iż został zbawiony *cały* człowiek i *każdy* człowiek. Nieodzowną rolę odgrywało w takim ujęciu realistyczne potraktowanie macierzyństwa Maryi wraz z wszystkimi jego konsekwencjami. Jest to z kolei warunek realistycznego ujmowania kwestii zbawienia, która dzisiaj niebezpiecznie rezygnuje z podstawowego znaczenia człowieczeństwa Chrystusa jako „narzędzia” zbawienia, idąc w kierunku jakiegoś idealistycznego ujmowania problematyki zbawczej. Pojawia się więc potrzeba zwrócenia uwagi na Maryję jako kobietę-matkę, która broni autentycznej soteriologii, a zwłaszcza zabezpiecza ją przed interpretacją monofizyczną, która jest często powracającą pokusą w chrześcijaństwie. Mariologia powinna zatem powinna być ściśle związana z soteriologią i wykorzystywana jako kryterium jej autentyczności.

III. MARYJA W TAJEMNICY KOŚCIOŁA

Kwestia mariologiczna, która została postawiona w kontekście chrystologicznym, nie zatrzymała się na nim, ale szybko została poszerzona o kwestię eklezjologiczną. Uzasadnienia dla tego procesu dostarcza oczywiście fakt, że eklezjologia, podobnie jak mariologia, stanowi rozwinięcie kwestii chrystologicznej. Eklezjologia otwiera się na mariologię w Jezusie Chrystusie i w dziele zbawienia, które aktualizuje się w Jego Kościele. To otwarcie się następuje wraz z tym, jak Maryja przyjmuje orędzie zwiastowania. Jeśli dla refleksji mariologicznej pierwszych wieków okazała się determinująca kwestia chrystologiczna, w czym decydującą rolę odegrali Ojcowie greccy, to możemy uznać, że kontekst eklezjologiczny, który zaczął wyłaniać się począwszy od 2. poł. IV wieku, rozwinął się przede wszystkim w Kościele zachodnim. Wyjątkowy wkład wnieśli w tym względzie Ambroży i Augustyn, których mariologie posiadają znamienne rozszerzenie eklezjologiczne²⁰. Nie pominęli oni oczywiście związku między refleksją maryjną i refleksją chrystologiczną, który jest determinujący dla ich mariologii, ale trafnie zauważyli jego dalsze rozwijanie się i przedłużanie.

Maryja w tajemnicy dziewiczego macierzyństwa, czyli w swoim podstawowym odniesieniu do Chrystusa, zostaje więc przedstawiona przez Ambrozego jako archetyp Kościoła, który w swoim działaniu również ukazuje się jako dziewica i matka: dziewica, ponieważ zachowuje nienaruszoną wiarę w swego

²⁰ Por. A. Santorski, *Eklezjologiczne elementy mariologii świętego Ambrozego*, VoxP 18 (1998) t. 34-35, 119-127; B. Gherardini, *Dignitas terrae. Note di mariologia agostiniana*, Casale Monferrato 1992.

Pana, ale także matka, ponieważ rodzi członki Ciała Chrystusa poprzez głoszenie słowa Bożego i udzielanie sakramentów. Nadaje więc Maryi miano *typus Ecclesiae*, konkretnie odnosząc się do Jej oblubieńczości i Jej dziewiczego macierzyństwa:

„Prawdziwie Maryja jest zaślubiona, a jednak pozostaje dziewicą; jest Ona figurą Kościoła, który jest nieskalany, choć poślubiony. Będąc dziewicą, w Duchu nas począł; będąc dziewiczym, w bólu nas rodzi. Może dlatego święta Maria komu innemu była zaślubiona, a od kogo innego została napełniona, że i pojedyncze Kościoły, choć Duch Święty je przepelnia i łaską obdarza, jednak powierzone są kapłanowi, którego życie jest tymczasowe”²¹.

Myśl Ambrozego jest przejrzysta: Maryja jest typem Kościoła jako dziewica, oblubienica i matka; jak Ona cieleśnie wydała na świat Chrystusa, nie tracąc swego dziewictwa, tak Kościół duchowo, poprzez słowo i sakramenty, wydaje na świat członki Ciała Chrystusa. Ponadto, Biskup Mediolanu uznaje pewne podporządkowanie Maryi w stosunku do tajemnicy Kościoła, ponieważ ze względu na Kościół Matka Chrystusa została powołana, aby być oblubienicą, matką i dziewicą. Jak karmiła Ona swoim mlekiem Chrystusa fizycznego, w taki sam sposób Kościół karmi mlekiem słowa Bożego Chrystusa mistycznego²².

Jednak relacja Dziewicy Maryi z Kościołem nie ma charakteru wyłącznie typologicznego, czyli opartego na zewnętrznym podobieństwie. Zachodzi między nimi czynne oddziaływanie, które zostaje umożliwione przez to, że zachodzi zjednoczenie między Chrystusem i Jego Ciałem. Można więc powiedzieć, że poczynając Odkupiciela święta Dziewica „potencjalnie” poczęła także wierzących Kościoła. Ambroży stwierdza to, powołując się na świadectwo Pisma: „Z łona Maryi został wydany na świat stos pszenicznego ziarna otoczony wieńcem lilii (por. Pnp 7, 3), gdy narodził się z Niej Chrystus”²³. Stos pszenicznego ziarna oznacza oczywiście zastępy wierzących, którzy – w Słowie wcielonym – rodzą się z łona Maryi.

Można więc powiedzieć, że zastosowana do Kościoła typologia maryjna św. Ambrozego, chociaż nie jest jeszcze doskonała, okazała się wystarczająca do tego, by została owocnie wykorzystana w późniejszych wiekach, zarówno w refleksji teologicznej, jak i ascetycznej, ubogacając środowiska duchowości monastycznej i liturgii. Jego zasługą pozostaje więc nowe i trafne rozwinięcie jej w kontekście eklezjologicznym, który okazał się ważny przede wszystkim dla duchowego rozumienia Kościoła i jego misji.

²¹ Ambrosius, *Expositio Evangelii secundum Lucam* II 7, SCh 45bis, 74, tłum. W. Szoldrski, PSP 16, 51-52.

²² Por. tamże III 38, SCh 45bis, 141; tenże, *De virginibus* I 31, PL 16, 208.

²³ Tenże, *De institutione virginis* 94, PL 16, 342.

Augustyn, uczeń i kontynuator wielu wątków teologii Ambrożego, jest przekonany, że relacja zachodząca między Maryją i Kościołem nie sprowadza się do czystej zależności historycznej, będącej tylko konsekwencją sposobu, w jaki przebiegały wydarzenia w historii zbawienia, ale opiera się na wiecznych ustaleniach zbawczych, których źródłem jest mądrość i opatrność Boża. Ta zależność opiera się na tajemnicy Wcielenia, która jest równocześnie tajemnicą chrystologiczną i tajemnicą eklezjalną, gdyż Chrystus, przyjmując ludzkie ciało, nie tylko zjednoczył ze sobą naturę ludzką, lecz także Kościół jako swoje Ciało. Wcielenie Słowa jest początkiem Kościoła, a Kościół jest z kolei kontynuacją jego zbawczego znaczenia. Pochwalając wzniosłą godność i świętość Matki Bożej, Augustyn nie waha się traktować Jej jako członka Kościoła, w wyniku czego kładzie zasadniczy nacisk na Jej miejsce w Kościele:

„Maryja jest święta; Maryja jest błogosławiona, ale Kościół jest lepszy od Dziewicy Maryi. Dlaczego? Ponieważ Maryja jest częścią Kościoła, członkiem świętym, członkiem wyjątkowym, a jednak członkiem tego Ciała. Jeśli jest więc częścią całego Ciała, to oczywiście Ciało jest wznioślejsze niż jeden członek”²⁴.

Wychodząc z Pawłowej teologii Kościoła jako Ciała Chrystusa, Augustyn zdecydowanie wyklucza, że chrześcijanin mógłby być chrześcijaninem poza tym Ciałem, a więc poza Kościołem. Jest to pierwsze pryncypium jego eklezjologii, która jest jego soteriologią i jego teologią życia chrześcijańskiego. Nawet Dziewica Matka nie może stanowić wyjątku od tej reguły. Oczywiście, jest Ona Matką Głowy Ciała na poziomie ciała, ale w porządku ducha należy także Ona, jako członek, do całego Chrystusa (*Christus totus*), to znaczy do Kościoła, gdyż również Ona została zbawiona jak wszystkie członki Ciała Chrystusa. Obejmuje Ją dzieło zbawcze, które posiada powszechny zasięg i uniwersalne znaczenie.

Pod względem przynależności do Kościoła, Augustyn oczywiście przyznaje, że przynależność Maryi jest wyjątkowa, ponieważ, będąc członkiem Kościoła, jest członkiem najświętszym i najwznioślejszym w godności. Augustyn w pełni podzielał Pawłową doktrynę Kościoła jako Ciała Chrystusa, która uwypukla najgłębszy teologiczny aspekt rzeczywistości Kościoła, jego nowości i jego wewnętrznego piękna. Jest więc zrozumiałe, że nie miał najmniejszego zamiaru wykluczyć Dziewicy Maryi z tej przedziwnej rzeczywistości; tym, co wyróżnia Ją w stosunku do całości Ciała, jest pozycja o szczególnej godności, wzniosłości i prestiżu. Można więc mówić o jedności i wyjątkowości eklezjalnej Maryi.

Warto w tym miejscu odnotować, że wizja świętej Dziewicy, usytuowana w ramach Ciała Kościoła, przyczyniła się do opracowania mariologii nazywanej „oddolną”, która kontempluje Maryję Matkę Pana w szczególnej bliskości

²⁴ Augustinus, *Sermo Denis* 25, 7, w: *Miscellanea Agostiniana*, I, Roma 1930, 163.

i solidarności z rodzajem ludzkim. Ta pozycja wpływa następnie na macierzyńską relację duchową, która łączy Maryję z członkami Ciała Chrystusa, skoro są oni złączeni z Głową, której Ona jest rodzicielką według ciała. Augustyn pisze więc:

„Jest rzeczywiście Matką Jego członków, którymi my jesteśmy, ponieważ swoją miłością współdziałała, aby w Kościele narodzili się wierni, którzy są członkami tej Głowy, której Ona stała się fizycznie Matką”²⁵.

Augustyn nie określa jednak macierzyństwa Maryi w stosunku do wiernych tytułami „Matka Kościoła” czy „Matka Ciała Chrystusa”. Być może uznawał je za zbyt mocne w wymowie i trudne do przyjęcia z tego powodu, że również Maryja należy do Kościoła jako jego członek. W każdym razie, sytuuje on zarówno Kościół, jak i Maryję, na poziomie zasadniczego podobieństwa, ponieważ spełniają funkcję macierzyńską wobec członków Ciała Chrystusa, stając się matkami za sprawą Ducha Świętego. Opierając się na tych założeniach Augustyn wolał traktować duchowe macierzyństwo Dziewicy raczej w relacji do wielości wiernych niż w relacji do jedności Ciała Chrystusa, poza którym chrześcijanie nie mogą istnieć jako tacy.

Mimo że nie przypisał Maryi bezpośredniej roli w narodzeniu wiernych do życia nadprzyrodzonego, skoro zostają oni zrodzeni bezpośrednio przez Kościół w chrzcie, Biskup z Hippony wydaje się uważać, że Dziewica Maryja duchowo wypełnia swoje macierzyństwo w stosunku do chrześcijan w Kościele i przez sam Kościół. Słusznie więc uznaje się Augustyna za protagonistę doktryny duchowego macierzyństwa Maryi, która okazała się tak bardzo wpływowa w duchowości Kościoła zachodniego, stając się inspiracją dla tworzenia wciąż nowych form pobożności, szczególnie odwołujących się do pośrednictwa Maryi.

Ten paralelizm między Maryją i Kościołem znalazł następnie u Ojców wiele zastosowań zarówno w odniesieniu do Kościoła, jak i w odniesieniu do Maryi²⁶. Bardzo często był on rozwijany i uzasadniany w oparciu o kryterium egzegetyczne, które zostało sformułowane dopiero później, niejako w oparciu o doświadczenie teologiczne Ojców, a które znajdujemy w starożytnej biografii Dziewicy, przypisywanej Maksymowi Wyznawcy. Autor ten, po odniesieniu do Maryi prorocтва Symeona, sformułował następującą uwagę:

„Chociaż niektórzy komentatorzy zrozumieli te słowa jakby odnosiły się do Kościoła, nie ma żadnej trudności, by zinterpretować je jako dotyczące świętej Bożej Rodzicielki, ponieważ słowa, które pochodzą od Ducha Świętego nigdy nie muszą być rozumiane w sensie jednoznacznym, ale stosownie do różnych odcieni. Zawierają one skarby dóbr i Ojcowie, którzy komentowali je w sensie eklezyjalnym

²⁵ Augustinus, *De sancta virginitate* 6, 6, PL 40, 399.

²⁶ Por. H. Rahner, *Maria und die Kirche*, Innsbruck 1962.

dobrze powiedzieli. Jednak interpretowanie proroctwa jako dotyczącego Bożej Rodzicielki jest również prawdziwe i wolne od błędu”²⁷.

W średniowiecznej teologii monastycznej zostało ono szerzej sprecyzowane i zastosowane, zwłaszcza w duchowości.

Te kilka świadectw pokazuje wystarczająco jasno, że ukierunkowanie eklezjalne współczesnej mariologii ma źródła patrystyczne oraz że eklezjologia stanowi drugi biegun przyciągania w ramach doktryny mariologicznej, która zamierza postępować zgodnie z Pismem Świętym i Tradycją. Zasadnicze przesłanie zawarte w ścisłej więzi łączącej Maryję z Kościołem głosi, że Maryja jest integralnie włączona do wspólnoty odkupionych. Jej zjednoczenie z Chrystusem, które pozostaje faktem i ma charakter wyjątkowy, domaga się także uznania różnicowania jakościowego i funkcjonalnego Maryi w stosunku do Niego. Trzeba więc widzieć Maryję w Kościele, a Kościół w Maryi, ponieważ te dwie tajemnice są ściśle ze sobą połączone. Zwłaszcza maryjne spojrzenie na Kościół wydaje się być dzisiaj szczególnie ważne. Pozostaje aktualne pryncypium sformułowane przez Chromacjusza z Akwilei:

„Nie można mówić o Kościele bez odniesienia się do Maryi, Matki Pana i Jego braci”²⁸.

Jego zastosowanie może przyczynić się do bardziej duchowego rozumienia Kościoła oraz do kształtowania eklezjalności życia chrześcijańskiego. Włączenie Maryi do Kościoła, a tym samym do ludzkości, prowadzi następnie do głębszego zrozumienia Jej wzorczej roli w stosunku do całego Kościoła i w stosunku do wszystkich, którzy idą za Chrystusem. Zwrócenie uwagi na ten wymiar relacji między mariologią i eklezjologią należy do najczęściej formułowanych dzisiaj postulatów pod adresem pobożności maryjnej w Kościele i w życiu poszczególnych wiernych. Chodzi w nim o wydobycie tych wszystkich elementów maryjnych, które w istotny sposób należą do postawy chrześcijańskiej i mogą ją kształtować w sposób jak najbardziej autentyczny. Jest to zatem postulat związany z poszukiwaniem tego, co istotne w chrześcijaństwie. Oczywiście, nie można zapominać, że wzorczość Maryi i Jej naśladowanie nie wyczerpuje całości chrześcijańskiej pobożności maryjnej, do której należy także miłość, kult i modlitwa.

²⁷ *Vita Mariae* 6, w: *Testi mariani del primo millennio*, ed. G. Gharib – E. Toniolo – L. Gambero – G. Di Nola, II, Roma 1989, 189 lub CSCO 479, 6.

²⁸ Chromatius, *Sermo* 30, 1, SCh 154, 134.

LA MARIOLOGIA DEI PADRI E L'ODIERNA
RIFLESSIONE MARIOLOGICA

(Riassunto)

Nel presente articolo viene esminato lo sviluppo della mariologia patristica nelle sue linee essenziali, cioè quella cristologica e quella ecclesiale. Si tratta di vedere come fu impostata la mariologia dei Padri in riferimento a Cristo e in riferimanto alla Chiesa, per poter interpretare adeguatamente il ritorno del Concilio Vaticano II alla stessa impostazione. L'analisi storica dimostra soprattutto che la mariologia nacque nel contesto cristologico riguardante principalmente l'unità personale in Cristo, che, di conseguenza, ebbe i risvolti soteriologici. Il contributo determinante fu dato dai Padri Cappadoci. Successivamente, soprattutto Ambrogio e Agostino misero in evidenza la relazione tra Maria e la Chiesa, fondandola sulla tipologia e sulla cooperazione d'amore. Il pensiero dei Padri contribuisce a vedere il mistero mariano come garanzia della soteriologia realista e come ispirazione alla ricerca dell'ecclesiologia più spirituale e la vita cristiana più essenziale.

Ks. Ryszard GROŃ
(Chicago, USA)

PRZYKŁADY „DOBREJ ŚMIERCI” U AELREDA Z RIEVAULX*

Lektura tzw. historycznych dzieł Aelreda (1110-1167), słynnego cysterskiego opata dwunastowiecznej Anglii, przywołuje popularny wówczas temat dobrej przykładowej śmierci, krzewiony w i przez środowisko monastyczne. W okresie wzmożonej ekspansji Cystersów, w jakiej opat działał, właśnie to środowisko silnie oddziaływało na ówczesną mentalność i kulturę, dając należyte zrozumienie tematu. Chodzi tu nie tylko o jego podbudowę teologiczną, m. in. z jej mocno rozbudowaną doktryną o czyścicy, ale również o praktykę liturgiczno-pastoralną wypracowaną przez wcześniejsze wieki i kontynuowaną w nowych warunkach przez reformatorów cysterskich. Współczesne badania nad tanatologiczną problematyką średniowiecza, wbrew tezie słynnego francuskiego badacza P. Aries, coraz jaskrawiej wykazują jej monastyczną genezę i w ten sposób głębszy chrystianizujący wpływ¹. Na tym tle niniejszy artykuł, dotyczący przykładów „dobrej śmierci” u Aelreda, nabiera dodatkowej wagi argumentacyjnej wspierającej wyżej wspomniane badania. Tym bardziej jest to usprawiedliwione, że poza ogólnymi wzmiankami nie ma podobnego studium².

* Wykład prezentowany na Konferencji Studiów Cysterskich w ramach 41. Międzynarodowego Kongresu Mediawistycznego w Kalamazoo (Michigan, USA) dnia 5 maja 2006 r.; zob. oryginalny tekst: R. Groń, *Examples of „good death” in Aelred of Rievaulx*, „Cistercian Studies Quarterly” 41 (2006) nr 4, 421-441.

¹ Por. F.S. Paxton, *Liturgy and anthropology. A monastic death ritual of the eleventh century*, Missoula 1993, 3-5; szerzej na ten temat, zob. tenże, *Christianizing death. The Creation of a ritual process in Early Medieval Europe*, Ithaca – London 1990; badania: P. Aries, *Western attitudes towards death from the Middle Ages to the present*, Baltimore 1974; tenże, *The hour of our death*, New York – Oxford 1981; wielkim przełomem okazały się tu badania antropologiczno-etnograficzne Arnolda van Gennep z początku XX stulecia (1908), których owoce zostały dowartościowane dopiero całkiem niedawno, zob. tenże, *The rites of passage. A classic study of cultural celebrations*, Chicago 1960.

² Jedyne bardziej szczegółowe wzmianki przywołujące imię Aelreda znajdują się w ogólnym artykule D. Crouch, *The culture of death in the Anglo-Norman World*, w: C. Warren Hollister (red.), *Anglo-Norman political culture and the 12th-century Renaissance. Proceedings of the Barchard Conference of Anglo-Norman History (1995)*, Woodbridge 1997, 157-180.

W świetle krytycznego wydania historycznych dzieł Aelreda i ich tłumaczenia po raz pierwszy na język angielski³, może wreszcie nadszedł czas, by się zająć tym tematem.

Należyte przedstawienie i zrozumienie tych przykładów wymaga jednak wstępnych ogólnych wyjaśnień. Przede wszystkim, w większości zostały one utrwalone w ramach hagiograficznych życiorysów powstałych w środowisku monastycznym, typowych w owym czasie sposobów spisywania biografii świętych lub znaczniejszych mężów, które spełniały określoną funkcję dydaktyczno-moralną. Podlegały przy tym swoistym prawidłom literackim i posługiwały się ich określonymi środkami wyrazu, czerpiąc obficie z tradycji piśmienniczej poprzednich wieków⁴. Chodziło tu głównie o krzewienie konkretnych idealnych wzorców zachowań (tzw. zwierciadła chrześcijanina), w tym przypadku podawania budujących przykładów dobrego umierania. Szata i rodzaj literacki nie odbierały jednakże realizmu zbliżającej się śmierci, sposobu przygotowania się na nią umierającego i jego środowiska, czy postępowania w samym momencie śmierci lub bezpośrednio po nim, oczywiście przedstawianych w kontekście wyżej wspomnianego ideału. Wszystko to z większą lub mniejszą uwagą i dokładnością rejestrowano w konkretnym przypadku, odzwierciedlając tym samym porządek zachowany przez liturgię i tradycję owych czasów. Wartość dowodowa takiej relacji zależała od tego, kto ją spisywał. Relacja naocznego świadka jest tu niewątpliwie w największej cenie.

Zgodnie z wcześniejszym spostrzeżeniem, przedmiotem obecnych rozważań są przykłady dobrego umierania czy dobrej śmierci. Był to jeden z ważniejszych tematów pedagogiki teologicznej owych czasów. Bazował on na powszechnym fakcie nieuchronnej śmierci, której musiał stawić czoła każdy umierający. Chrześcijanin, z racji łaski wiary i nadziei płynącej ze zmartwychwstania Chrystusa, zdawał się tu być uprzywilejowany. Śmierć nie była wprawdzie pozbawiona swego ościenia, jednakże nie do niej należało ostatnie słowo. Zgodnie z doktryną chrześcijańską, św. Bernard z Clairvaux – główny teolog reformy cysterskiej, widział w fakcie zbawczej śmierci Chrystusa – „śmierć śmierci” i za szczęśliwych uważał tych, którzy przechodzą przez nią w nową rzeczywistość. Samą śmierć nazywał „przejściem” (*migratio*), a stan odejścia w pokój z Chrystusem „snem” (*somnium*) umarłego. W tym kontekście śmierć chrześcijanina była czymś „wspaniałym” i „bezpiecznym”, ponieważ przez nią wkraczało się w bezpieczne ramiona Boga⁵. Oczywiście nie tak automatycznie, bowiem wy-

³ Por. Aelred of Rievaulx, *The Historical Works*, tłum. J.P. Freeland, red. M.L. Dutton, t. 1, Cistercian Publications 56, Kalamazoo 2005 ; PL 195 209-800.

⁴ Więcej na ten temat, zob. T.J. Heffernan, *Sacred biography. Saints and their Biographers in the Middle Ages*, New York – Oxford 1988; B. Ward, *Miracles and the medieval mind. Theory, record and event 1000-1215*, Philadelphia 1987, 166-191.

⁵ Szerzej na ten temat, por. J. Leclercq, *The joy of dying according to St Bernard*, „Cistercian Studies Quarterly” 25 (1990) 163-174; B. Pranger, *The concept of death in Bernard's „Sermons on*

magą to odpowiedniego stylu życia, a przede wszystkim ostatecznego przygotowania; i temu m.in. miał służyć preferowany ideał. Chodziło o przygotowanie duchowe i sakramentalne zarówno jednostki, jak i związanego z nią otoczenia, co zawierały wypracowane przez wieki ryt liturgiczny oraz zwyczaje.

Stosownie do budującego charakteru i przeznaczenia dzieł hagiograficznych, opisy dobrej śmierci obejmowały wysublimowaną grupę ludzi ówczesnego społeczeństwa mającą wpływ na życie społeczno-religijne i związek ze środowiskiem monastycznym. Chodziło przede wszystkim o tych, którzy odgrywali decydującą rolę w życiu publicznym i nierzadko odznaczali się świętością lub świętobliwością życia, zgodnie z modelem wówczas preferowanym, a więc: królów i królowych, książąt, biskupów, opatów, zakonników i zakonnice, przedstawiciele szlachty rycerskiej, itp. W ten sposób, tworząc ideał przykładowego umierania na wzór idący z góry lub wprost od świętych, opisy te stawały się niejako wzorem dla poszczególnych stanów⁶. Nierzadko wzorzec ten nakładano również na postaci z dawniejszych epok, których życiorysy odtwarzano dla aktualnych potrzeb. Razem wzięte, opisy te stanowiły przeciwwagę śmierci, której należało się wystrzegać.

W pierwszym rzędzie chodziło o to, by śmierć nie była zaskoczeniem, tzn. niespodziewana (*mors improvisa*), stawiając umierającego wobec niebezpieczeństwa wiecznego potępienia z powodu śmierci w grzechu oraz związanej z tym trwogi konania. Dlatego w ideale dobrej śmierci zwracano uwagę na poświęcenie czasu umierającemu, towarzyszeniu mu w jego ostatniej drodze do Boga oraz stworzenie mu atmosfery spokoju i wewnętrznego duchowego ładu tak, by ten mógł się pogodzić ze zbliżającą się chwilą i cierpliwie jej wyczekiwać, powierzając swą duszę Bogu. Ten duchowy komfort miały mu gwarantować różnorodne modlitwy, obecność bliskich, dworu lub wspólnoty zakonnej, przy łożu śmierci, wreszcie przyjęcie nieodzownych sakramentów Kościoła z towarzyszącymi temu zwyczajami, które miały mu ostateczne zapewnić pojednanie z Bogiem i bliźnimi. Tak przedstawioną formę umierania P. Aries nazywa „śmiercią obłąskawioną” (*tame death*)⁷.

Po rozpatrzeniu wielu opisów przykładowego umierania, przy opuszczeniu elementów cudownej scenerii właściwej piśmiennictwu hagiograficznemu, można wyróżnić w nich następujące elementy:

- przeczucie śmierci i powiadomienie o niej otoczenia,

the Song of Songs”, w: J.R. Sommerfeldt (red.), *Bernardus Magister. Papers presented at the Nonacentenary Celebration of the birth of Saint Bernard of Clairvaux*, Kalamazoo 1992, 85-93; reminiscencje tej doktryny widać niemal na każdym kroku w pismach teologów cysterskich, również u Aelreda, zob. np. jego *Speculum caritatis* I 99-114, CCCM 1, 57-65.

⁶ Por. R.C. Finucane, *Sacred corpse, profane carrion: social ideals and death rituals in the later Middle Ages*, w: J. Whaley (red.), *Mirrors of mortality: studies in the social history of death*, London 1981, 40-55.

⁷ Por. Aries, *The hour of our death*, s. 5-22.

- uporządkowanie spraw doczesnych i wyrażenie ostatniej woli,
- udzielenie sakramentów Kościoła: Spowiedź, Eucharystia podczas Mszy św. lub wiatyk poza nią, Namaszczenie Chorych,
- modlitwy pokutne psalmami,
- kontemplacja krzyża lub czytanie opisu Męki Pańskiej,
- litanie do Wszystkich Świętych w przypadku przedłużającej się agonii,
- modlitwy w intencji zmarłego (oficjum brewiarzowe),
- umycie i balsamowanie ciała po zgonie,
- Msza św. pogrzebowa i rozdawanie jałmużny ubogim,
- pochówek z towarzyszącym konduktem pogrzebowym,
- Msze św. za zmarłego w ciągu całego miesiąca: tzw. gregorianki (30 Mszy) lub Msze odprawiane w 3, 7 (lub 9) i 30 dniu, oraz towarzyszące temu rozdawanie jałmużny biednym.

Do tego schematu zazwyczaj dodawano elementy krzewiące nową cysterską formę świętości, główni: pokory, czego wyrazem miała być stara tradycja kładzenia umierającego w worze pokutnym na ziemi posypanej wcześniej popiołem, jak również podkreślanie życia w cnotach czystości i miłości⁸, którym towarzyszyły cudowne, nierzadko fantastyczne, elementy mające je potwierdzać. Chodzi tu nie tylko o cuda uzdrowień, szczególnie ze ślepoty, przed śmiercią i po niej na grobie zmarłego, ale również o wizje prorocze, jaśniejące blaskiem ciało zmarłego, wydzielającą się przyjemną woń kwiatów z jego zwłok, które nawet po wielu latach nie ulegały rozkładowi, itp. Wszystkie te elementy były hagiograficznym ornamentem potwierdzającym świętość lub świętobliwość życia umierającego, zaczerpniętym z literatury poprzednich wieków⁹.

Szczególnością popularnością, obok sztandarowej śmierci Chrystusa, cieszyła się tu relacja o życiu i śmierci św. Marcina z Tours (316-397), zaczerpnięta głównie z pism Sulpicjusza Sewera (ok. 360-420/425). Św. Marcin, jak powszechnie uważano, był bowiem przykładem jednego z pierwszych świętych nie-męczenników, odbierając w Kościele kult z racji wyjątkowości życia chrześcijańskiego, które potwierdzały również zdziałane za jego wstawiennictwem rozliczne cuda. Była to świętość tzw. wyznawcy, typ szczególnie poszukiwany i preferowany przez Cystersów, swoisty paradygmat życia mniszego i biskupiego, podkreślany również przez Aelreda z Rievaulx¹⁰.

⁸ Szerzej na ten temat por. Ward, *Miracles and the medieval mind*, s. 171-191; E. Freeman, *Narratives of a new order: Cistercian historical writing in England, 1150-1220*, Turnhout 2002, 63-70.

⁹ Więcej na ten temat por. M. Evans, *The death of kings. Royal deaths in medieval England*, London–New York 2003, 61-86 i 175-185; F.R. Hoare, *Introduction*, w: *The Western Fathers. Being the Lives of Martin of Tours, Ambrose, Augustine of Hippo, Honorius of Arles, and Germanus of Auxerre by Sulpicius Severus, Paulinus the Deacon, Possidius, Bishop of Calama, Hilary, Bishop of Arles, Constantius of Lyons*, red. F.R. Hoare, New York 1965, s. XXVII-XXXII (dalej: *The Western Fathers*).

¹⁰ Por. Evans, *The death of kings*, s. 75; więcej na ten temat, zob. Ward, *Miracles and the medieval mind*, s. 168-175; A. Borst, *Medieval worlds. Barbarians, heretics and artists in the Middle*

Według opisu Sulpicjusza Sewera, Marcin wiedział o nadchodzącej śmierci, o czym powiadomił swoich uczniów, którzy zawsze z nim podróżowali. Ci pełni żalu z powodu rychłej utraty swego przewodnika duchowego i niepewności ich losu po jego śmierci, prosili go, by ich nie opuszczał. Święty pogrążony w modlitwie i całonocnym czuwaniu poddał swe osłabłe członki duchowi. Leżał w worze pokutnym na ziemi wyłożonej popiołem oddając się tak woli Bożej. Z oczyma skierowanymi ku niebu umierał pełen radości i tak został przyjęty na łono Abrahama¹¹. Zgromadzeni wówczas dziwili się jasności bijącej z jego oblicza i całego ciała, które im się wydały, jakby były już uwielbione. Na jego pogrzeb zebrały się liczne tłumy odprowadzające go niczym w triumfalnej procesji do miejsca pochówku¹². Jeszcze we wcześniejszym swym liście Sulpicjusz Sewer zauważył, że Marcin, żyjąc w innych czasach, nie miał wprawdzie okazji do śmierci męczeńskiej, ale to wcale nie przeszkadzało, by nie mógł dzielić chwały męczenników¹³.

Przedstawiony powyżej schemat, podparty przykładem Marcina, jest oczywiście ogólnym szablonem realizowanym w poszczególnych przypadkach. Z początkiem XII wieku szablon ten był ubogaczony o element humanistyczny, nadający samym opisom większej realności i indywidualności¹⁴. Relacje te były tym bardziej wiarygodne, jeśli pochodziły od naocznych świadków. Reprezentatywnymi przykładami mogą tu służyć relacje: św. Bernarda z Clairvaux o śmierci swego przyjaciela, biskupa Malachiasza, czy Waltera Daniela o śmierci opata, Aelreda z Rievaulx¹⁵.

Powyższe tło pozwala teraz lepiej zrozumieć fakt i znaczenie opisów Aelreda z Rievaulx. Na podstawie jego dzieł historycznych (hagiograficznych) można wyróżnić dwa rodzaje przykładów dobrej śmierci:

- odzwierciedlające ogólny model nałożony na postaci z przeszłości (św. Ninian, św. Edward Wyznawca);
- przytaczające aktualne mu postaci, których życia i śmierci wydaje się być naocznym świadkiem lub ma o nich pewne wiadomości pochodzące bezpośrednio ze środowiska umarłego (Dawid Szkocki).

Ages, Chicago 1992, 126-129; P. Binski, *Medieval death. Ritual and representation*, Ithaca – New York 1996, 45; H.J. Thurston – D. Attwater (red.), *Butler's Lives of the Saints. Complete edition*, vol. 4, Westminster Maryland 1990, 310-313.

¹¹ Dokładną relację w opisie Sulpicjusza Sewera zob. w jego *Epistola* 3, 6, 9-10, 11, 14-17, 21, PL 20, 181-184, tłum. P.J. Nowak, *ŻM* 8, 101-105; angielską wersję, zob. *The Western Fathers*, s. 55-60.

¹² Por. *Epistola* 3, 17, PL 20, 182-184, *ŻM* 8, 104; *The Western Fathers*, s. 59-60.

¹³ Por. *Epistola* 2, PL 20, 179-180, *ŻM* 8, 95-99; *The Western Fathers*, s. 53.

¹⁴ Por. Crouch, *The Culture of death in the Anglo-Norman world*, s. 162-172.

¹⁵ Por. *Vita Sancti Malachiae episcopi*, w: *Sancti Bernardi Opera*, ed. J. Leclercq – H.M. Rochais, vol. 3, Rome 1963 (angielska wersja: *The Life and Death of Saint Malachy the Irishman*, Kalamazoo 1978); *Walteri Danielis Vita Ailredi cum epistola ad Mauricium*, ed. M. Powicke (tekst łac. i ang.), Oxford 1978.

Zgodnie z tym, niniejszy temat zostanie przedstawiony w dwóch punktach: opisy dobrego umierania u opata z Rievaulx wg utartego schematu (1), oraz opisy, których on sam mógł być świadkiem (2).

I. SCHEMATYCZNE OPISY DOBREGO UMIERANIA U AELREDA Z RIEVAULX

Pierwsza grupa opisów dobrej śmierci angielskiego Cystersa odnosi się do przypadków spisanych zgodnie z obowiązującym wówczas modelem. Ponieważ relacje te dotyczą dwóch postaci z przeszłości: św. Niniana i św. Edwarda Wyznawcy, trudno się spodziewać napotkania w nich konkretnych szczegółów odnośnie do faktycznego umierania ich bohaterów. Raczej należy oczekiwać i wypunktować, o ile to możliwe, momenty stanowiące elementy nałożonego później przez autora schematu, aczkolwiek nie musi to wykluczać prawdziwości pewnych przesłanek podanych przez wcześniejszą tradycję czy panujące później zwyczaje i rytę. Podczas gdy o śmierci Niniana jest raczej tylko ogólna wzmianka, bazująca na starej nieudokumentowanej tradycji, to w związku z opisem Edwarda jest o wiele więcej danych, być może z racji ich politycznej wagi, jaki ów święty zaczął przybierać w tamtych czasach.

1. Śmierć św. Niniana. Opis śmierci św. Niniana znajduje się w hagiograficznym utworze *Vita S. Niniani*¹⁶, powstałym według znawców problematyki aelrediańskiej w przedziale 1154-1160 lat¹⁷. Dziełko zostało spisane prawdopodobnie na prośbę lokalnego biskupa (Chrystiana) miejscowości Whithorn (łac. Witerna), historycznej siedziby biskupiej założonej niegdyś przez św. Niniana. Aelred spisał je być może w celu posiadania swoistego argumentu z przeszłości dla reorganizacji kościelnej dokonanej na tych ziemiach za króla Dawida I Szkockiego (1124-1153). Charakter hagiograficzny utworu, z typowym przesłaniem religijno-moralnym, miał służyć jako „zwierciadło chrześcijanina”, tzn. jako przykład budującego stylu życia dla stanu biskupiego, jak również miłosiernej interwencji Boga w stosunku do prostego ludu za wsta-
wiennictwem rozlicznych cudów tego świętego¹⁸.

¹⁶ *Vita Sancti Niniani* zachowało się w trzech manuskryptach (więcej na ten temat, por. A. Hoste, *Bibliotheca Aelrediana. A survey of the manuscripts, old catalogues, editions and studies concerning St Aelred of Rievaulx*, Steenbrugis 1962, 116); po raz pierwszy została opublikowana przez J. Pinkertona w: *Vitae antiquae sanctorum Scotiae*, Londini 1789; w cytowaniu posługuję się wydaniem W.M. Metcalfe, *Lives of the Scottish Saints*, vol. 1, Paisley 1889, 9-39 (dalej: *Ninian*).

¹⁷ Por. Hoste, *Bibliotheca Aelrediana*, s. 39; M.L. Dutton, *Aelred's historical works: a mirror for Twelfth-Century England*, w: *The Historical Works*, s. 8-9; znana jest również teza o możliwym wcześniejszym powstaniu tego utworu, w związku z dedykacją katedry w Witerna, tj. w latach 1130-1133, zob. B.P. McGuire, *Aelred of Rievaulx. Brother and lover*, New York 1994, 42-45.

¹⁸ Więcej na ten temat, zob. A. Squire, *Aelred of Rievaulx. A study*, London 1981, 115-116.

Jak informuje sam Aelred, *Żywot* powstał na podstawie skąpych anachronicznych wzmianek starożytnego historyka Kościoła św. Bedy (637-735), jak również pochodzącego być może ze starodawnego języka angielskiego lub archaicznej łaciny (*barbaricus*) pierwotnego życiorysu Niniana z VII wieku, z którego także czerpał Beda¹⁹. Utwór dotyczy postaci z przełomu IV/V wieku, w rzeczywistości prostego misjonarza-apostoła lokalnych plemion pogańskich Piktów (w Północnej Anglii, tzw. Kumbrii), którego Aelred uczynił jednak wielkim, znaczącym biskupem, protoplastą i fundatorem diecezji Withorn²⁰.

Trudno ustalić pierwotną wersję śmierci Niniana; zapewne źródła w ogóle o niej nie mówiły. Sądząc po szczególnym skojarzeniu przez Aelreda życia Niniana z postacią Marcina z Tours, można by oczekiwać pewnego podobieństwa w opisie śmierci obydwu świętych, jednakże nie jest to tu wyraźnie zauważalne.

Opis śmierci Niniana w relacji Aelreda znajduje się w ostatnim (11) rozdziale pierwszej z dwóch części całego utworu²¹. Nie ma tu zwyczajowej wzmianki o przeżywanej przez niego śmierci, ani powiadomienia o niej bliskiego otoczenia. Aelred raczej koncentruje się na wychwaleniu błogosławionej śmierci świętego (*felici cursu pervenit*)²². Jest ono wyrażone językiem słów Pieśni nad Pieśniami (2, 10-12; 5, 2) w stylu Bernarda z Clairvaux, tj. w charakterze radosnego odejścia z tego świata, by cieszyć się zasłużoną chwałą nieba. Opat zauważa, że śmierć Niniana była błogosławiona dla niego samego, gdyż pozbawiła go wreszcie ziemskich pokus otwierając mu niebo, natomiast smutna dla ludu, ponieważ pozbawiła lud ojca i przewodnika duchowego. Jego odejściu towarzyszył typowy dla hagiograficznych opisów zapach rajszych kwiatów: róż i lili – znak męczeństwa i dziewictwa umierającego. Z racji bowiem heroiczności jego cnót, szczególnie dwóch krzewionych przez cystersów: czystości i miłości, został on zaliczony w poczet męczenników, którzy oprócz apostołów, wyznawców, towarzyszyli mu w przejściu do otrzymania wiecznej nagrody.

Nie ma żadnych szczegółów na temat formy umierania Niniana, ani udzielanych mu sakramentów Kościoła; jest natomiast ogólna wzmianka o pochówku. Został pochowany w wybudowanym przez siebie kościele św. Marcina z Tours. Jego doczesne szczątki miały spocząć w sarkofagu obok głównego ołtarza. Po śmierci, tak jak wcześniej za życia, nad jego grobem zaczęły dokonywać się cudowne uzdrowienia, znów znak jego świętości: chorzy uzyskiwali

¹⁹ Por. *Vita Niniani. Prologus et praefatio, Ninian*, s. 9-11; Squire, *Aelred of Rievaulx*, s. 116; więcej na ten temat, zob. M.L. Dutton, *A Historian's Historian: the place of Bede in Aelred's Contributions to the new history of his age*, w: M.L. Dutton – D.M. LaCorte – P. Lockey (red.), *Truth as gift. Studies in Honor of John R. Sommerfeldt*, Kalamazoo 2004, 417-426.

²⁰ Por. Squire, *Aelred of Rievaulx*, s. 116; *Ninian* 2-3, s. 15-21.

²¹ Por. *Ninian* 11, s. 34-36.

²² Por. tamże 11, s. 35: „Beatus Ninianus vita perfectus [...] feliciter migravit e mundo”.

zdrowie, trędowaci oczyszczenie, nikczemnicy zaczęli się bać, a ślepi odzyskiwali przejrzenie.

Jak można zauważyć, opis przykładowej śmierci Niniana w relacji Aelreda jest bardzo skąpy, ponieważ wybrakowane były dane tradycji na ten temat. Raczej można tu podejrzewać pewien wpływ opisu śmierci św. Marcina, co widać szczególnie w napięciu między radosnym odchodzeniem świętego do nieba, a smutkiem ludu z powodu jego odejścia. Opat nazywa jego śmierć „szczęśliwą” (*felix*), ale nie dba specjalnie o oddanie sposobu jego umierania; w tym przypadku, koncentruje się raczej na jej teologii. Sam opis służy tu raczej za dodatkową okazję do teologicznej interpretacji nowej formy świętości (życia w pokorze, czystości i miłości) krzewionej wówczas przez środowisko cysterskie. Mimochodem tylko wspomina o sarkofagu umieszczonym w ołtarzu głównego kościoła, który Ninian sam ufundował, spoczywając w nim zapewne zgodnie z ostatnią swą wolą. Opis ten w każdym razie nie może służyć jako klasyczna relacja dobrej śmierci w dziełach Aelreda, ponieważ jest zbyt ogólnikowy i powierzchowny. Pod tym względem przykładowego modelu umierania należy szukać gdzie indziej; bliższa temu wyzwaniu jest już jego relacja o śmierci św. Edwarda Wyznawcy.

2. Śmierć św. Edwarda Wyznawcy. *Vita S. Edwardi Confessoris* to ostatni historyczny utwór Aelreda z Rievaulx powstały w latach 1162-1163²³. Mimo jego hagiograficznego charakteru należy go również traktować za dzieło polityczno-propagandowe, spisane dla uwierzytelnienia panowania angielskiego króla Henryka II (1154-1189) jako twórcy nowej normańskiej dynastii Plantagenetów, dynastii mającej swe korzenie w ostatnim – w opinii Aelreda – anglosaksońskim królu Edwardzie (1042-1066)²⁴. Dzieło zostało napisane na prośbę przyjaciela Aelreda, Wawrzyńca – opata z Westminster, dla potrzeb kultu, w związku z przeniesieniem (*translatio*) relikwii Edwarda do nowego grobowca (13 października 1163 r.)²⁵, na progu wzrastającego politycznie znaczenia opactwa Westminster. Polityczny charakter utworu nie umniejsza jednak jego głównego przesłania moralno-religijnego, tak charakterystycznego dla twórczości hagiograficznej: dedykowane Henrykowi dzieło miało mu służyć za „zwier-

²³ Por. Hoste, *Bibliotheca Aelrediana*, s. 39; w cytowaniu utworu nawiązując do łacinskiego oryginału zamieszczonego w PL 195, 737-790; jego angielski przekład znajduje się w: Aelred of Rievaulx, *The Historical Works*, s. 123-243.

²⁴ Aelred daje to wyraźnie do zrozumienia w swym utworze, zob. *Vita S. Eduardi Confessoris*, PL 195, 737-740, 765-767, 771-774; Aelred of Rievaulx, *The Historical Works*, s. 126-127, 207-209; szerzej na ten temat, zob. M.L. Dutton, *Aelred historian: two portraits in Plantagenet myth*, „Cistercian Studies Quarterly” 28 (1993) 113-143.

²⁵ Por. *Vita Aedwardi Regis qui apud Westmonasterium requiescat*, S. Bertini monacho ascripta (*The Life of king Edward who rests at Westminster. Attributed to a monk of St Bertin*, ed. F. Barlow, London – New York 1962, s. XIII-XIV, F. Barlow (*Introduction*), s. 112-133 (*Appendix D: The development of the cult of king Edward*).

ciadło króla”, swoisty przykład cysterskiego wzoru świętości władcy w osobie Edwarda²⁶. Ilość aż 29 zachowanych kopii, jak również wielu tłumaczeń na języki mówione (angielski i francuski)²⁷, świadczy o jego wielkiej popularności i zapewne odniesionym skutku, zarówno politycznym jak i religijnym.

Utwór Aelreda powstał na bazie dwóch poprzednich życiorysów Edwarda²⁸. Pierwszy napisany zaraz po śmierci króla w 1066 r., anonimowego autora, choć wnikliwe badania F. Barlowa coraz dobitniej wskazują na autorstwo kogoś z otoczenia klasztoru St. Bertin w St. Omer we Flandrii (Goselin lub Folcard?)²⁹. Drugi życiorys pióra opata klasztoru w Westminster, Osberta z Clare, został napisany ok. 1138 r. w związku z zamiarem kanonizacji świętego; kanonizacji, do której doszło jednak dopiero po latach (7 lutego 1161) przy bardziej sprzyjających okolicznościach, w tym również politycznych³⁰. Aelred podążył za tym ostatnim w prezentacji wydarzeń z życia Świętego. Na tle obydwu życiorysów widać wyraźną ewolucję dzieła opata z Rievaulx w kierunku przedstawienia cysterskiego modelu świętego władcy³¹. Ta ewolucja jest widoczna również w jego hagiograficznej strukturze obejmującej: *życie (Incipit Vita)*, *translatio i cuda (Liber secundus)* Edwarda³².

Nabardziej wiarygodnej relacji o śmierci Edwarda można by oczekiwać po pierwszym anonimowym życiorysie, napisanym zaraz po śmierci króla, być może świadka tego wydarzenia³³. Jednak już tu należy się liczyć z tendencją monastycznej interpretacji tej biografii w duchu hagiograficznym³⁴. Anonimo-

²⁶ Por. *Vita Edvardi Confessoris*, PL 195, 740; *The Historical Works*, s. 126-127; więcej na ten temat, zob. Dutton, *Aelred's historical works*, s. 10-12, 21-22.

²⁷ Por. Hoste, *Bibliotheca Aelrediana*, s. 130-133; Dutton, *Aelred's historical works*, s. 20-21.

²⁸ Por. *Vita Edvardi Confessoris*, PL 195, 739-740; *The Historical Works*, s. 126 i 128.

²⁹ Por. Barlow, *Introduction*, s. XIII-LXXXII; zachował się tylko jeden uszkodzony manuskrypt tego dzieła, więcej na ten temat zob. *Introduction*, s. XIV-XXX; pierwotnie (zob. I księga) dzieło było napisane ku czci Edyty, żony króla, mając zapewne zamiary politycznego uzasadnienia jej pretensji do tronu po śmierci męża; zamiar ten zmienił się w II księdze, na korzyść Edwarda; więcej na ten temat, zob. F. Barlow, *Edward the Confessor*, Berkeley – Los Angeles 1970, 291-300.

³⁰ Por. *Vita beati Edwardi Regis Anglorum*; posługuję się tekstem przytaczanym inną czcionką przez F. Barlowa w jego *Vita Aedwardi Regis*.

³¹ Bardzo czytelnie wykazała to w swoim artykule K. Yohe, *Aelred recrafting of the Life of Edward the Confessor*, „Cistercian Studies Quarterly” 38 (2003) 177-189.

³² Szerzej na temat hagiograficznej struktury średniowiecznych *Żywotów*, zob. Evans, *The death of kings*, s. 180-185; w przypadku żywota Edwarda, por. Barlow, *Introduction*, s. XXI-XXII.

³³ Por. *Vita Aedwardi Regis* f. 55v, s. 76 oraz przyp. 6; F. Barlow w otworzeniu realiów śmierci Edwarda posługuje się zasadniczo właśnie tą wersją wydarzeń, zob. Barlow, *Edward the Confessor*, s. 247-255.

³⁴ Jest to bardziej zrozumiałe na tle prokościelnej polityki króla, jego osobistej pobożności, a szczególnie braku potomstwa i w konsekwencji usprawiedliwienia politycznej destabilizacji państwa po jego śmierci; szło to również w parze z krzewioną wówczas normańską teologią sakramentalną kładącą widzieć w królu namaszczonego pomazańca Bożego, żyjącego jak mnich w celibacie i czystości; pozyskaniu tak idealnego obrazu króla sprzyjało również wyszukiwanie cudów, por. *Vita Aedwardi Regis* f. 54, s. 60-61; Barlow, *Edward the Confessor*, s. 258-261.

wy autor mówi detalicznie o śmierci króla w drugiej części swego utworu, poświęcając jej końcowe strony³⁵. Osbert podaje właściwie w tym opisie za nim, dodając osobno wzmianki o niezniszczonym po upływie czasu ciele Świętego i zapachu wydzielającej się woni, gdy doszło do otwarcia jego grobu po latach (1102), a także o cudach nad jego grobem. Opis dobrej śmierci Edwarda w utworze Aelreda jest umieszczony w końcowej partii pierwszej z dwóch części³⁶; wbrew pozorom, poza nielicznymi dodatkami Osberta, nie różni się on znacznie od jego pierwowzoru.

Relacja anonimowego autora rozpoczyna się przecuciem zbliżającej się śmierci Edwarda, który zachorował³⁷ na kilka dni przed Bożym Narodzeniem³⁸. Z tym przecuciem król zaczął się przygotowywać do rytów pogrzebowych³⁹. Zgromadził wokół siebie cały dwór⁴⁰ wyrażając ostatnią wolę, co do swego następcy (Herolda) na tronie, opieki (Herolda) nad królową (Edytą) oraz losu swych krewnych poddanych i oddanych mu sług⁴¹. Przy nich wyjawiał również dopiero co przeżyta wizję proroczą odnośnie do chaosu, jaki miał zapanować w Anglii po jego śmierci; miała to być kara Boża za grzechy głównie przedstawicieli angielskiego duchowieństwa⁴². W końcu umierający król dał swemu następcy (Heroldowi) wskazówki odnośnie do swojego pogrzebu: chciał by mu przygotowano grób w kościele klasztorным w miejscu, które mu zostanie wskazane, a także by obwieścił jego śmierć wszem i wobec, tak by każdy mógł błagać Boga o zmiłowanie nad jego grzeszną duszą⁴³. Po czym przyjął wiatyk i oddał swego ducha Bogu Stwórcy, dnia 4 stycznia (1066)⁴⁴.

³⁵ Por. *Vita Aedwardi Regis* f. 55-57, s. 74-81.

³⁶ Por. PL 195, 774C-776B.

³⁷ Por. *Vita Aedwardi Regis* f. 55, s. 74: „Ubi videt fide plenus rex Ćdwardus ex instanti morbo urgueri se ad exitum, fune(b)ribus exequis attitulat se commendatione et precibus summorum Dei fidelium”; Barlow (*Edward the Confessor*, s. 247), na podstawie użytych tu słów „ex instanti morbo” i wielu podobnych późniejszych wzmianek, wnioskuje o prawdopodobnym wylewie, w wyniku którego król miał być nieprzytomny i tylko co jakiś czas odzyskiwał przytomność.

³⁸ Por. *Vita Aedwardi Regis* f. 52, s. 55: „Contigit hoc ante ipsum domini natale paucis diebus [...] carus rex Ćdwardus ex contracta animi egritudine languescens obit quidem mundo”; Barlow (*Edward the Confessor*, s. 247) mówi tu o sobocie, Wigilii Bożego Narodzenia 1065 roku.

³⁹ Por. *Vita Aedwardi Regis* f. 55, s. 74.

⁴⁰ Anonimowy autor wylicza poszczególne osoby tego dworu; jest wśród nich m. in.: 1) królowa (Edyta), która siedzi u jego podnóżka ogrzewając mu stopy, 2) jej brat, hrabia Harold, wyznaczony przezeń na następcę tronu, 3) Robert, krewny króla, marszałek dworu, 4) arcybiskup (Canterbury) Stigand, 5) i kilka jeszcze osób, które kół wezwał przed swe oblicze gdy odzyskał przytomność; być może i autor tej relacji, por. *Vita Aedwardi Regis* f. 55 v, s. 76.

⁴¹ Por. tamże f. 56, s. 79-80.

⁴² Por. tamże f. 55-56, s. 74-79. Więcej na ten temat, zob. Barlow, *Edward the Confessor*, s. 247-249.

⁴³ Por. *Vita Aedwardi Regis* f. 56v, s. 80.

⁴⁴ Barlow (*Edward the Confessor*, s. 250 oraz przyp. 1) ustala datę jego śmierci z 4 na 5 stycznia.

Anonimowy autor dodaje przy tym dodatkową uwagę hagiograficzną przywołując literackie elementy fantastycznej scenerii z pism Sulpicjusza Sewera dotyczące ciała po śmierci św. Marcina. Chwała duszy króla wstępującej do Boga była odbita w pięknie jego zwłok. Ponieważ jego twarz płonęła jak róża, broda jaśniała jak biel lili, jego ręce wybladły, wyglądał bardziej jak ktoś będący w błogosławionym śnie raczej niż poddany śmierci⁴⁵.

W końcu anonimowy autor już krótko wzmiankuje, że po śmierci króla nastąpił królewski ryt pogrzebowy: uroczyscie przeniesiono jego ciało w procesji z pałacu do kościoła i ofiarowano modlitwy, wzdychania i psalmy. Następnego dnia odprawiono w jego intencji Msze św. i rozdano jałmużnę ubogim. Podobnie czyniono to w ciągu całego miesiąca. Jego ciało pochowano przed ołtarzem św. Piotra Apostoła (6 stycznia). Cuda (*signis*), które wkrótce zaczęły się dziać nad grobem, były znakiem jego wybrania. W komentarzu do tego, autor posłużył się tu tylko cytatem z Pisma św. (Ps 146) zastosowanym przy rozpoczęciu działalności publicznej Jezusa, tzn. że nad grobem za wstawiennictwem Edwarda ślepi odyskiwali wzrok, chromi zaczęli chodzić, a chorzy uzyskiwali zdrowie⁴⁶. Na tym się kończy opis anonimowego autora; Osbert natomiast po tej uwadze dodaje opisy pięciu cudów, jakie miały zajść nad grobem króla⁴⁷.

Barlow dokonuje analizy krytycznej tej relacji z punktu widzenia historycznego⁴⁸. Dochodzi do jednego wniosku: cała relacja została spisana w perspektywie wydarzeń, które zaszły później, ukazując ich (polityczną) interpretację poczynioną przez autora, do końca jednak nie znaną. Obydwie sceny: umierającego króla, jak również procesji pogrzebowej, zostały uwiecznione na wizerunku płótna w Bayeux Tapestry, wyszytego być może w Kent ok. 1075 roku⁴⁹. Prawdopodobnie nieoparte o relacje naocznych świadków, mogą one jednak dodać więcej szczegółów z obydwóch wydarzeń, odzwierciedlając panujące wówczas zwyczaje. Późniejsza relacja Osberta z otwarcia grobu w 1102 r. dodaje wzmianki, np. o tym, że ciało musiało być albo zabalsamowane albo wypełnione wonnościami, skoro wydzieliło cudowną woń po otwarciu grobowca; ponadto króla pogrzebano, jeśli nie z wszystkimi, to przynajmniej z niektórymi insygniami⁵⁰ i owinięto go w płótno, dokładnie tak, jak przedstawiają to sceny w Bayeux Tapestry.

Aelrediańska relacja z wydarzenia śmierci króla Edwarda jest wkomponowana w szersze tło, rozpoczynając się od opisu poświęcenia świątyni (*basilica*)

⁴⁵ Por. *Vita Aedwardi Regis* f. 56, s. 80: „Erat tunc videre in defuncto corpore gloriam migrantis ad Deum animae, cum scilicet caro faciei ut rosa ruberet, subiecta barba ut lilium canderet, manus suo ordine directę albescerent, totumque corpus non mortis ed fausto sopori traditum signarent”.

⁴⁶ Por. tamże f. 56v-57, s. 80-81.

⁴⁷ Cyt. za Barlow, *Vita Aedwardi Regis*, rozdz. XXV-XXIX, s. 81, nota 3.

⁴⁸ Por. Barlow, *Edward the Confessor*, s. 250-253.

⁴⁹ Por. ilustracje 11-12-12a, oraz ich opis, w: Barlow, *Edward the Confessor*, s. 253-254; Binski, *Medieval death*, s. 34-35.

⁵⁰ Dyskusję na ten temat, por. Barlow, *Edward the Confessor*, s. 268-269.

(28 grudnia 1065) ku czci św. Piotra w Westminster, zbudowanej z inicjatywy króla dla odpuszczenia jego grzechów i by mogły w niej spocząć jego doczesne szczątki⁵¹. Aelred generalnie podąża tu za relacją Osberta, który jako pierwszy wspomina o tym szczegółowo⁵². Ponieważ król przeczuwa zbliżającą się śmierć⁵³, intensyfikuje swoje modlitwy i rozdziela swe skarby⁵⁴. Zamierza też jeszcze za swego życia doprowadzić do poświęcenia swej bazyliki. Termin dnia poświęcenia – wspomnienie św. Młodzianków, wydaje się być wybrany możliwie najszybciej, z liturgicznego punktu widzenia, biorąc pod uwagę bardzo zły stan zdrowia chorego. Po uroczystościach poświęcenia, w których uczestniczył cały dwór, możnowładcy i przedstawiciele duchowieństwa, i w które bardziej zaangażowana była królowa, król zapada jeszcze bardziej na zdrowiu wyraźnie cierpiąc z powodu bólu. Wywołuje to smutek i żal ludu, a zarazem strach przed widmem chaosu w kraju po jego śmierci.

Dworzanie, zebrani przy łożu zmorzonego snem konającego króla, oraz królowa, ogrzewająca mu nogi na swych kolanach, są świadkami jego dwukrotnego zapadnięcia w ekstazę, jak każe wierzyć autor⁵⁵. Ekstaza zawiera wizję przyszłego chaosu królestwa, jaki ma zapanować po jego śmierci, głównie z winy grzechów duchowieństwa. Jednak jest również zapowiedź ustania katastrofy w słynnym proroctwie o zielonym drzewie, któremu Aelred daje zaraz polityczne wyjaśnienie, wskazując na panującego wówczas króla Henryka II, jako tego, na którym to proroctwo się wypełniło⁵⁶.

Wśród obecnych, zgromadzonych przy łożu śmierci króla, oprócz królowej, Aelred za anonimowym autorem (i Osbertem) wymienia: Roberta – kustosa

⁵¹ Por. PL 195, 770D-771D; Aelred of Rievaulx, *The Historical Works*, s. 200-202; nie dziwi to, biorąc pod uwagę wzrost polityczno-religijnego znaczenia miejsca pochówku króla, o które zabiegali cystersi w Westminster.

⁵² Por. *Vita beati Edwardi Regis Anglorum* f. 151, rozdz. XIX-XX, cyt. za Barlow, w: *Vita Aedwardi Regis*, s. 72-74.

⁵³ Aelred podkreśla to kilkakrotnie w ciągu całej narracji.

⁵⁴ Por. Aelredus, *Vita S. Edwardi regis*, PL 195, 770: „Edwardus obitum suum longe ante praescrivit, unde et postmodum ad patriam profecturus, idoneos nuntios, preces videlicet et lacrymas, sedulo praemittebat. Se et larga manu thesauros distribuit”.

⁵⁵ Por. tamże, PL 195, 771D-773D.

⁵⁶ Por. tamże, PL 195, 773D-774B. Treść proroctwa mówi o zielonym drzewie, które odcięte od głównego pnia i odłączone od korzenia po złączonym potrójnym odstepie (*ad spatium trium jugerum haec facta est separatio*) zostanie przywrócone swemu pniowi i korzeniowi; Aelred, jako jedyny z tych, którzy cytowali tę wyrocznię, dał tu jej polityczne wytłumaczenie, tzn. jej wypełnienie w osobie panującego wówczas potomka Edwarda, Henryka II, twórcy nowej dynastii Plantagenetów; Henryk II bowiem, będąc synem Henryka I z rodu normañskiego i Matyldy Szkockiej, córki Małgorzaty, prowadzącej do głównej linii anglosaksońskiej, powraca do głównego pnia dynastii angielskiej odciętego przez bezdzietną śmierć Edwarda Wyznawcy i zapoczątkowanego niegdyś przez Alfreda; w międzyczasie był odstęp panowania trzech króli (Harold II Godwin, William I i II) – w relacji Aelreda – nie mających związku ze starą dynastią; zob. *The Historical Works*, s. 207-209; więcej na ten temat, por. F. Barlow, *Appendix B: Later interpretations of Edward's prophecy of the green tree*, w: *Vita Aedwardi Regis*, s. 89-90.

pałacu, lorda Harolda – brata królowej, którego oskarża o uzurpowanie angielskiego tronu, przyrzeczonego normańskiemu księciu Wiliamowi, czym rozpoczął później chaos w kraju; oraz Stiganda – arcybiskupa Canterbury, o którym wypowiada się bardzo niepocholebnie, włącznie ze wzmiankowaną już wcześniej przez anonimowego autora uwagą o jego niedowierzaniu i szemraniu co do prawdziwości wizji Edwarda, w przeciwieństwie do wszystkich zebranych⁵⁷.

Wreszcie następuje właściwy opis śmierci Edwarda⁵⁸. Król wiedząc, że zbliżała się godzina jego przejścia z tego świata do Chrystusa, powiadamia zebranych, by nie płakali i nie popadali w bezużyteczny smutek. W ten sposób nie zakłóca mu jego radości, jaka go czeka u Ojca, dzięki zasługom Chrystusa. Następnie przekazuje swą ostatnią wolę:

- powierza królową pieczy jej brata (Harolda), prosząc go o zachowanie względem niej należnego szacunku, jak również o zostawienie jej własności, którą wniosła wraz ze swym posagiem;
- sugeruje, by rodacy, którzy z nim niegdyś przybyli z Normandii mogli wrócić do swego kraju, jeśli tylko zechcą, lub z honorem mogli pozostać;
- wyraża życzenie, by go pochowano w kościele św. Piotra, który w tym celu wybudował;
- wreszcie prosi, by obwieszczono jego śmierć wszem i wobec, tak aby nie opóźnić modlitw ludu w intencji jego duszy.

Potem król wezwał przed swoje oblicze kapłanów i sługi kościoła z wiatykiem (dosł. Ciałem i Krwią Pańską), który go umocnił na drogę. Pocieszył płaczącą wraz innymi królowę, umacniając ich z kolei swoją wiarą w życie wieczne. W końcu powierzając się całkowicie Bogu, umocniony w wierze Chrystusa, Jego sakramentami i nadzieją Jego obietnic, odszedł z tego świata. Aelred zauważa, że naprzeciw mu wyszli mieszkańcy niebiescy, Piotr-klucznik, który otworzył mu niebo, dziewiczy Jan, umiłowany uczeń Jezusa, który w ten sposób spełnił swe wcześniejsze przyrzeczenie przywitania go w niebie. Aelred dodaje uwagę, że wraz ze śmiercią króla, odeszły z Anglii całe szczęście, wolność i energia; nie do opisanania były również strach, smutek i horror, jaki padł na całą wyspę.

Ale oto bliscy i przyjaciele króla stali się nagle świadkami cudownego znaku jego przyszłego uwielbienia: jego oblicze zostało oblane niebiańskim różem ściągając na siebie uwagę zebranych. Wszyscy się dziwili, lecz chwała jego nagiego ciała jeszcze bardziej pobudzała ich podziw. Opat zaznacza w tym miejscu, że ciało to jaśniejąc śnieżną białością odzwierciedlało w ten sposób piękno jego dziewictwa, które nie mogło się skryć nawet przed niedowiarkami. Jest to znany już element hagiograficzny, znak dziewictwa i czystości świętego, element zaczerpnięty z żywotu św. Marcina, albo raczej ze źródła anonimowego, biorąc pod uwagę podobieństwo opisu.

⁵⁷ Por. *Vita S. Edwardi Regis*, PL 195, 773; *The Historical Works*, s. 206-207.

⁵⁸ Por. tamże, PL 195, 774-776; *The Historical Works*, s. 209-212.

W międzyczasie, trwały przygotowania do królewskiego pogrzebu. Ciało zawinięto w drogie prześcieradło i wspaniały całun, a ubogich Chrystusa obdarzono hojnymi jałmużnami. Aelred opisuje liczny i okazały królewski kondukt pogrzebowy, z biskupami, kapłanami, księżętami, hrabiami, mnichami i niezliczoną wielością ludzi różnej płci, przybyłej zarówno z miast jak i wsi. Niektórzy modlili się psalmami, inni płakali i pomrukiwali. Wszędzie radość mieszała się z żalem. Ciało zmarłego króla⁵⁹ zanesiono do kościoła i odprawiono w jego intencji zbawienną ofiarę. Po czym został pogrzebany w miejscu, które sam sobie wyznaczył, tu wyczekując powszechnego zmatwychwstania. Na tym się kończy relacja z łoża śmierci króla Edwarda autorstwa opata z Rievaulx. Po tym rozpoczyna się druga część i następują opisy cudów nad grobem króla.

Przy próbie krytycznej analizy opisu dobrej śmierci króla Edwarda w relacji Aelreda, trzeba zauważyć, że opat przedstawia ją z odległej i zupełnie innej perspektywy historycznej, podporządkowując poszczególne elementy panującym wówczas cysterskim trendom i interpretacjom. Porządek rytów i zwyczajów właściwie się nie zmienił, tylko ich opisy są ubogacone o dodatki doktrynalne i uwagi historyczno-polityczne, które też nie zawsze trącą obiektywizmem. Zauważa się tu obecność niemal wszystkich elementów schematu dobrego umierania: od momentu przeczuwania śmierci aż do uroczystego pogrzebu w bazylice. Jest widoczne również Marcinowe napięcie między radością odchodzenia króla z tego świata do wiecznej radości swego Zbawiciela a smutkiem zebranych przy łożu śmierci z powodu jego odejścia oraz w obawie przed chaosem, który ma nastąpić. Nie brak też fantastycznych elementów hagiograficznych mających wzmocnić ustalone wzorce: obecność kolorów kwiatów – róży i lilii, jaśniejące oblicze zmarłego oraz cuda nad grobem, jako znaki jego dziewiczej (i męczeńskiej) świętości. Przychodzi to stosunkowo łatwo i bez oporów, biorąc pod uwagę dystans czasu i nadrzędne potrzeby polityczno-religijne.

Cały opis niewątpliwie służy naczelnej idei pokazania przykładu dobrego umierania władcy na tle jego wzniosłego dzieła (bazyliki) i świątobliwego życia. Jako taki, dał podwaliny dla rodzącego się pośmiertnego mitu wielkich chrześcijańskich królów Anglii, spełniając tym samym cele polityczne; uzasadniał religijnie pretensje dynastyczne do tronu angielskiego oraz ustanawiał pewne wzorce i związki koronacyjne, które później znajdą swe zastosowanie w praktyce⁶⁰.

Abstrahując od tego, można skonstatować, że relacja ta może być tu uznana za model aelrediański, jakkolwiek ciągle pozostaje zastrzeżenie, że nie jest to relacja naocznego świadka. Pod tym względem właściwszy Aelredowi wydaje

⁵⁹ Aelred nazywa je „pudicitiae templum” (oczyszczoną świątynią), „virtutis domicilium” (mieszkańcem cnoty), por. PL 195, 776B.

⁶⁰ Więcej na ten temat, por. Binski, *Medieval death*, s. 33-36 i 58-69; Dutton, *Aelred, historian*, s. 113-143.

się opis śmierci jego przyjaciela, króla Dawida I Szkockiego, śmierci, przy której on sam mógł być obecny.

II. AELRED O ŚMIERCI DAWIDA, KRÓLA SZKOCJI

Opis śmierci króla szkockiego, Dawida I (1085-1153)⁶¹, znajduje się w dziele *De sancto rege Scotorum David*, które pod takim tytułem, choć z racji odrębnego źródła w niepełnej wersji, zostało wydane w *Patrologia Latina* J. Migne'a, jako integralna pierwsza część *Genealogii królów Anglii*⁶². Jako taki, w osobie króla Dawida, stanowił element polityczno-moralnego budującego traktatu, swoistego przewodnika (zwierciadła) dobrego władcy dla Henryka II u progu jego panowania. Jednakże z racji odrębności tematyki i formy literackiej musi być on potraktowany jako oddzielny utwór, i tak też czasem był przedstawiany⁶³.

Jeśli wierzyć znawcom problematyki Aelreda, utwór ten jest pierwszą próbą historycznego pisarstwa opata, powstałą zaraz po śmierci Dawida (24 maja 1153). Jako taki wyraża niemalże na gorąco żal z powodu śmierci króla, na którego dworze autor się wychował i którego nie wahał się nazwać swoim przyjacielem⁶⁴. Ta bliska intymność, z powodu nie pierwszej już podobnej straty⁶⁵, kazała mu posłużyć się stosowaną wówczas literacką formą lamentacji, czyli utrwalonym na piśmie sposobem wyrażenia żalu po bliskim zmarłym⁶⁶. Stąd też sam utwór, sugerując się wzmiankami Aelreda⁶⁷, był również nazywany: *Lamentatio Davidi Scotorum regis*, i taki jego tytuł zaczyna się dziś przyjmować coraz powszechniej⁶⁸. W oparciu o inny źródłowy manuskrypt

⁶¹ Warto zapoznać się z najnowszą biografią Dawida w oparciu o krytyczną analizę źródeł, autorstwa R. Oram, *David I. The King who made Scotland*, Stroud 2004.

⁶² Por. PL 195, 711-716.

⁶³ Zachowały się 22 manuskrypty *Genealogii*, w większości z opisem życia i śmierci Dawida; więcej na ten temat, por. Hoste, *Bibliotheca Aelrediana*, s. 111-114; Dutton, *Aelred's historical works*, s. 10-13.

⁶⁴ Por. *De S. rege Scotorum David*, PL 195, 716A.

⁶⁵ Chodzi tu o wcześniejsze wyrażenie żalu Aelreda z powodu śmierci jego przyjaciela z zakonu, Szymona (*Speculum caritatis* I 98-114, CCCM 1, 56-65), a później Gotfryda (*De spiritali amicitia* III 118-127, CCCM 1, 345-348); szerzej na ten temat, zob. A. Hoste, *Aelred of Rievaulx and monastic planctus*, „Cîteaux” 18 (1967) 385-398.

⁶⁶ Por. np. lamentację Bernarda po zmarłym bracie Gerardzie w *Super canticorum* 26, lub lamentację Gilberta z Hoyland po śmierci Aelreda, PL 184, 217-218.

⁶⁷ Por. *De S. rege Scotorum David*, PL 195, 713C.

⁶⁸ Znane były też inne tytuły zaczerpnięte z zachowanych manuskryptów: *Liber de vita religiosi David regi Scotie*, lub *Historia de vita et moribus et morte regis David Scotie*; W. Daniel, w swym *Życiu Aelreda*, mówi tu o *Vita Davidi regis Scocie* (por. *Walteri Danielis Vita Ailredi*, s. 41); z powodu pochwały cnót zmarłego króla, Pinkerton, pierwszy redaktor kompletnego już utworu, nazwał go *Eulogium Davidis regis Scotiae*; za nim też poszedł W.M. Metcalfe; więcej na temat nazewnictwa i wydań tego dzieła, zob. Hoste, *Bibliotheca Aelrediana*, s. 113-114; Dutton, *Aelred's historical works*, s. 13 i 35-37.

J. Pinkerton przedstawił dłuższą kompletną jego wersję (1789), przejętą później (1889) przez W. M. Metcalfe w jego *Żywotach świętych angielskich*, i ten jest dziś – jak na razie – podstawą wszelkiego cytowania⁶⁹.

Opis umierania króla zawierają ostatnie strony *Lamentacji*⁷⁰. Nie wiadomo do końca czy jest to opis Aelreda jako świadka tych wydarzeń czy raczej relacja bazująca na świadectwie innych. Aelred nie daje pod tym względem żadnej pewności, jakkolwiek wspomina wcześniej, że w ważnej sprawie dla swojego klasztoru wstąpił w okresie Wielkiego Postu na dwór królewski i był zauroczony pobożnością króla, który przyzywał ten święty czas jak mnich w klasztorze⁷¹. Czy jego wizyty były częstsze i czy był akurat przy łożu umierającego, trudno powiedzieć; zarówno dokumenty jak i sam utwór milczą na ten temat. Nie ma ponadto innej relacji z łoża śmierci umierającego, by móc ją porównać, a sam Aelred nie podaje tu źródeł swej wiedzy. Fakt napisania *Lamentacji* po odejściu króla z tego świata musi jednak świadczyć, że był jego śmiercią żywo poruszony i jeżeli nie był jej świadkiem, to musiał zebrać na ten temat wystarczające wiadomości. Sam opis śmierci natomiast, jak na króla przystało, wyidealizował oczywiście na wzór hagiograficznych relacji. Widać to już chociażby w określeniu tej śmierci jako *mors preciosa*⁷², a przede wszystkim potwierdza to forma jej przedstawienia.

Relacja składa się jakby z dwóch części: pierwsza, bardziej dynamiczna, opisuje wydarzenie związane ze śmiercią króla⁷³; druga, wkomponowana w poprzednią, jest z kolei bardziej statyczna i zawiera medytację pokutną, jaką czyni umierający Dawid nad określonymi wersami z Psalmów (119-120), pewnie autorstwa samego Aelreda⁷⁴.

Kiedy, w środę (20 maja 1153 r.)⁷⁵, dotknięty śmiertelną chorobą król zrozumiał, że śmierć jego ciała jest już bliska, zwołał swych domowników i bez wahania powiedział im, co wiedział o sobie. Oni próbowali po ludzku pocieszać chorego, mówiąc że jeszcze wyzdrowieje, lecz mądry król nie miał co do tego żadnych złudzeń i dał im do zrozumienia, co w ramach jego ostatnich potrzeb winni dla niego zrobić. Tak więc, nie będąc zaskoczony (dosł. *nieprzygotowany*) na tę godzinę, odnowił swoją ostatnią wolę, którą uczynił rok temu. W ramach tego poprawił pewne rzeczy związane z zarządkiem królestwa, nie bez porady mężów religijnych (być może i Aelreda). Następnie szczerze powraca-

⁶⁹ Por. *Lives of the Scottish Saints*, vol. 2 (dalej: *Lam.*), s. 269-285; Dutton, *Aelred's historical works*, s. 35-36; angielska wersja: *The Historical Works*, s. 45-70.

⁷⁰ Por. *Lam.* sect. X-XII, s. 269-285; *The Historical Works*, s. 62-70.

⁷¹ Por. *Lam.* sect. IX, s. 278; *The Historical Works* s. 58-59.

⁷² Por. *Lam.* sect. IX, s. 280; *The Historical Works*, s. 62; to samo określenie jest użyte w Liście wstępnym dedykowanym księciu Henrykowi, wprowadzającym w całą *Genealogię*, zob. PL 195, 713; *The Historical Works*, s. 43.

⁷³ Por. *Lam.* sect. X i XII, s. 280-281 i 284-285; *The Historical Works*, s. 62-64 i 69-70.

⁷⁴ Por. *Lam.* sect. XI, s. 281-284; *The Historical Works*, s. 64-69.

⁷⁵ Por. *Lam.* sect. X, s. 280: „Feria quarta, tertio decimo kalendas Junii”.

jąc do siebie powierzył rozważnie swoje przejście Bogu. A mimo iż jego członki ciążyły mu z powodu choroby, udał się zwyczajowo na Mszę św. oraz kanonicznie przepisane modlitwy (brewiarzowe).

W sobotę (*feria sexta*) jednak, kiedy choroba pozbawiła go zdolności do chodzenia lub stania, zwołał kler i mężów religijnych, prosząc o sakrament Ciała Pańskiego, który chciał przyjąć przy ołtarzu podczas Mszy świętej. Został więc przeniesiony do kaplicy (*oratorium*) na rękach duchownych i żołnierzy. Po Mszy św. natomiast zażyczył sobie przyniesienia tzw. czarnego krzyża do prywatnej adoracji⁷⁶. Żarliwa adoracja krzyża pomogła mu przygotować się (z płaczem) do wyznania swoich grzechów i do przyjęcia niebiańskich misteriów. Po przyniesieniu go znów do komnaty król zwłókłszy się z łoża przyjął na ziemi z rąk kapłanów święte namaszczenie, po czym odmawiał wraz z mnichami psalmy. Po tym wszystkim w doskonałym stanie umysłu i spoczynku ciała wyczekiwał już tylko swego ostatniego dnia. Zobowiązał uważnie swoich domowników, by zaraz po jego odejściu, jak najszybciej obwieścili wszystkim jego śmierć, tak by jak najprędzej miłosna dobroć Boga mogła przynieść pocieszenie dla jego przyjaciół⁷⁷.

Teraz następuje część statyczna relacji opisująca medytację pokutną króla przed śmiercią w oparciu o niektóre wersety z dwóch psalmów pokutnych: 119 i 120. Król w ciągu całego dnia (sobota), pochłonięty wysławianiem Boga w psalmach i modlitwach, podporządkowywał swe zwątlone członki duchowi, tak przygotowując się na śmierć. Właśnie tego dnia (*die vero sabbati*), tj. w dzień poprzedzający jego odejście z życia, gdy z wielką skruchą serca rozmyślał nad Psalmem 119 (118), doszedł do szesnastej jego sekcji (czyli wierszy 121-128), a właściwie do wiersza 121: „Wykonuję prawo i sprawiedliwość; nie wydawaj mnie moim ciemiężcom”⁷⁸. Odgadując głębię i wymowę tych słów dla pożytku swego ducha, powtórzył je siedem razy.

Na tle słów wspomnianego Psalmu, Aelred omawia trzy rodzaje sprawiedliwości, które król przestrzegał – serca, kiedy był skruszony za grzechy – ust, kiedy wyznawał swoje grzechy – czynów, kiedy dobrowolnie karał się cierpieniem za swe grzechy. W ten sposób mógł osiągnąć sprawiedliwość poprzez oskarżanie się, ale i również poprzez ukazywanie zmiłowania wobec innych

⁷⁶ Aelred zatrzymuje się nieco dłużej nad opisaniem tego krzyża; nie jest to byle jaki krzyż, ale historyczna chluba Dawida i całego jego rodu, por. *Lam. sect. X*, s. 280-281; *The Historical Works*, s. 63.

⁷⁷ Por. *Lam. sect. X*, s. 281: „Quanto citius enim, inquit, mors mea innotuerit, tanto citius amicorum meorum beneficiis aliquid mihi consolationis pietas divina praestabit”.

⁷⁸ Por. Ps 119 (118), 121-128: „Wykonuję prawo i sprawiedliwość; nie wydawaj mnie moim ciemiężcom! Chroń swego sługę dla [jego] dobra, aby nie uciskali mnie zuchwalcy. Moje oczy ustają, wypatrując Twojej pomocy i sprawiedliwej Twej mowy. Postąp ze sługą swoim według swej łaskawości i naucz mnie Twoich ustaw! Jestem Twoim sługą, daj mi rozeznanie, bym poznał Twoje napomnienia. Dla Pana czas już jest działać; pogwałcili Twoje Prawo. Przeto miłuję Twoje przykazania bardziej niż złoto, niż złoto najczystsze. Dlatego kieruję się wszystkimi Twoimi postanowieniami i nienawidzę wszelkiej drogi fałszu”.

będących w potrzebie, szczególnie wobec biednych. W tym miejscu podczas śpiewania Psalmu, Aelred zwraca uwagę na pytający gest i słowa króla skierowane do Mikołaja, swego urzędnika odpowiedzialnego za skarbiec królewski i rozdawanie jałmużny, czy aby ten nie zniebdał tego dnia jałmużny, jak zwykł to być czynić każdego dnia. Po pozytywnej odpowiedzi urzędnika znów powrócił do medytacji nad Psalmem, uzyskując większą pewność co do nadziei pokładanej w Bogu, właśnie z racji uzyskanego usprawiedliwienia ze swoich grzechów oraz czynionego miłosierdzia⁷⁹.

Po czym równie z wielką i nabożną uwagą przeszedł do siedmiokrotnego odmawiania Psalmu 119 (120), pogłębiając swoją ufność w Bogu oraz przywołując zbawczą mękę Chrystusa z jego pięcioma ranami, które miały służyć do walki przeciw wrogom, tj. przeciw pięciu zmysłom prowadzącym do grzechu. Ze względu na krótkość tego Psalmu, zostały przytoczone prawie wszystkie jego wersety⁸⁰. Aelred zauważa, że siedmiokrotne powtarzanie Psalmów, zgodnie z symboliką siódemki poświęconej Duchowi Świętemu, sprawiało, że czuło się prawdziwą obecność Ducha Chrystusowego; Ducha który dawał głębsze zrozumienie znaczenia słów wypowiedzianego Psalmu, rozgrzewając jego osłabioną duszę. Król nie ustąpił w tej gorliwej recytacji Psalmów mimo uwagi zebranych, by odpoczął. Wskazał wtedy na prawdziwy „wiatyk Boskiego słowa” (*verbi Dei viaticum*), który w tych Psalmach odkrywał i który dawał mu obronę oraz moc ducha wobec zbliżającej się trwogi sądu Bożego. W ten sposób minął mu cały dzień na modlitwach, tak że następnej nocy mógł odejść w wielkim pokoju⁸¹.

Po skończonym wątku medytacyjnym Aelred znów powraca do akcji umierrania króla, by ją wreszcie zakończyć⁸². Dawid odszedł w niedzielę, która poprzedzała brzask Wniebowstąpienia Chrystusa (24 Maja 1153)⁸³. Tak jak słońce przez swe promienie świetlne łamało cienie nocy, tak i on wynurzał się z fizycznych cieni, wkraczając w radość prawdziwego światła, z takim spokojem, że wydawał się nie jakby umarł, ale zasnął; tak leżąc, wyglądał nabożnie ze skrzyżowanymi na piersi rękami skierowany cały ku nieba⁸⁴. Relacja kończy

⁷⁹ Por. *Lam. sect. XI*, s. 282-283; *The Historical Works*, s. 65-66.

⁸⁰ Por. Ps 120 (119), 1-7: „Do Pana wołałem w swoim ucisku i Pan mnie wysłuchał. Panie uwolnij moje życie od warg kłamliwych i od podstępного języka! Cóż tobie [Bóg] uczyni lub co ci dorzuci podstępny języku? Ostre strzały mocarza i węglę z janowca. Biada mi, że przebywam w Meszek i mieszkam pod namiotami Kedaru! Zbyt długo mieszkała moja dusza z tymi, co nienawidzą pokoju. Gdy ja mówię o pokoju, tamci prą do wojny”.

⁸¹ Por. *Lam. sect. XI*, s. 283-284; *The Historical Works*, s. 66-69.

⁸² Por. *Lam. sect. XII*, s. 284-285; *The Historical Works*, s. 69-70.

⁸³ Por. *Lam. sect. XII*, s. 284: „Die autem Dominica, quæ Christi ascensionem præcedebat, id est, nono kal. Junii illucescente”.

⁸⁴ Por. *Lam. sect. XII*, s. 284: „Cum sol iste noctis tenebras emergens radiis suæ lucis abigeret; ipse a corporis tenebris ad veræ lucis gaudia commigravit; cum tanta tranquillitate, ut videtur non obisse sed adormisse; cum tanta devotione, ut inventus sit utrasque manus junctas simul supra pectus suum versus cælum erexisse”.

się modlitwą, prośbą do Boga poprzez wstawiennictwo różnego rodzaju świętych (których tu po kolei wymienia: aniołowie, apostołowie, męczennicy, kapłani, wyznawcy, święte dziewice, pozostali, Matka Miłosierdzia), o przyjęcie duszy Dawida na łono Abrahama wraz z Łazarzem.

Próbując krótko podsumować, opis wydarzenia śmierci króla Dawida wydaje się być najbardziej oryginalnym wytworem Aelreda.

Po pierwsze, jest to relacja wyciągnięta z jego pierwszej próbki hagiograficznej, w której – jak nigdzie później – stosuje kanoniczne nazwy na określenie przykładowej śmierci (*mors preciosa*), trzymając się utartego wzorca. Tu też podaje najwięcej elementów tego wzorca: przeczuwanie bliskiej śmierci umierającego, poinformowanie o tym otoczenia (dworu), wyrażenie ostatniej woli, odnowienie testamentu, uporządkowanie spraw królestwa, powierzenie się Bogu, przyjęcie sakramentu Eucharystii podczas Mszy św., adoracja krzyża, spowiedź i namaszczenie chorych, modlitwa pokutna psalmami, odejście w wielkim pokoju ducha. Dziwi jednak zupełny brak wzmianki o rycie pogrzebowym, być może dlatego, że opat nie był jego świadkiem, albo po prostu zakładał jego powszechną znajomość, biorąc pod uwagę zwyczajową praktykę dworu w tym względzie.

Po drugie, opis chociaż trzyma się ogólnego schematu, zachowuje swą oryginalność, co da się zauważyć w podwójnej strukturze opowiadania oraz w podaniu szczegółów, które mogą świadczyć o swobodnym dostępie do źródeł, jeśli już nie bycia świadkiem śmierci króla.

Można się tu doszukać również pewnych zapożyczeń z opisu śmierci Marcinowej:

- jest widoczne napięcie między radością umierającego króla a smutkiem ludu;
- król w ramach przygotowań do śmierci podporządkowuje swe zwątlone członki duchowi,
- konający spędził cały czas na modlitwie, w tym przypadku odmawiając Psalmów nazwanymi tu „wiatykiem słowa Bożego”,
- Dawid w takim stanie odszedł na łono Abrahama z oczyma zwróconymi ku niebu,
- umierający odszedł w wielkim pokoju ducha.

Aelred nie waży się nazwać króla świętym, zdając sobie zapewne sprawę, że wielu na dworze mogło znać go z jego niezbyt przykładowego postępowania, a szczególnie z jego okrucieństw bitwy pod Northallerton (1138), jaką stoczył z Anglikami, o czym pisał w swoim dziele *Bitwa pod sztandarem*⁸⁵; dlatego kładzie nacisk na czynienie pokuty i miłosierdzia przez króla, dokonując w oparciu o Psalm analizy jego sprawiedliwości: serca, ust i czynów. Choć nie

⁸⁵ Por. *De bello standardii*, PL 195, 701-712; zob. też *Lam. sect. VI*, s. 275; *The Historical Works*, s. 245-269.

mówi tu o jego świętości, określa jednak jego umieranie jako „święte” (*mors sancta*), ponieważ umierał przygotowany, tzn. w wielkim pokoju ducha. Samo umieranie, zgodnie z obowiązującym modelem cysterskim, nazywa radosnym „przejściem” (*migratio*) duszy do Boga, a właściwie na łono Abrahama⁸⁶; umarły król natomiast wygląda jakby spał, oczekując w miejscu swego spoczynku przebudzenia w czasie powszechnego zmatwychwstania.

Z racji tego, że Aelred nie mówi o umieraniu świętego, jakkolwiek świątobliwie żyjącego męża z aktualnej mu rzeczywistości⁸⁷, brak tu też elementów fantastycznej scenerii hagiograficznej związanej z prorocstwem co do przyszłości królestwa, z cudami, z jaśniejącym obliczem czy bijącym blaskiem od całego jego ciała. Nie ma również radosnego przywitania go przez chóry aniołów; jest to raczej życzenie autora, wyraz jego żarliwej modlitwy i nadziei.

Biorąc pod uwagę powyższe spostrzeżenia, można wnioskować, że jest to najbardziej realistyczny opis dobrej śmierci Aelreda, oddający najprawdopodobniej fakt jego śmierci, mimo iż brak w nim wiadomości na temat pogrzebu. Samą relację można śmiało traktować jako najbardziej reprezentatywny opis dobrej śmierci w dziełach cysterskiego opata z Rievaulx.

EXAMPLES OF „GOOD DEATH” IN AELRED OF RIEVAULX

(Summary)

Inquiring into the historical works of Aelred of Rievaulx one can find a description of the exemplary ‘good’ death of kings and other important persons. At the same time, they show that these descriptions deal with the phenomenon which would, in the XV century, later be called *ars moriendi*. Although the purpose of both was similar: to give a positive example to prepare the faithful for a good death, leading him to a good moral life, nevertheless the context and environment of its development is different. The last case deals with the form of late Middle Age literature, which, in the face of omnipresent decimation of the nations of Europe by the Black Death, gave the people an efficacious defense against perpetual condemnation as it served to give them particular instructions for preparation for a good death.

The Aelredian descriptions have a strict relationship to the monastic milieu in which they were created, reflecting the customs of the times and, frequently dressed

⁸⁶ Jest istotne zaznaczenie tego „łona Abrahama”, bo wyraża ono teologiczne trendy i dyskusje, jakie się wówczas toczyły na temat rzeczy ostatecznych, więcej na ten temat, por.. Binski, *Medieval death*, s. (164)-204-214.

⁸⁷ Aelred zaznacza, że ostatnie miesiące życia król spędził niczym mnich w klasztorze, por. *Lam. sect. IX*, s. 278; *The Historical Works*, s. 58-59; więcej na ten temat zob. Oram, *David I*, s. 145-165 i 201-225.

in the hagiographical literary form. In this way they served to propagate the ideals of Cistercian reform and to instruct the faithful on the moral life. Because of their concern for the reception of the last sacraments in the face of near death they also had a liturgical framework created by the legacy of the former centuries.

Taking into consideration the aforementioned differences, it becomes clear that Aelred was speaking about some kind of *ars moriendi* with concern to the examples of the ‘good death’ taken from the monastic perspective and presented in the hagiographical context of his work. According to the teachings of St. Bernard of Clairvaux, he called this type of death *precious* or *holy* (*mors preciosa* or *sancta*), because the presence of the monastic environment, sacraments and prayers gave reality to the theological convictions about the peaceful transition (*migratio*) of the soul and its entrance into the saving arms of God.

It is surprising that, until now, no one has undertaken this topic (at least I have not seen any special consideration.) Perhaps this is due to the relatively little information available outside of the original Latin. The first volume of an English language translation by J. P. Freeland has recently appeared, (Aelred of Rievaulx, *The Historical Works*, ed. Marsha L. Dutton, Kalamazoo 2005, nr 56). Accordingly, it was necessary to take into account the descriptions of the good exemplary death inserted into the following historical (hagiographical) works of the abbot of Rievaulx:

1. The death of David I, the king of the Scots (1085-1153), in: *Lamentatio Davidi Scotorum Regis* (1153), from: W. M. Metcalfe (ed.), *Vitae antiquae sanctorum Scotiae*, vol. 2, Oxford 1883, pp. 269-285, nr X-XII or PL 195,714-715;

2. The death of St. Ninian, bishop from IV/V century Kumbria (North England), in: *Vita Sancti Niniani* (1154-1156), from: W. M. Metcalfe (ed.), *Vitae antiquae sanctorum Scotiae*, vol. 1, pp. 34-36, nr 11;

3. The death of St. Edward Confessor, the king of England (1042-1066), in: *Vita S. Eduardi Confessoris* (1162-1163), from: PL 195, 774-776.

The double division of these descriptions was noted from the beginning: those which spoke about people from the past centuries (St. Ninian, St. Edward) and contemporaries whom Aelred knew (David, king of Scots). A detailed analysis of each of these draws us to the conclusion that the most aelredian and realistic description concerns the death of David, king of Scots:

- it is the earliest description of death by Aelred,
- the description contains all of the necessary elements of a good death, with the exception of the burial rites,
- the author could have been an eye-witness due to his friendship with the deceased and his access to the court.

The abbot describes here most of the elements of the medieval pattern of death: the foreboding of approaching death; the sharing of information to the local environment (court); the expression of the last will; the renewal of the testament; the ordering of the matters of state; the commendation of the soul to God; the reception of the Eucharist during Mass; the veneration of the cross, the reception of Confession, Absolution and Extreme Unction; the penitentiary praying of the psalms and the quiet departure of the soul from this world to the Lord.

One can wonder about the lack of detail concerning the funeral rites. This may be due to the fact that Aelred did not participate in them or that he assumed a general knowledge of the traditions and court practice. Because Aelred is not speaking (writing) about the death of a saint, although David is recognized as saintly man of his times, there is a lack of the fantastic hagiographical elements related to prophecy, miracles, glowing of the face and body, the odor of rose and lily which often occur in other medieval descriptions. Neither is there a joyous welcoming of David by choirs of angels and saints. This is rather the wish of the author, an expression of his ardent prayer and hope.

Optat z Milewy**TRAKTAT PRZECIW DONATYSTOM***(Tractatus contra Donatistas III*)*

WSTĘP

**Ingerencja cesarskiego wojska w spory religijne
w ocenie Optata z Milewy**

Treścią III księgi *Traktatu przeciw donatystom* Optata z Milewy jest analiza wydarzeń wywołanych w Afryce w połowie IV wieku przez „twórców jedności” – dwóch cesarskich komisarzy Pawła i Makarego, którzy wiosną 347 r. zostali wysłani do Afryki przez cesarza Konstansa z darami dla ubogich i sprzętem liturgicznym dla kościołów, aby tam wyciszyć spory między katolikami i donatystami oraz przywrócić jedność religijną. Donatyści odmówili przyjęcia darów i reprezentantów władzy cesarskiej, a niektórzy z nich stawili im nawet opór zbrojny. Do oporu wezwał ich donatystyczny biskup z Bagai w środkowej Numidii, który nie tylko rozpiął listy do swoich wiernych, by nie przyjmowali darów, ale dla zwiększenia swej przewagi poprosił o pomoc miejscowych cirkumcelionów, którzy już wcześniej pod wodzą Aksido i Fasira (*duces sanctorum*) grasowali na drogach oraz napadali na podróżnych i na majątki dużych właścicieli ziemskich. Zagrożona tym ludność, w większości katolicka, a także wiozący pomoc charytatywną Makary, zwrócili się o zbrojną pomoc i ochronę do miejscowego komisarza cesarskiego Taurinusa, który przy pomocy wojska stłumił antykatolicką i antyrzymską rebelię połączonych z cirkumcelionami donatystów, z których wielu zostało uwięzionych, relegowanych, a nawet zamordowanych. Wówczas to oburzeni tym donatyści zaczęli krzyczyć: „Co ma wspólnego cesarz z Kościołem”¹, nazywając wojskową represję kolejnym prześladowaniem chrześcijan, zamordowanych zaś swoich zwolenników – męczennikami. Te właśnie wydarzenia analizuje Optat w III prezentowanej niżej księdze swego traktatu, dowodząc, że nie sami katolicy wezwali do swej obrony wojsko, że jego

* Wstęp ogólny z bibliografią do *Traktatu* oraz przekład jego I i II księgi zob. VoxP 23 (2003) t. 44-45, 433-459 i 24 (2004) t. 46-47, 597-622.

¹ Optatus III 3, 3.

represje nie były żadnym prześladowaniem, ale słuszną karą Bożą za rozrywanie jedności Kościoła oraz za występowanie przeciw ustalonemu porządkowi państwowemu i odrzucanie nauki św. Pawła o posłuszeństwie należnym każdej władzy państwowej, ofiar zaś tych represji nie można nazywać męczennikami, bo nie pozostawali oni w jedności z Kościołem. By lepiej zrozumieć kontekst tych wydarzeń, scharakteryzujemy najpierw ruch cirkumcelionów, z którymi związali się donatyści, a o których informują nas prawie wyłącznie Optat i św. Augustyn, a następnie przedstawimy ich ocenę Biskupa z Milewy.

Cirkumcelioni byli religijnym ruchem rewolucyjnym, powstałym na początku IV wieku z niezadowolenia religijnego, agrarnego i antyrzymskiego, który później związał się z donatystami, zwłaszcza w Numidii i Mauretanii². W ich skład wchodziłi zbiegli niewolnicy, zrujnowani koloni, wędrowni robotnicy dzienni zatrudniani najczęściej przy zbiorze oliwek, a nawet wędrowni mnisi i mniszki, tworząc swego rodzaju sektę religijną, wymienianą nierzadko przez autorów wczesnochrześcijańskich wśród herezji³. Ich nazwa wywodzi się od wyrażenia „circum cellas”, ponieważ mieszkali najczęściej i poruszali się wokół

² O cirkumcelionach por. m.in. R.P. Beaver, *The Donatist Circumcellions*, ChH 4 (1955) 123-153; J.P. Brisson, *Autonomisme et christianisme dans l'Afrique Romaine de Septime Sévère à l'invasion vandale*, Paris 1958 (rozdz. 4); S. Calderone, *Circumcelliones*, „Parola del Passato” 22 (1967) 94-110; H.J. Diesner, *Die Circumcellionen von Hippo Regius*, ThL 35 (1960) 497-508; Y.M.J. Congar, *Introduction*, w: *Oeuvres de Saint Augustin. Traités antidonatistes*, BA 28, Paris 1963, 32-55 (Les circoncellions et leur alliance avec les Donatistes); J. Ferron, *Circoncellions d'Afrique*, DHGE XII 837-839; W.H.C. Friend, *The Donatist Church. A movement of protest in Roman North Africa*, Oxford 1983, 171-174; tenże, *The Cellae of the African Circumcellios*, JTS 3 (1952) 87-89; tenże, *Circoncellioni*, DPAC I 688-690; LThK³ III 1202-1204; tenże, *Circumcellions and monks*, JTS 20 (1969) 542-549; R. Lorenz, *Circumcelliones – Cotopitae – Cutzupitani*, ZKG 82 (1971) 54-59; M. Martroye, *Circumcellions*, DACL III 1692-1710; tenże, *La répression du donatisme et la politique religieuse de Constantin et de ses successeurs en Afrique*, „Mémoires de la Société Nationale de Antiquaires de France” 73 (1914) 23-140; tenże, *Une tentative de révolution sociale en Afrique. Donatistes et Circoncellions*, „Revue des Questions Historiques” 32 (1904) 353-416 i 33 (1905) 5-53; C. Saumagne, *Ouvriers agricoles ou rôdeurs de celliers? Les circoncellions d'Afrique*, „Annales d'Histoire Economique et Sociale” 28 (1934) 351-364; A. Schindler, *Kritische Bemerkungen zur Quellenbewertung in der Circumcellionen-forschung*, StPatr 15 (1980) 238-241; O. Vannier, *Les circoncellions et leurs rapports avec l'Église donatiste d'après le texte d'Optat*, „Revue Africaine” 67 (1926) 13-28.

³ Por. Filastrius, *Diversarum haereseon liber* 35 (57), CCL 9, 254: „Alii sunt in Africa Circuitores qui ita dicuntur. Hi circumeunt terram, et quos inveniunt in via, cogunt eos ut interficiantur ab illis, dicentes se desiderare pati martyrium, et sub causa hac multi latrocinantur interdum. Quidam autem ex his veluti biothanati moriuntur sese dantes ad praecipitium, diversumque subeunt calamitatis interitum. Qui cum sine causa perire ita properant, honestae mortis sustinent detrimenta, et iudicio Dei futuro se potius implicant quam solvunt”; *Praedestinatus* 69, PL 53, 611: „Hi haeretici in partibus Italiae Montes appellatur, in interiore Africa Parmeniani, in Carthaginiensi Donatistae. In utriusque Numidiae partibus habent veluti monachos, quos Circumcelliones vocamus agrestes et audacissimos daemonum famulos: qui non solum in alios acriter saeviunt, verum etiam sibi ipsis miseri omnino non parcunt. Nam per mortes varias maximeque praecipitorum, et aquarum et ignium sese interficere consueverunt et ad hunc exitum ex utroque sexu quantos potuerint seducunt. Aliquando etiam quos invenerint rogant ut ab eis occidantur mortem nisi fecerint comminantes”.

kaplic (*circum cellas*) lub grobów męczenników⁴. Uważali się za „atletów” (*agonistici*) i „świętych” (*sancti*), za prześladowanych „wyznawców” lub „męczenników” gotowych zawsze do walki z diabłem, reprezentowanym przez wierzycieli, bogatych właścicieli ziemskich oraz urzędników rzymskich. W szczególności sposób kultywowali męczeństwo, często pielgrzymowali do grobów męczenników, których relikwiami prawdziwymi lub domniemanymi nierzadko handlowali⁵. Chętnie szli na śmierć, prosząc nawet niekiedy przechodniów o jej zadanie, a kiedy ich ona nie spotykała, sami często, jak desperaci, rzucali się w wodę, ogień lub w przepaść⁶. Uzbrojeni w kije zbierali się w wędrownie, niekiedy pijane, gromady (*turmae*), które napadały na domy i majątki właścicieli ziemskich oraz na duchownych katolickich i konwertytów z donatyzmu⁷, a stosowanym przy tym okrzykiem „*Deo laudes*” wywoływali u wszystkich większy postrach niż ryk lwa⁸; o tego rodzaju ich gwałtach i napadach informuje nas św.

⁴ Por. Augustinus, *Enarrationes in Ps* 132, 3, CCL 40, 1928, tłum. J. Sulowski, PSP 42, 104-105: „Porównuje się pijaków z trzeźwymi [mnichami], gwałtowników z rozważnymi, szaleńców z prostaczkami, wagabundów z żyjącymi w zgromadzeniu [...]. Co znaczy nazwa «circelionów»? A oni na to, że nie nazywają się «circelionami». Może skutkiem zniekształcenia słowa tak ich nazywamy. Powiemy wam nieprzekreconą ich nazwę. Może nazywają się «circumcelliones», a nie «circeliones». Naturalnie, jeśli tak się nazywają, niech wyjaśnią, kim są. Wszak nazwani zostali «circumcelliones», ponieważ krążą wokół biednych mieszkań (*Circumcelliones dicti sunt, quia circum cellas vagantur*). Zwykli bowiem wałęsać się tu i tam, nigdzie nie mając siedziby. Zwykli też robić to, o czym wiecie i o czym chcąc nie chcąc oni wiedzą”; *Contra Gaudentium* I 28, 32, PL 43, 725: „Genus hominum [...] maxime in agris territans, ab agris vacans et victus sui causa cellas circumiens rusticanas, unde et circumcellionum nomen accepit, universo mundo pene famosissimum Africani erroris opprobrium”.

⁵ Por. Augustinus, *Epistola ad catholicos contra donatistas* 19, 50, PL 43, 429-430: „quia tales sunt apud eos Circumcellionum principes; aut quia tanta mala committunt Circumcelliones; aut quia sunt apud eos qui se per abrupta praecipitent vel concremandos ignibus inferant, quos ipsi sibimet accenderunt, aut trucidationem suam etiam invitis hominibus terrendo extorqueant et tot spontaneas et furiosas mortes, ut colantur ab hominibus appetant; aut quod ad eorum sepulcra ebriosi greges vagorum et vagarum permixta nequitia die noctuque se vino sepeliant flagitiisque corrumpant”; *De opere monachorum* 28, 36; *Contra Parmenianum* III 6, 29.

⁶ Por. Augustinus, *Contra Gaudentium* I 22, 25; 27, 30; 28, 32.

⁷ Por. *Contra epistolam Parmeniani* II 10, 19, PL 43, 62: „qui greges ebriosos sanctimonialium suarum cum gregibus ebriis Circumcellionum die noctuque permixtos vagari turpiter sinunt”; *Contra Cresconium* III 48, 53, PL 43, 525: „Restitutus quidam in regione Hipponensi vester presbyter fuit [...] de domo sua raptus est a clericis et Circumcellionibus vestris, luce palam in castellum proximum ductus, et multitudine spectante nihilque resistere audente ad furem arbitrium fustibus caesus, in lacuna luculenta volutatus, amictu iunceo dehonestatus”; *Contra Petilianum* II 83, 184; *Contra Gaudentium* I 36, 46; *Epistolae* 88, 8; 93, 11; 108, 4 i 18; 111, 1; 185, 4, 15; 35, 2, PL 33, 135, tłum. W. Eborowicz (Pelplin 1991) s. 243: „A przecież wraz z bandami Cirkumcelionów, wśród rzesz włóczących się kobiet, które tylko dlatego nie chciały wyjść za mąż, żeby nie podlegać żadnej karności, ten pyszałek szaleje radosny w czasie orgii wstrętnego pijaństwa”.

⁸ Por. Augustinus, *Enarrationes in Ps* 132, 6, CCL 40, 1930, PSP 42, 107: „Nasi [mnisi] nie nazywają się «cirkumcelionami». To wy tak ich nazywacie obelżywym słowem [...]. My ich nazywamy «szermierzami» [...] żołdakami diabła, u których należy się bać bardziej słów «chwała Bogu», niż ryku lwa”.

Augustyn jeszcze pod koniec IV i na początku V wieku⁹. Antydonatystyczny edykt unijny cesarza Honoriusza z 30 stycznia 412 r. traktuje ich jako stan (*ordo*) i wymienia obok innych klas społecznych między *plebei* a *servi*¹⁰, Izydor zaś z Sewilli († 636) nazywa ich „piątym rodzajem mnichów”¹¹.

Terenem wydarzeń opisywanych przez Optata w III księdze w postaci rebelii zbuntowanych donatystów i cirkumcelionów przeciw przybywającym z darami komisarzom cesarskim i podjętych przeciw nim represjom wojskowych było Bagai i jego okolice w środkowej Numidii. Biskup Milewy stara się wykazać, że za te ostatnie odpowiedzialni są przez swoje prowokacje przede wszystkim donatyści, którzy sami poprosili o pomoc wojska, które niewątpliwie w wielu wypadkach zachowywało się zbyt gwałtownie; katolicy bowiem nigdy nie żądali interwencji wojska; interwencji tej jednak nie można uważać, jak chcą tego donatyści, za żadne prześladowanie, ani też jej ofiar za męczenników. Donatyści przez swą negatywną odpowiedź: „Co ma wspólne cesarz z Kościołem”, przekazaną przybywającym w celach pojednawczych komisarzom Konstansa, odmówili wszelkich kontaktów z cesarzem i państwem rzymskim, okazując się, jako afrykańscy spadkobiercy Tertuliana i św. Cypriana, wrogami, co z upodobaniem podkreśla Optat, jakiegokolwiek kompromisu z władzą polityczną traktowaną przez nich nadal za symbol prześladowania i pogaństwa, Kościół Chrystusowy zaś za prześladowany – za Kościół męczenników¹². Drażnił ich również fakt pozdrawiania wszystkich i umieszczenia podczas nabożeństwa zjednoczeniowego w Kartaginie, w pobliżu ołtarza symbolu (*imago*) cesarza lub bóstwa pogańskiego, stawianego w takich wypadkach tradycyjnie na ołtarzach dla nadania mu urzędowego państwowego charakteru, uważając tego rodzaju ceremonie za nabożeństwo pogańskie i zakazując w nim swoim wiernym uczestnictwa¹³.

Optat tymczasem zaznacza, że warunki się zmieniły, chrześcijanie integrują się powoli z państwem i od dłuższego już czasu otrzymują protekcję ze strony

⁹ Por. Augustinus, *Contra Parmenianum* II 3, 6; 9, 19; III 3, 18; *Epistola ad catholicos* 19, 50; 20, 54; *Contra Petilianum* I 24, 26; II 14, 33; 47, 110; 83, 184; 88, 195; *Contra Cresconium* III 42, 46; IV 63, 77; *Breviculus collationis cum Donatistis* III 11, 21; *Ad Donatistas post collationem* 17, 22.

¹⁰ Por. CT XVI 5, 52.

¹¹ Por. Isidorus, *De ecclesiasticis officiis* II 16, 7, CCL 113, 76: „Quintum genus [monachorum] est Circellionum qui sub habitu monachorum usquequaque vagantur venalem circumferentes ypocrisin, circumeuntes provincias, nusquam missi nusquam fixi, nusquam stantes, nusquam sedentes”.

¹² Por. Y. Congar, *Introduction*, w: *Oeuvres de Saint Augustin*, BA 28, Paris 1963, 37-44 (Le donatisme comme refus de la situation créée par la paix constantinienne); Frend, *Donatist Church* s. 323-324; W. Gessel, *Der nordafrikanische Donatismus*, „Antike Welt” 11 (1980) 3-16; T. Kotula, *Point de vue sur le christianisme nord-africain à l'époque du Bas-Empire*, w: *Miscellanea historiae ecclesiasticae*, t. 6: *Congrès de Varsovie* (25 VI – 1 VII 1978), Bruxelles 1983, 116-120; F. Paschoud, *Il cristianesimo nell'impero romano*, „Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia di Macerata” 19 (1986) 25-44.

¹³ Por. Optatus III 12, 3-4; VII 6.

cesarzy chrześcijańskich. Aby to ukazać, przytacza szereg argumentów, które później w swych antydonatystycznych pismach wykorzysta św. Augustyn.

Najpierw przypomina, że donatyści pierwsi apelowali o pomoc do cesarzy, do Konstantyna, Konstansa, a nawet Juliana Apostaty¹⁴. Podkreśla przy tym rolę, jaką odegrał Konstantyn w przywracaniu jedności w Kościele, aby pokazać, że ten chrześcijański cesarz był zawsze otwarty na pokój i jedność wśród chrześcijan, a pełen pokory wypełniał sąd w imieniu samego Chrystusa, z szacunkiem dla biskupów i respektem dla ich decyzji¹⁵. W odpowiedzi na to deklaruje pełne, niemal niewolnicze, poddanie się swoje i Kościoła cesarzowi:

„Ponieważ to nie państwo jest w Kościele, ale Kościół w państwie, to jest w Cesarstwie Rzymskim [...] gdzie znajduje się święte kapłaństwo, czystość i dziewictwo, których nie ma u narodów barbarzyńskich, a jeśliby nawet były, to nie mają zabezpieczonego istnienia. Dlatego słusznie naucza Paweł, że mamy modlić się za cesarza i rząd, nawet gdyby to był cesarz żyjący na sposób pogański. O ileż bardziej – jeśli jest nim chrześcijanin, który boi się Boga, jest pobożny i miłosierny”¹⁶.

Argumentacja Optata jest tu bezpośrednio inspirowana przez cytaty z Listu św. Pawła do Rzymian (13, 1-7), w którym Apostoł nakazuje posłuszeństwo władzy cywilnej, stwierdzając, że ci, którzy zakłócili ustalony porządek, poniosą słuszną karę, ponieważ „władza nosi miecz; ona jest narzędziem Boga, aby egzekwować sprawiedliwość i karać za wszystko, co złego uczyniono”¹⁷. Biskup z Milewy zauważa, że Paweł nakazuje posłuszeństwo władzy (1Tm 2, 1-2), która za jego czasów była w rękach pogan, i że rebelia przeciw cesarzowi jest tym większym przestępstwem, jeśli on jest chrześcijaninem¹⁸.

Jest tu też w pewien sposób wyrażona już augustyńska koncepcja roli władzy publicznej, wyrażająca myśl, że cała władza pochodzi od Boga i że do Boga należy karanie za pośrednictwem władzy publicznej tych, którzy są nieposłuszni Jego przykazaniom¹⁹. Koncepcja ta, inspirowana nauką Starego i Nowego Testamentu²⁰, jest również zgodna z tradycyjnymi principiami prawa rzymskiego, według których władza cywilna ma od początku za zadanie obronę ustalonego porządku publicznego: represje wobec donatystów i cir-

¹⁴ Por. Optatus I 22; II 16; Augustinus, *Contra Parmenidem* I 10, 16; *Contra Petilianum* II 92, 203 i 205.

¹⁵ Por. Optatus I 23; P.P. Joannou, *La législation imperiale et la christianisation de l'Empire romain (311-476)*, OCA 192, Rome 1972, 34-35.

¹⁶ Optatus III 3, 5-6, SCh 413, 22; por. H. Rahner, *Kościół i państwo we wczesnym chrześcijaństwie*, tłum. J.M. Radożyccy, Warszawa 1986, 79; M. Labrousse, *Introduction*, SCh 412, 72-81 (Les rapports de l'Église et de l'état).

¹⁷ Optatus III 4, 10-14.

¹⁸ Por. Optatus III 3, 6.

¹⁹ Por. Augustinus, *Contra Cresconium* III 51, 56; G. Combès, *La doctrine politique de saint Augustin*, Paris 1927.

²⁰ Por. Optatus III 5 i 7; wśród przykładów surowości Optat wskazuje na Pinchasa.

kumcelionów za cesarza Konstansa nie były niczym innym, jak tylko sprawiedliwą karą za rewoltę w Bagai, uważaną za bunt i przestępstwo wobec państwa²¹. W ten sposób Optat usprawiedliwia represje wojska cesarskiego wobec donatystów, za które katolicy nie ponoszą odpowiedzialności.

Ponadto w mentalności starożytnej cesarz był także zobowiązany do zapewnienia szacunku i spokoju religii, bogom i miejscom ich kultu, a wszelkie ich naruszanie uważane było za *sacrilegium* i *crimen* na równi z zabójstwem. Optat nie waha się zakwalifikować schizmy donatystów, rozrywającej jedność Kościoła za przestępstwo i *sacrilegium* oraz przyznaje cesarzowi prawo interwencji w sprawach religijnych i karania za ich naruszanie jako wypełnianie powinności i wypełnianie woli Bożej²². Schizma, która rozrywa jedność Kościoła, stanowi tak ciężkie przestępstwo (*crimen*), że wszelkie represje, nawet wojskowe, wobec niej były złem koniecznym ze względu na dobro – jedność Kościoła. Optat posługuje się tu obrazem krawca, który reperując porozrywaną szatę dokonuje nieraz zdecydowanych, ale koniecznych cięć, nawet jeśli to było bolesne i obrażało współczesną wrażliwość²³; dla niego jednak najważniejsze jest przede wszystkim zbawienie dusz, schizma zaś, jak powie później za św. Pawłem, „wchodzi jak rak w serce ludzi”²⁴, powodując śmierć duszy²⁵.

Wreszcie uśmierconym donatystom nie przysługują, zdaniem Optata, tytuł i chwała męczenników, ponieważ w chwili śmierci byli daleko od Chrystusa i zostali nią ukarani za zerwanie pokoju w Kościele i za odmowę przywrócenia w nim jedności. Podobnie kiedyś uczył św. Cyprian, który odmawiał tytułu męczennika tym, którzy byli oddzieleni od jedności z Kościołem²⁶, później zaś przekonanie to podzielał również św. Augustyn²⁷.

²¹ Por. P. Martroye, *La répression du donatisme et la politique religieuse de Constantin et de ses successeurs en Afrique*, „Mémoires de la Société Nationale des Antiquaires de France” 73 (1913) 23-40; J.P. Brisson, *Autonomisme et christianisme dans l’Afrique Romaine de Septime Sévère à l’invasion vandale*, Paris 1958.

²² Por. J. Gaudemet, *La formation du droit séculier de l’Église aux IV^e et V^e siècles*, Paris 1979, 216: „Aux IV^e et V^e siècles les auteurs chrétiens se sentent romains. Tous affirment les liens qui unissent l’Église et l’Empire (Lactance, Jérôme, Augustin); E.L. Grasmück, *Coercitio. Staat und Kirche im Donatistenstreit*, Bonn 1964, 202; S.L. Greenslade, *Schism in the Early Church*, London 1964, rozdz. 7 (Coercion).

²³ Por. Optatus III 8.

²⁴ Por. Optatus IV 5, 4-5, Sch 413, 92: „«Serpit enim eorum sermo velut cancer» (2Tm 2, 17) dixit hoc de haereticis quorum coeperat illis temporibus vitiosa esse doctrina qui subtili seductione verborum morbis obscure serpentibus corrumpere fidei sanitatem”.

²⁵ Por. Optatus II 21, 4; II 25, 7-12; Augustinus, *Contra Parmenidem* I 8, 14; *Contra Petilianum* II 14, 35.

²⁶ Por. Cyprianus, *De Ecclesiae catholicae unitate* 14, CCL 3, 259, tłum. J. Czuj, POK 19, 182-183: „Nawet męczeństwo nie oczyszcza z nieodpuszczalnej i ciężkiej winy za niezgodę. Nie może być męczennikiem, kto nie jest w Kościele” (*Esse martyr non potest, qui in Ecclesia non est*).

²⁷ Por. Augustinus, *Contra Parmenianum* I 9,15, PL 43, 44: „Non ergo quisquis in aliqua religionis quaestione fuerit ab imperatore punitus, martyre efficitur”.

Z powyższych uwag wynika, że Optat z Milewy jasno przedstawiał naukę o współpracy między Kościołem i państwem, bronioną później przez św. Ambrożego i utrwaloną przez św. Augustyna: władca rządzi z woli Boga, któremu jest poddany, w Jego imieniu nagradza, karze i prowadzi powierzony sobie naród. Państwo powinno wspierać Kościół w jego działalności także w sposób materialny i zapewnić mu spokój, Kościół zaś, zdaniem Optata, ponieważ znajduje się w państwie, powinien mu być poddany, wspierać go swymi modlitwami i współpracować z nim w realizacji wspólnych celów²⁸.

Prezentowaną niżej III księgę traktatu Optata można tematycznie podzielić na trzy zasadnicze, nierówne części. W pierwszej (1-4) autor stara się przedstawić rolę donatystów w spowodowaniu zbrojnej interwencji wojska w spory religijne wykazując, że oni właśnie są odpowiedzialni nie tylko za wkroczenie wojska (1), ale i za wszelkie wyniki z tego faktu gwałty (2-4). W części drugiej (5-10) wykazuje, że przysłani przez cesarza Konstansa komisarze w celu przywrócenia jedności wypełniają wolę Boga, w imieniu którego karzą winnych rozdarcia jedności w Kościele (co uzasadnia przykładami ze Starego i Nowego Testamentu), wyniki zaś z tych wydarzeń ofiary ze strony donatystów nie mają prawa nazywać się zaszczytnie „męczennikami”, bo nie pozostawały w jedności z Kościołem. Wreszcie w części trzeciej (11-12) ukazuje donatystów jako nikczemnych wichrzycieli, którzy wskutek umieszczenia przez komisarzy przy ołtarzu podczas nabożeństwa zjednoczeniowego państwowych symboli cesarskich, uważają całe nabożeństwo za ceremonię pogańską i wzywają wszystkich do nie respektowania jego skutków. Przy opracowywaniu komentarza do prezentowanego tłumaczenia wykorzystano w dużym stopniu uwagi M. Labrousse do jego tekstu i przekładu III księgi²⁹, które jeszcze uzupełniono.

Ks. Stanisław Longosz – Lublin, KUL

PRZEKŁAD*

1. 1. W drugiej księdze mówiliśmy, jak sędzę, wystarczająco o Kościele, który jest oblubienicą Chrystusa, jak również o jego darach oraz o dziedzictwie Zbawiciela. Jest bowiem rzeczą logiczną, by najpierw ukazać błędy schizmatyków, potem wskazać, jaka była przyczyna przywrócenia jedności, a na trzecim miejscu, kto spowodował, że posłano uzbrojonych żołnierzy. Z pewnością działacze na rzecz jedności byli sprawcami wielu przykrych czynów, lecz

²⁸ Por. Gaudemet, *La formation du droit séculier*, s. 196-197; J.M. Hornus, *Évangile et Labarum. Étude sur l'attitude du christianisme primitif devant les problèmes de l'état, de la guerre et de la violence*, Genève 1960, 138-139.

²⁹ Por. SCh 413, 8-79.

* Tłumaczenia dokonano z łacińskiego tekstu krytycznego M. Labrousse, SCh 413, 8-78.

dłaczego przypisujecie je Leoncjuszowi, Makaremu, albo Taurynowi?¹ 2. Obwińcie o nie waszych przodków, którzy, jak napisano u proroka, „sami jedli cierpkie owoce, żeby wam ścierpły zęby” (Jr 31, 29; Ez 18, 2). Uznajcie winnymi najpierw tych, którzy podzielili lud Boży i zbudowali bezużyteczne bazyliki, następnie Donata z Kartaginy, który swoimi prowokacjami próbował możliwie jak najszybciej wprowadzić jedność, a wreszcie Donata z Bagai², który zgromadził bezmyślny tłum, ze strony którego żeby nie doznać gwałtu, Makary zażądał pomocy uzbrojonych żołnierzy dla swojej obrony i zabezpieczenia tego, co niósł ze sobą. 3. Wtedy przybyli ze swoimi kołczanami³ nosiciele broni. Każde miasto wypełniło się krzykami, a gdy ogłoszono jedność, wszyscy puciekaliście. Nie powiedziano nikomu: „Wyrzeknij się swojego Boga”, ani nie polecono nikomu: „Spal Testament”, ani też nie nakazano nikomu: „Ofiaruj kadzidło”, lub: „Zburz bazyliki”⁴, ponieważ takie czyny zazwyczaj rodzą męczenników. Ogłoszono jedność. Zachęcano tylko lud, żeby gromadził się w jednym miejscu i modlił się razem do Boga i Jego Syna Chrystusa. 4. Na początku nie było żadnego terroru, nikt nie oglądał ani różgi, ani strażnika, a były tylko, jak mówiliśmy wyżej, same zachęty. Wszyscy byliście ogarnięci strachem, puciekaliście, trzęśliście się z bojaźni, i z pewnością, to do was odnoszą się słowa psalmu: „Tam zadrżeli ze strachu, gdzie strachu nie było” (Ps 52, 6). Wszyscy biskupi zatem ze swoimi duchownymi puciekali, niektórzy pomarli, a którzy byli mocniejsi, zostali wylapani i skazani na dalekie wygnanie.

2. 1. A jednak, z tych wszystkich czynów, żaden nie został popełniony ani na naszą prośbę, ani za naszą zgodą, ani z naszym współdziałaniem, lecz wszystkie one zostały dokonane ze smutkiem Boga, który gorzko płacze (Por. Iz 22, 4), żeby was ukarać za dwukrotne poruszenie wody⁵ mimo zakazu (por. J 5, 4),

¹ Leoncjusz dołączył do Ursacjusza podczas pierwszej cesarskiej próby przywrócenia jedności w Kościele (koniec 316 r. – poł 321 r.), por. *Gesta conlationis Carthaginiensis* III 258, SCh 224, 1194-1218; A. Mandouze, *Prosopographie chrétienne du Bas-Empire*, t. 1: *Afrique (303-533)*, Paris 1982, 632; cesarscy komisarze Makary i Paweł byli odpowiedzialni za politykę, mającą doprowadzić do jedności, prowadzoną w imieniu cesarza Konstansa (343-348), por. Augustinus, *Epistula* 44, 4, 5; *Contra Petilianum* II 39, 92; W.H.C. Friend, *The Donatist Church. A movement of protest in Roman North Africa*, Oxford 1983, 177; Augustinus, *Psalmus contra partem Donati. Notes complémentaires* (Y.M. Congar), BA 28, Paris 1963, 715: „Le commissaire impérial Macaire”; Mandouze, *Prosopographie chrétienne*, s. 655-657; Taurinus znany jest z opowiadania Optata jako ten, który wysłał żołnierzy przeciwko cirkuncelionom, por. Optatus III 12, 6; *Gesta* III 258, SCh 224, 1218; Mandouze, *Prosopographie chrétienne*, s. 1100.

² O Donacie z Bagai (dziś Ksar-Bagai w Numidii w Algierii) por. Augustinus, *Contra Petilianum* II 20, 46, PL 43, 274; Mandouze, *Prosopographie chrétienne*, s. 304: „Donatus” 8.

³ Użycie terminu „kołczan” (*pharetra*) zapowiada cytat Iz 22, 6, u Optata niżej: *Tractatus* III 2, 11, SCh 413, 18: „Ascendent Elamitae cum pharetris”.

⁴ Byłyby to postulaty kierowane podczas procesów do chrześcijan, w czasie prześladowań za Decjusza (249-251) i Waleriana (258) oraz Dioklecjana (302-304).

⁵ „Iterum movistis [...] aquam” (Optatus III 2, 1, SCh 413, 12-13) czyni odniesienie do J 5, 4: „Albowiem anioł Pański zstępował od czasu do czasu do sadzawki; woda się poruszała i pierwszy,

żeby przeprowadzić do was wodę ze starej sadzawki (por. Iz 22, 9); nie wiem, czy posiadała ona ową rybę, która symbolizuje Chrystusa i o której czytamy w księdze patriarchów (por. Tb 6, 1-9; 8, 2-3; 11, 13-15), złowioną w rzece Tygrys, której żółć i wątrobę zabrał Tobiasz, żeby uzdrowić swoją żonę Sarę i wyleczyć również oczy niewidzącego (swego ojca) Tobiasza. 2. Dzięki wewnętrzności tej samej ryby demon Asmodeusz został wypędzony z Sary, dziewczyny, która symbolizuje Kościół, a Tobiasz został uzdrowiony ze swej ślepoty⁶. Jest to ryba, która podczas chrztu jest włączona przez inwokację do wody chrzcielnej tak, że co dotąd było tylko wodą, nazywa się również sadzawką „piscina”, od łacińskiego słowa „piscis” – ryba. To słowo „ryba” w języku greckim zawiera w jednym terminie, biorąc pod uwagę poszczególne litery, grupę świętych nazw; wyraz „ICHTHYS” znaczy w języku łacińskim: „Jezus Chrystus, Syn Boży, Zbawiciel”. 3. Tę zaś sadzawkę, która w całym Kościele katolickim płynie obficie zbawczymi falami przez cały świat dla życia rodzaju ludzkiego, wy zagarnęliście pod swoją władzę oraz zburzyliście jedność chrztu⁷, przez tamten chrzest wzniesiono mury, żeby ocalać ludzi, a wy zbudowaliście jak gdyby inne mury, nie wznosząc przez to jednak żadnej dobrej budowli. 4. Nie mogliście budować, jeżeli wpierw nie zburzyliście. A jaka może być budowla, która jest budowana z ruin? Wobec takiej rzeczy Bóg wylewa łzy i użala się przez usta proroka Izajasza, kiedy mówi, że córka jego ludu została zrujnowana (por. Iz 22, 4). Właściwością natury Bożej jest to, że nie ma początku, bo Bóg istnieje przez siebie samego i jest wieczny. 5. Podobnie jest

kto wszedł po poruszeniu wody został uzdrowiony, jakakolwiek byłaby jego choroba”. Chodzi o sadzawkę Betezde w Jerozolimie; por. Tertullianus, *De baptismo* 5, 7 ; Optatus II 6, 2; C.H. Turner (*Adversaria critica. Notes on the Anti-Donatist Dossier and on Optatus Books I and II*, JTS 27:1926, 294) uważa, że Optat czyni tu aluzję do J 5, 4, podczas gdy tekst tutaj odnosi się do Iz 22, 9-11: „Zburzyliście domy, żeby umocnić mury obronne. Zrobiliście zbiornik między dwoma murami na wodę dawnej sadzawki”.

⁶ Ryba złowiona w rzece Tygrys (Tb 6, 2-9) sprawiła, że Tobiasz uwolnił Sarę od demona Asmodeusza (Tb 8, 1-3) i uzdrowił swojego starego ojca Tobiasza ze ślepoty (Tb 11, 10-13), por. J. Doignon, *Tobie et le poisson dans la littérature et l'iconographie occidentales III^e-IV^e. Du symbolisme funéraire à une exégèse christique*, RHR 190 (1976) 113-126 (scena biblijna została dołączona do symbolu *ichthys*, rozpowszechnionego przez akrostych, który tworzy tytuły Chrystusa; w ten sposób począwszy od IV wieku rozwinęła się egzegeza chrystologiczna ryby Tobjasza. Czy nawiązując do epizodu z Sarą, Optat pomylił Sarę, córkę Raguela, żonę Tobiasza z inną Sarą, żoną Abrahama (Rdz 11, 29-31), matką Izaaka (Rdz 21, 1-3)? Właśnie ta ostatnia uważana jest za przodka w linii żeńskiej-macierzystej Izraela. Według M. Labrousse (SCH 413, 12-13) pomyłka może pochodzić z błędnego odczytania fragmentu dzieła Cypriana (*Testimonia* I 20, CCL 3, 20), gdzie autor mówi o porównaniu Sary, żony Abrahama z Kościołem: „Sara sterilis et Ecclesia sterilis”, a także czyni odniesienie do Tobiasza, por. tamże: „sicut Raphael angelus in Tobia dicit”.

⁷ O jedności chrztu w Kościele według Optata, który donatyści powtarzali, por. L. Dattrino, *Il battesimo e l'iniziazione cristiana in Ottato di Milevi*, RivAC 66 (1990) 81-100; F.J. Dölger, *Ein Taufwasser-Weihgebet bei Optatus von Mileve*, ACh 5 (1936) 281-282; M. Labrousse, *Introduction*, SCH 412, 87-100.

z wodą, o której nie czytamy, że była stworzona. W zniewadze tej wody Bóg ukazuje swoje łzy, które wy spowodowaliście. Bóg oświadcza, że tych łez nie mogą osuszyć żadne słowa pociechy, kiedy mówi, zwracając się do was przez usta proroka Izajasza: „Zostawcie mnie, będę gorzko płakał, nikt nie będzie mógł mnie pocieszyć w zagładzie córy mojego ludu” (Iz 22, 4). W tym miejscu broniona jest nasza niewinność, ponieważ Bóg swoim bólem ukazuje wam swoje zagniewanie, ukazuje jego przyczynę i podaje jej uzasadnienie. 6. Nie mówi wreszcie, że się uroczyście zebrano na Syjonie, lecz na jego dolinie; nie na owej Górze Syjon, którą od murów Jerozolimy oddziela mały potok w Syrii Palestyńskiej; na jego szczycie jest niewielka równina, na której było siedem synagog⁸, gdzie lud żydowski, gromadząc się, mógł się uczyć Prawa danego przez Mojżesza; nie było tam jednak żadnych sporów, ani nie odbywano tam żadnego sądu, ani też nie wydano tam żadnego wyroku, ponieważ było to miejsce nauczania, a nie kontrowersji po nauczaniu. 7. Jeśli chciano coś uczynić robiono to wewnątrz murów Jerozolimy. Dlatego napisano w księdze proroka Izajasza: „Z Syjonu wyjdzie Prawo i Słowo Pańskie, z Jeruzalem” (Iz 2, 3). To też nie na Górze Syjon Izajasz widzi ową dolinę, lecz na świętej górze, którą jest Kościół, która wznosi głowę wśród całego świata rzymskiego pod bezkresnym sklepieniem nieba; na tej górze Bóg Ojciec ustanowił Syna Bożego Królem, z czego cieszy się Izajasz mówiąc w psalmie: „Ponieważ ustanowił mnie Królem na Syjonie, swojej świętej Górze” (Ps 2, 6), to znaczy, w Kościele, którego jest Królem, Oblubieńcem i Głową; nie na owej górze, gdzie nie ma żadnej z bram, które Bóg kocha, lecz na górze Kościoła, którą tak symbolicznie nazywa. 8. Bramy zaś tego Kościoła przekraczają tylko niewinni, sprawiedliwi, miłośni, wstrzemięźliwi i dziewice; o tych bramach wspomina Duch Święty przez usta Dawida w psalmie osiemdziesiątym szóstym, mówiąc: „Budowla Jego jest na świętych górach, Pan miłuje bramy Syjonu” (Ps 86, 1-2); nie chodzi tu o tę górę materialną, gdzie nie ma już żadnych bram, a po zwycięstwach odniesionych przez cesarza Wespazjana⁹ pozostają zaledwie tylko ślady staro-

⁸ Słowo *synagoga* występuje tylko jeden raz u Optata z Milewy. W czasach Chrystusa było wiele synagog w Jerozolimie, por. H. Leclercq, *Judaïsme*, DACL VIII 38-50 i 142-143. M. Labrousse stawia następujące pytanie: O jakie „siedem synagog” chodzi, które Optat umiejscawia na Górze Syjon? Biskup z Milewy mógł kierować się tutaj egzegezą Izajasza (54, 1-3) za pośrednictwem Cypriana (*Testimonia* I 20, CCL 3, 19): „Quod Ecclesia quae prius sterilis plures filios habitura esset ex gentibus quam quod synagoga ante habuisset”. Następnie mówiąc o dwóch żonach Jakuba (Rdz 29, 15-30), Cyprian twierdzi, że pierwsza, Lea, reprezentuje synagogę (*typum synagogae*), podczas gdy druga, Rachela, jest symbolem Kościoła (*typum Ecclesiae*), por. Labrousse, Sch 413, 14-15, nota 1. Liczba siedem jest cyfrą symboliczną, potwierdzoną przez wiele miejsc w Piśmie Świętym: siedem Kościołów (Ap 1, 4), siedem aniołów (Ap 12, 15), siedem oczu kamienia umieszczonego przed Jozuem (Za 3, 9), siedem duchów (Ap 1, 4), siedem świeczników (Ap 1, 20).

⁹ Cesarz Wespazjan (69-79) powierzył Tytusowi oblężenie Jerozolimy. W sierpniu 70 r. świątynia została spalona; we wrześniu miasto zostało zdobyte i systematycznie zniszczone,

żytnych ruin; duchowym Syjonem jest więc Kościół, w którym Bóg Ojciec ustanowił Chrystusa Królem, a który rozciąga się po całym świecie, w którym jest tylko jeden Kościół Katolicki. 9. Bardzo święty prorok Dawid również poświadcza na innym miejscu, że Syjon reprezentuje Kościół, mówiąc: „Chwał Boga swojego, Syjonie; umacnia On bowiem zawory bram twoich i błogosławi synom twoim w tobie” (Ps 147, 12-13). Po poszczególnych prowincjach całego świata przedstawiamy sobą poszczególne doliny u stóp góry; a ponieważ Izajasz nie widzi zgromadzenia na każdej górze, lecz na jednej dolinie, chodzi więc o samą Afrykę; tam tylko, gdzie istniały już Boże świątynie w wystarczającej ilości, wasi przywódcy zechcieli zbudować inne; tam tylko zburzono mury, woda świętego źródła zmieniła kierunek, przez was nowość wprowadzono wbrew tradycji, a woda ludzka została przeciwstawiona wodzie Bożej. 10. W odpowiedzi na to wszystko Bóg pyta i zarzuca dolinie Góry Syjon, mówiąc: „Dlaczego to się działo u was? Dlatego, ponieważ skierowaliście się ku zbyt wielu świątyniom, każde miasto wypełniło się krzykami, ran nie zadały wam miecze ani wasi zmarli nie zostali zabici w czasie wojny: wszyscy wasi przywódcy od najmniejszego do największego znajdują się w błędzie, a szukając bezskutecznie drogi w górach, zdecydowali się na ucieczkę; ci mocniejsi, którzy zostali złapani, zostali zakuci w ciężkie kajdany. 11. Pozostawcie mnie w spokoju, będę gorzko płakał, nikt nie będzie mógł mnie pocieszyć po zagładzie córki mojego ludu, a Elamici wejdą z kołczanami”¹⁰ – słowo Elamici oznacza w języku łacińskim oddziały żołnierzy – i kontynuował dalej mówiąc: „Wasze tajemne czyny będą objawione publicznie, a tajemnice domu Izraela będą obnażone” (Iz 22, 1-8). 12. To działo się w Afryce, a dlaczego to wszystko się stało, Bóg podał przyczynę, gdy obwinia was o to mówiąc: „Ponieważ zawróciliście wodę starej sadzawki do waszego miasta i zburzyliście mury Jerozolimy, żeby zbudować nowe obwarowania; umieściliście wodę między dwoma murami; nie chcieliście się zwrócić do starej sadzawki, ani do Tego, który ją od początku stworzył” (Iz 22, 9-11).

3. 1. Teraz widzisz, bracie Parmenianie, że to wszystko spada na was, bo wasi przywódcy zasiali przyczynę tych wszystkich rzeczy; następnie na Donata z Kartaginy, którego myśl zatruta – jak widać – zakłóciła sprawę jedności; w tej właśnie sprawie wykażę, że jego stronnicy nie dokonali niczego zgodnie z naszą

a mieszkańców zabito lub sprzedano w niewolę. Ostatni obrońcy schronili się w sławnej fortecy Masada i woleli popełnić samobójstwo niż poddać się (73/74?), por. P. Petit, *Histoire générale de l'Empire Romain*, I: *Le Haut Empire*, Paris 1974, 117.

¹⁰ Optat bez wątpienia wspomina tutaj dwa odrębne ustępy z księgi Izajasza. Wulgata w rzeczywistości podaje wersję: „Ascende Aelam, obside Mede” (Iz 21, 2); i dalej jeszcze: „Aelam sumpsit faretram” (Iz 22, 6). Elam jest nazwą dawnej ludności, która zamieszkiwała wysokie płaskowzgórza w okolicy położonej na Wschód od dolnego Tygrysu. Prorok zapowiada upadek Babilonu, przygniecionego ciosami Elamu i Medii. Na temat interpretacji tej wyroczni, por. A. Lods, *Les prophètes d'Israel et les débuts du judaïsme*, Paris 1969, 236-237.

wolą lub ze swej złośliwości, lecz sprowokowały ich i nakłoniły do tego czyny lub osoby, którymi kierował Donat z Kartaginy w swojej nieświadomości i w swojej pretensji, żeby pokazać się wielkim. 2. Faktycznie, któż nie wie o tym oprócz ciebie, ponieważ jesteś przybyszem, któremu mogli opowiadać kłamstwa? Albo któż może zaprzeczyć faktowi, którego cała Kartagina jest głównym świadkiem: najpierw, cesarz Konstans nie wysłał Pawła i Makarego, żeby wprowadzili jedność, lecz z darami, żeby ulżyć losowi biednych w każdym kościele, żeby dostarczyć im trochę wytchnienia, ubrań, pożywienia i radości. 3. A kiedy ci przybyli do twojego ojca Donata, i oznajmili, dlaczego przyszli, ten uniósłszy się zwykłym mu szałem na te słowa w ten oto sposób wybuchnął: „Co ma cesarz wspólnego z Kościołem”?¹¹. I ze źródła swej nieświadomości dorzucił jeszcze wiele złorzeczeń, niemniej, niż to uczynił kiedyś pod adresem Grzegorza¹², do którego bez najmniejszego wahania tak oto napisał: „Grzegorz, hańbo Senatu, ujmó prefektów” i inne tego rodzaju obelgi. Temu zaś Donatowi wyżej wymieniony odpowiedział z cierpliwością należną biskupowi. 4. Kopie tych listów są przekazywane wszędzie z ust do ust przez wielu ludzi. Już wtedy obmyślano, żeby wbrew zaleceniom Pawła apostoła znieważać sprawujących władzę i królów, za których, jeśliby posłuchał Apostoła, powinien się modlić każdego dnia. Tak bowiem uczy św. Paweł apostoł: „Módlcie się za królów i sprawujących władzę, żebyśmy mogli prowadzić życie ciche i spokojne” (1Tm 2, 2). 5. Państwo bowiem nie jest w Kościele, lecz właśnie Kościół jest w Państwie, to jest, w Cesarstwie Rzymskim, które Chrystus nazywa „Libanem” w Pieśni nad Pieśniami, gdy mówi: „Przyjdź, oblubienico moja, przyjdź z Libanu” (Pnp 4, 8), to jest z Cesarstwa Rzymskiego, gdzie znajduje się święte kapłaństwo, czystość i dziewictwo, których nie ma u narodów barbarzyńskich, a jeśliby nawet były, nie mogłyby być bezpieczne.

6. Paweł słusznie uczy, że należy się modlić za królów i za sprawujących władzę, choćby nawet był taki cesarz, który prowadziłyby życie jak poganin; tym bardziej, kiedy jest on chrześcijaninem, kiedy kieruje się bojaźnią Bożą, kiedy jest pobożny i miłosierny, jak o tym świadczą same fakty! Posyłał on bowiem szaty liturgiczne dla domów Bożych, posyłał ofiary dla biednych, ale nic dla Donata. Dlaczego ten się wściekł? Dlaczego się rozgniewał? Dlaczego odrzucił to, co mu zostało posłane? 7. A kiedy ci, którzy zostali posłani, mówili, że idą przez każdą prowincję i dają tym, którzy chcieliby przyjąć, Donat oznaj-

¹¹ Por. Augustinus, *Psalmus contra partem Donati* 282-285, PL 43, 32: „Królowie posłali dary, które odrzuciliście, zapomniawszy o prorokach, którzy przepowiedzieli w przeszłości, że nadejdą dary dla Kościoła od wielkich królów wielu narodów” (*Quando enim dona miserunt noluitis acceptare; et oblitii estis prophetas qui illud praedixerunt ante, quod gentium reges missuri essent dona Ecclesiae*); por. *Contra Parmenianum* I 9, 16, PL 43, 60; *Contra Petilianum* II 92, 102, PL 43, 322-324; *Epistula* 93, 3, 9.

¹² Na temat Grzegorza, prefekta pretorium w Afryce (336-337) por. Mandouze, *Prosopographie chrétienne*, s. 545-546. W tym miejscu przejawia się również niechęć do władzy rzymskiej.

mił, że rozesłał wszędzie listy, zakazując, żeby tego, co przywieziono, nie rozdawać nigdzie ubogim. Tak oto wygląda zajmowanie się ubogimi! Tak zaspokajanie potrzeb biednych! Tak pomaganie grzesznikom! Bóg woła mówiąc: „Jestem Tym, który stworzył nędzarza i bogatego” (Prz 22, 2). To nie dlatego, że nie mógł dać i biednym, lecz jeśli by dał obydwom, grzesznik nie mógłby znaleźć sposobu, żeby okupić własne winy. 8. Tak bowiem napisano: „Jak woda gasi ogień, tak jałmużna głodzi grzech” (Syr 3, 33). Z pewnością obydwaj są już u Boga: i ten, który chciał dać, i ten, który sprzeciwiał się, by dawano. Cóż na to? Bóg niejako mówi do Donata: „Biskupie, kim był Konstantyn według ciebie? Jeśli niewinnym, dlaczego nie chciałeś przyjąć darów od niewinnego? Jeśli sądzisz, że był grzesznikiem, to dlaczego przeszkodziłeś uczynić dar temu, dla którego stworzyłem biednego, żeby go obdarował?”. 9. Co on odpowie na to pytanie? Dlaczego w swojej lekkomyślności i w swoim szale usiłował przeszkodzić, żeby obdarowano tylu ubogich? Uwierzył, że dzierży pierwszą władzę w Kartaginie; a ponieważ nie ma nikogo nad cesarzem, jedynie tylko Bóg, który powołał cesarza, Donat wynosząc się ponad cesarza, jak gdyby przekroczył już granice, zakreślone człowiekowi do tego stopnia, że uważa się za Boga, a nie za człowieka, odmawiając uszanowania tego, którego ludzie po Bogu darzą największą bojaźnią. 10. Podobnie Duch Święty przez usta proroka Ezechiela gani księcia Tyru, tj. księcia Kartaginy, kiedy wypowiada następujące słowa: „Synu człowieczy, mów przeciwko księciu Tyru: «To mówi Pan: Nadąłeś swoje serce pychą, kiedy powiedziałeś: ja jestem bogiem»,” (Ez 28, 8). Najpierw Izajasz udowadniał, że Tyr jest Kartaginą, kiedy mówił: „Widzenie odnośnie Tyru”, dodając następnie: „Jęknijcie, okręty Kartaginy!” (Iz 23, 1). 11. Potem także pisma świeckie poświadczają, że Tyr przedstawia Kartaginę¹³. Jeśli by nawet było inne miasto, które by tak nazywano, to nic podobnego – jak się wydaje – nie dokonało się gdzie indziej – jak wiadomo – czego dopuszczono się w Kartaginie. „Mów – rzecze Bóg – przeciwko księciu Tyru” (Ez 28, 2). Nie wyraża się, że trzeba mówić przeciwko jakiemuś królowi świeckiemu, ani do wielu ludzi, lecz tylko do jednego, tj. do biskupa Donata. 12. Nie byłoby bowiem rzeczą słuszną, gdyby prorok Ezechiel, którego wyżej wymieniłem, nie zrobił tego porównania z biskupem, który przywłaszczył sobie – jak już powiedziałem – pierwszeństwo w Kartaginie, który wypełnił swój umysł pychą, który w swoim mniemaniu wynosił się ponad ludzi, który chciałby umieścić niżej siebie nawet swoich kolegów: nigdy od tych ostatnich nie raczył przyjąć żadnej ofiary; o tej postawie

¹³ Czy Optat cytuje wiernie tekst, który następuje, czy chodzi tylko o reminiscencję? Wulgata podaje: „Onus Tyri, ululate naves maris” (Iz 23, 1), lecz czytamy również: „naves Tharsis” (Iz 2, 16). Optat, być może, myli Tyr z Kartaginą. Tyr łączyły z Kartaginą ścisłe więzy. Według *Eneidy* Wergiliusza (I 12-13) Kartagina została założona przez królowę Dydonę, która uciekła z Fenicji przed nienawiścią brata Pigmaliona, króla Tyru. Historia Dydony została opowiedziana przez historyków greckich i przez poetę łacińskiego Newiusza, por. Vergilius, *Aeneis* I 12-13: „Urbs antiqua fuit (Tyrii tenere coloni) Karthago” (Było niegdyś miasto zajęte przez osadników Tyru, Kartagina).

niemało świadczy sam Bóg i jego Chrystus oraz skargi wielu, którym wyrządził taką samą krzywdę, chociaż byli w tej samej wspólnotcie – sam w skrytości dopuszczał się nie wiem, jakiego czynu, potem przychodził, żeby dołączyć się do innych dla pozorów. 13. Do tego stopnia jego serce nadymało się pychą, że mu się wydawało, iż nie jest już człowiekiem, lecz Bogiem. W końcu i ustami ludu rzadko nazywano go biskupem, ale mówiono o nim „Donat z Kartaginy”; słusznie zasłużył sobie na to, żeby go nazywano „księciem Tyru”, tj. Kartaginy, ponieważ uważał się za pierwszego wśród biskupów, jak gdyby on sam więcej znaczył, niż inni¹⁴. I podczas gdy niczego nie chciał mieć, co ludzkie, nadał swoje serce pychą, nie jako serce człowieka, lecz jako serce jakiegoś boga, pragnąc więcej znaczyć niż wszyscy inni ludzie. 14. Przeciwno niemu Bóg kieruje słowa mówiąc: „Powiedziałeś: Ja jestem bogiem” (Ez 28, 2). Choć faktycznie nie użył tego wyrażenia, to jednak albo sam popełnił, albo pozwolił popełnić czyny, które były wynikiem takiego oświadczenia. Wzbił się w pychę do tego stopnia, że uważał, że żaden człowiek nie może równać się jemu; a wskutek wygórowanej dumy wydawało mu się, że jest wyższy od innych. Co zaś jest wyższe nad ludźmi, jest już jak gdyby Bogiem. Biskupi powinni służyć Bogu, on zaś posunął się aż do tego stopnia, że wymagał od swoich biskupów, żeby go wszyscy czcili z nie mniejszą bojaźnią jak Boga; oto motyw, dla czego widział siebie jako boga. 15. Gdy ludzie mają zwyczaj przysięgać tylko na imię Boże, on pozwalał, żeby ludzie przysięgali na jego własne imię tak, jakby on był bogiem! Nawet jeśliby jakiś człowiek popełniał ten błąd, on sam powinien by zakazać go popełniać. A ponieważ nie zakazał tego, stąd uważał się za boga. Zanim jego pycha wyszła na wierzch, on tych wszystkich, którzy uwierzyli w Chrystusa i nazywali się chrześcijanami, odważył się podzielić z Bogiem tak, że ci, którzy poszli za nim, nazywali się już nie chrześcijanami, lecz donatystami!¹⁵ 16. A jeśli kiedy przychodzili do

¹⁴ Augustyn podejmuje argumentację Optata na temat „księcia Tyru”, por. *Epistula ad catholicos contra Donatistas* 16, 42, PL 43, 424: „Si autem velimus intellegere Donatum principem Tyri, quia Tyria Carthago cognominata est, quae in eum per Ezechielem prophetantur? [...] merito dicitur principi Tyri: numquid tu melior quam Danihel [...]. Norunt enim homines quam congruenter Tyrus pro Carthagine accipitur – et tamen non agimus talibus. Fortassis enim aliquid aliud significet Tyrus.

¹⁵ W dziele Optata spotykamy tylko jeden raz nazwę „donatyści”, tutaj w znaczeniu schizmatyków. Optat używa niekiedy wyrażenia „pars Donati” (partia Donata): I 22, 2; I 26, 1; III 3, 15; III 2, 17; III 3, 18; III 3, 19), lecz woli nazywać ich na ogół „schizmatykami” (*schismatici*), albo jeszcze „braćmi” (*fratres*), por. Optatus I 3, 22, SCh 412, 176: „Nemo miretur eos me appellare fratres qui non possunt non esse fratres”. Świadcstwo Optata pozwala myśleć, że schizmatycy chętnie przypisywali sobie nazwę „donatyści”. Augustyn używa bardzo często słowa „donatyści”, na ich oznaczenie. W ten sposób właśnie są określani dla odróżnienia od katolików w dokumentach oficjalnych, które nam przekazano: np. w edykcji Honoriusza z 410 r. wymieniono ich jako *donatistas* (*Gesta* I 4, SCh 195, 562), a w aktach konferencji w Kartaginie z 411 roku jako *episcopi donatistae* (*Gesta* II 8, SCh 224, 926). Użycie tego słowa wywołało zresztą natychmiastową reakcję schizmatycznego biskupa Petyliana: „Właśnie my jesteśmy biskupami prawdziwego Kościoła [...]. Co się tyczy Donata [...] czcimy go według jego godności i jego zasług” (*Gesta* II 10, SCh 224, 928).

niego jacyś ludzie z którejkolwiek prowincji Afryki, to on ich nie pytał – jak zawsze wymaga ludzki zwyczaj – o deszcz, pokój, zbiory roczne, ale do każdego przychodzącego kierował następujące słowa: „Jak się ma moje stronnictwo u was”? Jak gdyby już faktycznie podzielił się ludem z Bogiem tak, że z arogancją mówił o swoim stronnictwie!

17. I rzeczywiście w jego czasach i aż do dnia dzisiejszego, jeśli któregoś dnia toczono w sądzie publicznym jakiś proces w sprawach religijnych, to wszyscy pytani świadkowie tak odpowiadali, jak zapisano w aktach, mówiąc, że są ze stronnictwa Donata, zachowywali zaś milczenie co do Chrystusa! A cóż powiem o duchowieństwie, gdy się czyta prośby, o których wspominałem w pierwszej księdze, a które kiedyś były wysłane do Konstantyna i zawierały nazwiska biskupów z takim oto podpisem: „Dane przez Kapitona, Nasucjusza, Dignusa i innych biskupów z partii Donata”?¹⁶ 18. Żądali oni, oczywiście, procesu przeciwko biskupom, którzy, skoro nie byli w partii Donata, znajdowali się w katolickim Kościele Chrystusa. A ponieważ jako biskup nie był on wśród swoich współbiskupów, ponieważ nie chciał być człowiekiem wśród ludzi, wiadomo, że nadał swe serce i wydawało mu się, że jest bogiem. Bracie Parmenianie, dobrze znałeś imiona tych, którzy udzielili ci sakry biskupiej, dobrze wiedziałeś, gdzie byli; ty wiesz, którzy napisali akt skargi i do kogo go skierowali, do kogo się zwracali, prosząc, żeby mogli powrócić i pójść z tobą; 19. Sami dowiedzieliśmy się o tym, ponieważ wobec sędziów afrykańskich wyrazili te same prośby, które przedtem sformułowali i w których było napisane: „Dane przez biskupów ze stronnictwa Donata”¹⁷. Już tutaj należy zapytać, co odpowiedzą wobec przyszłego sądu Bożego, który się zbliża, właśnie ci, którzy na tej ziemi w inny sposób wyznali, że nie są z Kościoła Chrystusowego, ale dobrowolnie oświadczyli, że pochodzą z partii Donata, podczas gdy w Ewangelii jest napisane to, co Chrystus mówi: „Do każdego więc, który się przyzna do Mnie przed ludźmi, przyznam się i Ja przed moim Ojcem, który jest w niebie”? (Mt 10, 32). 20. Ci ludzie przyznali się do Donata, a nie do Chrystusa. Z obawy jednak, żeby ten dowód, który oczywiście odnosi się do osoby Donata, nie był

A Alipiuszowi, który krzychał: „Niech potępia nazwisko Donata, a w przyszłości nie będziemy ich więcej nazywać donatystami” (*Gesta* III 33, SCh 224, 1004) Petylian odpowiada: „Możesz potępić nazwisko Menzuriusza i nazwisko Cecyliana, a nie będziesz nazywał się cecylianistą” (*Gesta* III 34, SCh 224, 1006). „Partii Donata”, schizmatycy przeciwstawiali zatem od początków schizmy „partię Cecyliana”.

¹⁶ Por. Optatus I 22, 2, SCh 412, 422, nota 1; Manouze, *Prosopographie chrétienne*, s. 645-646, 188, s. 277-278, 452-453, 771.

¹⁷ Por. Optatus II 16-17. Dzięki świadectwu św. Augustyna wiemy, że w 362 r. donatystyczni biskupi: Rogatian, Pontius i Kassjan, skierowali do cesarza Juliana Apostaty prośbę, w której domagali się sprawiedliwości cesarskiej (Augustinus, *Contra Petilianum* II 92, 203-205, PL 43, 324-327). Istota reskryptu cesarskiego zachowana jest w *Contra Petilianum* (II 97, 224, PL 43, 334-335). Biskupi donatystyczni domagali się uzyskania swego powrotu z wygnania, zwrotu swoich bazylik i majątków oraz swobodnego praktykowania kultu.

zbyt słaby, istnieje ponadto i to świadectwo, którym kończy się upomnienie, które wyżej wspomniałem, iż Bóg powiedział, że ten człowiek nie umrze zwyczajnie na ziemi (por. Ez 28, 8). I wszystkim wiadomo, że tak się stało. Mieszkał w domu Bożym i był w sercu morza. Czytamy wszędzie, że morze symbolizuje świat, a ponieważ on sam nie tylko zadawał się zamiłowaniem do niektórych autorów chrześcijańskich, lecz także odznaczał się znajomością literatury pogańskiej, był przez to także w sercu morza, tzn. w umiłowaniu świata¹⁸, a dzięki swej wiedzy, wydawało mu się, że jest mądry. 21. Lecz tę jego mądrość Bóg uczynił daremną, ponieważ mówi: „Czyż byłbyś mądrzejszy niż Daniel”? (Ez 28, 3)¹⁹. Jakże słusznie i należycie jego mądrość została upokorzona! Przez nią uważał się, że jest mądrzejszy od Daniela, żeby odmówić przyjęcia darów królewskich, ponieważ nie chciał ich przyjąć dlatego, że sądził, że posłał je cesarz chrześcijański! Uwierzył, że jest albo nowym Danielem, albo nawet przewyższa Daniela w mądrości, ponieważ ongiś i sam Daniel, kiedy król Baltazar nalegał, żeby przyjął jego dary, tj. pierścień, naszyjnik i inne cenne przedmioty, odpowiedział, jak czytamy: „Dary swoje zatrzymaj dla siebie, królu!” (Dn 5, 17). Mądrze odpowiedział i nie popełnił nietaktu wobec króla, nie pogardził tym, co mu ofiarowano, lecz odsunął czas przyjęcia, postąpił nie jak Donat, który rzucił ile tylko mógł obelg pod adresem Konstansa i odrzucił dary, przysłane przez niego dla biednych. Daniel jednak, który był święty, okazał się i mądry, żeby nie przyjmować w owym dniu ofiarowanych darów; albowiem to, o co go pytano, było jeszcze w niebie, i byłoby to właściwością człowieka nierozumnego przyjmować, że tak można by powiedzieć, zapłatę za wyjaśnienie tajemnicy, której jeszcze nie znał. 23. Dlatego w owym dniu chwilowo nie chciał przyjąć darów, które mu ofiarowano. W końcu, kiedy Bóg mu wskazał, żeby ujawnił wyżej wymienionemu królowi Baltazarowi, iż to prorocstwo odnosi się do niego, przyjął chętnie to, co przedtem wydawało mu się, że

¹⁸ Na temat symbolizmu morza por. H. Rahner, *Symbole der Kirche*, Salzburg 1964, 272-303. Świadectwo Optata jest cenne, bo pozwala nam poznać, że Donat, o którym posiadamy bardzo mało wiadomości, miał solidną formację intelektualną. Uwaga biskupa katolickiego, wskazuje równocześnie, że było zwyczajem chrześcijan pierwszych wieków rezygnowanie z lektury pisarzy pogańskich, by poświęcić się jedynie studiom tekstów biblijnych i tekstów autorów chrześcijańskich (por. Tertulianus, *De praescriptione* VII 9, CCL 1, 193: „Co jest wspólnego między Atenami a Jerozolimą, między Akademią a Kościołem?”). W epoce Optata istniał jeszcze dla biskupów zakaz czytania autorów pogańskich, jak informują *Statuta Ecclesiae antiqua* 16 (CCL 148, 167). Zakaz ten zostanie odnowiony przez Izydora z Sewilli (por. *Sententiae* III 3). Na temat opozycji chrześcijańskiej do kultury klasycznej por. H.I. Marrou, *Historia wychowania w starożytności*, tłum. S. Łoś, Warszawa 1969, 442-444 z podaną bibliografią w notach 11 i 12, s. 594; L. Małunowiczówna, *Stosunek wczesnego chrześcijaństwa do kultury antycznej*, RTK 21 (1974) z. 4, 213-223.

¹⁹ W Wulgacie czytamy: „Ecce sapientior es tu Danihele” (Ez 28, 3). Dla Optata Daniel Ezechiela jest tą samą postacią, co mędrzec z uczy Baltazara (Dn 5, 1-30). Również św. Augustyn uważa go za tę samą postać (por. *Contra Petilianum* II 105, 241, PL 43, 343-344, gdzie autor cytuje Ez 14, 14 i Dn 6, 16). O Danielu jako legendarnym typie sprawiedliwego władcy i mędrca, por. Ch. Virrolleaud, *La légende phénicienne de Daniel*, Paris 1936.

powinien odmówić. Słusznie więc Bóg karci księcia Tyru – Donata, kiedy mówi: „Czy ty jesteś mądrzejszy niż Daniel?” (Ez 28, 3). Lecz jakże daleko jest od bezczelności Donata do osoby Daniela! Dary bowiem, które dawał Baltazar, były dla Daniela, nie dla biednych! Ofiary zaś, które w owym czasie posłał cesarz chrześcijański Konstans, przeznaczone były dla ubogich, a nie dla Donata! 24. Powiedział w końcu: „Mędrzy nie nauczyli cię mądrości swojej” (Dn 2, 17), ponieważ nie chciałeś się nauczyć tej prawdy od Salomona, który mówi: „Ukryj chleb w sercu ubogiego, a on sam będzie modlił się za ciebie” (Syr 29, 15). Nie chciał nauczyć się tej prawdy od samego Daniela, który dał Nabuchodonozorowi radę, żeby wynagrodził obrazę wyrządzoną Bogu. „A ty, królu, posłuchaj mojej rady i niech ci się to spodoba; okup swoje grzechy jałmużną, a swe nieprawości miłosierdziem wobec ubogich” (Dn 4, 24). 25. Daniel radzi królowi grzesznikowi i świętokradcy rozdawać jałmużnę; Donat natomiast, który zasłużył na naganę, przeszkodził cesarzowi chrześcijańskiemu Konstansowi, by był miłosierny. Zasługuje zatem na skarcenie, ponieważ mędrzy nie nauczyli go swojej mądrości (por Dn 2, 27), nie pozwolił, żeby dary posłane przez cesarza zostały rozdzielone za jego pośrednictwem. Z tego wynika jasno, że Donat był źródłem tego całego zła.

4. 1. Widzisz więc, bracie Parmenianie, komu należy przypisać te czyny gwałtu, które mogły być dokonane przeciwko wprowadzeniu jedności. Wy mówicie, że my, katolicy, prosiliśmy o interwencję wojska. Jeśli tak było, to dlaczego w prowincji prokonsularnej nikt nie widział żołnierzy uzbrojonych²⁰? Przybyli więc Paweł i Makary, którzy niesli pomoc ubogim i zachęcali wszystkich do jedności. 2. Kiedy zaś zbliżali się do miasta Bagai, wtedy drugi Donat, jak wyżej mówiliśmy, biskup tego miasta, pragnąc stworzyć przeszkodę do jedności i postawić tamę przychodzącym, których wyżej wymieniłem, rozesłał posłańców po sąsiednich miejscowościach i po wszystkich skupiskach targowych; skierował też apel do wojowniczych cirkumcelionów²¹ i zachęcił ich, żeby się zgromadzili na wskazanym miejscu. 3. W owym bowiem czasie pojawiły się zbiegowiska ludzi, których szaleństwo, niewiele wcześniej, rozniecone było w sposób niegodziwy przez samych biskupów. A gdy ludzie tego rodzaju włączyli się po poszczególnych miejscach, zanim zebrało się zgromadzenie dla wpro-

²⁰ Faktycznie w Numidii na początku 347 r. miały miejsce gwałtowne rozruchy, o których Optat mówi w księdze III 4, 1-11. Augustyn podejmuje argumentację Optata, według której donatyści są odpowiedzialni za rozmiary represji, które stały się konieczne ze względu na zamieszki, spowodowane przez cirkumcelionów (*circumcelliones*), por. Augustinus, *Contra Cresconium* III 49, 54, PL 43, 526. W następstwie tych rozruchów, cesarz Konstans wydał rozkaz, żeby zastosować prawo z 316 r.: dobra donatystów zostały skonfiskowane, a biskupi wygnani. Dnia 15 sierpnia 347 r. opublikowano w Kartaginie edykt, który nakazywał wprowadzenie jedności religijnej, zob. m.in. A. Piganiol, *L'Empire chrétien*, Paris 1972, 89-90.

²¹ Odnośnie „circumcelliones”, por. m.in. Labrousse, *Introduction*, SCh 412, 74-75 i 89-90; O. Vannier, *Les circoncillions et leurs rapports avec l'Église donatiste*, „Revue Africaine” 67 (1926) 13-28; W.H.C. Frend, *Circoncillions*, DPAC I 688-690.

wadzenia jedności, kiedy pojawili się Aksido i Fasir²², których szaleńcy nazywali wodzami świętych, nikt nie mógł żyć bezpiecznie nawet na swoich własnych posiadłościach. 4. Pisemne zobowiązania dłużników straciły całkowicie wartość, żaden wierzyciel w owym czasie nie miał możliwości, żeby żądać wypłacenia mu należności, wszystkich przerażały pisma tych ludzi, którzy chełpili się, że zostali mianowani szefami świętych, a jeśli ociągano się w poddawaniu ich rozkazom, nadbiegał nagle ich rozszalały tłum, siejąc wokoło terror; wierzyciele czuli się osaczeni niebezpieczeństwami tak, że ci, którzy powinni domagać się zwrotu pożyczki, byli z obawy przed śmiercią zmuszeni upokorzyć się i prosić. 5. Każdy wolał stracić swoje sumy, które mu się należały, choćby były nawet wysokie: uznał bowiem za korzyść, kiedy mógł uniknąć gwałtu ze strony tych ludzi. Również drogi nie mogły być bardzo bezpieczne, bo nawet właściciele byli wyrzuceni ze swoich wozów i zmuszani, by biec przed swoimi niewolnikami, którzy zasiedli na ich miejscu. Na skutek ich władzy i postępowania zmieniła się relacja między gospodarzami a niewolnikami, a gdy już nienawiść opanowała biskupów waszej partii, wtedy napisali, jak wieść niesie, do wysokiej osobistości dworu cesarskiego Taurinusa, że tego rodzaju ludzie nie mogą być karani w Kościele. 6. Żądali od wyżej wymienionej osobistości cesarskiej, żeby ona wymierzyła im karę. Wtedy Taurinus w odpowiedzi na ich list rozkazał uzbrojonym żołnierzom iść na targi, gdzie szaf tych cirkumcelionów zazwyczaj się przejawiał. W miejscowości Oktawa²³ zabito bardzo dużą liczbę tych osób, a wielu ścięto głowy, których ciała można jeszcze dzisiaj policzyć według ołtarzy lub pobielonych kamieni²⁴. 7. Ponieważ zaś niektórych z nich zaczęto grzebać w bazylikach, prezbiter Klarus w miejscowości Subulla²⁵ został zmuszony przez swojego biskupa, żeby odmawiać im pogrzebu kościelnego. Wtedy to wydano polecenie, żeby działać w sposób roztropny, ponieważ nie pozwalano, żeby ceremonia pogrzebowa odbywała się w domu Bożym. W następstwie tego, liczba takich osób bardzo wzrosła. 8. Tak więc Donat z Bagai znalazł sposób, żeby poprowadzić tłum przeciwko Makaremu. Z tego samego rodzaju ludzi byli ci, którzy, kierując się pragnieniem fałszywego męczeństwa, sprowadzili sobie morderców na własną zgubę. Z tej warstwy ludzi pochodzili również ci o podłej duszy, którzy rzucali się ze szczytu wysokich gór głową prosto w dół²⁶, popeł-

²² Aksido i Fasir są znani tylko z dzieła Optata.

²³ Por. Mandouze, *Prosopographie chrétienne*, s. 830. W 484 r. jest wzmianka bez bliższych danych o *Pascentius Octaviensis*, biskupie katolickim bliżej niezidentyfikowanej stolicy w prowincji Numidii.

²⁴ W IV wieku mogły to być groby pobielane lub kamienie ofiarne na cześć męczennika, por. Friend, *Donatist Church*, s. 101; Y. Duval, *Loca sanctorum Africae. Le culte des martyrs en Afrique du IV^e au VII^e siècle*, II, Paris 1982, 465-466 i 525-544.

²⁵ Clarus Subullensis, poza tekstem Optata miejscowość nieznaną w Numidii.

²⁶ „Circumcelliones” propagowali kult męczeństwa aż do szukania go w samobójstwie. Św. Augustyn (*Contra Petilianum* I 24, 26, PL 43, 257) pisze o „kulcie świętokradczym i bezbożnym, który oddawano trupom samobójców”. Wielokrotnie też wspomina, że mieli oni zwyczaj popełniać

nając samobójstwo. Oto z jakiej grupy drugi biskup Donat dobierał sobie święte! 9. Porażeni strachem przed tego rodzaju ludźmi, ci, którzy wieźli skarby, żeby je rozdać wśród ubogich, podjęli decyzję w tak ważnej potrzebie, żeby się zwrócić do wysokiego urzędnika cesarskiego Sylwestra z prośbą o ochronę przez uzbrojonych żołnierzy, nie po to, żeby stosować gwałt wobec kogoś, lecz żeby ustrzec się przed przemocą zorganizowaną przez wyżej wymienionego biskupa Donata. Z tej też perspektywy patrzono na wkroczenie uzbrojonych żołnierzy. Odnośnie zaś tego, co nastąpiło, widzicie teraz, komu należy albo komu można przypisać odpowiedzialność. 10. Zgromadzili tam niezliczony tłum ludzi, i wiadomo, że przygotowano odpowiednią ilość żywności. Z bazyliki – można powiedzieć – publicznej, uczynili spiżarnię, oczekując nadejścia tych, na których mogliby wyładować swój szal, czyhając również na okazję, żeby uczynić coś, co podsygnowałoby im ich szaleństwo, gdyby obecność uzbrojonych żołnierzy nie stanęła na przeszkodzie. Gdy bowiem przed przybyciem żołnierzy – jak to jest w zwyczaju – wysłano wywiadowców²⁷, nie przyjęto ich należycie: niezgodnie z poleceniem Apostoła, który mówił: „Oddajcie każdemu to, co mu się należy, komu cześć – cześć, komu podatek – podatek, komu haracz – haracz. Nikomu nie bądźcie nic dłużni” (Rz 13, 7-8). 11. Tych, których wysłano ze swoimi końmi, spotkały uderzenia ze strony tych ludzi, których nazwiskom nakazujecie płać nienawiścią; oni sami byli nauczycielami swojej przemocy; pokazali, co mogli wycierpieć wskutek gwałtu, który sami rozpowszechniali. Żołnierze źle potraktowani, powrócili do swoich jednostek, a to, co dwóch lub trzech wycierpiało, stało się cierpieniem wszystkich; wszyscy byli oburzeni; nawet ich wodzowie nie mogli powstrzymać rozgniewanych żołnierzy. I tak stało się, że dopuszczono się czynów z zastosowaniem przemocy – jak sam wspominałeś – we wprowadzaniu jedności. 12. Te jednak i inne czyny, które was dotyczą, mają swoje przyczyny; wykazałem bowiem, jakie osoby są za nie odpowiedzialne. Z pewnością, sami nie widzieliśmy tego, lecz słyszeliśmy opowiadania o tym, zupełnie jak wy. Jeśli fakt usłyszanej wiadomości czyni nas winnymi, to uważamy was również za współwinnych, do których wiadomość dotarła tą samą drogą. Jeśli sama wiadomość o fakcie, która doszła drogą słuchową, jest nienaganna, to nie należy przypisywać nam tego, co stało się wam ze strony innych przez waszą prowoka-

samobójstwo, rzucając się z wysokiej góry, por. *Contra Gaudentium* I 28, 32, PL 43, 725: „Istnieją jeszcze te strome skały, szczeliny zawrotne gór, które stały się sławne przez dobrowolną śmierć, którą zadawali sobie często wasi zwolennicy; rzadziej rzucali się do wody lub do ognia; to są właśnie te przepaście, które pochłonęły ogromną ilość ofiar”; tamże I 22, 25, PL 43, 721; *Breviculus collationis cum Donatistis* III 11, 23, PL 43, 636.

²⁷ Termin „metator” występuje tylko jeden raz u Optata (w tym miejscu). Według *Thesaurus linguae latinae*, kol. 879, 14-26, użycie tego słowa w epoce post-klasycznej: „metator = zwiadowca” nie jest potwierdzone przed wystąpieniem naszego autora. Jednak w znaczeniu bardzo bliskim pojawia się ono u Cypriana i znaczy: „wysłannik, zwiastun” (*Epistula* 6, 4, 1, CCL 3B, 36) oraz w znaczeniu: „poprzednik” (*Epistula* 22, 1, 1, CCL 3B, 116: „metatorem Christi”).

cję. Ciągłe powtarzanie skargi, że obchodzono się źle z bardzo wielu ludźmi za Leoncjusza i za Ursacjusza, że nawet kilku poniosło śmierć za Pawła i Makarego, a nie wiem, ilu skazano na czasowe wygnanie za ich następców. 13. W czym jednak odnosi się to do nas, w czym dotyczy to Kościoła katolickiego? To, co nam zarzucacie, wy właśnie uczyniliście, którzy nie chcieliście chętnie przyjąć pokoju, który Bóg zalecał; wy, którzy uważaliście za droższe dziedzictwo schizmy niż nakazy, które dał sam Zbawiciel. Oskarżyliście twórców jedności: potępcie i samą jedność, jeśli możecie. Uważam bowiem, że nie zaprzeczycie, że jedność jest największym dobrem. 14. Czy jest ważne, kim byli ci twórcy, byleby tylko było wiadomo, że dobrem było to, co uczyniono? W rzeczywistości nawet winogrona są wyciskane i deptane przez grzesznych pracowników, a potem wino służy do składania Bogu ofiary mszalnej; olej także wytłaczają prości pracownicy, z których niektórzy żyją w stanie grzechu i wypowiadają wulgarnie słowa, a mimo to ze względu na miły zapach i światło, którego dostarcza, jest używany jako święte krzyżmo²⁸.

5. 1. Mówicie, że działacze na rzecz jedności wyrządzili wiele zła. Być może dzieje się to zgodnie z wolą Boga, który dopuszcza niekiedy, żeby popełniono czyny, którym sam mógł przeszkodzić. Rzeczywiście, niekiedy zło jest dokonane niesłusznie, ale jest również zło popełnione słusznie. Rozbójnik nie ma racji, popełniając zło, lecz sędzia, który karze rozbójnika, słusznie popełnia zło, ponieważ on zgrzeszył. Bóg bowiem mówi: „Nie będziesz zabijał” (Wj 20, 13; Pwt 5, 13), lecz również mówi: „Jeśli znalazłby się mężczyzna, który cudzołożyłby z kobietą mającą męża, obydwójce poniosą śmierć” (Kpł 20, 10; Pwt 22, 22). 2. Bóg jest jeden, a dwa głosy przeciwne! Tak więc, gdy Pinchas, syn kapłana, spotkał mężczyznę cudzołożnika z kobietą cudzołożną, potrząsnął mieczem w rękę i zatrzymał się; zawahał się między dwoma głosami Boga. Jeden brzmiał w jego uszach: „Nie będziesz zabijał”, w drugim zaś uchu rozlegał się głos: „Zabijesz ich obydwójce”. Jeśliby ich uderzył mieczem na śmierć, popełniłby grzech; jeśliby ich nie zabił, nie spełniłby swojego obowiązku. Wybrał grzech, który uznał za lepsze rozwiązanie: uderzył mieczem. Być może, nie brakowało ludzi, którzy woleliby oskarżyć tego, który ukarał zbrodnię, jako zabójcę człowieka. 3. Lecz Bóg, żeby okazać, że niektóre zło popełnia się

²⁸ W *De baptismo* (VII 1, CCL 1, 282) Tertuliana termin *chrisma* oznacza „namaszczenie” po otrzymaniu chrztu: „Po wyjściu z wody otrzymujemy namaszczenie olejem świętym stosownie do dawnej nauki. Według niej, miano zwyczaj udzielenia kapłaństwa przez namaszczenie olejem, wylanym z rogu: w ten sposób Aaron otrzymał namaszczenie przez Mojżesza. Stąd bowiem pochodzi nazwa «Chrystus», od słowa «chrisma», które oznacza «namaszczenie». Stąd od Chrystusa, zwanego «namaszczonego», pochodzi «namaszczenie» olejem”; por. Cyprianus, *Epistula* 70, 2, 2, CCL 3C, 507: „Jest również rzeczą konieczną, żeby ten, który został ochrzczony otrzymał również namaszczenie olejem; żeby przyjąwszy «krzyżmo» (*accepto chrismate*), tzn. namaszczenie, mógł być namaszczonego przez Boga i mieć w duszy łaskę Chrystusa”; zob. Optatus II 19, 2; VII 4, 1; VII 4, 6.

słusznie, powiedział: „Pinchas uspokoił mój gniew” (Lb 25, 11)²⁹. Bóg zaaprobował to zabójstwo, ponieważ zostało ukarane cudzołóstwo. Co zaś powiedzieć o tym, jeśli Bóg w podobny sposób zaaprobował to, co – jak mówicie – wycierpieliście wy sami, którzy nie chcieliście zgodzić się żyć w jedności z całym światem i z grobami apostołów tak, jak to podobało się Bogu?

6. 1. Wbrew sobie, na tym miejscu zmuszony jestem wspomnieć o tych ludziach, o których nie chcę mówić, a których wy umieszczacie wśród męczenników, na których ludzie waszej wspólnoty przysięgają, jak gdyby byli jedynym przedmiotem kultu! Chciałbym ich pominąć milczeniem, lecz obrona prawdy nie pozwala mi milczeć; właśnie z powodu tych osobników szalona nienawiść bezmyślnie szczeka przeciwko jedności, a niektórzy odrzucając tę jedność uważają, że należy ją oskarżać lub jej unikać pod pretekstem, że, jak się mówi, Markulus i Donat³⁰ ponieśli śmierć w następstwie pobicia. Jak gdyby w ogóle, nikt nie zasługiwał na to, żeby ponieść śmierć jako karę Bożą! 2. Nikt nie powinien być zraniony przez działaczy na rzecz jedności, ale i biskupi nie powinni pogardzać przykazaniami Bożymi, które nakazują: „Szukaj pokoju i idź za nim” (Ps 33, 15) oraz: „Jak dobrze i przyjemnie jest mieszkać braciom razem” (Ps 132, 1), a także: „Błogosławieni pokój czyniący, ponieważ oni będą nazwani synami Bożymi” (Mt 5, 9). Ci, którzy nie chcieli chętnie tego słuchać, ani nie chcieli wiernie tego przestrzegać, sami stali się przyczyną swojego zła, że mogli coś wycierpieć, jeśli złem jest w tym przypadku być zabitym.

7. 1. Lecz wydaje się wam – jak mówicie – że należy oskarżyć Makarego; myślicie, że mógł on tak postąpić bez woli Bożej. Znacie tego rodzaju obwinio-

²⁹ Wulgata zawiera tekst: „Finees avertit iram meam a filiis Israhel” (Lb 25, 11). U Cypriana (*Epistula* 73, 10, 2, CCL 3C, 540) czytamy: „Finees [...] iram [...] lenivit” („uspokoił”).

³⁰ Te razem złączone nazwiska Donata i Markulusa występują u Augustyna (np. *Contra Petilianum* II 14, 32, PL 43, 268). Donatyści uważali ich jako męczenników, ofiary represji cesarskiej 347 roku. Optat mimo użycia terminu „dicatur” (jak mówią) robi wrażenie, że zgadza się, że zostali oni zabici (lecz uważa, że sami są odpowiedzialni za swoją własną śmierć). Właściwie jednak nie wiadomo, w jakich okolicznościach zginęli Markulus i Donat. Donatyści twierdzili, że pierwszy został zrzucony ze szczytu wysokiej skały, a drugi rzucony do głębokiej studni. Augustyn im odpowiada: „Co się faktycznie stało, ja tego nie wiem, lecz co mówią o tym nasze źródła? Mówią, że sami się rzucili [...]. Lecz cóż dziwnego, że tak postąpili, skoro taki zwyczaj panuje, w ich stronnictwie?” (*In Joannem tract.* 11, 15, CCL 36, 120); por. *Contra Petilianum* II 20, 46; *Contra Crescentium* III 49, 54. Zachowała się *Passio benedicti martyris Marculi* (PL 8, 760-766; zob. P. Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne jusqu'à l'invasion arabe*, V, Paris 1922, rééd. Bruxelles 1966, 69-81; H. Delehay, *Domnus Marculus*, AnBol 53 (1935) 81-89. Zgodnie z tym opowiadaniem, Markulus, biskup donatystów w Numidii, przeciwstawił się Makaremu. Umieszczony w więzieniu w Nova Petra, miał być zrzucony w przepaść z wysokiej góry przez swojego kata (29 listopada 347); zob. *Gesta* I 187, SCh 195, 834: „Nova Petra [...] właśnie tutaj spoczywa św. Markulus (*domnus Marculus*)”. Kult oddawany Markulusowi został zresztą potwierdzony odkryciem inskrypcji w bazylice Ksar el Kelb w Algierii (= Vegesela w Numidii?) na pomniku poświęconym męczennikowi Markulusowi; por. Duval, *Loca sanctorum Africae*, I, s. 158-160 (notatka 75: Ksal el Kelb), oraz II, s. 705 (Marculus); zob. Mandouze, *Prosopographie chrétienne*, s. 696-697.

nych w starożytności: oskarżcie najpierw samego Mojżesza, prawodawcę, który, gdy schodził z Góry Synaj niosąc dopiero co otrzymane tablice Prawa, na których było napisane: „Nie będziesz zabijał”, rozkazał, żeby w jednej chwili zabić trzy tysiące osób (por. Wj 32, 15-28). 2. Zapomnijcie na chwilę o Makarym, postawcie przed sądem najpierw syna kapłana, Pinchasa, o którym przed chwilą wspominałem, jeśli jednak znajdziecie oprócz Boga jakiegoś sędziego! Bowiem zbrodnia, o którą oskarżacie tego człowieka, została pochwalona przez Boga, ponieważ była dokonana, żeby uśmierzyć gniew Boży (por. Lb 25, 11). Stłumcie na jakiś czas głosy, które dyktuje wam nienawiść do Makarego. Udajcie się najpierw do proroka Eliasza, który nad rzeką Kiszon, posłuszny woli Bożej, zabił czterysta pięćdziesiąt osób (por. 1Krl 18, 40). 3. Lecz, być może, powiecie, że tamci słusznie zostali zabici, a ci niesprawiedliwie! Nigdy kara nie przychodzi, jeżeli nie poprzedziła jej przyczyna. Mojżesz karał – jak mówiliśmy wyżej, Eliaz karał, Pinchas karał, a wy nie chcecie, żeby Makary karał. Jeśli jest prawdą, że ci, którzy zostali zabici – jak mówią – nie popełnili żadnego błędu, i dajmy na to, że Makary jest obwiniony za czyn, którego dokonał sam bez naszej wiedzy, to jednak uczynił to z powodu waszej prowokacji; dlaczego zatem ta nienawiść kieruje się przeciw nam, gdy te wydarzenia są nam obce?³¹. 4. To wy jesteście przyczyną, ponieważ z powodu was te wydarzenia miały miejsce; wy, którzy wystąpiliście z Kościoła, a zresztą i teraz – jak wydaje się – jesteście na zewnątrz; a nie z powodu nas, bo my w nim mieszkamy i nigdy nie oderwaliśmy się od jego korzenia. A ponieważ podaliśmy kolejno jako przykład ludzi wyżej wymienionych, zobaczmy teraz, dlaczego Mojżesz rozkazał zabić trzy tysiące ludzi, dlaczego Pinchas dwa tysiące, dlaczego Eliaz czterysta pięćdziesiąt, dlaczego Makary dwa tysiące, których nazwiskami codziennie rozpalacie ogień w powiewie nienawiści. 5. Wiadomo, że kara spadła na tych, którzy wzgardzili przykazaniami Bożymi. Albowiem nakaz „Nie będziesz robił twarzy rzeźbionej” (Wj 20, 4; Pwt 5, 8) jest głosem Boga, oraz: „Nie będziesz popełniał cudzołóstwa” (Wj 20, 14; Pwt 5, 18) jest również głosem tego samego Boga. „Nie będziesz składał ofiary bożkom” (Wj 20, 5; Pwt 5, 10) – powiedział ten sam Bóg, a ponadto „Nie będziesz czynił schizmy” (1Kor 1, 10; 12, 25). I to: „Szukaj pokoju i idź za nim” (Ps 33, 15) jest także nakazem tego samego Boga. W czasach Mojżesza naród izraelski oddawał cześć głowie cielca, którą przetopił dla nich świętokradczy ogień. 6. Dlatego trzy tysiące ludzi zasłużyło na śmierć, ponieważ wzgardzili słowem Bożym. Pinchas jednym uderzeniem przebił cudzołożników: zasłużył na pochwałę Boga, ponieważ zabił osoby, które okazały pogardę przykazaniom Bożym. Czytamy, że Eliaz zabił czterysta pięćdziesiąt ludzi, a dlatego ponieśli śmierć, ponieważ wbrew nakazowi Boga, zlek-

³¹ Augustyn nieustannie będzie się posługiwał tą argumentacją, por. np. *Contra Petilianum* II 23, 53, PL 43, 277: „Lecz ty zarzucasz nam fakty ludzi, wśród których nie mieszkaliśmy, których twarzy nigdy nie widzieliśmy w czasie, kiedy byliśmy jeszcze dziećmi, a być może działo się to przed naszym narodzeniem”.

ceważyli przykazania Boże, bo byli fałszywymi prorokami³². 7. I ci ludzie, w imieniu których oskarżacie Makarego, także nie są zbyt daleko od fałszywych proroków, ponieważ Bóg powiedział, że wy będziecie fałszywymi prorokami, co wkrótce udowodnimy; ponieważ gdy nie chcieli przyjąć pokoju i mieszkać w jednym miejscu razem z braćmi, przeciwstawili się z uporem przykazaniom i woli Bożej. Widzicie zatem, że podobnie postąpili Mojżesz, Pinchas, Eliasz i Makary, ponieważ oni wszyscy ukarali tych, którzy wykroczyli przeciw przykazaniom tego samego i jednego Boga. 8. Lecz widzę, że czynicie w tym miejscu różnicę między epokami: inne były czasy przed ewangelią, a inne po ewangelii, o której możecie powiedzieć, że napisano, iż Piotr schował już miecz, którym odciął ucho sługi kapłana (por. Mt 26, 51). Piotr zatem, kierowany duchem pobożności mógł zabić owego sługę, lecz Chrystus przyszedł, żeby cierpieć, a nie po to, żeby go broniono; jeśliby Piotr zrealizował swój zamiar, można by widzieć w męce Chrystusa zemstę Jego ucznia, a nie zbawienie ludzi.

8. 1. Albowiem i Makary nie wyciągnął miecza, który Piotr schował do pochwy³³. Potwierdza to Bóg, kiedy zwraca się do doliny Syjonu, mówiąc: „Zranieni w tobie nie zostali zranieni mieczem” (Iz 22, 2). Udowodnijcie więc, że ktoś został przeszyty mieczem w owej epoce! Następnie mówi: „Zabici u ciebie, nie zginęli podczas wojny” (Iz 22, 2). Dlatego właśnie powinniście się wystrzegać, żeby pochopnie nie nazywać męczennikami ludzi, którzy nie cierpieli żadnej wojny przeciw chrześcijanom. 2. W tym bowiem przypadku nic takiego się nie stało, ani nie słyszano o niczym, co zazwyczaj się mówi lub czyni w czasie wojny wymierzonej przeciw chrześcijanom, którą nazywa się prześladowaniem i jest prowadzona pod znakiem dwóch z czterech bestii, które Daniel (Dn 7, 3-28) widział, jak wychodzą z morza. Pierwszą bestią był lew: to oznaczało prześladowanie za Decjusza i Waleriana³⁴; drugą był niedźwiedź: oznaczało to kolejne prześladowanie, które było za Dioklecjana i Maksymiana. 3. W tym to czasie byli bezbożni sędziowie, którzy prowadzili wojnę przeciw imieniu chrześcijańskiemu, a wśród nich, więcej niż przed sześćdziesięciu laty, w prowincji prokonsularnej znajdował się Anullinus, w Numidii zaś Florus³⁵.

³² Św. Augustyn (*Contra Petilianum* II 19, 43) przytacza również przykład Eliasza i słuszną karę fałszywych proroków (1Krl 18, 40).

³³ Dzięki świadectwu Augustyna wiemy, że donatysta Petylian przytoczył cytaty Mt 26, 51, żeby zaprotestować przeciw gwałtom, których ofiarami byli donatyści (por. Augustinus, *Contra Petilianum* II 88, 194, PL 43, 320).

³⁴ Właśnie za panowania Decjusza w 250 r. wybuchło pierwsze prześladowanie, zarządzone dekretem władzy rzymskiej. Jego następca Waleriusz w 258 r. zakazał urządzać nabożeństw chrześcijańskich. W tym czasie Cyprian poniósł śmierć męczeńską w Kartaginie († 258), a Sykstus II został zamęczony w Rzymie, por. J. Moreau, *Les persécutions du christianisme dans l'Empire romain*, Paris 1956.

³⁵ O Anullinusie, prokonsulu Afryki (302-305), por. Mandouze, *Prosopographie chrétienne*, s. 78-80. Co do Florusa, zarządcy Numidii (302), zob. Mandouze, *Prosopographie chrétienne*, s. 477; Duval, *Loca sanctorum Africae*, I, s. 245-247 (nota 117) oraz II, s. 476.

Wszystkim wiadomo, że odznaczali się wyszukany okrucieństwem. Wojna wydana chrześcijanom czyniła spustoszenie: w świątyniach triumfował diabeł demonów, ołtarze dymiły się wydając nieznośny swąd, a kto nie mógł dotrzeć, by asystować przy świętokradczych ofiarach, był zmuszany palić kadzidło w tym miejscu, w którym się znajdował. 4. Każde miejsce stawało się świątynią dla zbrodni, prawie umierający starcy byli pozbawiani czci, nawet niewinne dzieci były hańbione; matki niosły malutkie dzieci na popełnienie tej bezbożnej zbrodni, rodzice byli zmuszani do popełnienia zbrodni bez rozlewu krwi, innych zmuszano do burzenia świątyń Boga żywego, innych znowu do wyrzeczenia się Chrystusa, jeszcze innych, żeby palili księgi praw Bożych, a niektórych zmuszano, żeby bogom palili kadzidło. Że Makary popełnił któryś z tych czynów, nawet wy sami nie możecie udowodnić tego. 5. Za prześladowcy Florusa chrześcijanie byli zmuszani uczęszczać do świątyń bożków; za Makarego, objętych pchano do bazylik! Za Florusa domagano się, żeby wyrzec się Chrystusa i modlić się do bożków; za Makarego, przeciwnie, zachęcano wszystkich, żeby modlili się razem w Kościele do tego samego i jednego Boga! 6. Gdy zatem widzicie, że nie było żadnej wojny prowadzonej przeciw chrześcijanom – a Bóg przypomina, że są również niektórzy zmarli, bez wojny, kiedy mówi: „Ci, co zmarli u ciebie, nie zginęli na wojnie” (Iz 22, 2) – oraz widzicie również, że można wątpić w męczeństwo tych ludzi, którzy nie byli doprowadzani ani do składania ofiar świętokradczych, ani do palenia niegodziwych kadzideł, ani do wyrzekania się imienia Bożego, a nie dostępuje się chwały męczeństwa jak tylko przez wyznanie wiary, to jak możecie nazywać męczennikami tych, którzy nie byli wyznawcami wiary? Czy bowiem ktoś z nich był zmuszany wyrzec się Boga i wyznać wiarę w Chrystusa? 7. Jeśli więc jest prawdą, że nie może być męczeństwa bez wyznania imienia Chrystusa, a nikt go nie wyznał, jeśli właśnie dla ukarania nieposłuszeństwa przykazaniom Bożym te akty, o których wy mówicie, zostały dokonane, to nie dajecie żadnego dowodu na naszą odpowiedzialność w tej sprawie, ponieważ Bóg oznajmił, że to się stanie i że było to właśnie nieposłuszeństwo Jego przykazaniom, więc zostało ukarane. Baccie dobrze, żeby nie było nie tylko daremną, lecz także niegodziwą rzeczą umieszczanie tych ludzi, którzy nie zginęli w prześladowaniu, w rzędzie tych, którzy wyznawszy Chrystusa, umarli dla imienia Bożego. 8. Albo też, jeśli chcecie, żeby byli męczennikami, dajcie dowody, że kochali pokój, w którym zasadza się pierwszy fundament męczeństwa, albo że miłowali jedność, która podoba się Bogu, albo że byli miłosierni względem swych braci. W pierwszej bowiem księdze wykazaliśmy, że wszyscy chrześcijanie są braćmi; w czwartej ponadto dodamy jeszcze jeden dowód bez najmniejszej wątpliwości. Ci natomiast, o których mówicie, że powinni być uważani za męczenników, nie chcieli uznawać innych za swoich braci i nie mieli żadnej miłości braterskiej. 9. Niech nie mówi się, dla ich usprawiedliwienia, że nie chcieli żyć w komunii ze zdrajcami, podczas gdy już jasno udowodniono, że oni sami byli synami zdrajców. Nie ma

tu więc żadnego usprawiedliwienia, ponieważ powszechnie wiadomo, że nie odznaczali się miłością braterską. Bez niej zaś nie można mówić o żadnym męczeństwie, ani też męczeństwo bez niej nie istnieje; bez tej największej i dominującej cnoty brakuje skuteczności, bez niej nie ma znaczenia nawet umiejętność wszystkich języków, bez niej także nic nie znaczy cały zespół aniołów, ponieważ apostoł Paweł mówi: 10. „Jeślibym miał w sobie władzę rozkazywania górom, żeby przenosiły się z miejsca na miejsce i gdybym mówił językami wszystkich ludzi, a także aniołów, i wydał swoje ciało płomieniom, a nie miałbym miłości w sobie, byłbym niczym. Lecz będę przedmiotem z miedzi brzęczącej na pustyni, której dźwięk jest dziełem, nie dochodzącym do niczych uszu” (1Kor 13, 1-3). 11. Jeśli to tak wielka rzecz, skoro święty Paweł, to naczynie wybrane, oznajmia, że chociażby miał największą władzę i chociażby znajdował się w komunii z aniołami, jest niczym, jeśli nie miałby miłości, to rozważcie dobrze, czy powinno się ich nazywać męczennikami, lecz czy zasługują, by nosić tę nazwę ci, którzy porzucili miłość, choć mogli doznać pewnych cierpień z powodu tego zaniedbania³⁶.

9. 1. Cały świat cieszy się z jedności katolickiej, z wyjątkiem tej części Afryki, w której z drobnej iskry rozpałił się pożar. Uskarżacie się, że działacze na rzecz jedności popełnili, nie wiem jakie, błędy. Odnosnie do tego, nie wyraża skarg ani Italia, ani Galia, ani Hiszpania, ani Panonia, ani Galacja, ani Grecja, ani Azja ze wszystkimi swoimi prowincjami; ponieważ tam nie trzeba było niczego poprawiać, nie posyłano tam nikogo, kto naprawia. 2. Ponieważ tam nic nie zostało rozdarte, nie posłano tam żadnego – że tak powiem – krawca³⁷. I tu, w Afryce, dopóki lud pozostawał w jedności, suknia pozostawała cała, lecz została rozdarta zazdrosną ręką Nieprzyjaciela. Strzępy sukna zwisały w nieuporządkowany sposób pochodząc z tego samego ubrania i wychodząc się z tego samego źródła; gałęzie oddzieliły się, każda poszła w swoją stronę. Dlaczego jedną część stawia się wyżej nad inne? Dlaczego jeden kawał łachmana wynosi się nad inny, ponieważ nie mógł udowodnić, że jest lepszy? 3. Cóż bowiem się dzieje, jeśli strzęp wzgardzony mówi: „Dlaczego wynosisz się tak wysoko? Czy nie wzrastaliśmy tak samo? Czy nie byliśmy

³⁶ Augustyn podejmuje tezę Optata: „Martyres veros non facit poena, sed causa” (*Ep.* 89, 2, CSEL 34, 419). „Czy można zrozumieć wreszcie, że to, co czyni męczennikiem Chrystusa, nie jest cierpienie, lecz przyczyna” (*Contra Cresconium* III 47, 51, PL 43, 525), por. *Contra Parmenianum* I 9, 15, PL 43, 44. Cyprian również tym, którzy odeszli od jedności, albo tym *lapsi* odmawiał tytułu męczennika: „Esse martyr non potest qui in Ecclesia non est” – „Nie może być nazwany męczennikiem ten, który nie jest w jedności z Kościołem” (*De Ecclesiae catholicae unitate* 14, CCL 3, 259).

³⁷ Św. Cyprian (*Ep.* 17, 3, 1, CCL 3B, 98) posłużył się takim samym obrazem odnośnie do pojednania z *lapsi*: „Niech nikt nie bierze i nie ubiera tuniki rozdartej (*scissam*), zanim nie przekaże się jej do naprawy (*resartam*) doświadczonemu fachowcowi”. Tak samą interpretację dawał nierozdartej tunice Chrystusa jako symbolu jedności Kościoła (zob. *De Ecclesiae catholicae unitate* 7, CCL 3, 254); por. też M. Aubineau, *Dossier patristique sur Jn 19, 23-24: Tunique sans couture du Christ*, w: *La Bible et les Pères* (Colloque de Strassbourg, 1-3 X 1969), Paris 1971, 35-40.

razem w rękach tych, którzy nas kształtowali? Czy nie byliśmy kąpieni w tej samej wodzie? Nieprzyjaciół chciał nas pociąć na części, przeciwnik chciał zniszczyć naszą piękność. W części ubrania jeszcze dotąd stanowimy jedno, lecz wisimy każdy ze swojej strony”. 4. To bowiem, co zostało rozdarte, jest oddzielone tylko w części, ale nie w swojej całości – można to widzieć jasno – ponieważ, wy i my, pełniemy jedną posługę w Kościele. O ile umysły ludzi są ze sobą skłócone, to sakramenty nie znają niezgody. Wreszcie my także możemy powiedzieć: „Wyznajemy tę samą wiarę, tą samą pieczęcią zostaliśmy naznaczeni, nie inaczej ochrzczeni niż wy, czytamy podobnie Testament Boży, tak samo modlimy się do jednego i tego samego Boga, modlitwa niedzielna jest taka sama u nas i u was”. Lecz podział, jak wyżej powiedziałem, dokonany w częściach zwisających tu i ówdzie, spowodował, że naprawa była konieczna. I oto, krawiec czy robotnik, kiedy chce przywrócić ubranie do dawnego wyglądu, łączy włókna, które są bliskie. 5. Nie podoba ci się krawiec, który podczas usuwania rozdarcia rani. Niech ci zatem się nie podoba i ten, który spowodował, że krawiec mógł popełnić błąd! A więc tymi czynami, które – jak mówicie – popełnili działacze na rzecz jedności przeciw wam, należy obciążyć albo waszych rodziców, którzy byli ich przyczyną, albo wynikają one z woli Bożej. Jeśli chodzi o nas, to jesteśmy od nich daleko.

10. 1. A cóż powiedzieć, jeśli te czyny, chociaż gwałtowne, zostały dokonane – jak się wydaje – zgodnie z wolą Bożą? Czytamy bowiem w księdze proroka Ezechiela, że mur został pobielony, a Bóg zagroził mu burzą, ulewą, spadkiem kamieni i na rzucił na niego przekleństwa: „Będą – rzecze – fałszywi prorocy, którzy zbudują mur grożący zawaleniem, mówiąc: Pokój, pokój! a gdzie jest pokój?” (Ez 13, 10). 2. Przypomnijcie sobie, w jaki sposób niegdyś oddzielaliście jednych od drugich członków naszej matki Kościoła, ponieważ nie mogliście uwieść całego domu na raz. Albo więc małżonka odeszła, a mąż został, albo rodzice zostali uwiedzeni, a dzieci nie chciały iść za nimi, albo jeszcze brat pozostał, podczas gdy jego siostra odeszła. 3. Swoimi argumentami oddzieliliście od razu osoby i więzy wzajemnego szacunku, nie mogliście ominąć tego, co jest oparte na prawie liturgicznym, stąd mówiliście: „Pokój niech będzie z wami”, podczas gdy Bóg mówi przeciwnie: „Pokój, a gdzie zatem jest pokój?”, to znaczy: „Dlaczego pozdrawiasz w imię tego, którego nie posiadasz? Dlaczego wymieniasz to, co zniszczyłeś? Dajesz pozdrowienie w imię pokoju, ty, który nie lubisz pokoju. „Ci – mówi Bóg – budują mur, grożący zawaleniem”. 4. Jeden jest dom Boży³⁸. Ci, którzy wyszli z niego i chcieli zbudować

³⁸ Św. Cyprian rozszerzył szeroko ten obraz: Kościół jest domem Bożym (*domus Dei*); „strzeże on jedności domu, którego części nie można oddzielić” (Ep. 69, 4, 1, CCL 3C, 474). Heretyk jest człowiekiem obcym, „który nie mieszka w domu Bożym, tzn. w Kościele Chrystusa” (*non habitans in domo Dei id est in Ecclesia Christi*)” (Ep. 69, 5, 1, CCL 3C, 476). Augustyn komentuje ten symbol w ten sposób: „Te słowa św. Cypriana pokazują, że zrozumiał i pochwalił piękno domu Bożego” (De *baptismo* VII 50, 98, PL 43, 240); por. tamże VII, 51, 99, PL 43, 241

jego część, zbudowali mur, a nie dom, ponieważ nie ma innego Boga, który mieszkałby w innym domu. Dlatego jest powiedziane, że fałszywi prorocy zbudowali mur (por. Ez 13, 16). Jeśli zaś w tym murze umieszczono bramę, to ktokolwiek ją przekroczył, znalazł się na zewnątrz! Jeden mur nie może posiadać kamienia węgielnego. Tym zaś kamieniem jest Chrystus, gromadzący w sobie dwa narody, z których jeden pochodzi z pogan, a drugi z Żydów; On łączy te dwa mury więzią pokoju³⁹. 5. Dom daje tyle korzyści, co mur niekorzyści: dom strzeże to, co zawiera, ochrania przed burzą, kieruje deszcz w różne strony, nie pozwala wejść ani rozbójnikowi, ani złodziejowi, ani dzikiemu zwierzęciu. Tak i Kościół katolicki gromadzi wszystkie dzieci na swoim łonie pokoju i przy swojej piersi. Przeciwnie, mur, który został zbudowany jako grożący zawaleniem, nie ma kamienia węgielnego, a brama, którą posiada, jest bezużyteczna i nie chroni; jest zalany deszczem i uderzany przez burze (por. Ez 13, 11-13), nie może odegnać rozbójnika, ani nie może przeszkodzić wkradającemu się złodziejowi. 6. Mur jest częścią domu, ale domem nie jest. A wasza część jest jakby Kościołem, ale Kościołem katolickim nie jest. I „wybielają go” – mówi prorok – to znaczy iż uważacie, że sami jesteście świętymi. Skarżycie się, że doznaliście pewnych cierpień bez nas; więc wiadomo, że wy sami znosiliście pewne cierpienia, ponieważ inny jest czas pokoju a inny prześladowania. Jeśli uważacie, że chodzi o prześladowanie, to powiedzcie nam, jakie cierpienia ponosiły z wami wszystkie inne prowincje, w których działa Kościół katolicki. 7. Lecz ponieważ to było tylko ukaranie, a nie prześladowanie, to sam mur ucierpiał, któremu Bóg zagroził burzą, deszczem i gradobicieciem oraz obrzucił go przekleństwami. Powiedział bowiem w ten sposób: „Dlaczego zbudowaliście mur zagrożony ruiną? Dlaczego pobieliliście go? Dlaczego położyliście na nim tynk? To jest wbrew mojej woli” (Ez 13, 10) – mówi Pan. Nie podobają się wam czasy, nie wiem którego, Leoncjusza, Ursacjusza, Makarego⁴⁰ czy innych. 8. Jeśli możecie, sprzeciwcie się woli Boga, który powiedział: „W moim gniewie wystąpię przeciwko murowi, zesłę gwałtowną burzę, ulewę, potop i spadające kamienie; uderzę w mur, skazany na zawalenie, a jego spoistość zostanie zerwana” (Ez 13, 13). Lecz niech nikt spośród was nie mówi: „Jeżeli jedność jest dobrą rzeczą, to dlaczego, tyle razy

(liczne cytaty pisemne na temat „domu Bożego”); zob. też J. Ratzinger, *Volk und Haus Gottes*, w: *Augustinus Lehre von der Kirche*, München 1954, 44-123.

³⁹ Por. Iz 28, 16: „Oto ja kładę na Syjonie kamień dobrany (w Wulgacie: „lapidem angularem”), węgielny, cenny, fundamentalny”. W NT metafora kamienia odnosi się do Chrystusa, por. Mk 12, 10; Ef 2, 14 (pojednanie Żydów i pogan): „Właśnie On jest tym, który jest naszym pokojem; On, który z dwóch uczynił jeden naród”; zob. ponadto Ef 2, 19-20: „Wy jesteście domem Bożym, albowiem budowa, którą wy jesteście, ma za fundament apostołów i proroków, a jako kamień węgielny (w Wulgacie: „lapidem angularem”) samego Chrystusa; por. też Cyprianus, *Testimonia* II 16, CCL 3, 51-53.

⁴⁰ O Leoncjuszu i Makarym por. wyżej nota 1. Na temat Ursacjusza (316-321) zob. Mandouze, *Prosopographie chrétienne*, s. 1235.

realizowana, nie mogła przetrwać? Dlatego, że w ten sposób sama rzecz została ułożona przez Boga, który zagroził jej burzą, deszczem, gradobiciem i przekleństwami. 9. Te zaś cztery rzeczy nie mogły się stać w jednym czasie. Była najpierw burza za czasów Ursacjusza: mur zachwiał się, ale nie upadł, żeby jeszcze dla deszczu pozostało pole działania. Potem nadszedł deszcz za czasów Grzegorza⁴¹: mur został przemoknięty, lecz nie runął pod wpływem wilgoci, żeby jeszcze kamienie miały co robić. Po deszczu przyszły kamienie za czasów działaczy na rzecz jedności: mur został rozwalony, lecz powstał na nowo na swoich fundamentach. Trzy prorocтва już się spełniły: czekają na was w przyszłości jeszcze przekleństwa, lecz jak i w jakim czasie przyjdą, zna jedynie Ten, któremu spodobało się je wypowiedzieć przeciw wam.

11. 1. Żeby nikt nie wątpił o znaczeniu tych słów, Bóg dodał, mówiąc: „Nie mówię o glinie albo o murze, lecz o fałszywych prorokach, którzy uwodzą mój lud” (Ez 13, 15-16). Widzicie, do jakiego stronnictwa jest skierowane to słowo „uwodzą”! Wszyscy byli z nami, a wy rzuciliście się na ludzi, którzy oddalili się od was. Lecz żeby mieć tych, których pragnęliście posiadać, mogliście ich tylko uwieść, a jakie są słowa waszego uwodzenia, wszystkim jest wiadomo. 2. Waszym zwyczajem jest mówić: „Patrzcie wstecz”! Macie też zwyczaj mówić: „Wykupcie swoje dusze”! Waszym zwyczajem jest również mówić wiernym i duchowieństwu: „Bądźcie chrześcijanami”! Lecz skoro wy mówicie: „Patrzcie wstecz”! postępujecie wbrew Ewangelii, w której powiedziano: „Kto trzyma pług za rękę i ogląda się wstecz, nie wejdzie do królestwa niebieskiego” (Łk 9, 62). Chcecie wiedzieć, jaki był los tego, który oglądał się wstecz, a jaki tego, który patrzył przed siebie? 3. Przypomnijcie sobie uciekinierów z Sodomy, Lota i jego małżonkę: ta, oglądając się wstecz, została zamieniona w słup soli, ten właśnie, który patrzył przed siebie, ocalał (Rdz 19, 26). Dlaczego więc mówicie: „Patrzcie wstecz”? Jeśli również mówicie: „Wykupcie wasze dusze”, to gdzie je kupiliście, żeby móc sprzedać? Kto jest tym aniołem, który prowadzi handel duszami? 4. Gdy mówicie: „Wykupcie wasze dusze”, to wypieracie się odkupiciela, bo jedynie Chrystus jest Odkupicielem dusz, które Diabeł posiadał przed Jego przyjściem. Te dusze, Chrystus, nasz Zbawiciel, odkupił swoją krwią, jak mówi Apostoł: „Odkupieni jesteście za wielką cenę” (1Kor 6, 20). Oczywiście wiadomo, że wszyscy zostali odkupieni krwią Chrystusa. Chrystus nie sprzedał wcześniej tych, których odkupił, a dusze odkupione przez Chrystusa nie mogły być sprzedane, żebyście wy, jak tego chcecie, mogli je znowu odkupić! 5. Albo też, w jaki sposób jedna dusza może mieć dwóch panów? Czy jest przypadkowo drugi Odkupiciel? Którzy prorocy zapowiedzieli, że przyjdzie inny Odkupiciel? Który Gabriel na nowo zwrócił się do innej Maryi? Która dziewica znowu porodziła? Kto stworzył nowe i inne znaki mocy Najwyższego? Jeśli nie ma żadnego Odkupiciela poza jednym, który odkupił dusze wszystkich wierzą-

⁴¹ Na temat Grzegorza por. Optatus III 3, 6.

cych, to dlaczego mówicie: „Odkupcie wasze dusze”? Podobnie, dlaczego mówicie chrześcijanom, a nawet członkom duchowieństwa: „Bądźcie chrześcijanami”? 6. Ponadto nie wiem, jakim cudem ośmielacie się mówić do każdego: „Gajus Sejus”⁴², albo Gaja Seja – czy jesteś dotąd poganinem czy poganką? „Człowieka, który wyznał, że nawrócił się do Boga, nazywasz go poganinem! Tego człowieka, który został ochrzczony przez nas albo przez was, nie w nasze imię czy wasze, lecz w imię Chrystusa, ty nazywasz poganinem! Są bowiem tacy, którzy przez was zostali ochrzczeni i następnie przeszli do naszej wspólnoty. Tego człowieka, który modlił się przed ołtarzem do Boga Ojca przez Syna, ty nazywasz poganinem! 7. Ktokolwiek otrzymał wiarę, właśnie uwierzył w imię Ojca i Syna i Ducha Świętego, a ty go nazywasz poganinem po wyznaniu wiary! Jeśli jakiś chrześcijanin – nie daj, Boże! – popełnił błąd, można go nazwać grzesznikiem, ale nie może być na nowo poganinem. Lecz wy do tego wszystkiego nie przywiązujecie żadnej wagi. A jeśli ten, którego uwodzisz, wyraził ci zgodę, jedno słowo zgody, podanie twojej ręki i kilka słów czynią dla ciebie chrześcijanina z chrześcijanina, a wy uważacie za chrześcijanina tego, który robi to, co chcecie, a nie tego, którego prowadziła wiara⁴³.

12. 1. Gdy zaś uzyskanie odpowiedniej zgody na wasze uwodzenie nieco się przedłużało, nie zabrakło wam również argumentów, które pozwoliły wam łatwo przekonać tych, którzy nie chcieli się zgodzić na to, co chcecie. Rozpowiadaliście, że słyszano z ust tych ludzi, którzy przedtem byli w waszej wspólnocie, że kto spożywał [komunię] lub uczestniczył w ofierze sprawowanej podczas zawierania jedności, to jakby kosztował w ofierze pogańskiej. 2. Nie zaprzeczamy, że niektórzy wypowiadali takie słowa. Mogli to być ci, którzy – jak wiadomo – później z całą pewnością popełnili takie czyny, którymi nieco przedtem odciągali wierny lud. Był jednak inny motyw, który spowodował te słowa, a inny, który pchnął do czynów. Jeśli bowiem mówili w ten sposób ci, których słowa nam doniesiono, to dlatego, że fałszywa pogłoska wypełniła uszy ich i wszystkich wiernych. Rozpowiadano bowiem w owym czasie, że przybędą Paweł i Makary, żeby uczestniczyć w ofierze [eucharystycznej], aby, gdy już ołtarz zostanie do tego uroczycie przystosowany, wystawić na nim obraz, który przedtem umieszczano na ołtarzu⁴⁴, i żeby w ten sposób ofiarę sprawowano. 3.

⁴² Por. Optatus VI 8, 3, SCh 413, 188: „His enim verbis loqui non erubescunt: Gai Sie vel Gaia Seia, quamdiu te tenes? hoc est dicere: iam meum sequi debes errorem, iam debes deserere veritatem”. Gajus Sejus (Gaja Seja) odpowiada powiedzeniu: imię + nazwisko w znaczeniu uogólniającym, zob. S. Lancel, „Monsieur Dupont” w łacinie, w: *Hommages à Jean Bayet*, Bruxelles 1964, 355-364; zob. też Tertullianus, *Apologeticum* 3, 1, CCL 1, 91; Augustinus, *In Iohannem tractatus* 6, 25, CCL 36, 66.

⁴³ Według św. Augustyna (*Contra Parmenianum* II 1, 1, PL 43, 49) Parmenian cytuje Iz 5, 20: „Biada tym, którzy zmieniają to, co gorzkie na słodkie, a co słodkie na gorzkie”.

⁴⁴ Chodzi zapewne o obraz (*imago*) lub popiersie bóstwa pogańskiego (może rzymskiej Concordii) albo cesarza, które stawiano na ołtarzu przy zawieraniu umów lub układów dla nadania im większej mocy i autorytetu.

Gdy ta pogłoska doszła do uszu, spowodowała zamieszanie w umysłach ludzi i każdy zaczął ją rozpowszechniać tak, że kto ją usłyszał, mówił: „Kto spożywa z tej ofiary, spożywa z ofiary pogańskiej”. I mówiono by słusznie, gdyby z kolei prawda potwierdziła tę pogłoskę. Skoro jednak wyżej wymienieni ludzie przybyli, nie zauważyli niczego takiego, co nieco przedtem było tylko kłamstwem rozsiewanym przez pogłoskę. Chrześcijanie nie widzieli niczego takiego, co mogłoby wywołać przestрах: to, co można było zobaczyć, nie potwierdziło pogłoski, która by zatrwożyła uszy. 4. Widzieli tylko wierność przepisom i uroczystą ceremonię według zwyczajnego rytu, oraz stwierdzili, że ani niczego nie zmieniono w sprawowaniu świętych ofiar, ani niczego nie dodano, ani nie ujęto, a pokój polecany przez Boga, spodobał się tym, którzy go chcieli. Dlatego nie powinniście ganić tych, którzy z waszej wspólnoty przeszli na stronę pokoju. Ci zaś ludzie, którzy byli zbulwersowani fałszywą pogłoską, zostali umocnieni czystą i prostą prawdą. 5. Niech więc nikt nie mówi, że oni zrobili słodkim to, co było gorzkim, albo że słodczy uczynili gorycz! Gorycz, którą – jak się wydaje – kłamstwo rozsiewało, została związana z pogłoską i tam pozostała; natomiast mająca sobie właściwą słodycz prawda, ukazała się oczom oraz oddzieliła się od fałszywej pogłoski. Ani zatem z tego, co gorzkie, nie uczyniono słodkiego, ani z tego, co słodkie, nie uczyniono gorzkiego, ponieważ inne i różne było to, co widziano, oraz dalekie od tego, co było pogłoską! 6. Dlatego dobrze widzisz, że bez przyczyny stawiasz zarzuty, wyobrażając sobie to, co chcesz, żeby potem skrytykować Makarego i Taurinusa. Straciłeś opinię człowieka mądrego, albowiem zazdrość zdeprawowała twoje uczucia i zamknęła ci dostęp do zrozumienia.

Z języka łacińskiego przełożył i komentarzem opatrzył
ks. Aleksander Gołda CSMA (Pontchartrain, Francja)
Wstępem poprzedził, przekład i komentarz przejrzał i uzupełnił
ks. Stanisław Longosz

ŻYWOT MANIEGO

(*Kephalaia* rozdz. I 9, 15 – 16, 31; LXXVI 183, 11 – 188, 29)

WSTĘP

Wśród pism manichejskich w języku koptyjskim znajduje się kodeks opatrzoney tytułem *Rozdziały Mistrza* (ⲛⲓⲕⲉⲢⲁⲗⲁⲓⲟⲛ ⲙⲓⲧⲣⲁ), zachowany w zbiorze w Berlinie pod sygnaturą *P. Berol. 15996*¹. Kodeks ten jest popularnie nazywany *Kephalaia I*, w przeciwieństwie do tzw. *Kephalaia II*, czyli kodeksu znajdującego się w Chester Beatty Library w Dublinie, opatrzonego sygnaturą cod. C. Tytuł kodeksu *Kephalaia I* pozwala przypuszczać, że zawiera ona wypowiedzi (*ipsissima verba*) Maniego – jego *logia*². Kodeks Berliński został tylko częściowo opublikowany³; *Kephalaia I* nie należy do kanonu pism manichejskich, jest jednakże uważany za jedno z najważniejszych źródeł, gdyż pochodzi z okresu bezpośrednio następującego po śmierci Maniego (ok. 216-276), a więc jest chronologicznie pierwotne: zawiera zatem najwcześniejsze źródła do zrozumienia doktryny manichejskiej⁴. Tekst *Kephalaia* jest katechezą skierowaną do adeptów wspólnoty manichejskiej: jest komentarzem do objawienia doktryny Maniego, służącym jako pomoc dydaktyczna do nauczania katechumenów. Każdy rozdział posiada podobną strukturę: uczeń lub przeciwnik zadaje pytanie Maniemu, na które ten odpowiada; rozdział kończy się następnie podsumowaniem wyłożonej nauki, modlitwą ku czci Maniego oraz dziękczynieniem⁵. Bywało też jednak, że rozdział rozpoczynał się bezpośrednio wykładem dogmatycznym Maniego. Autor *Kephalaia* nie relacjonuje autentycznych

¹ Na przełomie roku 1931 i 1932 C. Schmidt nabył na rzecz Ägyptisches Museum w Berlinie kodeks odnaleziony w Madinat Madi w okolicach Fayum.

² Por. G. Gnoli (a cura di), *Il manicheismo*, vol. I: *Mani e il Manicheismo*, Forigliano 2003, 132.

³ Por. H.J. Polotsky – A. Böhlig (hrsg.), *Kephalaia I*, 2. Hälfte [Lieferung 11-12, Seite 244-291], Stuttgart 1966; W.P. Funk (hrsg.), *Kephalaia I*, 2. Hälfte [Lieferung 13-14, Seite 291b-366], Stuttgart 1999; tenże (hrsg.), *Kephalaia I*, 2. Hälfte [Lieferung 15-16], Stuttgart 2000; tenże (hrsg.), *Kephalaia I*, 2. Hälfte [Lieferung 17-18], Stuttgart 2004.

⁴ Por. Gnoli, *Il manicheismo*, s. 142.

⁵ Por. tamże, s. 142.

wydarzeń. Są one fikcją literacką. Treści doktrynalne stanowią główną część tego dzieła manichejskiego. Dominuje temat uwolnienia boskiej substancji uwięzionej w złej materii, permanentnej walki pomiędzy Dobrem i Złem, organizacji panteonu manichejskiego, a także roli poszczególnych boskich hipostaz. Natura ludzka, w ujęciu manichejskim dualistyczna, odpowiadająca strukturze makrokosmosu, znajduje się w centrum rozważań antropologicznych i soteriologicznych. Dzieło mało wspomina o relacjach pomiędzy Wybranymi a Słuchaczami. Praktycznie brakuje informacji o charakterze historycznym. Jedynie tłumaczone niżej rozdziały I i LXXVI przekazują nam treści historyczne o życiu i działalności Maniego.

Rozdz. I: O przybyciu Apostoła. Zgodnie z ogólnie przyjętą w dziele konwencją, rozdział I rozpoczęło pytanie uczniów Maniego w sprawie jego działalności, przybycia na ziemię, jego podróży misyjnych w różnych krajach, które odbył przed założeniem kościoła manichejskiego (9, 15-22). Mani jest tutaj zwany Apostołem, nie Prorokiem. Być może występowanie tego tytułu znajduje swoje wyjaśnienie w środowisku, w którym dzieło zostało zredagowane i do którego zostało skierowane. W całym I rozdziale wszyscy Prorocy przed Manim, łącznie z Jezusem, są zwani apostołami albo boskimi wysłańcami⁶. Tytuł „apostol” jest ściśle związany z tradycją wspólnot judeochrześcijańskich, wśród których Mani wzrastał i do których subachmimski tekst był skierowany. Mani, na wzór Chrystusa, zaczął odpowiadać na zadaną kwestię w formie przypowieści (9, 24-34). Sukcesja apostołów, proroków porównana jest do cyklu zasiewu i zbioru. Apostołowie są rolnikami, którzy sieją i zbierają plon. Ich wspólnoty wybranych i wiernych są przedstawione jak plon, jako zbiór. Są porównani do dwóch miesięcy z kalendarza koptyjskiego, w którym rolnicy znad Nilu zbierali swoje plony: parmouti (9 IV – 8 V) i paopi (11 X – 12 XI). Boskie posłannictwo czyni ludzkość wolną od ciała, umieszcza ją w świecie transcendentnym, pozbawionym materii zdominowanej przez demony. Wyzwolenie z materii stanowi główny element doktryny manichejskiej. Według niej szczególne znaczenie posiadają praktyki ascetyczne, których realizacja pozwala boskiej substancji-Światłości, wyzwolić się od Ciemności, i zamieszkać na Ziemi Światłości Nieskończonej (10, 15-34). W dalszej części (11, 1-13) tekst jest bardzo zniszczony i trudno jest w pełni zrozumieć jego sens. Wydaje się, że po przyjsciu Apostoła (Maniego) ci, którzy w niego uwierzyli, umocnieni nauką, będą mogli głosić misję wśród ludzi, którzy żyją w niewiedzy⁷. Dalej Mani opowiada, w jaki sposób podróżuje, aby głosić zbawczą misję. Porównuje swoją działalność do pracy rolnika oraz kupca podróżującego w celach handlowych. Zdaje się informować, że w celach misyjnych przemierzał morskie

⁶ Por. tamże, s. 376.

⁷ Por. tamże, s. 378.

i lądowe szlaki handlowe (11, 16-17). W dalszej części przytaczanej przypowieści wspomina o „owocach poczętych z niego”, czyli o owocach z drzewa. Poprzez ten rodzaj literacki zdaje się wyjaśniać motyw ciągłości i cykliczności przybywania proroków na ziemię; drzewo nigdy nie jest pozbawione do końca owoców, gdyż, gdy dojrzałe są zrywane, pojawiają się nowe. Ludzkość rodzi ciągle nowych potencjalnych wiernych⁸.

„Kiedy Apostoł [...] syn Noego” (12, 1-12); okresowe przybywanie Apostoła na ziemię zabezpiecza pewne zbawienie dla wspólnoty, którą założył, jak również i dla tych, które powstaną w wyniku działalności innych wysłanników. Cykliczne ukazywanie się boskiej istoty w różnych ludzkich postaciach jest jedną z form tak zwanej doktryny o „prawdziwym proroku” (ὁ ἀληθὴς προφήτης), która, zdaniem Epifaniasza z Salaminy, występuje w grupie Elkazaitów⁹. Doktryna ta znana była również w literaturze pseudoklementyńskiej¹⁰. Według tej doktryny Apostoł Światłości objawił się okresowo w postaci ludzkiej w różnych miejscach i czasach, aby głosić naukę światu. Mani wymienia również postaci biblijne (Seta, Enosza, Enocha, Sema) i pozabiblijne (Budda, Zoroaster). Każdy z nich przeżył „wstąpienie do niebios” (ἡ ἀσπαραγή), podczas którego dostąpili ezoterycznego poznania, a potem nauczali grupy swoich uczniów. Ponadto mieli własną ręką spisać swoje objawienia. Dlatego Mani ich uważa za autentycznych proroków¹¹. Szczególną uwagę poświęca Mani osobie historycznej Jezusa Chrystusa. Fakt ten zdaje się potwierdzać, że tekst ten został skierowany do chrześcijan. Mani przedstawił pokrótce aspekt soteriologiczny życia Jezusa, poświęcając głównie uwagę Jego niesprawiedliwemu osądowi i męce. Przyjmując, że tekst *Kephalaia* powstał wkrótce po męczeńskiej śmierci Maniego, autor poświęca tak wiele uwagi cierpieniu i męce Chrystusa. Zdaje się przez to akcentować podobieństwo ostatniego etapu życia Maniego do losów Jezusa, a tym samym uwiarygodnić posłannictwo i naukę manichejską w oczach chrześcijan: Jezus jest traktowany przez uczniów Maniego jako „Syn Wielkości” (ΠΩΗΡΕ ΜΗΝΤΝΑΣ), to jest jako Syn Boży, a Mani, jak Paweł z Tarsu, jest jego Apostołem¹². Jezus jest Panem (ΠΧΟΙΣ), Synem Bożym (ΠΩΗΡΕ ΜΠΝΟΥΤΕ) (13, 1). Po trzech dniach od haniebnej śmierci zmartwychwstał, ukazał się swoim uczniom i głosił naukę. W tekście pojawia się także postać Pawła z Tarsu

⁸ Por. tamże.

⁹ Por. *The Panarion of Epiphanius of Salamis*. Books II-III (Sects 47-80 = De fide), 33 I 53, 1, 8, ed. and transl. F. Williams, Leiden – New York – Köln 1994, 70-71 i 270-271, PG 41, 665-677 i 960-961, GCS 31, 314-316; zob. Hippolytus, *Refutatio omnium Haeresium* IX 13, 1 – 17, 2, GCS 26, 29; A.F.J. Klijn, *Elcesaiti*, DPAC I 1128-1129.

¹⁰ Por. H.J.W. Drivers, *Adam and the True prophet in the Pseudo-Clementines*, w: *Loyalitätskonflikte in der Religionsgeschichte. Festschrift von Carsten Colpe*, ed. C. Elsas – H.G. Kippenberg, Würzburg 1990, 314-323.

¹¹ Por. J.C. Reeves, *Heralds of That Good Realm, Syro-Mesopotamian Gnosis and Jewish Tradition*, Leiden 1996, 5-17.

¹² Por. E. Rose, *Die manichäische Christologie*, Wiesbaden 1979, 30-31.

jako jednego z tych proroków, którzy mieli wizje i objawienia (13, 19-20). Postać Pawła odgrywała ważną rolę w myśli manichejskiej. W przeciwieństwie do Elkazaitów, którzy wykluczyli pisma Pawła spośród swojego kanonu, Mani umieścił go wśród swoich poprzedników jako znak odcięcia się od wspólnoty ojca¹³. Po odejściu apostoła Pawła ludzkość ponownie weszła w niewolę grzechu, odchodząc od zachowywania prawa Bożego (13, 23-24). I wtedy miał przybyć „człowiek sprawiedliwy i prawy” (13, 30-31). Badacze spierają się co do jego tożsamości, ale większość uważa, że jest tu mowa o Marcjonie, Bardesanesie, czy Elkazaju¹⁴. Paraklet obiecany przez Jezusa miał objawić się Maniemu.

Wybór terminu „Paraklet”, który występuje w Ewangelii J 14, 26 i 15, 26, potwierdza, że tekst ten był skierowany do chrześcijan. Po raz kolejny autor wspomina o „przybraniu ciała przez Kościół”, czyli upadku w grzech, a także o „wypełnieniu czasu wyzwolenia dusz”. Miało to nastąpić w miesiącu parmouti, w „latach Artabana”. Mani miał urodzić się właśnie w tym miesiącu za panowania Artabana. Zatem tym, kto przynosi „wyzwolenie,” jest Mani¹⁵. Początek misji Maniego jest określony na czas panowania Artarksesa. Źródła biograficzne Maniego wspominają, że pierwsze objawienie otrzymał w wieku 12 lat, w roku 539 ery babilońskiej, czyli w roku 229. Był to trzeci rok panowania tego władcy, który zatem zasiadł na tronie w 226 roku¹⁶. W dalszej części autor przedstawia treść objawienia, które miał otrzymać Mani (15, 1-19). W zwięzły sposób przedstawia główne elementy doktryny manichejskiej: podział ontyczny na sferę Światła i Ciemności, atak Ciemności na królestwo Światłości, proces zmieszania i uwięzienia cząstek Światłości w złej materii, a następnie proces oddzielania tychże cząstek, co w terminologii manichejskiej oznacza zbawianie. Ważnymi elementami w tym procesie są tak zwane statki, czyli Słońce i Księżyc. Księżyc podczas pierwszych piętnastu dni przyjmuje Światłość oczyszczoną, aby potem wysłać ją Słońcu w następnych piętnastu dniach¹⁷. Paraklet objawił Maniemu tajemnice dzieła zbawienia, dzieła misyjnego (apostołowie posłani na świat), oraz dzieła Kościoła manichejskiego z Wybranymi, Słuchaczami, Katechumenami i grzesznikami. Mani zaczął głosić naukę w ostatnich latach panowania Artarksesa (226-240). Udaje się on

¹³ Por. J. Ries – F. Decret – W.H.C. Frend – M.G. Mara, *Le epistole paoline nei manichei, i donatisti e il primo Agostino*, Roma 1989.

¹⁴ Por. J. Ries, *Aux origins des doctrines de Mani: l'apport du Codex Mani*, „Le Muséon” 100 (1987) 283-295; zob. także A. Böhlig – H.J. Polotsky, *Gnosis, III: Der Manichäismus*, Zurich – München 1995, 318; E.B. Smagina, *Die Reihe der manichäischen Apostel in den koptischen Texten*, w: *Studia Manichaica II. Internationaler Kongreß zum Manichäismus* (6.-10. August 1989), hrsg. G. Wießner – H.J. Klimkeit, Wiesbaden 1992, 356-366.

¹⁵ Por. Gnoli, *Il manicheismo*, s. 383.

¹⁶ Por. S.H. Taquizadoch, *The early Sasanians*, „Bulletin of the School of Oriental and African Studies” 11 (1943) 23-27.

¹⁷ Por. Gnoli, *Il manicheismo*, s. 384.

bezpośrednio na wschód Imperium Sasanidów. Według Kodeksu Kolońskiego (144, 1-145, 16) Mani prawdopodobnie wsiadł na statek w porcie Farat, w Messeni¹⁸. Miał żeglować wzdłuż wybrzeży Persji do miasta Deb w Turan, blisko ujścia rzeki Indus. Pierwsza podróż do Indii została przedstawiona w tłumaczonym niżej rozdziale LXXVI *Kephalaia*. Prawdopodobnie mówiąc o dokonanym w Indiach „dobrym wyborze”, wspomina o założonej wspólnocie manichejskiej. Według M. Tardieu, Mani przebywał w Indiach nie dłużej niż dwa lata¹⁹. W roku śmierci Artarksesa, po zajęciu tronu przez Szapura, Mani powrócił do Babilonii (lata 241-242). Następnie wspomina o kilkakrotnych audiencjach, jakich udzielał mu nowy władca Szapur (15, 31-34). Według M. Tardieu, pozostawał on na dworze królewskim od roku 250 do 255²⁰. W tym okresie miał zredagować *Szapurakan* i przemierzyć w celach misyjnych liczne tereny należące do Imperium. Następnie miał udać się na północ Imperium Sasanidów, na tereny graniczące z Pontem (16) Następnie, jak twierdzi M. Tardieu, odwiedził świeżo założone wspólnoty w Adiabene i Beth²¹. Mani niesie swoje orędzie na cały świat, we wszystkie strony świata. Działalność misyjna Maniego zdaje się przewyższać rozmachem i zasięgiem działania takich misjonarzy, jak Zoroaster, Budda czy Jezus. Mani chce się jeszcze bardziej odróżnić się od poprzedników tym, że własnoręcznie spisał otrzymane objawienie w różnych księgach. Uchronić to miało doktrynę przed zniekształceniem i zafałszowaniem, które, jego zdaniem, zdarzyło się w przypadku przekazu orędzia Chrystusa²². Skutkiem nauczania Maniego było to, że „umysł (*νοῦς*) ich został oświecony”, czyli otrzymali objawienie, stając się „Nowymi Ludźmi”²³. *Nous* w manicheizmie bywa utożsamiany z Ojcem Wielkości²⁴.

Rozdz. LXXVI: O panu Manim, jak przybył. Dane historyczne wydarzeń, które są opisane w tym rozdziale, nie odpowiadają ściśle danym z rozdziału I ani ze źródeł orientalnych. Elementy biograficzne zdają się być zmieniane z powodów propagandowych²⁵. Autor tekstu położył tu akcent na moc sprawczą słowa Maniego, oraz na liczne przeszkody, których doświadczył prorok podczas wypraw misyjnych. Podkreślił zasięg misji Maniego w przeciwieństwie do poprzedników. Po powrocie z wyprawy misyjnej do Indii, Persji i Mesenii, Mani prze-

¹⁸ Por. C. Römer, *Manis frühe Missionreisen nach der Kölner Manibiographie. Textkritischer Kommentar und Erläuterungen zu p. 121 – p. 192 des Kölner Mani-Kodex*, Opladen 1994.

¹⁹ Por. M. Tardieu, *Il manicheismo*, Cosenza 1988, 100.

²⁰ Por. tamże, s. 102.

²¹ Por. tamże, s. 103.

²² Por. Gnoli, *Il manicheismo*, s. 387.

²³ Por. A. van Tangerloo (ed.), *The Manichean NOYΣ. Proceedings of the International Symposium organized in Lovain from 31 July to 3 August 1991*, Lovanii 1995.

²⁴ W *Keph. XX 19'20*: „Nous jest ojcem, który zamieszkuje w Wielkości, który jest doskonały w eonach Światłości”.

²⁵ Por. Gnoli, *Il manicheismo*, s. 389.

bywa w stolicy królestwa Seleucydów, Ktezyfonie (183, 13-23). Pobyt miał miejsce wkrótce po koronacji króla Szapura. Król wzywa kilkakrotnie Maniego, aby z nim rozmawiać. Świadczyłoby to, że władca darzył uznaniem proroka. Po powrocie jeden z uczniów wspólnoty manichejskiej – Aurades, zwraca się z dziwną prośbą: chce, aby Mani dokonał bilokacji. Ta prośba zdaje się być umotywowana tęsknotą wspólnoty za Mistrzem, gdy ten przebywał na królewskim dworze (183, 23-33). Mani twierdzi, że jest on jedynym, niepowtarzalnym prorokiem, któremu zostało udzielone objawienie. I głoszenie prawdy nie jest łatwe, gdyż wielu przeciwstawia się w różnoraki sposób działalności Maniego (184, 1-19). Następnie informuje uczniów o odbytych podróżach (184, 20-33), a potem udaje się do Indii, prawdopodobnie w okolice Turan, w ostatnich latach panowania Artaksesa (Ardaszira), jak wskazuje tekst *Kephalaia I*. Źródło to informuje o zakładaniu w Indiach wspólnot manichejskich. Tychże wiadomości nie potwierdza *Kephalaia LXXVI*. Mani wspomina o prześladowaniach, których doznał z rąk stojących wysoko w strukturze społecznej Indii. Wymienia przy tym różne urzędy, które trudno zidentyfikować w aparacie politycznym Wschodu. Być może stanowiska te służyły jako metafora²⁶. Następnie wzmiankuje o podróży misyjnej do Mesenii oraz głoszeniu nauki manichejskiej (186, 1-19)²⁷. Następnie przeszedł przez Babilonię południową i udał się na północ. Nie ma żadnej wzmianki o spotkaniu z królem Szapurem, o czym wspomina *Kephalaia I*. Innymi miastami na szlaku Maniego mogły być Seleucja i Ktezyfont (186, 19-31)²⁸. W południowej Mezopotamii mógł spotkać grupy judeo-chrześcijańskie oraz przywódców religii zaratusztriańskiej. Rozmowa ta, być może, była echem dysputy, jaką toczył z Manim biskup mezopotamski Archelaos²⁹. Z Babilonii udał się do kraju Partów i do Adiabeny, czyli ziem graniczących z terenami imperium rzymskiego. Po wysłuchaniu nauki Maniego uczeń wyraził zachwyt nad jej treścią, radość z jej istnienia, dzięki której wszyscy mogą żyć według niej.

WYDANIA TEKSTU

Kephalaia I, 2 Hälfte. Lieferung 11-12, hrsg. A. Böhling; Lieferung 13-14, 15-16, 17-18, hrsg. W.P. Funk, Stuttgart 1966, 1999, 2000, 2004, Manichäische Handschriften der Staatlichen Museen Berlin I.

S. Giversen, *The Manichean Coptic Papyri in the Chester Beatty Library*, I. *Kephalaia*, Facsimile Edition, Cahiers d'Orientalisme 14, Genève 1986.

²⁶ Por. tamże, s. 390.

²⁷ O tej wyprawie wspomina również Kodeks Koloński, por. L. Koenen – C. Roemer, *Der Kölner Mani-Kodeks. Abbildungen und diplomatischer Text* (Papyrologische Texte und Abhandlungen 35), Bonn 1985, 140' 4-7.

²⁸ Por. Gnoli, *Il manicheismo*, s. 391.

²⁹ Por. tamże, s. 392.

I. Gardner, *The Kephalaia of the Teacher*, Leiden – New York – Köln 1995.

PRZEKŁADY NOWOŻYTNE

Angielskie:

I. Gardner, *The Kephalaia of the Teacher*, Leiden – New York – Köln 1995.

H. Browder, *Coptic Manichean Kephalaia of the Teacher* (Selections), w: V.L. Wimbush (ed.), *Ascetic Behavior in Greco-Roman Antiquity. A – Sourcebook*, Minneapolis 1990, 187-212.

Francuskie:

N. Bosson, *Des deux royaumes du „premier temps”* (Kephalaia VI, VII, XXI, XXV, XXVII, LXIII, LXXIII de Mani en version française), „Le Muséon” 108 (1995) 1-38.

Niemieckie:

A. Böhling – W.P. Funk, *Kephalaia* I, 2. Hälfte. Lieferung 11-12, 13-14, 15-16, 17-18, Stuttgart 1966, 1999, 2000, 2004, Manichäische Handschriften der Staatlichen Museen Berlin I.

BIBLIOGRAFIA

G.B. Mikkelesen, *Bibliographia Manichaica. A comprehensive Bibliography of Manicheism through 1996*, Corpus Fontium Manichaeorum. Subsidia I, Turnhout 1997;
W. Myszor, *Manichejskie pisma*, SWPW 146-149 (bibliografia).

PRZEKŁAD*

I 9, 15 – 16, 31: O przybyciu Apostoła. Pierwszy rozdział³⁰ jest ten, w którym jego uczniowie pytali go o jego apostołat i o jego przyjście na świat oraz w jaki sposób się to stało [...] o jego chodzeniu z miasta do miasta, z kraju do kraju, w jaki sposób został posłany [...] najpierw, zanim jeszcze wybrał swój kościół. Apostoł powiedział im: I [...] lecz ja wam to wyjaśnię [...]. O, moi umiłowani, wszyscy apostołowie, którzy byli posłani do świata w każdej epoce³¹, przypominają (są podobni) do chłopów³², gdy ich kościoły, które oni wybrali, są jak miesiące parmouti i paopi. I tak jak parmuoti nie trwa przez wszystkie miesiące

* Przekładu dokonano z tekstu koptyjskiego wydanego przez Hugo Ibschera, *Kephalaia*, Stuttgart 1940, ss. 9, 15 – 16, 31 i 183, 13 – 188, 29.

³⁰ *Keph.* 9' 15: ΚΕΦΑΛΑΙΟΝ.

³¹ *Keph.* 9' 25: ΚΑΤΑ ΣΑΠ, dosł. „według czasu”.

³² *Keph.* 9' 26: ΑΓΝΟΥΜΕΥΕ.

roku [...] we wszystkich ich. Lecz okres³³ [...] dla niego samego [...] ponieważ oni znają [...] jego warzywa. Okres, w którym zbiera się warzywa [...] i [...] okres [...] one rosną i dojrzewają, aby być zebrane [...] w paopi. Z pewnością ów chłop [...] parmuti, gdy on przyjdzie i tam zasieje w nim ziarno [...] zboże [...] lecz on się zatroszczy³⁴ od początku [...] jego nasiona i wszystko, o co się troszczy. Gdy zaś nadejdzie dzień zbioru w roku³⁵ i jego owoc jest gotowy³⁶, aby być zebrany, rolnik wychodzi i zbiera. Również i ogrodnik od początku [...] on zwykle troszczy się o swoje owoce i je uprawia i one dochodzą³⁷ i on wychodzi i zbiera je z drzewa. W ten sposób apostołowie, którzy przyszli na świat³⁸ są porównani do [...] Wielkości [...] czas, gdy ciało, lecz oni zostali posłani przed [...] pierwej niż ci zostali [...] do świata [...] od Wielkości ci [...] w całym stworzeniu dla nich uczynili swój wybór, czyniąc Wybranych i Słuchaczy (Katechumenów)³⁹.

Ci [...] ich obrazy [formy]⁴⁰ [...] i uczynili je wolnymi [...] w ciele [...] świat [...] ponad [...] on czyni swoje [...] zimą i on go zbierze [...] i zatroszczy się jeszcze o owoc w lecie [...] i paopi i zbierze je. Tak jest [...] w licznych latach zanim [...] świat [...] zniżając w [...] czyniąc obraz [formę]⁴¹ Kościoła wolnego [...] z ciała tych, z których on uczynił formy [postaci] wolne⁴². Jak rolnik, gdy on w tym momencie sam zaczyna [...] uprawiać [...] aż dotrze do parmouti [...] zbierze [...] ponosi trud⁴³ dla owoców paopi. Podobnie jest dla apostołów [...] od początków tworzenia [kształtowania] ludzkości⁴⁴, tak jak wam to powiedziałem: czas, w którym [...] przed wszystkimi [...] on jest wolny przede wszystkim, najpierw. W czasie zaś, gdy narodzą się w ciele, on zstąpi do nich [...] najpierw w momencie gdy się objawi w [...] wzniesie się do Wielkości i pozostanie na świecie w tym czasie [...] jemu według czasu⁴⁵ [...] kiedy świat dojdzie do swojej [...]. Kiedy czas nadejdzie, on się wywyższy na świecie [...] pozostawi swój Kościół i odejdzie; on jednak się [...] i pomoże swemu Kościołowi⁴⁶ i będzie go strzegł. Ci, którzy wychodzą ze swego ciała po nim [...] dla nich stanie się on

³³ *Keph.* 9' 29: **πκαίρος**.

³⁴ Dosł. „on zwykle rozwesela” – **φαιχθαμε**, gdzie **χθαμε** Crum oddał jako „a make marry” (uczynić radosnym), por. W.E. Crum, *A Coptic Dictionary. Compiled with the help of many scholars*, Oxford 1939, 768b.

³⁵ *Keph.* 10' 4: **κατα ραιπτε**, dosł. „według roku”.

³⁶ *Keph.* 10' 4: **απκαίρος**, dosł. „w czasie”.

³⁷ Wyrażenie „dochodzą” znaczy tu prawdopodobnie „dojrzewają”, por. *Keph.* 10' 7.

³⁸ *Keph.* 10' 8: **ναποστολος ετνηυ απκοςμος**.

³⁹ *Keph.* 10' 13-14: **εγειρε νη.η νεκλεκτος μη νκαθηχομενος**.

⁴⁰ *Keph.* 10' 15: **νουμορφαυε**.

⁴¹ *Keph.* 10' 24: **τιμορφη**.

⁴² *Keph.* 10' 25: **τιμορφαυη νρημεε**.

⁴³ *Keph.* 10' 29: **ζεστq̄**.

⁴⁴ *Keph.* 10' 31: **ππλσμα ντηντρωμε**.

⁴⁵ *Keph.* 11' 5: **καίρος**.

⁴⁶ *Keph.* 11' 7: **νρηνοει λεεφεκκλσια**.

[...] i przewodnikiem i ich poprowadzi aż do innych, którzy są w ciele. On jest dla nich współzycielem⁴⁷ i strażnikiem. On nie nosi [...] w tym, co jest ukryte, aż do swego Kościoła [...] powraca [...] w czasie, gdy jego Kościół [...] (tekst zniszczony).

On powstał po niej i wstąpił do Kraju Chwały, uradował się i odpoczął tam w końcu [...] jak rolnik raduje się z powodu [...] swoich zbiorów, albo jak kupiec, który powraca z jakiegoś kraju z podwójnym swoim wielkim ładunkiem i bogactwem swego handlu. Kiedy Apostoł uniesie się z tego świata [...] on i jego Kościół [...] każdy apostoł [...] ponieważ [...] drzewo, podczas gdy jeszcze jego pierwsze owoce [...] którymi jest obciążone [...] i te zostają zebrane, inne zostają poczęte na nim⁴⁸ i osiągają czas, w którym się rodzą. Nie ma żadnego takiego czasu, gdy drzewo zostaje bez owoców, gdy te mają dojrzewać, chociaż są zrywane, to inne zawiązują się z niego. Kiedy te się zawiążą⁴⁹ [...] na drzewie [...] i one tam będą rosły, będą rosły na swoich gałęziach, będą zebrane wtedy te gotowe⁵⁰ i dojrzałe. Niech rolnik będzie spokojny w jakimkolwiek czasie cierpienia i smutku. Kiedy zatem powinien odpocząć? Gdy zakończy zbierać zboże w parmuti [...] oni, zimą owoce lata [...] rosną i zostaną zebrane w miesiącu paopi.

Tak się upodabiają do apostołów. Gdy bowiem Apostoł wzniesie się na szczyt, on i jego Kościół opuszczą natychmiast ten świat. Oni pošlą innych apostołów do innych kościołów [...], ale przede wszystkim on uwolni swój Kościół na wysokości, jak wam to powiedziałem, czas, w którym on więc zstąpi i się objawi i wyzwoli swój Kościół, uwolni go z ciała grzechu⁵¹. Przybywanie Apostoła zdarza się często⁵². Jak wam powiedziałem z Sethel pierworodny Adama aż do Enosza, razem z Enochem, od Enocha do Sem, syna Noego [...]. Kościół, a po nim jeszcze [...] Budda na wschodzie i Aurentes⁵³ i inni [...] którzy zostali posłani na wschód. Od przybycia Buddy i Aurentesa aż do przybycia Zaratustry⁵⁴ w Persji. Gdy przyszedł do króla Hystaspesa, od przybycia Zaratustry aż do przybycia Jezusa Chrystusa, Syna Wielkości⁵⁵. Jezus

⁴⁷ *Keph.* 11' 10-11: ΝΤΑϚ ΠΕΤ[(Ν)Α][Ϟ]ΩΠΕ ΝΕΥ ΝΒ[Ο]ΗΘΟΟ, dosł. „on jest tym, który stanie się dla nich współzycielem”.

⁴⁸ Tj. na drzewie.

⁴⁹ *Keph.* 11' 28: ΠΙΝΟ ΕΤΟΥΝΑΧΠΟ ΝΕΙ, dosł. „&otw;kiedy się one zrodzą na nich”.

⁵⁰ *Keph.* 11' 30: ΝΕ ΕΤΝΑΠΩϚ, dosł. „te, które będą gotowe”.

⁵¹ *Keph.* 12' 8-9: ἸϚΑΡϚ [ΠΠ]ΝΑΒΕ[.]

⁵² Tłumaczenie okolicznika czasu nastręcza trudności. Moim zdaniem ΑΠΣΑΠ należy w tym kontekście przetłumaczyć jako „często”.

⁵³ Termin „Aurentes”, jak przypuszczają badacze, pochodzi z sanskrytu od słowa „arhant”, którego znaczenie wskazywałoby na kogoś, kto się zbawia sam, z własną mocą. Takie określenie znalazło się jako własne obok imienia Budda, które oznacza „zbawiciel ludzkości”, por. H.H. Schaefer, *Der Manichäismus nach neuen Funden und Forschungen*, w: F.G. Taeschner (ed.), *Orientalische Stimmen zum Erlösungsgedanken*, Leipzig 1936, 80-109.

⁵⁴ *Keph.* 12' 17-18: ΖΑΡΑΔΗΣ.

⁵⁵ *Keph.* 12' 19-20: ΑΤΖΙΝΕΙ ΝΙΗ̄C [ΙΧΡC] ΠΩΗΡΕ ΝΤΗΝΤΝΑϚ.

Chrystus nasz Pan przybył duchowo w ciele⁵⁶ tak, jak wam powiedziałem o nim: ja [...] on: „on przybył bez ciała”, Jego apostołowie opowiedzieli o nim, że przyjął postać sługi⁵⁷, wygląd człowieka⁵⁸. On zstąpił i ukazał się w świecie, w grupie (sekcie) żydowskiej⁵⁹, on wybrał swoich Dwunastu i swoich siedemdziesięciu dwóch. On wypełnił wolę swojego Ojca, który go posłał na świat. Następnie Zło wzbudziło nienawiść w grupie (sekcie) Żydów⁶⁰. Szatan udał się do Judasza Iskarioty, jednego z Dwunastu Jezusa, oskarżył go przed rzeszą Żydów przez swój pocałunek i wydał go w ręce Żydów i grupy żołnierzy. Żydzi pochycili Syna Bożego i skazali go bezprawnie⁶¹ wobec zgromadzenia i osądzili niesprawiedliwie. I chociaż nie popełnił żadnego grzechu, wnieśli go na drzewo krzyża, ukrzyżowali go wraz z łotrami na krzyżu. Zdjęli go z krzyża, złożyli go w grobie a po trzech dniach powstał z martwych. Ukazał się swoim uczniom⁶², objawił się im, obdarzył ich mocą, tchnął na nich swoim Duchem Świętym i posłał ich na cały świat, aby głosili Wielkość. On jednak ze swojej strony wznosił się na wysokości [...] Jezus [...] jego dwunastu uczniów [...] kraje [...] Pan (tekst zniszczony). Oni nie byli słabego ducha, ani nie byli wszyscy gorliwi [...], oni się wnieśli i znaleźli odpoczynek w Wielkości. Gdy apostołowie osiedlili się w świecie, On spotkał [z nimi?] Pawła Apostoła. On przyszedł sam i nauczał [...] On obdarzył mocą apostołów i ich umocnił [...] Kościół Zbawiciela. [tekst zniszczony].

On nauczał [...] w swoim czasie wstąpił sam i znalazł spokój w [...] Po Pawle Apostole, stopniowo dzień po dniu cała ludzkość została sprowadzona na złą drogę⁶³, pozostawili sprawiedliwość za sobą i drogę ciasną i wąską. Woleli pójść drogą szeroką⁶⁴. W tym samym czasie w ostatnim Kościele⁶⁵ objawił się człowiek sprawiedliwy i prawy, który należał do królestwa, on spotkał się z [...] oni umocnili Kościół Pana według jego mocy, ale oni sami wnieśli się do Krainy Światłości. Po nich znowu stopniowo Kościół uległ zniszczeniu. Świat pozostał bez Kościoła, tak jak drzewo, z którego zrywa się i zabiera owoce, tak, że ono zostaje bez owocu. Kiedy Kościół Zbawcy wznosił się ku Wysokości, objawił się mój apostołat⁶⁶, o który mnie pytaście. W tym czasie został posłany Paraklet, Duch Prawdy, ten, który przybył do was w tym ostatnim pokoleniu, według tego, co powiedział Zbawca: „Kiedy odejdę, posłę wam Parakleta [...] kiedy

⁵⁶ *Keph.* 12' 22: $\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\tau\omicron\iota\sigma\tau\omicron\upsilon\sigma\tau\omicron\upsilon\sigma$.

⁵⁷ *Keph.* 12' 25: $\alpha\phi\iota\ \omicron\upsilon\mu\omicron\rho\phi\eta\ \nu\epsilon\lambda\omicron\upsilon\gamma\alpha\mu$.

⁵⁸ *Keph.*, 12' 25-26: $\omicron\upsilon\varsigma\chi\eta\mu\alpha\ \nu\omicron\epsilon\ \nu\eta\iota\lceil\iota\rceil\rho\omega\mu\epsilon$, dosł. „wygląd tak, jak człowiek”.

⁵⁹ *Keph.*, 12' 27: $\pi\lambda\omicron\gamma\mu\alpha\ \nu\eta\iota\omicron\upsilon\delta\alpha\iota\omicron\varsigma$, dosł. „nauce Żydów”.

⁶⁰ *Keph.* 12' 30: $\pi\lambda\omicron\gamma\mu\alpha\ \nu\eta\iota\omicron\upsilon\delta\alpha\iota$.

⁶¹ *Keph.* 12' 2: $\alpha\iota\ \omicron\upsilon\alpha\ \nu\omicron\mu\omicron\iota\alpha$, dosł. „ w bezprawiu”.

⁶² *Keph.* 13' 6-7: $\alpha\phi\epsilon\ \psi\alpha\ \nu\epsilon\phi\eta\alpha\omicron\theta\eta\tau\epsilon\iota\varsigma$, dosł. „poszedł do swoich uczniów”.

⁶³ *Keph.* 13, 27: $\sigma\kappa\alpha\upsilon\delta\alpha\lambda\iota\varsigma\epsilon$, dosł. „zgorzona, zwiedziona”.

⁶⁴ *Por.* *Mt* 7, 13-14; *Łk* 13, 24.

⁶⁵ *Keph.* 13, 30: $\alpha\iota\ \tau\upsilon\lambda\eta\ \nu\epsilon\kappa\kappa\lambda\eta\sigma\iota\alpha$.

⁶⁶ *Keph.* 14' 3-4: $\alpha\ \tau\alpha\lambda\pi\omicron\sigma\tau\omicron\lambda\eta\ \psi\omega\pi\tau\epsilon$, dosł. „stał się mój apostołat”.

przyjdzie Paraklet, przeklnie świat z powodu grzechu. On będzie mówił z wami o sprawiedliwości i o [...] sędzie, o grzesznikach, którzy wierzą [...] on będzie rozmawiał z wami (tekst zniszczony).

Będzie nauczał [...] tych, którzy będą oddawać mi cześć [...] i da wam [...], aby nauczać o Duchu Prawdy, który [...] On przybył, aby objawić się temu, kto go rozpoznał. Dzień ustanowiony tych wszystkich lat, który oni od Jezusa aż do teraz [...] aż do jego [...] on uczynił ich wolnymi [...] Kiedy Kościół przyjął ciało, wypełnił się czas zbawienia dusz, jak w miesiącu Parmouti, gdy ziarno jest już takie, aby je zebrać. W tym samym czasie, on [...] mój obraz⁶⁷, który noszę, w latach Artabana, króla Partów. W latach Artaksesa, króla Persji, zaś ja żyłem, wzrosłem i doszedłem do wypełnienia czasu; w tym samym roku, gdy Artakses, król [...] koronę, zstąpił na mnie Paraklet Żyjący i rozmawiał ze mną i objawił ukryte tajemnice, które są ukryte w światach i pokoleniach⁶⁸, tajemnice głębokości i wysokości, objawił mi tajemnice Światła i Ciemności, tajemnice walki i wojny [...] wielkiej wojny, którą Ciemność przygotowała i potem mi objawiła jeszcze jak Światłość [...] Ciemność poprzez swoje zmieszanie, gdy ten świat został stworzony [...] Ona mi wyjaśniła jeszcze, w jaki sposób zostały osadzone Okręty, w jaki sposób bóstwa Światłości zostały tam umieszczone, aby oddzielić Światłość stworzenia, osad sam od płynącej wody⁶⁹ w otchłani, tajemnicę stworzenia Adama, pierwszego człowieka. Ona pokazała mi także tajemnicę Drzewa Poznania, z którego Adam jadł; jego oczy przejrzały. Ona objawiła mi również tajemnicę apostołów, którzy zostali posłani w świat, aby wybierać Kościoły, tajemnicę Wybranych i ich przykazań: <tajemnice grzeszników i ich czynów>, tajemnice katechumenów, ich pomocników i ich przykazania⁷⁰, tajemnice grzeszników, ich dzieła i karę, która im się należy.

Wszystko to jawi się w ten sposób: to, co było i to, co będzie zostało mi objawione przez Parakleta [...] wszystko to, co oko widzi i co ucho słyszy i umysł obejmuje⁷¹ i [...] i poznałem każdą rzecz dzięki jemu i stałem się jednym ciałem i jednym duchem. W ostatnich latach Artaksesa króla wyruszyłem, aby nauczać, popłynąłem do krainy Indów, głosiłem im nadzieję Życia⁷², dokonałem w tym miejscu dobrego wyboru⁷³. W tym samym roku, w którym umarł król Artakses, jego syn Szapur został królem [...] on [...] popłynąłem z ziemi Indów do ziemi Persów, z ziemi Persów udałem się do ziemi Babilończyków, do Meseny i kraju Suziany [...].

⁶⁷ *Keph.* 14' 28: ΤΑΞΙΚΩΝ.

⁶⁸ *Keph.* 15' 2: ΠΕΤΡΗΠΙ ΔΙΚΟΣΗΟΣ ΜΗ ΝΓΕΝΕΛ.

⁶⁹ *Keph.* 15' 10: ΑΠΟΡΡΟΙΑ.

⁷⁰ *Keph.* 15' 17-18: ΝΟΥΒΟΗΘΟΣ ΜΗ [ΝΟΥ]ΕΝΤΟΛΑΥΕ.

⁷¹ *Keph.* 15' 21-22: ΠΜΑΚΗΚ ΜΕΚΜΟΥΚΚ, dosł. „umysł myśli”.

⁷² *Keph.* 15' 25-26: ΑΙΤΑΦΕΛΙΩ ΝΕΥ ΝΤΡΕΛΠΙΣ ΗΠΩΝΖ.

⁷³ *Keph.* 15' 26-27: ΔΙΣΩΤΠΙ ΜΠΜΑ ΕΤΗΜΕΥ ΝΟΥΜΗΝΤΩΤΠΙ ΕΣΑΝΤ, dosł. „wybrałem w tym miejscu dobry wybór”.

Stałem przed Szapurem królem, a on mnie przyjął z wielką czcią, pozwolił mi, abym kroczył, głosząc Słowo Życia. Spędziłem tam kilka lat [...] z nim w orszaku króla przez wiele lat w Persji, w kraju Partów aż do Adiabeny i do terenów graniczących z królestwem Rzymian. Tam dokonałem dobrego wyboru, święty Kościół, do którego zostałem posłany od Ojca, zasiałem nasienie Życia [...] od wschodu do zachodu, jak widzicie, moja nadzieja skierowała się⁷⁴ na wschód świata i do wszystkich miejsc zamieszkałej ziemi, w kierunku północnym [...] i żaden z apostołów nie uczynił tego, ponieważ wszyscy apostołowie, którzy zostali posłani [...] (tekst uszkodzony).

Oni nauczali [...] świat [...], że pozostaną na świecie aż do [...] jego tron [...] on uczyni [...] w [...] Kościele [...] ci, którzy są po prawicy [...] ci, którzy są po lewicy, o których mnie pytaliście [...], ponieważ Duch jest Parakletem, który został do mnie posłany od [...] to, co jest i to, co będzie zostało mi objawione. Napisałem wam o tym poprzednio obszernie w moich księgach. Teraz, gdyście mnie znowu zapytali, odpowiedziałem wam w sposób zwięzły. Wtedy, gdy jego uczniowie wysłuchali tego wszystkiego, rozradowali się bardzo. Ich *Nous* oświecił się i rzekli mu z radością: „Dziękujemy Ci, nasz Panie, ponieważ napisałeś nam o swoim przyjsciu w pismach, tak, jak to się zdarzyło, to my to usłyszeliśmy i w to uwierzyliśmy lecz TY nam opowiedziałeś to w zwięzły sposób i otrzymaliśmy to, uwierzyliśmy, że TY jesteś Parakletem, tym, który pochodzi od Ojca, który objawia wszelkie tajemnice.

LXXVI 183' 11 – 188' 29: O Panu Manim, w jaki sposób przybył. Znowu przyszedł czas, w którym nasz Pan Mani i nasz *Foster*⁷⁵ Światła przebywał w mieście Ktezyfont⁷⁶. Król Szapur zapytał o niego i kazał go wezwać do siebie. Nasz Pan udał się w drogę i poszedł do Szapura króla. Następnie powrócił i poszedł do swego kościoła. Gdy był już pewien czas, przebywając tam, zanim (czas) ten się skończył, stało się, że Szapur król zapytał ponownie o niego i kazał go wezwać. On powrócił znów, odpowiedział i udał się do króla Szapura. Rozmawiał z nim, pouczył go Słowem Bożym, potem wrócił znów i poszedł do swego kościoła. Po raz trzeci znowu król Szapur zapytał o niego, wezwał go a on powrócił doń [...] Wówczas jeden z jego uczniów o imieniu Aurades syn Kapelosa, rzekł do naszego *Fostera*: „Nasz Panie Mani, daj nam dwóch Manich, którzy są do ciebie podobni, którzy działają jak ty, którzy będą dobrzy, cisi i miłosierni [...] uczniowie prawi jak ty [...] jakiś Mani zostanie z nami, tak jak Ty to uczyniłeś [...] i pójdzie do króla Szapura, przekonując jego serce, głosząc mu [...].

⁷⁴ *Keph.* 15' 7: α ταξελις βοκ φα..., dosł. „moja nadzieja poszła”.

⁷⁵ *Keph.* 183' 14: πῖφοστηρ.

⁷⁶ *Keph.* 183' 14-15: νεζεμest πε 2ῃ τπολις νκτεσιφων, dosł. „siedział w mieście Ktezyfont”.

Kiedy *Foster* usłyszał słowa tego ucznia, wstrząsnął głową i rzekł: „popatrz więc [...] ja jestem jedyny Mani; przybyłem na świat, aby głosić wam Słowo Boże, aby realizować dobrą wolę, która została mi powierzona. Bo widzisz, ja jestem jedyny Mani; nie pozwolili mi w sposób wolny przemawiać w świecie [...] i ja [...] znalazłem wolność i wypełniłem dobrą wolę, która została mi przekazana, ale wypełniłem wolę tajemnicy, głosząc ją w Prawdzie Żywej. Ponieważ świat miłuje ciemność, nienawidzi zaś światłości i dlatego jego czyny są złe. Ja zaś przyszedłem, aby pełnić wolę Światłości i, aby głosić wszędzie tę Prawdę według tego, co zostało mi udzielone. Popatrz jeszcze: świat mnie dręczy poprzez [...] przeciw mnie poprzez jego sekty. One nie pozwalają mi głosić w nim (świecie). Chociaż jestem jedyny Mani i przyszedłem na świat, jednak nie pozwolono mi nauczać w nim zgodnie z moją wolą⁷⁷. Nie zostałem przyjęty.

Gdybyśmy to, jak nam powiedziałaś, co byśmy teraz zrobili?[...] nad [...] nam [...] i w jaki sposób to [...] tobie [...] i ciebie powiadomiłem [...] kiedy przepłynąłem morze okrętem, udałem się [...] znalazłem koniecznym [...] Życie, które było u mnie w świecie [...] że poruszyłem całą ziemię Indian [...] to jest wszyscy ludzie, którzy w niej mieszkają [...] (tekst uszkodzony).

Postawił ich przeciwko mnie. I nie znalazłem więcej Światłości, przestałem mówić w sposób głosem, który należy do Prawdy, która została mi powierzona. Zobaczcie teraz [...] w Indiach wystąpili przeciwko mnie w [...] i przyjął przełożonych, doradców, satrapów, zarządców, którzy się tam znajdują...Byłem zbyt trudny dla niej [ziemi tj. Indii?] [tekst uszkodzony]. Byłem bardziej trudny dla niej (ziemi?) od wszystkich [...] ona mnie nie przyjęła [...] ponieważ świat miłuje Ciemność podczas gdy nienawidzi Światłości, gdyż jego czyny są złe. Przepłynąłem morza jeszcze raz [...] miałem Indie [...] udałem się do ziemi Persów. Pośpieszyłem przez morze. Poszedłem [...] ziemi Persów i jej miast [...] w Prawdzie Żywej, która jest ze mną. [...] w Światłości [...] głosić [...] władze i moce (tekst uszkodzony).

Ile może? Ona strzeże króla, utrzymuje satrapów i dowódców, którzy znajdują się w niej. Nie oddalił się w ich obecności [...] Nie była w stanie przyjąć, którą głosiłem w niej. Odszedłem z ziemi Persów i dotarłem do Mese-nii, miasta które [...] w Prawdzie, która jest we mnie [...] głosiłem to poznanie; oddzieliłem Światłość od Ciemności, odłączyłem życie od śmierci, dobro od zła, sprawiedliwego od grzesznika, głosiłem ścieżkę Życia i przykazań. Kiedy zaś oni usłyszeli głos Prawdy i Życia, archonci i zgromadzenie demonów⁷⁸ [...] i ród ludzki [...] pod złością i nienawiścią [...] nie pozwolili mi, ani nie zezwolili mi głosić spokojnie Prawdę, jaka jest.

⁷⁷ *Keph.* 184' 19: ΠΑΘΚ ΝΖΗΤ, dosł. „moim zadowoleniem serca”.

⁷⁸ *Keph.* 186' 14: ΤΑΡΧΟΝΤΙΚΗ ΜΗ ΤΣΑΥΖΣ ΝΝΑΔΑΙΜΩΝ, dosł. „urząd archontów i zebranie demonów”.

Patrzcie [...], ponieważ oni strzegą królów, cesarzy [...] satrapów i dowódców⁷⁹, którzy są w ich wnętrzu. Jednak Prawda, którą głosiłem u nich, nie została przyjęta, ani [...] oni nie wysłuchali głosu Życia, którym do nich krzychałem. Z tego miejsca poszedłem do ziemi babilońskiej, miasta Asyryjczyków, przeszedłem ją. Poszedłem do innych miast o mówilem w Prawdzie Życia, która ze mną jest; głosiłem tam Słowa Życia i Prawdy. Poprzez głos nauczania oddzieliłem tam Światłość od Ciemności, dobro od zła [...] moce, które panują [...].

Ich zawiść w sercach królów i zarządców, którzy na niej się znajdują. Oni oraz sekty [ugrupowania] w owym miejscu stanęli przeciwko mnie, jak sami widzicie, prowadzili wielką walkę przeciwko mnie. Niegodziwi sędziowie przyjęli mnie, przesłuchali⁸⁰. Oni, ich przywódcy i ich dowódcy przyjęli na swojej ziemi⁸¹. Jeśli, jak [...] do mnie siła ojca, tego, który nie wspomaga niesprawiedliwych, podczas gdy ja zawsze byłem przez niego wspomagany [...] przeciwko niemu oni nie pozwoliliby mi przejść jeden dzień w Babilonii, ich ziemi. Spójrzcie więc! Jakaż wielka jest ziemia Asyryjczyków! Jest w stanie posiadać⁸² królów, przyjmować przełożonych i dowódców, cesarzy i przywódców [...] nic się nie poruszyło w niej, nic się nie oddaliło w ich obecności [...] jednak dla mnie poruszyła się ona i zadrzała. Ona wznieciła przeciwko mnie liczne walki, tak, że pozostawiłem za sobą Asyryjczyków i przybyłem do ziemi Medów i Partów. Tam grałem na harfie mądrości, przemawiałem w Prawdzie Żywej, która jest u mnie.

Cała ziemia Medów i Partów poruszyła się i zachwiała [...] w przyjęciu nadziei Życia, którą głosiłem. Patrzcie teraz! Jakże wielka jest ziemia Medów i Partów; ileż miast jest w niej! Ona może przyjąć królów i przywódców, którzy się tam znajdują, jednak ona nie ma siły, aby przyjąć moc mojej Prawdy. Ona zadrzała i zakołysała się cała jak [...] Wówczas rzekł Apostoł do owego ucznia: „Kiedy przyszedłem na świat jako jedyny Mani, wszystkie miasta świata zadrzały i zakołysały się [...], nie chciały mnie przyjąć ponieważ upokorzyłem jej bunt [...] podporządkowałem jej moce [...] poniosłem wszystko [...] co w niej jest. Zasadziłem w niej, zasiałem ziarno życia, wybrałem jedynego wśród wielu, ja jedyny Mani przyszedłem na świat i wszystkie moce świata zadrzały i powstały zamieszki przeciwko mnie. Lecz gdyby przybyło na ziemię dwóch Manich, jakież miejsce mogłoby ich znieść? Lub jaka ziemia mogłaby ich przyjąć? Ja, jedyny Mani, przybyłem i chodziłem na palcach [...] w pełni stóp moich, przechodzę ziemię, jak każdy to czyni na niej [...]

Wy wszyscy módlcie się do Boga, aby on [...] stopy tego jedynego Maniego, który jest wśród was owego dnia, kiedy [...] przypadnie [...] on wypełni wolę

⁷⁹ *Keph.* 186'20-21: **xe sevi za n̄p̄rai c̄ezypodexe m̄n n̄ k̄esar m̄n n̄c̄atrapic̄ m̄n n̄zefer̄m̄on.**

⁸⁰ *Keph.* 187' 5: **ayc̄k̄ep̄te**, dosł. „zbadali”; por. A. Dembska – W. Myszor, *Podręczny słownik koptojsko-polski*, Warszawa 1996, 101a.

⁸¹ *Keph.* 187' 6: **z̄n̄ tm̄hte n̄p̄oukāz**, dosł. „w środku ich ziemi”.

⁸² *Keph.*, 187'12: **eq̄bi za n̄n̄rai, q̄i**, dosł. „nieść królów”.

Żyjących w świętym Kościele, abyście mogli być uwielbieni wy, którzy jesteście wytrwali w prawdzie, którą wam dałem, abyśmy mogli być pewni w niej, w życiu, które trwa na wieczność. Kiedy ów uczeń to usłyszał, powiedział do Apostoła: „Chwała mojemu Panu! Ja i wszyscy moi bracia, którzy usłyszeli od Ciebie tę Wielkość, teraz wiemy, że my wszyscy stanowimy część Żyjących, chociaż żyjemy dzięki Twemu przybyciu do nas. Znaleźliśmy większą Prawdę niż wszyscy inni ludzie świata. Któż z nas mógłby zapłacić Ci za dobra, których nam udzieliłeś, o nasz Ojczy, prócz Ojca, który ciebie posłał. Tylko on jest w stanie odpłacić ból; ponieważ odpłatą, którą dostałeś od Boga, który cię posłał, jest to: „każde błaganie, które zaniesiesz do Ojca, On wysłucha”.

Z języka koptyjskiego przełożył
oraz wstępem i komentarzem opatrzył
ks. Roman Szmurło (UKSW)

Święty Efre

KOLEJNA MOWA PRZECIWI MANESOWI (tūb mymrō dlūqbal manī)

WSTĘP

Kolejna mowa przeciw Manesowi to pismo polemiczne, w którym Efre (ok. 306-373) zwalcza poglądy zwolenników myśli Bardesanesa (154-222), Marcjona (II w.) i Manesa (216-274/277); sam więc tytuł dzieła nie oddaje dokładnie jego treściowej zawartości. Mowa, jak i całość *Prose Refutations*, najprawdopodobniej powstała w Edessie między 363/64 a 373 r.¹, a jej adresatem byli studenci tamtejszej szkoły teologicznej². Na temat jej autora napisano wiele biografii, w których nie łatwo odróżnić historię od legendy³.

Tekst mowy zachował się w kodeksie składającym się z 88 fragmentów (dziewięć arkuszy) zapisanych w estranghela⁴. Manuskrypt ten pochodzi z VI wieku i przechowywany jest w British Museum z numerem katalogowym Add. 14623. W 823 r. mnich Aaron usunął starą wersję i na tych samych kartach pergaminu przepisał cały tekst. Trudu odczytania i krytycznego opracowania zapisu tego palimpsestu podjął się Kanadyjczyk z urodzenia, hebraista i biblista z wykształcenia, w końcu pastor i kapelan wojskowy Charles Wand Mitchell (ur. 9 IV 1878). Po jego śmierci na froncie I wojny światowej (3 V 1917), jego

¹ Por. D. Bundy, *Ephrem's critique of Mani: the limits of knowledge and the nature of language*, w: *Gnosticisme et monde hellénistique. Actes du Colloque* (Louvain-la-Nueve, 11-14 mars 1980), red. J. Ries, Louvain-la-Nueve 1982, 290; S. Ephraim, *Against Mani. Another discourse against Mani*, w: C.W. Mitchell – A.A. Bevan – F.C. Burkitt, *S. Ephraim's Prose Refutations of Mani, Marcion, and Bardaisan. Transcribed from the palimpsest B.M. Add. 14623*, vol. II: *The Discourse called „Of Domnus” and six other writings*, London 1921, s. 190 A, 1-221, A, 22 i 223 A, 22-229B, 7 (syr.), XCI-CVIII (ang.).

² Por. H.J.W. Drijvers, *Bardaisan of Edessa*, Assen 1966, 128-129; T. Koonammakkal, *St Ephrem and „Greek wisdom”*, OCA 247 (1994) 175.

³ Np. F. Nau (*Éphrem Saint*, DThC IV 188-193] twierdził, że Efre urodził się w rodzinie pogańskiej, a jego ojciec miał być kapłanem bóstwa o nazwie Abnil lub Abizal (por. tamże, 189). Aktualnie takie poglądy uważane są za legendarne, por. F. Rilliet, *Efre Siro*, DPAC I 1103-1107.

⁴ Jeden z trzech alfabetów języka syryjskiego. Syryjski tekst *Kolejnej mowy przeciw Manesowi* nie jest wokalizowany.

pracę kontynuowali angielscy profesorowie A.A. Bevan i F.C. Burkitt. Ten ostatni jest również autorem przedmowy i wprowadzenia do drugiego tomu *Prose Refutations* oraz tabel i indeksów obejmujących całość dzieła⁵.

Mowa przeciw Manesowi to traktat polemiczny, w którym Efreem podjął zagadnienie istnienia Boga. W centrum teologicznej dysputy znalazła się kwestia istnienia dobra i zła jako konstytutywnych elementów boskości. W przeciwieństwie do swoich adwersarzy Syryjczyk broni jedności, wieczności i czystości Boskiej natury. Atakując wprost poglądy manichejczyków, argumentuje, że natura potwierdza istnienie zarówno dobra jak i zła, ale w naturze istnieją one oddzielnie: nie są zmieszane, ani połączone⁶. Błąd w manichejskiej teologii polega na wyjaśnianiu natury Boskiej za pomocą kategorii natury ludzkiej; tak zawężona idea symbolu wypacza rzeczywistość. Manichejskie analizy natury Boga są wadliwe. Efreem mówi o paradoksie, w którym istnienie Boga jest poświadczane przez naturę i potwierdzone przez Pismo Święte, ale w gruncie rzeczy nie można go zbadać, może zostać przyjęte jedynie przez wiarę⁷. Brak metody poznania Boga adekwatnej do Jego natury prowadzi w konsekwencji manichejczyków do fałszywej koncepcji zbawienia. Efreem wykazuje bezsensowność idei wyzwalania elementów światła uwięzionego w materii oraz broni prawd biblijnych (Bóg stworzył świat z niczego; wszystkie stworzenia są dobre). Szczegółowe analizy teorii oczyszczania i filtrowania światła prowadzą do jej podważenia⁸. Zdaniem Efrema poznanie procesu zbawienia i zgłębienie natury Boga pozostają poza możliwościami ludzkiego poznania i wyrażania⁹.

W *Mowie przeciw Manesowi* diakon z Edessy wykorzystał różne środki przekonywania i perswazji: w jego polemice znajdziemy wiele pytań, z którymi zwraca się bądź do swoich przeciwników, bądź do swoich zwolenników; jego argumentacja nie jest pozbawiona wątków emocjonalnych, które pojawiają się, gdy konfrontuje prostotę swoich wyjaśnień z zawłościami teorii heretyckich. Warto zauważyć, że w drugiej części *Mowy* przedmiotem krytyki stają się poglądy szkoły Bardesanesa: Syryjczyk poświęcił im około jednej trzeciej całości swoich wywodów¹⁰.

W prezentowanym niżej tłumaczeniu *Kolejnej mowy przeciw Manesowi* pominąłem fragment stanowiący polemikę Efrema z systemem nazywania miesięcy przypisywanym Bardesanesowi¹¹. Mimo wielkiego trudu włożonego w odszyfrowanie rękopisu mnicha Aarona Mitchell, Bevan i Burkitt nie byli w stanie opublikować kompletnego tekstu, tam więc, gdzie to było możliwe,

⁵ Por. *Prose Refutations*, II. *Introductory essay by F.C. Burkitt*, s. CXI-CXLIV.

⁶ Por. *Prose Refutations*, II 194, s. XCII.

⁷ Por. tamże, II 202, s. XCVI.

⁸ Por. tamże, II 205-210A, 1-24.

⁹ Por. Bundy, *Ephrem's critique*, s. 296-298.

¹⁰ Por. *Prose Refutations*, II 214 B, 25 – 227 A, 24.

¹¹ Por. tamże, II 221 A, 22 – 223 A, 22.

sugerowali najbardziej prawdopodobną wersję, ujmując brakujące litery w nawias kwadratowy. W tych miejscach zaufałem doświadczeniu i intuicji wydawców *Prose Refutations*.

WYDANIA TEKSTU

- J.J. Overbeck, *S. Ephraemi Syri, Rabulae episcopi Edesseni, Balaei aliorumque Opera selecta e codicibus syriacis manuscriptis in museo Britannico et bibliotheca Bodleiana asservatis primus*, Oxonii 1865.
- S. Ephraim, *Against Mani. Another discourse against Mani*, w: C.W. Mitchell – A.A. Bevan – F.C. Burkitt, *S. Ephraim's Prose Refutations of Mani, Marcion, and Bardaisan. Transcribed from the palimpsest B.M. Add. 14623*, vol. II: *The Discourse called „Of Domnus” and six other writings*, London 1921, s. 190 A, 1 – 221 A, 22 i 223A, 22 – 229B, 7 (syr.), XCI-CVIII (ang.).

PRZEKŁADY NOWOŻYTNE

Angielski:

Jak wyżej, s. XCI-CVIII.

Niemiecki:

K. Kessler, *Mani. Forschungen über die manichäische Religion. Ein Beitrag zur vergleichenden Religionsgeschichte des Orients*, Berlin 1889. Zdaniem Burkitta (*Prose Refutations*, II, *Preface*, s. IV, nota sygnowana krzyżykiem) K. Kessler zamieścił tam „A not very satisfactory German translation” fragmentów *Prose Refutations*.

BIBLIOGRAFIA

- E. Beck, *Ephräms Polemik gegen Mani und die Manichäer im Rahmen der zeitgenössischen griechischen Polemik und der des Augustinus*, CSCO 391, Louvain 1978; tenże, *Die Hyle bei Markion nach Ephräm*, OCP 44 (1978) 5-30; D. Bundy, *Ephrem's critique of Mani: the limits of knowledge and the nature of language*, w: *Gnosticisme et monde hellénistique. Actes du Colloque* (Louvain-la-Nueve, 11-14 mars 1980), red. J. Ries, Louvain-la-Nueve 1982, 289-298; A. Halleux, *Mar Éphrem Théologien*, „Parole de l'Orient” 4 (1973) 35-54; T. Koonammakkal, *St Ephrem and „Greek wisdom”*, OCA 247 (1994) 169-176; G. Noujaïm, *Essai sur quelques aspects de la philosophie d'Ephrem de Nisibe*, „Parole de l'Orient” 9 (1979-1980) 27-50; U. Possekkel, *Evidence of Greek philosophical concepts in the writings of Ephrem the Syrian*, CSCO 580, Lovanii 1999; H.C. Puech, *Sur le manichéisme et autres essais*, Paris 1979; J.C. Reeves, *Manichaean citations from the „Prose Refutations” of Ephrem*, w: *Nag Hammadi and Manichaean studies XLIII*, ed. J.M. Robinson – H.J. Klimkeit, Leiden 1997, 217-288;

PRZEKŁAD*

[190 A, 1-16]¹² Należy zapytać Manesa o archonta¹³: jeśli pochodzi on ze złej części, czyli – jak mówią – z esencji-istoty (*ītūtō*)¹⁴ kochającej cudzołóstwo, to dlaczego rozkazał: <Nie cudzołóż> i pozostałe [przykazania]? [Należy zapytać go], abyś mógł wiedzieć, czy on [archont] nakazywał to, co lubił. [I czy] z powodu grzechów wypędził Żydów, aby ich wytracić. I wypełnił... I [jeśli] jest zmieszany pół na pół [190 B, 17-32] to powinien rozkazać, aby... ze słuchaczy... przykazanie znienawidzone... z nich wszystkich, jak powiedział, że <nie istnieje nic poza mną>. I znów jak on zabił Jezusa? I <jeśli ludzie byli upojeni, to nie mogli rozpoznać, nawet gdyby nakazał>, wtedy nakaz do [popędzania] grzechu byłby prawdziwą przyjemnością dla grzeszników. [191 A, 1-24] Gdy powiedział: <Nie cudzołóżcie>, oni dalej popełniali cudzołóstwo; o ileż bardziej, gdyby rozkazał im cudzołóżyć! Jeśli więc jest miłośnikiem dobrych rzeczy, i stosownie do nich wydaje przykazania, niech powie, kto zniósł jego przykazania, których oni nie wypełniali. Jeśli szatan je zniósł, a przecież oni obaj [Bóg i szatan] są z tej samej złej esencji-istoty (*ītūtō*), jak twierdzą, to w jaki sposób jedna połowa może walczyć z dobrem, a druga połowa ze złem? Jeśli zaś z tego powodu, że mieszanina (*mūzōgō*) dobra była w nim większa, był szczęśliwy, zatem złe istnienia są dobrymi istnieniami, w których nie zawarł innej mocy. [191 B, 25-48] I oto złe istnienia, jak i dobre, stają się mu pokrewne (*bar kyōnō*)¹⁵, dlaczego więc ten archont nie przyjął Jezusa, Dobrego? Oto, jak mówią, jest sposób, aby dobro mogło zostać zmieszane z nim i przyjęte przez

* Przekładu z języka syryjskiego dokonano na podstawie wydania krytycznego: S. Ephraim, *Against Mani. Another discourse against Mani*, w: *Prose Refutations*, ed. C.W. Mitchell – A.A. Bevan – F.C. Burkitt, II, s. 190 A, 1 – 221 A, 22 i 223 A, 22 – 229 B, 7.

¹² Kolejno podano numer strony, oznaczenie kolumny i numer wiersza.

¹³ Chodzi o biblijnego Boga, por. J.C. Reeves, *Manichaeae citations from the „Prose Refutations” of Ephrem*, w: *Nag Hammadi and Manichaeae studies XLIII*, ed. J.M. Robinson – H.J. Klimkeit, Leiden 1997, 265. W manicheizmie „archonci” to „synowie ciemności”. W języku syryjskim „arkūntō” zawsze oznaczało świat demonów, por. *Prose Refutations*, II: *Introductory essay*, s. CXXXV. W dziele tym pojęcie to określa złą siłę (por. s. 190 A, 2; 191 B, 30).

¹⁴ Zastosowano zasady transkrypcji według podręcznika L. Costaz, *Grammaire syriaque*, Beyrouth 1992³; R. Payne Smith, *Thesaurus Syriacus*, t. I, Oxonii 1879 et 1901, 173-174: *ītūtō* – οὐσία, *ītye* – principia. *ītūtō* to abstrakt rodzaju żeńskiego (często w języku syryjskim abstrakt posiada charakter personalny i konkretny), zaś *ītyō* jest rodzaju męskiego. Obu terminów można używać zamiennie, por. E. Beck, *Ephrāms Polemik gegen Mani und die Manichäer im Rahmen der zeitgenössischen griechischen Polemik und der des Augustinus*, CSCO 391, Louvain 1978, s. 31, nota 26. Beck tłumaczy *ītyō* przez „(göttliche) Wesen”, a *ītūtō* przez „(göttliche) Wesenheit”, por. CSCO 170, s. 51-52, przyp. 1-6. W angielskim przekładzie *Kolejnej mowy przeciw Manesowi* *ītūtō* zostało oddane przez „essence”, por. *Prose Refutations*, II, s. XCI-CVIII.

¹⁵ Określenie *bar kyōnō* to syryjski odpowiednik greckiego ὁμοούσιος, por. *Prose Refutations*, II, *Introductory essay*, s. CXV. Jednak w kontekście, w którym to wyrażenie tutaj występuje, bardziej właściwe wydaje się tłumaczenie go przez „pokrewne”.

niego: jeśli ono zostanie zmieszane z nim, [wtedy też] zostanie przyjęte przez niego. Jeśli zatem do przyjścia Jezusa, mieszał on [archont] swoje dobre słowa, dlaczego nie pomieszał w nich dobrych części? Jeśli nawet tych dobrych słów, które są mieszane w nim, on nie przyjmuje, zatem również tych części [192 A, 1-24] nie może przyjąć. Jak jego złe ucho jest obce dla dobrego słowa, tak również jego nienawistna esencja-istota (*ūūtō*) obca jest dla dobrej części. Jeśli zgodnie ze swoim pragnieniem, źli przyjmują mieszaninę cząstek, dlaczego oni nie przyjęli mieszaniny słów? I jeśli z przymusu cząstki są mieszane w nich, dlaczego dobro oczekuje, że słowa zostaną zmieszane w nich z własnej woli? Zobacz więc, że w owocach, nasionach i źródłach jest zabijające zło, lecz i [również jest] w nich dobro, które daje życie ludziom [192 B, 25-48]. W jaki sposób zło pokonuje dobro? Przecież owo dobro jest większe. W owocach... [193 A, 7-15] Jak mieszanie zostało umiejscowione w wilkach i barankach? Gdyby Sprawca¹⁶ zechciał, czy nie mógłby umiejscowić w *hyle* (*hūlō*)¹⁷ cielesnych organów baranków?

...[193 B, 40-48] ponieważ to byłoby właściwe, że Sprawca powinien uczynić dla siebie samego to samo, co On robi dla innych. On [Manes] jednak również mówi, że <Sprawca uczynił najpierw dla siebie to, co zrobił dla innych>. Ale niech wiedzą, [194 A, 1-2] że Sprawca [uczynił] to, co uczynił...

[194 A, 13-20] czyli, że zachowa siebie samego, a zniszczy to, co inne. Jak ta esencja-istota (*ītyō*), jeśli jest jakąś esencją-istotą (*ītyō*), rodzi coś, czego smaku (*ta'mō*) nie ma w swojej własnej esencji-istocie (*ūūtō*) i naturze (*kyōnō*)¹⁸?

[194 B, 31-49] [Jeśli] Sprawca [raduje się] w niej, również i to, co zostało zrobione raduje się w niej, czyli Bóg i człowiek, a zatem i niszczyciel odczuwa wstręt do niszczenia i podlegający zniszczeniu (*methablōnō*), oprócz rzeczy danych w prawie pod warunkiem, że karząca ręka jest zadowolona z nich a grzesznik odczuwa wstręt przez nie. Gdy jednak grzesznik przyjmie wolę karzącej ręki, nie będzie cierpienia. Podobnie gdy podlegający zniszczeniu (*methablōnō*) zgadza się z wolą niszczyciela, nie ma już [195 A, 1-24] niszczenia. Gdy wolę karzącej ręki nie jest, aby on cierpiał, wtedy i taka będzie wola niszczyciela, aby nie cierpiał. Otóż esencja-istota (*ītyō*), jeśli jest sprawiedliwa

¹⁶ Syr. *ōbūdō* (od 'bd, w przekładzie Burkitta „maker”, można tłumaczyć jako „stwórca”).

¹⁷ Z pism Efrema wynika, że wszystkie trzy systemy zwalczane przez niego (Bardesanesa, Marcjona i Manesa) znały i używały greckiego pojęcia *hyle*. Według Burkitta, jeśli rzeczywiście było ono w użyciu u manichejczyków na Wschodzie, to bez wątpienia pożyczili je od Marcjonitów lub uczniów Bardesanesa, por. (*Prose Refutations*, II, *Introductory Essay*, s. CXL). Burkitt (por. tamże, s. CXL, nota 2) dopuszcza możliwość używania tego terminu przez greckojęzycznych manichejczyków: mieli go używać jako ekwiwalentu syryjskiego *hešūkō* (elementarna ciemność).

¹⁸ *Kyōnō* może oznaczać tutaj wewnętrzną naturę przedmiotu lub istoty, która determinuje jego cechy i działanie; gdy w tym znaczeniu pojęcie to określa Boga, staje się ściśle związane z terminami *ītyō* lub *ūūtō*, gdyż natura Boga polega na byciu *ītyō* lub *ūūtō*, por. U. Possekel, *Evidence of Greek philosophical concepts in the writings of Ephrem the Syrian*, CSCO 580, Lovanii 1999, 60-61.

wobec siebie, wtedy jest również sprawiedliwa wobec innego. Przeciwnieństwo tego ma miejsce wtedy, gdy występuje grzeszna esencja-istota (*ītyō*). Sprawiedliwa esencja-istota (*ītyō*) nie niszczy ani siebie samej ani innych. Cóż więc to jest ta grzeszna esencja-istota (*ītyō*)? To taka, która siebie uważa za sprawiedliwą, a tą, która nie zgrzeszyła, za grzeszną. Ta [ostatnia] właśnie, z mnóstwem innych rzeczy, [195 B, 25-48] świadczy przeciwko niej, [mianowicie] że nie jest żadną esencją-istotą, ale mieszaniną (*mrkbō*).

Jeśli oni mówią, że synowie ciemności są podzieleni jeden przeciw drugiemu, to także zostało powiedziane o każdym z nich to, co mówi się o nich wszystkich, a mianowicie, że każdy z nich jest podzielony przeciw swoim własnym członkom, tak jak podzielony jest przeciw swoim towarzyszom. Jeśli jednak zgodność jest w każdym z nich, to powinno się ją znaleźć w nich wszystkich, tak jak i podział (*pōlgūtō*). I jeśli oni sami z sobą walczą, i w walce jeden z drugim nie ustają, [196 A, 1-24] jak będą mogli prowadzić walkę ze światłem (*nahirō*). Ten właśnie przeciwnik jest wśród nich samych dlatego, że albo on, przeciwnik, jest bliski światłu, albo on jest trzecią częścią uczynioną, aby być przeciwnikiem dla nich obu, którym powinniśmy dać miejsce i esencję-istotę (*ītūtō*) samą przez się. Czyżby więc w naturze (*kyōnō*) światła był przeciwnik? Jeśli jednak nie ma żadnego, ponieważ ma [tylko] jedną naturę (*kyōnō*), co powiedziałem wyżej, a co zostało potwierdzone, to z powodu tego, że dwie natury (*kyōnīn*) zmieszane ze sobą rodzą podział (*pōlgūtō*)¹⁹, jak świadczą również ciało i dusza. Któraż więc z tych natur (*kyōnō*) jest większa, [196 B, 25-48] o Manesie? Ciemność czy światłość? Jeśli ciemność jest większa, to światłość nie może jej pokonać. Jeśli więc synowie ciemności są zabijani, jak mówią, dlaczego nie oni wszyscy, skoro ich natura jest śmiertelna? I jeśli na końcu to jest rzeczywiście wiążące, ponieważ nie umiera, więc zostanie [Manes] oskarżony, gdyż kłamał odnośnie ich²⁰ śmierci. Dlaczego jednak natury nienawidzą siebie nawzajem? Oto ciało i dusza, które od niego pochodzą, kochają się wzajemnie. I jeśli to dlatego, że jedno zmieszało się z drugim, zmieszanie²¹ może zmienić naszą naturę, zatem skoro w ciele [197 A, 1-2] i w duszy nastąpiła zmiana, czy one stały się jednej natury?...[197 B, 45]: przede wszystkim pytam...o te zmieszane rzeczy: jak [198 A, 1-10] może gorąco przyjąć zimno i być gorące, skoro owa esencja-istota (*ītūtō*) jest w gorącu? Jeśli jednak przez zmieszanie (*mūzōg*) z jego towarzyszem, przestaje być sobą, to również i [zło] przez zmieszanie (*mūzōg*) z dobrem przestaje być sobą.

[198 A, 16-23] Wiedz zatem, że jeśli spór jest dyskusją na temat jednego ze stworzeń (*brītō*), i ich towarzysz jest ze stworzeń (*brītō*), w ten sposób mamy

¹⁹ W tłumaczeniu Burkitta: „two natures mingled in one another that division arises”, por. *Prose Refutations*, II, s. XCIII.

²⁰ Chodzi o esencję-istoty.

²¹ Syr. *hlat* oznacza „zmieszać”, „połączyć”, „dołączyć”; rzeczownik *hūltōnō* określa mieszanie prowadzące do wspólnoty.

przykład świadectwa, a nie z Boskiej natury²². [198 B, 26-46] Bóg bowiem nie został uczyniony (*lō'bid*)²³: nie potrafimy dać przykładu z Niego dla rzeczy stworzonych (*brūd*); podobnie jest z esencją-istotą (*ītyō*): nie potrafimy dać przykładu z niej dla rzeczy stworzonych (*brūd*), chyba że dla niej samej. Weźmy przykład z tej wielkiej esencji-istoty (*ītyō*), o której my wszyscy dajemy świadectwo: jeśli jest możliwe, że ulega tym cierpieniom, koniecznie musimy uwierzyć również w te inne esencje-istoty (*ītye*), które również mogą podlegać tym cierpieniom. Jeśli [199 A, 1-24] jednak świadectwo o tej esencji-istocie (*ītyō*) jest takie, że nie ulega tym cierpieniom, to jest jasne, że wszystkie esencje-istoty (*ītyō*), które są, również [nie] podlegają tym cierpieniom. A zatem przez świadectwo tej prawdziwej esencji-istoty (*ītyō*) zostało pokonane to słowo kłamstwa (*melat tō'yūtō*), które przyniosło na świat esencje-istoty (*ītye*). Jeśli jednak bez świadectwa zmuszasz mnie, abym ci uwierzył, że są esencje-istoty (*ītye*), to czuj się zobowiązany do tego, aby także bez świadectwa uwierzyć mi, że nie ma innej esencji-istoty (*ītyō*) oprócz tej właśnie jednej. Nie mam świadectwa większego od twojej porażki: czym jest [199 B, 25-48] zwycięstwo atlety, jeśli nie pokonaniem jego przeciwnika? Ponadto, esencje-istoty (*ītye*) nie mogą same przemieścić się z tych miejsc, w których są; któż bowiem ustawiłby je tam, aby potem je stamtąd zabierać?

Co do tego, gdy obwiniałeś mnie: <Jak może zło znajdować się wewnątrz dzieł dobra, skoro to dobro, o którym mówiłeś, nie jest złem rzeczywiście znajdującym się wewnątrz jego dzieł?> Jeśli jednak zło w swoich działach zostało pomieszane, jaką korzyść odniósłbyś dzięki nowej i dziwnej idei, którą wniosłeś? [200 A, 1-24] Czy poniósłbyś szkodę z powodu zła, czy też z powodu owej idei? Jeśli z powodu zła poniósłbyś szkodę, jaką korzyść miałbyś w oczyszczeniu, którym chciałbyś usunąć brudy z czystej [substancji], ponieważ trucizna, która jest wewnątrz jego dzieł, zabija ciebie? Jeśli zaś ta idea szkodzi wolnej woli, temu, który ją zrodził, powinniśmy wezwać złego. Zobacz więc, że jeśli to zło znajduje się jeszcze we wnętrzu, należy go [tego, który zrodził szkodliwą ideę] koniecznie osądzić i potępić z powodu zła, które mogło usunąć [200 B, 25-48] zło z wnętrza. Jeśli zło nie powinno się znajdować we wnętrzu jego dobrych dzieł, to jak je znaleźć? To z powodu tej właśnie rzeczy, którą ty oskarżasz, należałoby ciebie oskarżyć. Jeśli to [zło] odeszło z powodu pomniejszenia to jest bardzo źle; jeśli jednak odeszło z nadmiaru, to jest możliwe, że tak czy inaczej dobro stanie się przyczyną zła. Gdyby tak było, wtedy materia²⁴ powinna stać się złą, o ile nie byłoby zła, stałoby się bowiem wielkie zło, gdyby zginęły te dobre rzeczy, które [201 A, 1-24] ulegają zniszczeniu przez zło. Podobnie

²² Sens: dowodzimy za pomocą przykładu a nie przez Boską naturę.

²³ Efrem wyraźnie rozróżnia tutaj czynność stwarzania (*brō*) i czynienia (*'bad*); Bóg stwarzał, człowiek czynił, stąd bożki pogańskie były czynione przez ludzi.

²⁴ Syr. *sbūtō*: rzecz.

lekarz czyni zło, chociaż nie popełnia nic złego, przede wszystkim dlatego, bo brak jest środków pomocy, które przez cierpienie i lekarstwa są dopełnione; gdy zatem on czyni zło, to zło jest dobre tam, gdzie są podejmowane przez niego wszystkie jego próby uzdrawiania. Dyskutujemy zatem na temat chorób. Czy choroby cielesne są spowodowane zmieszaniem? Niech będzie przeklęty ten, który miesza! Czy choroby duszy są spowodowane przez wolną wolę? Niech jej dawca będzie przeklęty! Ale broń Boże, [201 B, 25-48] aby musiano potępiać tego, przez którego potępienie, muszą zostać potępieni potępiający go, ponieważ ośmielili się potępiać tego, którego nie wolno potępiać. Z tego jednak, co mi mówisz, a mianowicie, że nic nie może się stać, jak tylko coś z esencji-istoty (*ītyō*), z tego właśnie wynika, że również owe esencje-istoty (*ītye*) nie są w stanie zaistnieć. Twoja zatem [opinia] jest trudniejsza niż moja. Jak bowiem można znaleźć esencje-istoty (*ītye*), jeśli nie są ani stworzone, ani uczynione? Poznaj swoim umysłem to, co mówię. Lecz ty mówisz: <Nie wierzysz, że istnieje jedna esencja-istota (*ītyō*)>? A zatem przybliż mnie do wiary [202 A, 1-24], a nie do dyskusowania. Ty bowiem zmuszasz mnie, abym zajął się sobą z wiarą, cóż zarzucasz sobie, abyś zmuszał mnie do zabiegania o dyskusję a nie o wiarę?

Jeśli ty zwrócisz mnie ku dyskusji, ja zostawię wiarę. Co uznaję? Jest esencja-istota (*ītyō*), która zwana jest Bogiem. Ty jednak mówisz: <Przecież istnieje świat. Jeśli chcesz, możesz nazwać go esencją-istotą (*ītyō*), a jeśli chcesz, możesz utrzymywać, że został uczyniony z esencji-istot (*ītye*). Czyż nie jest dla ciebie konieczne, aby wiedzieć, że esencja-istota (*ītyō*) istnieje?> Zatem [202 B, 25-46] konieczność, która zmusiła mnie do uznania tego paradoksu, że <rzeczywiście nie można tego zbadać, lecz bez badania to jest godne wiary>, ta konieczność zmusiła mnie, abym uwierzył, że z niczego jest wszystko – inny paradoks, który bez badania jest godny wiary.

Ale zamiast tego wszystkiego, co powiedziałeś przed chwilą, ja powiem coś, co nie jest wyjątkowe: <Dlaczego mnie zmuszasz, abym wierzył, że istnieje niewidzialny i niedotykalny Bóg?> Chcesz zmusić [mnie], abym wiedział...

[203 A, 1-17] Jak cztery esencje-istoty (*ītye*), które są widzialne, ukryją to, co niewidzialne... Otóż ogień pochłoniął wodę, pył, kamienie i woły, i stały się niczym. Ta rzecz, która jest [istnieje] w esencji-istocie (*ītyō*), nie może stać się niczym. Bóg uczynił to wiadome, że rzeczy stworzone z niczego [mogą stać się] niczym. Jeśli w to nie wierzysz, poznaj z doświadczenia jako głupiec...

[203 B, 33-48] Zauważ, że na początku Bóg uczynił ziemię z niczego, [a następnie] przemienił i zrodził wszystko z ziemi. I jak ziemia z niczego a z niej jest wszystko, tak w ogniu wszystko staje się niczym, a w końcu i on obraca się w nicość. A jeśli ty mówisz, że to dzieło zostało delikatnie wydzielone w środku powietrza, przypatrz się [204 A, 1-24] i rozdrobnij, co chcesz, i zbadaj to w słońcu, które wpada przez okno, i zobacz, że możesz zobaczyć to, co oglądasz; dlatego też płomień ognia, który gaśnie lub woda, która wysycha, są [bardziej] delikatne.

Podyskutujmy jeszcze z Manesem, który [twierdzi], że to, co wskutek grzechu odpadło od swojego miejsca, jako rzecz, może zostać odnowione przez sprawiedliwość²⁵ i zachowywanie przykazań; i że chociaż *zīwane*²⁶ również przez grzech zostały zmieszane (*mzag*) z ciemnością²⁷, to jest konieczne, aby przez post i modlitwę²⁸ zostały przefiltrowane (*salel*); i że jeśli stało się tak, aby ciemność została ujęta przez nie [*zīwane*], wtedy one mieszają się [z nią]; teraz [ciemność] została ujęta [204 B, 25-48] i dlatego na wszelki sposób należy dowiedzieć się tego, jak synowie światła mogą wrócić na swoje miejsce. A jeśli tam nie odejdą, nigdy już nie będą mogli wrócić na swoje miejsce. Jeśli bowiem wymagane jest oczyszczenie (*tadkītō*), które oni nazywają „strumieniem przefiltrowania (*sūlōlō*)”, a co inni określają..., jakże [ślepy] jest Bardesanes, [że nakazywał] czyścić i filtrować to, co jest pomieszane w morzu, w suchym gruncie, w niebiosach, w ziemi, i to wszystko, co w nich istnieje, i w siedmiu sferach²⁹, i na dziesięciu firmamentach; tak jedni i drudzy³⁰ powiedzieli! Tak też [205 A, 1-24] ich uczniowie uczynili ich słowa puste. Jeśli bowiem owych filtrowań (*sūlōle*) jest wiele i są one wielkie, ich uczniowie zaś są nieliczni i podzieleni, w jaki sposób pięciu inicjatorów³¹ może oddzielić i przefiltrować to, do czego tysiące i miriady nie wystarczą? Gdyby bowiem byli mądrzy, powinni byli starać się znaleźć nauczanie stosowne dla niewielu tak, aby można było uwierzyć, że

²⁵ Syr. *zadiqūtō* („sprawiedliwość”, „świętość”) było w manicheizmie pojęciem technicznym.

²⁶ Według Burkitta *zīwane* w manicheizmie to nieokreślone precyzyjnie siły w niebieskiej hierarchii, używane przez „pierwotnego człowieka” jako pułapka do złapania „synów ciemności”, por. *Prose Refutations*, II, *Introductory essay*, s. CXXXIV-CXXXV.

²⁷ Inne możliwe tłumaczenie: „zostały zmieszane z grzechem w ciemności”.

²⁸ Dla manichejczyków zasadniczą funkcją modlitwy była służba zbawieniu duszy. Modlitwa, podobnie jak jałmużna i post, przyczyniała się do oderwania duszy człowieka i partykuły substancji światła od ciała i materii. Modlitwa wyzwała ją, oczyszczała i prowadziła, unosząc do boskiego świata. Modlitwa była tchnieniem światła, por. H.C.Puech, *Liturgie et pratiques rituelles dans le manichéisme (Collège de France, 1952-1972)*, w: tenże, *Sur le manichéisme et autres essais*, Paris 1979, 274.

²⁹ Syr. *mō'ūne* (pl.) znaczy „krainy”, „strefy”, „rejony”, „okolice”. W tłumaczeniu Burkitta jest *limbos*, por. *Prose Refutations*, II, s. XCVII oraz *Prose Refutations*, II, *A discourse against Bardaisan* LXXXI, s. LXXVII (syr. *Prose Refutations*, II, s. 164 B, 36). Termin *mō'ūne* występuje jeszcze w *Prose Refutations*, I, *Fifth discourse to Hypatius*, s. 161 B, 26, a Mitchell (*Prose Refutations*, I, s. CIX) przetłumaczył go jako *abodes* (mieszkanie, miejsce stałego pobytu). Parametry kolejnej lokalizacji tego terminu w *Prose Refutations*, I, *Fifth discourse to Hypatius*, s. 164 B, 36) podane w *Dictionary of Manichaean texts* są błędne, por. S. Clacksons – E. Hunter – S.N.C. Lieu, *Dictionary of Manichaean texts*, vol I: *Texts from the Roman Empire*, Turnhout 1998, 6. „Siedem sfer” może oznaczać siedem geograficznych stref zwanych *klimata* lub *kišwar*, por. Reeves, *Manichaean citations*, s. 283, nota 90.

³⁰ To znaczy manichejczycy i bardesanicy.

³¹ Syr. *qpalpōle* (pl.): może oznaczać najwyższych stopniem dygnitarzy w manichejskiej hierarchii lub chodzi o ogólne określenie pięciu stopni tej hierarchii, por. F.C. Burkitt, *Religion of the Manichees*, Cambridge 1925, 106-107; termin ten może też określać pięciu aniołów przebywających w słońcu, którzy gromadzą partykuły światła uwięzione w materii, por. Reeves, *Manichaean citations*, s. 284, nota 94.

niewielu wystarczy do tego. Gdyby bowiem ktoś usiłował dowieść z kilku robotnikami, że jest w stanie przepołować wysoką górę, lub zamknąć potężną rzekę, to [potem] [205 B, 25-48] przez tych słabych, którzy są z nim, mogłoby się okazać, że drwi z siebie samego. Również z wieloma siłaczami to, co chciał, stałoby się albo wcale nie, to o ileż bardziej stałoby się to niemożliwe z pięciu, którzy mieli robić to, do czego pięćset ludzi byłoby zbyt mało. Również teraz nauczają oni o filtrowaniu (*sūlōlō*) i oczyszczeniu (*tadkītō*) wszystkich rzek, źródeł i źródełek, podczas gdy spośród ich wszystkich nie potrafią przefiltrować [nawet] wody z jednego źródła. I tak popatrz na wszystkie te owoce, produkty, ziarna, warzywa, ryby i ptaki: ile oni potrafią [206 A, 1-24] zjeść z tego wszystkiego, co jest we wszystkich krainach, i w morzu, i na lądzie? Gdyby tak było, jak oni mówią: królowie i ich państwa, panowie i ich włości, dowódcy armii i ich zastępy powinni być postawieni ponad tymi rzeczami tak, aby przez wielu, którzy pochodzą ze wszystkich tych krain, mogło zostać przefiltrowane światło, które jest we wszystkich tych krainach. Lecz pominięci zostali Rzymianie, którzy nie słyszeli nauki o filtrowaniu (*sūlōlō*). Grecy zaś, Hebrajczycy, barbarzyńcy i Arabowie filtrują bardziej, niż wszyscy, [wiedząc] że to, co należy do śmiertelnego ciała, nie omija ich. Dlatego [206 B, 25-48] wszyscy oni ustają od filtrowania (*sūlōlō*). Para inicjatorów (*qpalpōle*) <filtruje – mówią – i czyści mieszaninę (*hlūtūtō*)>, która jest największa ze wszystkich...

Jeśli więc przez wiedzę i wiarę szkół Bardesanesa i Manesa stworzenie zostanie oczyszczone i przefiltrowane, czyli nie będzie już takiej możliwości, kiedy ci słabi sami poszukają jak skończyć stworzenie? Jeśli jednak powiedzą, że wszyscy ludzie filtrują i oczyszczają światło od ciemności, dobrą część od złej, wiedzą zatem, że z ich wstydu są zmuszeni, aby tak mówić, [207 A, 1-14] ponieważ w żaden sposób nie potrafią uniknąć wstydu. Jak więc światło jest filtrowane w ustach niewierzącego? I jak są czyszczone części duszy przez nauczyciela greckiego? Jak oni są... głosić prawdę o filtrowaniu (*sūlōlō*), również ci, którzy nie wierzą w oczyszczenie i filtrowanie? [207 B, 32]... mówią o tym, co jest w ich nauce od samego Adama aż do Bardesanesa i Manesa. Na próżno wyjaśniali... [208 A, 17-24] I jeśli musieli twierdzić z powodu ich wstydu, że dawniej było kilku nauczycieli prawdy [manichejskiej], ponieważ mówią o Hermesie z Egiptu, o Platonie spośród Greków, [208 B, 25-48] o Jezusie, który pojawił się w Judei, że byli to <heroldowie Dobra na ziemi>, [to o czym to świadczą?] Gdyby tak było, to oni [dawni nauczyciele prawdy] głasiliby [naukę] manichejczyków, jak utrzymują, że Hermes znał Pierwotnego człowieka³², Ojca zīwane, i że znał Kolumnę chwały³³ i [królestwo] blasku³⁴, i Atlasa³⁵ i innych pozostałych,

³² Pojęcie *nōššō qadmōyō* („człowiek pierwotny”) jest często spotykane w argumentacji Efrema. „Człowiek pierwotny” nie oznaczał nigdy Adama, lecz niebiańską istotę powołaną w celu odparcia ataku ciemności na światło, por. *Prose Refutations*, II, *Introductory Essay*, s. CXXXIV.

³³ Efrema zna określenie *’estūn šūbhō* [„kolumna (filar) chwały”]. Tłumaczy się je jako „droga do księżycy” albo jako „droga, na której zbawione dusze oczekują na wypełnienie wszystkiego”.

o których nauczał Manes, a nawet czcił ich i do których zwracał się w modlitwie. I gdyby Platon znał Dziewicę światła³⁶...i Matkę życia³⁷, wojnę lub pokój, ale on nie [209 A, 1-24] znał ani Hery, ani Ateny, ani Afrodyty, które były cudzołożnymi boginiami. I gdyby Jezus głosił im filtrowanie (*sūlōlō*) w Judei; i gdyby On nauczał o adorowaniu światła, które czci Manes, nazywany przez nich parakletem, który przychodzi po trzystu latach; i gdybyśmy odkryli, że ich i ich naśladowców nauczanie zgadza się jedno z drugim, lub jednego z nich z Manesem, to dałoby się to obronić! Lecz jeśli oni nie zgadzają się, zbliża się oskarżenie. Dlaczego astrologia, chociaż jest kłamstwem, zgadza się z sobą w swoim nauczaniu, magia ze swoją tradycją, [209 B, 25-48] geometria (*marō*) ze swoimi obliczeniami, medycyna ze swoim podręcznikiem? Uczniowie Platona uczyli się jego nauki i uczą aż do dzisiaj. I uczniowie Jezusa nauczali tego, co usłyszeli od Niego. Tak również uczniowie Markiona, Bardesanesa i Manesa. Jeśli więc oni od początku za Hermesem, Platonem i Jezusem oraz innymi głosili filtrowanie (*sūlōlō*), jak twierdzi Manes, to dlaczego ich uczniowie nie głoszą ich nauki ani w Egipcie, ani w Grecji, ani w Judei, jak to, które Mani naucza w tych dniach? Jak się ma to, co [210 A, 1-24] naucza Jezus do tego, czego naucza Manes? Zatem przez wyraźne i jasne nauczanie naszego Pana, uzna swój błąd ten, który bardzo obraził Boga i śmierć.

Hermes³⁸ nauczał o kotle³⁹, wypełnionym czymś, co było wypełnione, i o duszach, które ogarnięte pożądaniem, zeszyły na swoje miejsce, a gdy już

W obu przypadkach najprawdopodobniej manichejczycy mieli na myśli drogę mleczną, por. *Prose Refutations*, II, *Introductory essay*, s. CXXXVII. Zdaniem Puecha (*Liturgie et pratiques rituelles*, s. 274-275) *'estūnō šūbhō* oznacza pierwszy etap podróży, w którym dusza zmarłego jest prowadzona do „naczynia” księżycy, a potem słońca, a stamtąd do Królestwa niebieskiego. Owa „kolumna” stanowi kanał przesyłowy dusz, fragmentów „Duszy Żyjącej”, modlitw i hymnów, i zrobiona jest z elementów światła, które wznoszą się ku niebu.

³⁴ Por. *Prose Refutations*, II, s. XCVIII, nota 1; zob. też S. Clacksons – E. Hunter – S.N.C. Lieu, *Dictionary of manichaeen texts*, vol. I: *Texts from the Roman Empire*, Turnhout 1998, 1. Reeves (*Manichaeen citations*, s. 264), powołując się na Burkitta, proponuje tłumaczenie „the Realm of Brightness”.

³⁵ Syr. *sabōlō* oznacza nosiciela, tragarza, bagażowego. Zdaniem Teodora bar Khoni (nes-toriański autor z 2. poł. VIII wieku) manichejczycy wymieniali *sabōlō* wśród pięciu sił niebieskich, podtrzymujących materialny świat, w którym uwięzione pozostawały partykuły światła, por. *Prose Refutations*, II, *Introductory essay*, s. CXXXV; por. C. Brockelmann, *Lexicon Syriacum*, Gottingae 1928², 455: *sabōlō* – portato (Atlas).

³⁶ Syr. *btūlat nūhrō* („dziewica światła”) budziła pożądanie Archontów, którzy pragnęli ją osiąść, por. *Prose Refutations*, II, *Introductory essay*, s. CXXXVI.

³⁷ Efrem mówi o *'emmō d-haye* („matka życia”), nie wspomina jednak ani o *'abbō d-rabbūtō* („ojciec wielkości”), ani o jego pięciu atrybutach (inteligencja, rozum, myśl, wyobraźnia, zamiar). Według Teodora bar Khoni „ojciec wielkości” („wielki ojciec”) był najwyższą dobrą istotą u manichejczyków, por. *Prose Refutations*, II, *Introductory essay*, s. CXXXIV-V.

³⁸ Na temat hermetyzmu, por. G. Filoramo, *Ermetismo*, DPAC I 1198-1201.

³⁹ Syr. *agōnō*: crater, vas vini magnum, I Reg VII. 31, 35; Cant VII 2: *crater sapientiae*; Prov IX 2; Cant VII 2: *crateres*; Jer XXXV 5 (por. Payne Smith, *Thesaurus Syriacus*, t. I, kol. 28).

przyszły do niego [pożądania], w nim i przez [pożądanie], zagubiły swoje miejsce. Manes uczy, że ciemność zaatakowała światło i zapalała do niego pożądaniem. Hermes zaś uczy, że dusze zaczęły pożądać tego kotła. I jest to mało prawdopodobne, bo obaj kłamią; ale jest możliwe, ponieważ [210 B, 25-48] dusza pragnie pozostać w ciele, i zwleka, zamieszkując w nim, i osiedla się w jego domu, i jest rozpieszczana w jego łonie. Manes jednak zmusza, aby słuchano go na poważnie, chociaż mówi przewrotnie, że <ciemność umiłowała światło, swoje przeciwieństwo>. A jak może woda kochać ogień, który ją chłonie, lub ogień wodę, która go gasi? Jak ogień może kochać wodę? Jaka będzie z tego korzyść? Ponieważ <ogień umiłował ogień, i wiatr [umiłował] wiatr, a woda wodę>. Chyba, że te natury ciemności są męskie, a te [211 A, 1-24] z dobra są żeńskie? Jeśli jednak tak nie jest, jakie jest znaczenie tego, że one miłują się wzajemnie? Tego jednak Hermes nie nauczał, ani Jezus, ponieważ Jezus uczył coś wręcz przeciwnego do tego wszystkiego. On bowiem wskrzesił ciała i śmierć, podczas gdy ani Hermes, ani Platon nie wierzą w zmartwychwstanie ciała. Ale jak to możliwe, że [jedna] woda mogła kochać [drugą] wodę i obie przepadły? Otóż jeśli kogoś złego pogrążonego w tych wodach zatopi zła woda, to nie pamięta, że należy do jej krewnych; i jeśli ktoś dobry utopi się w wodzie [211 B, 25-48], to i dobra woda nie rozpoznaje, że należy on do jej rodziny. Tak też jeden wiatr ukochał inny wiatr i stali się czymś jednym; zaś ktoś sprawiedliwy i ktoś niesprawiedliwy walczą zawzięcie i potłuczone są ich twarze. Otóż światło nie czyni różnicy między nieczystym i czystym (Mt 5, 45). Jak więc oni oddają [jedną] cześć, w której nie ma różnicy? To z powodu jego dobroci ani woda, tej samej co on natury (*kyōnō*), która topi sprawiedliwych, nie jest dobra, ani ten ogień, który pali pokornych⁴⁰! [Zobacz], że nawet słońce pali owoce i męczy żniwiarzy i zobacz tych, których gnębi [212 A, 1-24] jego upał, a [słońce] nie daje owoców, tak jak to, co jest dobre. W kraju, gdzie wschodzi słońce, mówią, że trzy rzeczy przebywają spokojnie w cieniu: ludzie, bydło i zwierzęta, ponieważ słońce nie pali ich zawzięcie swymi promieniami. Jak więc synowie ciemności znosili jego palenie, wiedząc, że ciała pochodzą z tej samej co ono rodziny, i że oni nie mogą wytrzymać jego skwaru? Jeśli ten upał jest tej samej natury, co te ciała, to jak to się dzieje, że z jednej esencji-istoty (*ītyō*) jest i męczenie i bycie męczonym? Jeśli zaś pochodzą z [212 B, 25-48] różnej natury (*kyōnō*), zatem jak ten, który jest krzywdzony, mógłby wytrzymać to, co go krzywdzi? Jest to zadziwiające, trudne i niewiarygodne, żeby i <[jedno] z entuzjazmem pożądało [drugiego]>⁴¹ i było nim zadowolone>.

Zatem jeśli ogień został wymieszany z ogniem, woda z wodą i wiatr z wiatrem, wynika z tego jasno, że również światło ze światłem. Te właśnie natury są pokrewne jedna drugiej, o czym wiedzą wszystkie istoty myślące,

⁴⁰ Sens niejasny, tłumaczenie niepewne.

⁴¹ Chodzi o światło i o ciemność.

z wyjątkiem człowieka obłąkanego, a możliwe, że [nawet] obłąkany [wie], oprócz manichejczyków. Znamy przyczyny [213 A, 1-24] różnorodności wody, i jednoznaczne jest świadectwo na to, że w drzewach przemienia się ona w wino i w oliwę, i w wiele smaków. Czyż więc mamy powiedzieć, że wino nie jest pokrewne wodzie? Lub że olej nie należy do jej rodziny? Jeśli wino i olej bardzo się różnią od wody, to chociaż nawet wydają się być obce, nie są obce! O ileż bardziej woda jest pokrewna wodzie, chociaż byłaby gorzka! Jak [woda] rozmaita jest w roślinach, tak też rozmaita jest [213 B, 25-48] w krajach, chociaż prawdziwe Słowo Opatrzności podporządkowuje i kraje i rośliny jednej woli, która stwarza wszystko.

Poza tym odeprzemy ich argumenty z innej strony: jeśli ogień został zmieszany z ogniem, to kiedy oni filtrowali i oddzielili jeden od drugiego? Jeśli bowiem przefiltrowali, to powinni również uznać, że ogień stał się słabszy niż był, z powodu odfiltrowania od niego tego drugiego, który został oddzielony od pierwszego. Są starcy, którzy przeżyli ponad sto lat, ale nie odczuli, aby ten ogień po stu latach stał się mniej gorący [214 A, 1-24] lub przytłumiony niż był, ani sto lat temu nie był bardziej gorący lub większy, jaśniejszy lub żywy niż ten; ani woda nie stała się bardziej rozcieńczona niż tamta woda; ani wiatr niż tamten wiatr. Te natury zatem dostarczają zarzutu nie do podważenia przeciw tym, którzy chętnie opowiadają te wszystkie kłamstwa na temat tego, co jest oczywiste. Te natury bowiem, które nie stały się bardziej rozcieńczone, ani nie stają się bardziej rzadkie, dowodzą, że w nauczaniu Bardesanesa⁴² i Manesa nie ma sensu.

Jeśli jednak coś [214 B, 25-48] wydobyło z ukrycia żywioł (*estūksō*)⁴³ wiatru i wprawiło go w ruch, jak mówi Bardesanes, to powinno było poruszyć go w jego parametrach, czyli przeciw żywiołowi (*estūksō*) światła, aby go odrzucić. W opozycji do zachodu trzeba coś umieścić i na wschodzie. Jeśli z północnego-zachodu wiatr był miotany przez coś, co rzucało nim i cisnęło nim w ogień, to nie sprawiło, że spadł on w ciemność⁴⁴, która jest pośrodku. Skierowało ogień na południe, wyniosło go, i przeniósło do pustej przestrzeni. Dlatego, że one [żywioły] są atomami (*perde*) – jak mówi Bardesanes [215 A, 1-24], próbując

⁴² Aż do wersu 227A, 6 Efreem polemizuje z poszczególnymi tezami nauki Bardesanesa.

⁴³ Na temat rozumienia i zakresu semantycznego syryjskiego pojęcia *estūksō* używanego przez Efrema w relacji do greckiego *stoiceon*, por. Possekel, *Evidence of Greek philosophical concepts*, s. 79-112.

⁴⁴ Zdaniem Burkitta Efreem rozumiał ciemność w sposób niesubstancjonalny, chociaż mówił o *hešūkō d-ne'tar* – „ciemności, która się wydziela” (216 A, 6-7). Dla Bardesanesa i Manesa ciemność była czymś pozytywnym. W języku syryjskim *hešūkō* oznacza ciemną substancję to *σοτεινόν*, całkiem jak stan ciemności τὸ σκότος. Dla św. Bazylego ciemność oznaczała złą moc, ale dla św. Augustyna, jak i dla św. Efrema, była jedynie brakiem światła, por. *Prose Refutations*, II, *Introductory essay*, s. CXVI. Efreem uważał, że ciemność nie jest czymś, co istnieje samodzielnie; ciemność nie jest rodzajem cielesnej substancji, lecz jedynie cieniem, por. Possekel, *Evidence of Greek philosophical concepts*, s. 69.

uchwycić różnicę między nimi; jest jasne, że również esencje-istoty (*ītye*) nie zostały rzucone jedna na drugą tak, jak ciała w ciała. I najprawdopodobniej właśnie tak się dzieje z nimi i w nich, że wiatr nie może ruszyć światła słońca.

Jeśli jednak żywioły (*estūkse*) zostały wprawione w ruch z góry na dół, to cóż przeszkadzało w tym, aby poruszając ogień, przygasł on w ciemności, jeśli ofiara ciemności była wymagana dla działania Sprawcy? Jeśliby bowiem wiatr wiał, to powinien on rozdzielić [215 B, 25-46] atomy (*perde*), ponieważ te nie zostały jeszcze zmieszane przez działanie stwórcze (*‘ōbūdūtō*). Ale wiatr nie mógł nawet wiać, gdyż nie uzyskał jeszcze zdolności wiania z ustanowienia (*tūqōnō*) [Sprawcy]. Jeśli dzięki działaniu stwórczemu (*‘ōbūdūtō*) ogień zdobył jasność, światło zasięg, a woda zdolność spływu, to jest jasne, że przed ich stworzeniem-ustanowieniem (*tūqōnō*) nie posiadały one takich [właściwości], ani też ciemność, ponieważ i ona wciąż składała się z rozproszonych atomów (*perde*). Gdy [stworzenia-ustanowienia] jeszcze nie było, ... ani woda..., [216 A, 1-8] ani wiatr nie mógłby sobie wystarczyć, aby wiać, ani ogień, [aby płonąć], ani ciemność, aby się wydzielać (*dne‘tar*); i światło, i ogień, i wiatr... [216 A, 12-24] i to mogło być bardziej zniechędzone niż przed stworzeniem-ustanowieniem (*tūqōnō*) przez tego Sprawcę, o którym oni mówią prawdziwie, że uczynił rzeczy piękniejsze niż one były w swojej oryginalnej istocie. Czy nie powinniśmy mówić prawdy o tym ogniu, że nie jest tym, o którym mówi [216 B, 24-46] Bardesanes? W istocie bowiem nie jest on tym. Nie mówię, że istnieje, wręcz przeciwnie, twierdzę, że go nie ma; [mówię] nie jak ktoś, komu podoba się, aby tak było, lecz jak ktoś, kto jest przekonany, nie bez namysłu, ale przez mądre dociekanie. Jeśli z tej samej rzeczy pochodzą światło, wiatr, ciemność, doświadczenie, przenikliwość umysłu, to zauważymy, że powstały z ich własnej mocy, bez udziału czegoś innego; zauważymy również, [217 A, 1-24], że [ogień] rozpała wiatr jak kawałki drewna, lub niszczy ciemność jak słomę!

Z powodu tej własności, którą ma dzisiaj, a nie miał dawniej, i z powodu tej odwiecznej nieułamności, której nie ma dzisiaj⁴⁵, należałoby przyjąć, że albo Sprawca rzeczywiście naruszył rzeczy nieświadomie – Boże uchwycił! – albo że ustami, które nie wstydzą się powtarzać prawdy, można bez zawstyżenia wyrazić prawdziwy wniosek: skłamał ten, kto wymyślił esencje-istoty (*ītye*), które nie istnieją. [217 B, 25-48] Z tych bowiem esencji-istot (*ītye*), o których mówił Bardesanes, nie można uczynić stworzeń [wokół nas], ponieważ one nie pozwalają swoim naturom, które są związane⁴⁶ w esencji-istocie (*īūtō*), aby zostały ustanowione, jak tego żąda twórca. Stworzenia bowiem są z niczego, a Sprawca stworzył je i ułożył tak, jak Mu się to podobało: zmieniając, przenosząc, rozwiązując, a nawet oświecając.

⁴⁵ Sens niejasny.

⁴⁶ Syr. *kyōnō asīrō* (związana natura) to centralne pojęcie w polemice Efrema z heretykami, por. Possekel, *Evidence of Greek philosophical concepts*, s. 61.

Ale jeśli są atomy esencji-istoty (*itūtō*), jak oni mówią, które nie mogą być rozłożone, ale mogą być skupione, [218 A, 1-24] to niech przekonają tego, który chce zapytać bez zaczepiania, w jaki sposób natury, które nie są złożone, mogą być zespolone, a co najmniej, [jak] umocowanie ich esencji-istoty (*itūtō*) zostało rozłożone, na ich atomy? Jeśli one [atomy] rzeczywiście uległy rozproszeniu, a zostały zebrane przez mądrość i ściągnięte przez pracowitość, to powiedzmy o tym, co Bardesanes powiedział o innym. I jeśli struktura esencji-istoty (*itūtō*) tych atomów była rzeczywiście luźno spleciona i porowata, czyli ich natura ulegała rozproszeniu, to mogą one zostać zebrane przez mądrość i zagęszczone przez twórcę. I jeśli to jest całe „działanie stwórcze” (*’ōbūdūtō*), to jest ono bardzo [218 B, 25-48] słabe, bo doprowadziło jedynie do pozbierania rzeczy. Ale jeśli stworzenia zostały wytworzone również z tych atomów, to chciałbym wyjaśnić, w jaki sposób, gdy atomy rozszczepiają się na atomy, dusza zaczyna istnieć, i kiedy jedne rzeczy rozczepiają się na inne, ciało zaczyna istnieć? Jaki to klej i masa chronią je od rozpadu? Jeśli to spoiwo zrobione jest również z atomów, to musi być jeszcze inne spoiwo, aby ono samo mogło być spojone; [zobacz, że] to, z czego jest piasek, nie może związać atomów piasku w jedno [219 A, 1-24] ciało, ponieważ nawet dla siebie samego nie jest przystosowany, aby wiązać siebie samego i swoją własną substancję.

Mosiądz bowiem, który jest wytopiony z piasku, tak długo, jak dodajesz jego atomy do siebie, rośnie i staje się wielkim stosem piasku (jedynie); jeden nie rozszczepia się na drugi zanim nie są w piecu, gdzie wszystkie zostają przez ogień uwolnione z uwięzi ich natury. A gdy ich wzajemne umocowanie zostaje zwolnione, wtedy stają się wszystkie jedną mieszanką w tyglu, ulegając jednej sile, która kształtuje. Podobnie jak kamienie, [219 B, 25-48] które nie mogą zostać ukształtowane i stać się jedną masą mosiądzu, jeśli nie zostaną stopione i zamienią się w wapno. Dlatego też każdy z tych atomów esencji-istoty (*itye*) może być stopiony, a ich esencja-istota (*itūtō*) zniszczona, choćby nie była uporządkowana, a ich natura może ulec rozbiciu, choćby nie była kompozycja; i niechętnie wyznały one [atomy], że nie były nawet esencjami-istotami (*itye*), lecz wytworzonymi rzeczami, i nie są nawet naturami więźniami esencji-istoty (*itūtō*), ale naturami regulowanymi „działaniem stwórczym” (*’ōbūdūtō*), i że nie są stworzeniami, które zaczęły istnieć z czegoś, lecz z niczego⁴⁷.

[220 A, 1-24] Jeśli dostosujemy się do tego, zwłaszcza, że prawda nie dostosowuje się nigdy do kłamstwa, jeśli stworzenia wyprowadzone zostały lub

⁴⁷ Zdaniem Burkitta (*Prose Refutations*, II, *Introductory essay*, s. CXV) można uważać Efrema za monistę i materialistę, ponieważ uznaje on tylko jedną prawdziwą, pierwotną istotę (*ityō*), która istnieje sama z siebie, chodzi o Boga. Jej przeciwieństwem są rzeczy stworzone. Zgodnie z wolą Bożą rzeczy te posiadają charakterystyczne cechy podatne na zmiany. Rzeczy stworzone istnieją rzeczywiście i posiadają substancję (*qnūmō*), która różni się stosownie do natury (*kyōnō*) rzeczy. Z kolei *ityō* nie zmienia się i nie może się zmieniać; posiada „związaną naturę” (*bound nature*).

pochodzą z atomów, to jakie były lub są poznanie i cel pochodzące z atomów? Jest kilku ich mędrców, którzy z ukrycia przewrotnie mówią coś chytrego, że <inne atomy myśli, mocy i celu, czyli trzy inne esencje-istoty (*ītīn*) zostały wysłane od Pana wszystkiego do pierwotnej ciemności [220 B, 24-46] i do tego ustanowienia, a kilka z owych atomów zostało zmieszanych i są zmieszane z tymi innymi>. Bardesanes mówi, że <moc pierwotnej wypowiedzi, która pozostała w stworzeniach, czyni wszystko>. [...] gdy nie mamy znajomości samych siebie. I stąd ludzka natura jest wolna od wszelkiej niewinności, a winą został obciążony ten, którego nie dotyczy żadne potępienie. Ale jeśli to przekleństwo nie może być wiarygodne, to jest możliwe, [221 A, 1-24] jak powtarzają, że poznanie nawet w części nie pochodzi od Boga, nawet nie jak ciepło z ognia. Jeśli tak, to byłaby konieczność, że jak ciepło ognia jest mu podobne i nie jest mu przeciwne, tak również nasze poznanie nie pozostaje w niezgodzie z Bogiem, jeśli pochodzi od Boga; dlatego ani nie jest z Boga, ani z esencji-istoty (*ītyō*), i taka jest prawda o nim samym, ponieważ cały człowiek został stworzony z niczego.

[221 A, 22 – 223 A, 22]⁴⁸ [...]

[223 A, 23-24] Bardesanes mówił również o [223 B, 25-48] esencjach-istotach (*ītye*) i ich kolorach, i [tak] głosił: <światło jest białe, ogień jest czerwony, wiatr jest niebieski, woda jest zielona>; te jednak [nazwy] skradł Grekom. Opowiadał bowiem, że każda z nich posiada swój własny kolor, każda z nich ma swój własny zapach i swój własny smak, i swoją własną dotykalaną strukturę oraz swój własny głos. Należy znaleźć pięć form (*eskymīn*) dla każdej z esencji-istot (*ītye*), stosownie do pięciu zmysłów, które posiadamy. Tak, jak [224 A, 1-24] powiedział: <Wszystko, co istnieje, posiada swoją własną moc, swój własny kolor, swoją własną formę (*eskymō*) i resztę, wszystko, co do nich należy>. Dlatego niech on nam wyjaśni, jaka jest dotykalna struktura światła, jaki jest smak wiatru i jaki jest zapach ognia, abys ty mógł poznać, że również tutaj z natur (*kyōne*) on je wprowadza bardziej niż w nazwach miesięcy; wykazywał z nich także, jak to uczynił, aby udowodnić swoją filozofię. Gdy zaś inne strony mu się wymknęły⁴⁹ i ukryły, i gdy się pogrążył, [224 B, 25-48] nie pojął ich, nie zwrócił na nie uwagi i pominął, a zaczął coś innego, i oszukiwał swoich słuchaczy, aby sądzili, że on wiedział o tych wszystkich innych rzeczach, które nie zostały omówione, podobnie jak i o tych pokrewnych sprawach, które zostały omówione.

I tak umieścił ciemność z powodu jej ciężaru najniżej z nich wszystkich [esencji-istot]. Jeśli ciemność jest najcięższa, to wiedz, że woda, będąc lżejsza, jest ponad nią w swoich granicach; a ponieważ również ogień jest lżejszy od

⁴⁸ Pominięty w tłumaczeniu fragment *Kolejnej mowy przeciw Manesowi* stanowi polemikę z systemem nazywania miesięcy w szkole Bardesanesa.

⁴⁹ Dosłownie: pogrążyły się.

wody, musi być ponad wodą; i znowu ponieważ [225 A, 1-24] wiatr także jest lżejszy niż ogień, jest jasne, że również on jest ponad ogniem; ponieważ także światło jest lżejsze niż wiatr, jest oczywiste, że ono jest ponad wiatrem. Każde z nich jest lżejsze niż to cięższe poniżej, ale cięższe, niż to lżejsze powyżej. W tych właściwych proporcjach i równowadze znajduje się element wody między ciemnością i ogniem: ten zimny poniżej a gorący powyżej. I tutaj kończy się [225 B, 25-48] system aramejskiego filozofa⁵⁰.

Jeśli wiatr uderzył w ogień, który był pod nim i ściągnął go w dół, to ogień nie sięgnął ciemności, ponieważ wielki żywioł (*estüksō*) wody stoi między nim a ciemnością, oraz dlatego, że gasząca pośredniczka nie pozwoliła temu, który budzi ciemności, aby potrzeć o nią i aby jego dym rozprzestrzenił się aż do osiągnięcia jego towarzyszkę [w ciemności]. Otóż jest konieczne, że jeśli prawdziwe natury esencji-istot (*ītye*) są zgodne ze swymi nazwami, jeśli ogień jest istotnie ogniem, a nie jakąś czczą nazwą, to [226 A, 1-24] również woda jest rzeczywiście wodą.

Jeśli przeciwieństwem ognia była woda, to nie pozwoliła ona, aby ogień zbliżył się do ciemności. A ponieważ woda sąsiadowała z ciemnością, a zimne zostało dodane do ciemności, to jej przeciwieństwo ludzie określili: <gorąco rozpuściło jej zimno i rozszedł się dym>. Jeśli zaś ten rozszedł się sam i uniośł się, ponieważ one utrzymują się jedna nad drugą, jak uczą nas ich natury, lekka i ciężka, to czyż nie mógłby <początek najniższej części> [226 B, 25-48] sam tylko z nich wszystkich sam tylko zostać zniszczony, jak mówi Bardesanes? Jak mogą ciężkie i lekkie rzeczy trwać w równowadze w jednym szeregu lub na jednej granicy? Waga równowagi: wlej do naczynia wodę i olej i zobacz, że lżejsze pozostaje na górze a cięższe na dole. Gdy zatem <ciemność usiłowała unieść się oraz sięgnąć końca i krawędzi górnego światła>, gdy zaatakowała, aby się unieść, to czy przygniotła całkowicie wodę, ogień i wiatr, czy też tylko <początek najniższej części [227 A, 1-24] światła> został zniszczony? Dlatego też należy to odrzucić: szkoła Bardesanesa nie może dalej kontynuować wyświadczenia takich zasad.

Manichejczycy⁵¹ również mówią coś, co jest sprzeczne samo w sobie: ich słowa kłócą się nawzajem, ponieważ nie przyjęli zgody z miłości, ani równowagi z prawdy. [Gdy] mówią, że ciemność została zmieszana⁵² ze światłem, to taka idea może wydawać się prawdopodobna tylko dla dzieci, dla myślących zaś sprzeczna jest sama w sobie; i z tego powodu, że mówca obawiał się [227 B,

⁵⁰ Przez określenie *pylsōwpō 'ōrōmōyō* („aramejski filozof”) Efrem najprawdopodobniej chciał podkreślić swój negatywny stosunek do nauki Bardesanesa, którego uważał za filozofa pogańskiego, por. R. Duval, *Traité de grammaire syriaque. Écriture, phonétique, orthographe, les parties du discours et les formes des mots. Syntaxe, index des mots*, Amsterdam 1969, s. V.

⁵¹ Po dłuższej dyskusji z tezami Bardesanesa Efrem wraca do polemiki antymanichejskiej.

⁵² Syr. *hūltōnō* („zmieszanie” lub „połączenie”) światła z ciemnością zostaje dopełnione, gdy „synowie ciemności” pochłaniają *zīwane*, por. Reeves, *Manichaean citations*, s. 274, nota 43.

25-27] tego, co oni powiedzieli, to w tym poznał, że niewiele... [228 A, 1-24] Jak Prawo potępia przekraczanie prawa, tak Święte Pismo potępiają tych, którzy wykraczają poza ich granice. Jak rozbójnicy i złodzieje poza prawem...

Niech zatem ustalą, że są powiązane [natury], to jest [228 b, 23-45] światło, wiatr, woda i ogień... nie ma w nich poznania. Jeśli one są cielesnymi ciałami, to rzeczy cielesne nie mogą spożywać duchowych natur (*kyōne*). Jeśli z ich [archontów] skór są niebios⁵³, z ich odchodów – ziemia, a z ich kości – góry, to oto one... Co więcej jeśli ze zrzuconej skóry ich ciał pochodzą [229 a, 1-4] niebios a ziemia, to z czyjej zrzuconej skóry są światło, woda i ciemność? [229 b, 5-7] jeśli więc wszyscy ci synowie ciemności...

Z języka syryjskiego przełożył,
wstępem i komentarzem opatrzył
ks. Andrzej Uciecha (UŚ)

⁵³ Pogląd, że niebios a zostały utworzone ze zdartej skóry schwytych archontów, jest wielokrotnie powtarzany w źródłach manichejskich, por. Reeves, *Manichaean citations*, s. 281, nota 79.

Św. Jan Damasceński

**II MOWA OBRONNA PRZECIWI TYM,
KTÓRZY ODRZUCAJĄ ŚWIĘTE OBRAZY**
(*Contra imaginum calumniatores*)*

WSTĘP

Druga mowa Jana Damasceńskiego w obronie świętych obrazów jest odpowiedzią na wydany w 730 roku przez cesarza bizantyńskiego Leona III Izauryjczyka (716-740) kolejny oficjalny edykt potępiający sporządzanie i kult wizerunków Chrystusa, Jego Matki i świętych. Jak sam autor zaznacza na wstępie, została ona napisana na zapotrzebowanie Kościoła, aby uzupełnić i rozjaśnić argumenty zawarte w mowie pierwszej: „niektóre bowiem z dzieci Kościoła przynagliły mnie [do jej napisania], gdyż dla wielu pierwsza mowa nie była zbyt jasna” (rozdz. 1).

Pierwszych 10 rozdziałów mowy poświęcił autor obronie tezy, że przyczyną pogańskiego bałwochwalstwa jest ostatecznie zwodnicze i podstępne działanie szatana. To on – „zły i od samego początku przewrotny wąż” (rozdz. 2) – zwodził stale Izraelitów kultem martwych bożków, a oni okazali się podatni na jego pokusy. Lud Starego Przymierza nie osiągnął jeszcze pełni duchowej dojrzałości i dlatego w tak ostrych słowach zakazał mu Mojżesz, pod natchnieniem samego Boga, sporządzania wszelkich figuratywnych przedstawień. Autor przeciwstawia żydom odnowiony w Duchu Świętym lud Nowego Przymierza – chrześcijan. To oni, ze względu na wewnętrzną dojrzałość, nie są już więcej narażeni na bałwochwalstwo, nawet gdy oddają cześć wizerunkom Chrystusa – Słowa Wcielonego, Bożej Matki i świętych. Cześć ta nie zatrzymuje się bowiem na płaszczyźnie materialnego wizerunku, ale dotyka samą przedstawianą osobę. Materia doznaje tu jedynie czci względnej, ze względu na to, że jest nośnikiem boskiego orędzia zbawienia.

W następnych 13 rozdziałach mowy Jan Damasceński w ostrych słowach potępia mieszanie się cesarza w wewnętrzne sprawy Kościoła, starając się wyraźnie odgraniczyć zakres jurysdykcji cesarskiej od kościelnej. Na tym tle

* Przekład *Mowy I* z ogólnym wstępem i bibliografią opublikowano w *VoxP* 19 (1999) t. 36-37, 497-515.

bezasadne, a wręcz absurdalne wydają się zarzuty cesarza i jego zwolenników co do zasadności usankcjonowanego przed wiekami przez Ojców Kościoła kultu obrazów. Źródłem tej wrogiej propagandy doszukuje się autor w nauce Manichejczyków i gnostyków, deprecjonujących wartość materii. Podaje też listę wcześniejszych cesarzy podatnych na herezje zagrażające czystości wiary chrześcijańskiej.

Z pogardy dla materii – stworzonej przecież przez Boga – bierze początek niezrozumienie samej istoty boskiego planu zbawienia. Już w czasach Starego Przymierza posługiwał się Bóg materią dla zrealizowania Swoich zbawczych postanowień, czego kresem było Wcielenie Jednorodzonego Syna – Chrystusa. To przez materię dokonuje się zbawienie człowieka i wszechświata. Proces postępującego w czasie uduchowiania i przebóstwiania świata prowadzi poprzez materię i z udziałem materii. Odrzucając tę rzeczywistość stanął cesarz Leon III w opozycji do prawowiernej nauki Kościoła, narażając się na zarzut herezji, a w konsekwencji na ekskomunikę, przed którą, w nadziei na poprawę cesarza, Jan Damasceński jeszcze się tu powstrzymuje.

BIBLIOGRAFIA UZUPEŁNIAJĄCA¹

St. John Damascene, *Three treatises on the divine images*, transl. and introd. A. Louth, Crestwood N.Y. 2003; rec. E.G. Farrugia: OCP 69 (2003) 487-488.

M. Anastos, *Leo III's Edict against the images of the year 726-727 and Italo-Byzantine relations between 726 and 730*, ByzF 3 (1968) 5-41; M.F. Auzépy, *La destruction de l'icône du Christ de la Chalcé par Leon III: propagande ou réalité?*, „Byzantion” 60 (1990) 445-492; S. Bułgakow, *Ikona i kult ikony. Zarys dogmatyczny*, tłum. H. Paprocki, Bydgoszcz 2002; G. Dagron, *Der Ikonoklasmus und die Begründung der Orthodoxie (726-847)*, w: *Die Geschichte des Christentums*, IV, Freiburg 1994, 97-175 (bibliografia); G.D.D. Dragas, *St. John Damascene's teaching about the Holy Icons*, w: *Icons – Windows to the Eternity. Theology and Spirituality*, Geneva 1990, 53-73; B. Elwich, *Ikona. Duchowość i filozofia*, Kraków 2006; S. Gero, *Byzantine Iconoclasm during the reign of Leo III*, Louvaine 1973; J. Gouillard, *Aux origines de l'iconoclasme: le témoignage de Grégoire II*, „Travaux et Memoires” 3 (1968) 243-307; P. Henry, *What was the Iconoclast Controversy about?*, ChH 45 (1976) 16-31; K. Klauza, *Teologiczna hermeneutyka ikony*, Lublin 2000; G.B. Ladner, *The concept of the image in the Greek Fathers and the Byzantine Iconoclastic Controversy*, DOP 7 (1953) 17-28; J.A. McGuckin, *The theology of images and the legitimation of power in eighth-Century Byzantium*, VTQ 37 (1993) 39-58; Ch. Murray, *La probléme de l'iconophobie et les premiers siècles chrétiens*, w: *Nicée II (787-987). Douze, siècles d'images religieuses*, Paris 1987, 39-52; Th.F.X. Noble, *John*

¹ Bibliografię uzupełnił ks. S. Longosz.

Damascene and the History of the Iconoclast Controversy, w: *Religion, Culture and Society in the Early Middle Ages. FS E. Sullivan*, Kalamazoo 1987, 95-116; G. Ostrogorsky, *Studien zur Geschichte des byzantinischen Bilderstreites*, Amsterdam 1964; O. Pasquato, *Il contributo des Damasceno in rapporto al Concilio Niceno II (787) a proposito del culto della Imagini*, w: *Studi in onore di Milan s. Durica*, Roma – Bratislava 1995, 411nn; M. Quenot, *Ikona okno ku wieczności*, tłum. H. Paprocki, Białystok 1997; P. Speck, *Eine Interpolation in den Bilderreden des Johannes von Damascos*, *ByzZ* 82 (1989) 114-115 (dotyczy I 67 i II 70); Th. Špidlík, *Le concept de l'image chez les Pères jusqu'au Concile Nicée II*, *StPatr* 23 (1989) 74-86; H.G. Thümmel, *Die Frühgeschichte der ostkirchlichen Bilderlehre. Texte und Untersuchungen zur Zeit vor dem Bilderstreit*, TU 139, Berlin 1992; A. Louth, *St John Damascene. Tradition and originality in Byzantine Theology*, Oxford 2002, spec. 203-207; G. Zogfradis, *Βυζαντινή φιλοσοφία τῆς εἰκόνας: μία ἀναγνώση τοῦ Ἰωάννη Δαμασκηνοῦ*, Athina 1997; rec. „Byzantion” 69 (1999) 312.

PRZEKŁAD*

1. Błagam Was, moi Mężowie, o wyrozumiałość i przyjęcie tych słów wygłaszanych uczciwie i rzetelnie przeze mnie – najmniej godnego i najmniejszego ze sług Kościoła Bożego. To nie żadna wizja mająca na względzie mój rozgłos i próżną chwałę przymusiła mnie do mówienia – Bóg mi świadkiem! – ale żarliwość w dociekaniu prawdy. Jedynie bowiem w niej pokładam moją nadzieję na zbawienie i z ufnością podążam na spotkanie z Chrystusem Panem. Ufam też i modłę się, aby przyjął On moje dociekania jako ofiarę przebłagalną za moje niegodziwe przewinienia. Ten bowiem, który otrzymał od Pana pięć talentów pomnożył je o następnych pięć i podobnie ten, który miał dwa – pomnożył je o dwa. Ten zaś, który otrzymał jeden (talent) i zakopawszy go w ziemi nie uzyskał żadnego zysku, usłyszał, że jest złym sługą i strącony został na zewnątrz, w ciemności. Obawiając się, aby i mnie nie spotkał podobny los, poddaję się rozkazom Pana i używając danego mi przez Niego daru słowa rozkładam przed wami stół nakryty mądrością, aby gdy nadejdzie mój Pan znalazł rozmnożone owoce ducha, a rozpoznając we mnie wiernego sługę, wprowadził mnie do utęsknionej przeze mnie słodczy Swego szczęścia. Daj mi przeto, [Panie] uszy wrażliwe na słuchanie i otwórz przede mną ołtarze waszych serc, aby pozwoliły wam przyjąć moje słowa i rzetelnie rozważyć siłę mojego wywodu. Jest to druga część mojej rozprawy o obrazach. Niektóre bowiem z dzieci Kościoła przynagliły mnie (do jej ułożenia), gdyż dla wielu

* Przekładu dokonano z greckiego tekstu krytycznego B. Kottera: *Die Schriften des Johannes von Damascos*, Bd. 3, Berlin 1975, 68-168; por. PG 94, 1283-1318. Przekład przejrzał i komentarzem opatrzył ks. S. Longosz.

pierwsza mowa nie była zbyt jasna. W tym więc celu wypełniam daną obietnicę i proszę was o wyrozumiałość.

2. Zwyczajem diabła – złego i od samego początku przewrotnego węża – jest prowadzić na różne sposoby walkę przeciw człowiekowi stworzonemu na obraz i podobieństwo Boże. On to w wyniku tych knowań sprawił, że człowiek stał się podległy śmierci. Już bowiem na początku zasiał w nim tęsknotę i żądzę, aby stał się niczym Bóg, a przez to strącił go w otchłań śmierci, która pogrąża nierozumne istoty. Nie poprzestając na tym często zwodził go dalej haniebnymi pokusami i szalonymi żądzami. Jakże całkowicie przeciwne nierozumnym żądzom jest pragnienie przebóstwienia!

O tym, jak niegdyś (szatan) przywodził do bezbożności, mówi też przodek Boga, Dawid: „Powiedział głupiec w swoim sercu: Nie ma Boga” (Ps 14, 1). Kiedy indziej znów nakłaniał do czci wielu bogów, albo też przekonywał, aby zamiast prawdziwego Boga czcić demony lub niebo i ziemię, słońce, księżyc i gwiazdy, a nawet całą resztę stworzonego świata; nakłaniał też do czci dzikich zwierząt i pełzających gadów.

Jak bowiem niewłaściwym jest nie oddawanie należnej czci tym, którzy są jej godni, tak też i oddawanie niezасłużonego hołdu tym, którzy na taką cześć nie zasługują. Podobnie też nauczał niektórych nazywać złym odwiecznego Boga, innych zaś zwiódł tak, że uznali dobrego z natury Boga za przyczynę wszelkiego zła¹. Jeszcze innych znów oszukał fałszywym mniemaniem, że jedność natury bóstwa pociąga za sobą jedność osoby oraz nakłonił bezpodstawnie niektórych do czci trzech natur i trzech osób. Jeszcze innych z kolei skłonił do mniemania, że w jednej osobie Pana naszego Jezusa Chrystusa – jednej z Osób Trójcy Świętej – istnieje jedna tylko natura², a jeśli są dwie natury – to i dwie osoby.

3. Prawda zaś podąża środkiem drogi, odrzucając całkowicie wszelką niedorzeczność i naucza jedyne Boga – jedną naturę w trzech osobach: Ojca, Syna i Ducha Świętego. Złego zaś nie uznaje za substancję [samą w sobie], ale za byt przypadłościowy – taki, który przeciwstawia myśl, słowo i działanie Bożemu prawu³. A ponieważ opiera swe istnienie na tym, że jest pomyślany, wypowiedziany i uczyniony – gdy któreś z tych znika, on również przestaje istnieć. Prawda stale głosi, że jedna z osób Trójcy Świętej – Chrystus – posiada dwie natury, lecz jest jedną Osobą.

4. Tenże wróg prawdy i przeciwnik ludzkiego zbawienia, nakłaniając do tworzenia wizerunków demonów, bezbożnych ludzi, ptaków, gadów i wszelkiego rodzaju dzikich zwierząt i namawiając do składania im boskiej czci, sprowadził na bezdroża nie tylko ludy pogańskie, ale wielokrotnie także samych

¹ Tak nauczali manichejczycy i niektórzy gnostycy.

² Tak nauczali potępieni na Soborze Chalcedońskim (451) monofizyci.

³ Św. Jan przy opisie natury diabła posługuje się tu terminologią arystotelesowską.

synów Izraela (Rz 1, 23). Teraz zaś, gdy zniszczył pokój w Kościele Chrystusowym, nadal stara się przez nieprawę usta i zdradziecki język dostosować Boże słowo do swych złych zamiarów, a starając się ukryć swe nieczne i ciemne intencje zasiał zamęt wśród ludzi o niestałych sercach i spowodował ich odejście od prawdziwej nauki Ojców Kościoła. Niektórzy bowiem powstali mówiąc, że nie godzi się ani sporządzać, ani czcić przedstawień zbawczych cudów Chrystusa oraz cierpień i mężnej walki Jego świętych przeciwko szatanowi. Któż jednak, mając znajomość Bożych spraw i umiejętność rozpoznawania rzeczy duchowych, nie pozna w tym diabelskiego podstępu? Nie chce on bowiem, aby wszyscy uznali jego klęskę i hańbę, ani też aby chwała Boga i Jego świętych zyskały nieśmiertelną sławę.

5. Jeśli jednak sporządzamy wizerunek niewidzialnego Boga, pozostajemy w błędzie; niemożliwe jest bowiem, aby to, co bezcielesne, bezkształtne, niewidzialne i nie dające się opisać, było przedstawiane na obrazach. I znów: jeśli tworzymy obrazy ludzi i uznajemy je za bogów oraz oddajemy im cześć jak bogom, to jesteśmy bezbożni. Ale przecież nic takiego nie czynimy. Nie upadamy, jeśli czynimy podobiznę Boga, który stał się ciałem i był widzialny na ziemi w cielesnej postaci oraz dzięki swej niewypowiedzianej dobroci zjednoczył się z ludźmi do tego stopnia, że przybrał nie tylko ich naturę, ale i konsystencję, kształt i kolor ciała. Tęsknimy bowiem za tym, aby oglądać Jego postać, jak to mówi boski Apostoł: „Teraz widzimy Go jakby w zwierciadle i niejasno” (1Kor 13, 12). Także i obraz jest tylko niejasnym odbiciem dostosowanym do ograniczeń naszego ciała. Umysł bowiem mimo wszelkich starań i wysiłków nie jest w stanie przekroczyć cielesności, o czym mówił już święty Grzegorz⁴.

6. Bądź przeklęty, zazdrosny diable, skoro zabraniasz nam patrzeć na obraz naszego Pana, a przez to także uświęcać się. Nie pozwalasz nam też oglądać Jego zbawczej męki, czy też podziwiać Jego zstąpienie do otchłani, ani oglądać Jego cudów, ani też poznawać i słać Jego boską wszechmoc. Jesteś zazdrosny o cześć, którą Bóg obdarza swoich świętych. Nie chcesz, abyśmy oglądali ich chwałę przedstawioną na obrazach, ani żebyśmy się stali gorliwymi naśladowcami ich męstwa i wierności. Nie pozwalasz nam też czerpać ani cielesnej ani duchowej korzyści z wiary w nich.

Ale my nie jesteśmy ci posłuszni, zazdrosny i nienawidzący ludzi diable. Słuchajcie ludy, narody i języki, mężczyźni, kobiety i dzieci, starsi, młodzieńcy i nieletni, cały święty ludu chrześcijański. Jeśli ktoś głosi wam dobrą nowinę niezgodnie z tym, co otrzymał Kościół katolicki od świętych Apostołów, Ojców i synodów i aż po dzień dzisiejszy troskliwie chronił – nie słuchajcie go ani nie przyjmujcie rady węża, tak jak przyjęła Ewa i w zamian za to otrzymała śmierć. Nawet jeśli sam anioł albo nawet król głosiłby wam coś niezgodnego z nauką,

⁴ Por. Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 28, 13, PG 36, 44A, tłum. pol.: Św. Grzegorz z Nazjanzu, *Mowy wybrane*, Warszawa 1967, 295.

którą otrzymaliście – zatkajcie sobie uszy. „Niech będzie przeklęty” (Ga 1, 8) mówi o nim boski Apostoł. Ja jednak nadal powstrzymuję się od tych słów w nadziei na jego poprawę.

7. Ci, którzy nie rozumieją sensu Pisma Świętego, twierdzą, że Bóg powiedział przez Mojżesza: „Nie uczynisz sobie żadnej podobizny, ani tego co na niebie, ani tego co na ziemi” (Wj 20, 4); przez proroka zaś Dawida: „Zawstydzeni będą wszyscy, którzy czczą rzeźbione bożki; wszyscy ci, którzy oddają cześć swoim idolom” (Ps 97, 7). I wiele innych podobnych rzeczy. Zarówno gdy cytują Pismo Święte, jak i świętych Ojców, odnajdują sens zgodny z własnymi intencjami. Cóż więc nam godzi się na to odpowiedzieć? Cóż innego ponad to, co powiedział Pan do Żydów: „Badajcie Pisma” (J 5, 39). Piękną bowiem rzeczą jest badanie pism. Ale badajcie je ze zrozumieniem!

Umiłowani, Bóg nie daje się oszukać. Jeden jest bowiem Bóg, jeden Przewodawca Starego i Nowego Testamentu, Ten, który przed wiekami przemawiał wielokrotnie i na różne sposoby do naszych ojców przez proroków, a w czasach ostatecznych przez Swego Jednorodzonego Syna. Rozumujcie więc rzetelnie. Mowa ta nie pochodzi ode mnie. To Duch Święty przez św. Pawła Apostoła wyraźnie obwieścił: „Wielokrotnie i na różne sposoby przemawiał Bóg przed wiekami do naszych ojców przez proroków” (Hbr 1, 1). Zauważ, że „wielokrotnie i na różne sposoby” przemawiał Bóg. Tak jak mądry lekarz nie zawsze każdemu zaleca to samo, ale we właściwym czasie podaje odpowiednie i użyteczne lekarstwo, biorąc pod uwagę zarówno miejsce, jak rodzaj choroby i zapotrzebowanie, czyli: porę roku, stan zdrowia i wiek. Inne lekarstwo daje młodzieńcowi, inne zaś dojrzałemu wiekiem mężczyźnie, jeszcze inne słabemu albo powracającemu do zdrowia, każdemu zaś potrzebującemu nie to samo, ale odpowiednie do jego stanu i dolegliwości. Inne latem, jeszcze inne zimą, jesienią czy wiosną, zawsze stosownie do czasu i miejsca. Podobnie też najlepszy lekarz dusz zabrania tworzenia obrazów tym, którzy będąc jeszcze niedojrzałymi i zarażonymi chorobą bałwochwalstwa trzymają idole jako bóstwa i jako bogom cześć im oddają. Odmawiając czci prawdziwemu Bogu, oddają ją w zamian stworzeniu. Nie można bowiem stworzyć obrazu Boga, który jest bezcielesny, niewidzialny i niematerialny, nie posiada ani kształtu, ani nie daje się opisać, ani posiadać. Jak bowiem można przedstawić na obrazie to, co jest niewidzialne? „Boga nikt nigdy nie widział; Jednorodzony Syn, który przebywa w łonie Ojca, sam o Nim pouczył” (J 1, 18). I znów: „Nikt nie może oglądać mojego oblicza i pozostać przy życiu” (Wj 33, 20) – mówi Bóg.

8. A że oddawali cześć idolom jako bogom, posłuchaj i przekonaj się, co mówi Pismo Święte o wyjściu synów Izraela, gdy Mojżesz przybył do góry Synaj i czekał modląc się, aż Bóg da mu Prawo. Powstał wówczas nierozumny lud mówiąc do sługi Bożego Aarona: „uczyn nam bogów, którzy będą szli przed nami, jeśli bowiem chodzi o tego człowieka Mojżesza, nie wiemy, co się z nim stało”(Wj 32, 1). Potem zaś, gdy zebrali ozdoby swych żon i ulali cielca, jedli

i pili aż się upili winem i szaleństwem tak, że zaczęli w swej bezmyślności wołać mówiąc: „oto twoi bogowie, Izraelu” (Wj 32, 4).

Widzisz więc sam, że jako bogów czcili idole. Nie starali się nawet nadać im wspaniałego kształtu, ale gdy tylko nadarzyła się okazja stopili złoto, aby wyrzeźbić idola o kształcie cielca. Mając ulane z metalu bóstwa, oddawali im cześć jak bogom, nie zważając na to, że były one siedzibą demonów. O tym zaś, że wielbili stworzenie ponad Stwórcę, mówi już święty Apostoł: „I zamienili chwałę niezniszczalnego Boga na podobizny śmiertelnego człowieka, ptaków, czworonożnych zwierząt i płazów i wielbili stworzenie zamiast Stwórcy” (Rz 1, 23. 25). Z tego to powodu zabronił im Bóg czynić jakąkolwiek podobiznę, o czym mówi Mojżesz w Księdze Powtórzonego Prawa: „I przemówił do was Pan, Bóg wasz, spośród ognia. Dźwięk słów słyszeliście, ale poza głosem nie dostrzeegliście postaci” (Pwt 4, 12). I znów: „Pilnie się wystrzegajcie – skoroście nie widzieli żadnej postaci w dniu, w którym mówił do was Pan spośród ognia na górze Horeb – abyście nie postąpili niegodziwie i nie uczynili sobie żadnej rzeźby przedstawiającej podobiznę mężczyzny lub kobiety, podobiznę jakiegokolwiek zwierzęcia, które jest na ziemi, podobiznę jakiegokolwiek ptaka, latającego pod niebem” (Pwt 4, 9, 15-17). A zaraz potem: „Gdy podniesiesz oczy ku niebu i ujrzysz słońce, księżyc i gwiazdy, i wszystkie zastępy niebios, obys nie pozwolił się zwieść, nie oddawał im pokłonu i nie wielbił ich” (Pwt 4, 19). Widzisz, że cel jest jeden: aby nie wielbić stworzenia ponad Stwórcę i aby nie oddawać czci uwielbienia nikomu innemu poza samym Stwórcą. Dlatego też w każdym wypadku nawiązuje do czci uwielbienia. Mówi bowiem ponownie: „Nie będziecie mieli bogów cudzych poza Mną. Nie uczynisz sobie rzeźby ani żadnego wizerunku [...]” (Pwt 5, 7). I znów: „i nie uczynisz sobie bogów odlanych z metalu” (Wj 34, 17). Widzisz zatem, że z powodu ich bałwochwalstwa zabrania sporządzania przedstawień, a także dlatego, że niemożliwym jest zobrazowanie Boga nie dającego się ani przeliczyć, ani przedstawić – który jest niewidzialny. Powiedziane jest: „Nie oglądaliście bowiem Jego postaci” (Pwt 4, 15). A święty Paweł stojąc na Areopagu mówi podobnie: „Będąc zaś ludem Bożym nie godzi się nam twierdzić, że bóstwo podobne jest do złota lub srebra, lub kamieni – wytworu sztuki i myśli człowieka” (Dz 17, 29).

9. Posłuchaj, że tak właśnie jest napisane: „Nie uczynisz sobie rzeźby ani żadnej podobizny” mówi Pan. Mimo tego zakazu, mówi dalej Bóg: „uczynili zasłonę Przybytku z hiacyntu i purpury, skręconego szkarłatu i delikatnego bisioru [...] z cherubami utkanymi przez biegłego tkacza” (Wj 26, 31). I „uczynili od początku przeblągalnię dla Arki Przymierza ze szczerzego złota i dwa cheruby” (Wj 37, 6-7). Cóż czynisz Mojżeszu? Z jednej strony mówisz: „nie uczynisz sobie rzeźby ani żadnego wizerunku”, a z drugiej sporządzasz zasłonę „dzieło z tkanymi cherubami” i „dwa cheruby ze szczerzego złota”. Posłuchaj jednak dalej, co przy pomocy zdarzeń odpowie ci sługa Boży Mojżesz.

O ślepi i nierozumni, zważcie na moc tych słów i strzeżcie starannie waszych dusz. Powiedział: „skoro nie widzieliście żadnej podobizny w dniu, kiedy przemówił do was Pan spośród ognia na górze Horeb, strzeżcie się, abyście nie zgrzeszyli i nie uczynili sobie rzeźbionej podobizny, żadnego wizerunku i abyście nie uczynili sobie bogów odlanych z metalu” (Pwt 4, 15-16). Nie powiedział: „Nie uczynisz podobizny cherubów, którzy stoją osłaniając przebłagalnię”, ale: „nie uczynisz sobie bogów ulanych z metalu” oraz: „nie uczynisz żadnej podobizny” i nie będziesz jej czcić jako Boga, ani „nie będziesz wielbił stworzenia ponad Stwórcę”. Nie uczynił więc podobizny Boga ani niczego innego jako Boga, ani człowieka (podległa bowiem grzechowi jest natura ludzka), ani też nie „czcił stworzenia ponad Stwórcę.” Zbudował zaś namiot jako podobiznę całego stworzenia „według modelu danego mi na górze” (Wj 25, 40) i umieścił w nim, ku czci Boga, cheruby osłaniające z obu stron przebłagalnię.

10. Zważ, jak zamierzenie Pisma Świętego zostało przekazane tym, którzy rozumnie szukają. Trzeba bowiem, umiłowani, rozeznawać, czy w każdym działaniu poszukuje się prawdy, czy fałszu, i czy cel działającego jest dobry, czy zły. W Ewangelii zapisane są bowiem wszystkie rzeczy, tak dobre, jak i złe: Bóg, anioł i człowiek, niebo i ziemia, woda, ogień i powietrze, księżyc i gwiazdy, światło i mrok, szatan i demony, węże i skorpiony, śmierć i piekło, cnoty i przewinienia. Skoro więc to wszystko, co zostało o nich powiedziane w Piśmie Świętym, jest prawdą oraz służy chwale Boga i świętych, otoczonych chwałą ze względu na Niego, a także naszemu zbawieniu, aby zgładzony i pohańbiony został diabeł i jego demony, oddajemy cześć, obejmujemy i całujemy tak oczami i ustami jak i kochającym sercem zarówno cały Stary i Nowy Testament, jak i słowa świętych i czcigodnych Ojców. Odrzucamy natomiast haniebne, wstrętne i nieczyste pisma przeklętych manichejczyków i Greków⁵ oraz pozostałych heretyków jako fałszywe i bezbożne, służące sławie i rozweseleniu diabła i jego demonów. Odrzucamy je, choć przecież i one zawierają imię Boga.

Jeśli zaś chodzi o tworzenie obrazów, to należy zawsze szukać prawdy i badać zamierzenia ich twórców. Jeśli są prawdziwe i słuszne, służą chwale Boga i Jego świętych oraz sławieniu cnoty a pomniejszaniu zła – to prowadzą tym samym dusze do zbawienia. Przyjmijmy je wówczas ze czcią jako obrazy, przedstawienia i podobizny i jako księgi dla niepiśmiennych. Oddawajmy im cześć, obejmujemy wzrokiem, całujemy ustami, radujmy się w sercu jak wobec podobizny wcielonego Boga, Jego Matki i świętych, którzy współuczestniczyli zarówno w cierpieniach, jak i w chwale Chrystusa, który zwyciężył i pokonał diabła oraz jego aniołów wraz z całą ich nikczemnością.

⁵ Manichejczycy – uosobienie heretyków głoszących dualizm i odrzucających m.in. Stary Testament, oraz Grecy (Helleni) – uosobienie pogan zwalczających i wyśmiewających wiarę i pisma chrześcijańskie; jest to wypowiedź z tradycyjną nutą inwektywnej polemiki.

Jeśli natomiast ktoś odważyłby się tworzyć przedstawienia boskiej natury – niematerialnej, bezcielesnej, niewidzialnej, bezkształtnej i bezbarwnej – to odrzucamy je jako fałszywe. Jeśli również ktoś składałby im hołd – na chwałę i cześć diabłu i jego aniołom – to my nimi gardzimy i wydajemy je na pastwę płomieni. Jeśli także ktoś ubóstwia wizerunki ludzi, ptaków czy istot pełzających po ziemi lub wszelkiego rodzaju innych stworzeń – to przeklinamy go. Jak bowiem święci Ojcowie burzyli świątynie i ołtarze zbudowane ku czci demonów, tak też wnosili na tych samych miejscach ołtarze dla upamiętnienia imion świętych, których czcimy. Zrzucali oni również przedstawienia demonów, a zamiast nich wnosili wizerunki Chrystusa, Matki Bożej i świętych. Według starego Prawa również Izrael nie wznosił świątyń ku czci ludzi ani nie obchodził świąt upamiętniających człowieka. Potępioną bowiem pozostawała jeszcze i pogrążoną w żałobie ludzka natura, gdyż śmierć nad nią panowała; toteż i ciało umarłego uważane było za nieczyste jak i ten, który się go dotknął. Teraz zaś, gdy bóstwo przybrało naszą naturę i zostało nam dane jako życiodajne i zbawcze lekarstwo, uwielbiona została nasza natura i przeobrażona w nieśmiertelną. Dlatego też świętujemy śmierć świętych i wnosimy ku ich czci świątynie i malujemy ich obrazy.

11. Niech więc każdy człowiek wie, że ten, który podnosi rękę, aby zniszczyć obraz namalowany ku czci i dla upamiętnienia Chrystusa i Jego Matki – Świętej Bogarodzicy – jak i Jego świętych, a tym samym sporządzony przeciwko diabłu, ku porażce jego i jego demonów, z miłością Boga i pragnieniem Jego sławy, że ten, który nie oddaje czci ani należnego szacunku takiemu obrazowi i nie całuje go, jak tego wymaga cześć dla obrazu (inna jednak niż uwielbienie Boga) – jest wrogiem Chrystusa, Świętej Bogarodzicy i świętych, oraz staje się rzecznikiem diabła i jego demonów. Czyniąc tak okazuje żal, że Bóg i Jego święci doznają czci i szacunku, a diabeł – pohańbienia. Ikona jest bowiem hymnem, objawieniem i zapisem – niczym na steli – upamiętniającym zwycięstwo tych, którzy okazali się najlepszymi i najwspanialszymi a klęskę tych, którzy dali się zwyciężyć i zostali odrzuceni.

12. Nie do królów należy stanowienie praw w Kościele. Zważ bowiem, co mówi boski Apostoł: „I tak ustanowił Bóg w Kościele najpierw apostołów, po drugie proroków, po trzecie pasterzy i nauczycieli – dla udoskonalenia Kościoła” (1Kor 12, 28; Ef 4, 11). Nie wymienia on tu królów. I znów: „bądźcie posłuszni i ulegli waszym przełożonym. Oni bowiem czuwają nad waszymi duszami jako ci, co zdają z tego sprawę” (Hbr 13, 17). I ponownie: „pamiętajcie o waszych przełożonych, którzy skierowali do was słowo, a badając dokładnie sposób ich życia, naśladujcie ich wiarę” (Hbr 13, 7). Nie głosili wam więc słowa królowie, ale apostołowie, prorocy, pasterze i nauczyciele.

Bóg nakazując Dawidowi, aby Mu wznosił świątynię, powiedział do niego: „Ty nie zbudujesz mi domu, ponieważ jesteś mężem, który splamił się krwią” (1Krn 28, 3). „Oddajcie każdemu to, co się mu należy – powiedział Paweł

Apostoł – komu cześć – cześć, komu uległość – uległość, komu cło – cło, komu podatek – podatek” (Rz 13, 7). Dobrobyt w państwie jest sprawą królów, podatek w Kościele jest troską pasterzy i nauczycieli. Każda inna metoda postępowania, bracia, jest rozbojem. Saul rozdarł płaszcz Samuela i czego potem doświadczył? Bóg rozdarł jego królestwo i dał je łagodnemu Dawidowi (1Sm 15, 27-28). Jezabel przepędziła Eliasza, a psy kapały się w jej krwi (1Krl 19, 2-3). Herod zabił Jana, a potem sam wyzionął ducha stoczony przez robaki (Dz 12, 23). A w naszych czasach błogosławiony German, promieniujący świetlanym życiem i nauką, został skazany na wygnanie, a z nim wielu innych biskupów i ojców⁶, których imion nawet nie znamy. Czy nie jest to rozbojem?

Kiedy uczeni w Piśmie i faryzeusze zbliżyli się do Pana, aby wystawić Go na próbę i złapać na słowie, zapytali Go: „czy należy zapłacić podatek cesarzowi?” Na to On odpowiedział: „przyniescie mi monetę.” Gdy ją przynieśli rzekł: „czyj wizerunek ona nosi?” A kiedy Mu odpowiedzieli: „cesarza”, rzekł: „oddajcie to, co należy do cesarza – cesarzowi, a to, co należy do Boga – Bogu” (Mt 22, 17-21).

Jesteśmy ci poddani, cesarzu, w sprawach życia codziennego: podatków, czynszów, wymiany, w których jest sprawowana nad nami twoja władza. Jednak w sprawach praw kościelnych mamy swoich pasterzy, którzy wyłożyli nam naukę i którzy nadali kształt prawodawstwu kościelnemu. Nie znosimy nic z odwiecznych zasad, które ustanowili nasi Ojcowie (Prz 22, 28), ale zachowujemy tradycję tak, jak ją otrzymaliśmy. Jeśli bowiem zaczniemy, nawet nieznacznie, podkopywać fundamenty Kościoła, to w krótkim czasie cała budowla ulegnie zniszczeniu.

13. Gardzisz materią i nazywasz ją niegodną czci. Tak też czynią manichejczycy. Pismo Święte uważa ją jednak za dobrą. Mówi bowiem: „Bóg widział wszystko, co uczynił, a oto było bardzo dobre” (Rdz 2, 31). Ja więc potwierdzam, że materia jest dziełem Bożym i rzeczą dobrą. Ty zaś, jeśli twierdzisz, że jest ona zła, tym samym potwierdzasz, że albo nie pochodzi ona od Boga, albo czynisz Boga sprawcą rzeczy złych. Posłuchaj więc, co mówi Pismo Święte o materii, którą ty nazywasz godną pogardy: „I odezwał się Mojżesz do całego zgromadzenia synów Izraela mówiąc: Oto słowo, które Bóg ustanowił mówiąc: weźcie z waszego mienia dary i oddajcie je Panu, każdy według hojności serca. Złożyli więc Panu w darze ofiary: złoto, srebro, miedź, fioletową i czerwoną purpurę, karmazyn, bisior kręcony oraz sierść kozią, skóry baranie barwione na czerwono [...]. Niech każdy uzdolniony z was przyjdzie i wykona to, co Pan nakazał – święty Przybytek” (Wj 35, 4-10).

⁶ Chodzi o patriarchę Konstantynopola Germana (634-734), który odrzucając żądanie Leona III, by podpisać edykt nakazujący niszczenie obrazów, został razem z innymi biskupami złożony z urzędu (730 r.) i skazany na wygnanie, gdzie w 734 r. zmarł jako stuletni starzec.

14. Widzisz więc, że materia, którą wy pogardzacie, jest godna czci. Cóż jest bowiem mniej warte od barwionych kozłich skór? Czy nie są tylko kolorami: szkarłat, purpura i błękit? Zważ, że dziełem rąk ludzkich są podobizny cherubów. A nawet sam Święty Przybytek też był cały obrazem. „Posłuchaj więc – mówi Bóg do Mojżesza – abyś uczynił wszystko według wzoru danego ci na górze” (Wj 25, 40). A jednak zewsząd wokół był on czczony przez cały lud Izraela. Czym były cheruby? Czyż nie były przedstawione ludowi do oglądania? Podobnie też Arka Przymierza, świecznik, przebłagalnia, złote naczynie i laska służyły do oglądania, a lud oddawał im cześć.

Nie czczę materii, ale czczę Stwórcę materii, który dla mnie stał się materią, który obrał sobie materialny świat za mieszkanie i poprzez materię dokonał mojego zbawienia. „A Słowo stało się ciałem i zamieszkało pośród nas” (J 1, 14). Jest rzeczą oczywistą dla wszystkich, że ciało jest materią i jest stworzeniem. Oddaję więc cześć materii i zbliżam się do niej z szacunkiem. Oddaję hołd tej, przez którą dokonało się moje zbawienie. Czczę ją jednak, nie jako Boga, ale jako pełną boskiej mocy i łaski.

Czyż nie było materią drzewo Krzyża, potrójnie błogosławione i potrójnie uwielbione? Czy nie była też materią dostojna i święta góra – miejsce czaszki? I czy nie była materią życiodajna skała, Święty Grób, źródło naszego zmartwychwstania? A atrament i skóra, na której została spisana Ewangelia – czyż i one nie były materią?

Albo więc odmów temu wszystkiemu czci i szacunku, albo przeciwnie, przyjmij tradycję Kościoła i pozwól, aby czczono wizerunki samego Boga oraz Jego przyjaciół uświęconych Jego Imieniem, a przez to napełnionych łaską Ducha Świętego. Jeśli ze względu na Prawo zabraniasz wizerunków, zachowuj też szabat i obrzezanie, gdyż te Prawo nakazuje bezwzględnie zachowywać. I wszystkie inne prawa zachowuj – zamiast świętować Przejście (Paschę) Pana z Jeruzolimy. Wiedźcie jednak, że gdy zachowujecie tylko Prawo, Chrystus nie jest dla was żadnym ratunkiem. Czas więc, abyś wziął żonę swego brata za małżonkę i wskrzesił potomstwo swemu bratu (Pwt 25, 5-10), a nie śpiewał hymnu Panu na obcej ziemi (Ps 137, 4). Ale dość tego! „Wszyscy, którzy szukacie usprawiedliwienia w Prawie, odsunęliście się od łaski” (Ga 5, 4).

15. Świątynia, którą wznosił Salomon, była poświęcona krwią nierozumnych zwierząt i zdobiły ją bezduszne wizerunki lwów, byków, palm daktylowych i owoców granatów. Kościół zaś uświęcony jest teraz krwią Chrystusa i Jego świętych, upiękuszony zaś wizerunkami Chrystusa i Jego świętych. Albo więc odrzuć cześć względem całej materii, albo nie zmieniaj niczego i „nie znoś odwiecznych reguł, które ustalili twoi ojcowie” (Prz 22, 28). Nie mówię o czasach przed objawieniem się w ciele Chrystusa – Boga naszego, ale po Jego przebywaniu wśród nas. Na temat zaś reguł zawartych w Starym Testamencie sam Bóg skarży się mówiąc: „Dałem im Prawo, które nie było dobre, i nakazy, według których nie mogli żyć” (Ez 20, 25) ze względu na zatwardzia-

łość ich serc. „Ze zmianą bowiem kapłaństwa, musi też nastąpić zmiana Prawa” (Hbr 7, 12).

16. Tradycję Kościoła przekazali naoczni świadkowie i słudzy Słowa nie tylko przy pomocy pisma, ale też przy pomocy nie spisanych tradycji. Skąd znamy święte miejsce Kalwarii? Skąd życiodajny Grób? Czy dzieci nie dowiedziały się o tym ustnie od ojców? Jest wprawdzie napisane, że Pan został ukrzyżowany na Miejscu Czaszki i pogrzebany w grobie, który Józef wykuł w skale, samo jednak miejsce, które teraz otaczamy kultem, znamy tylko z niepisanej tradycji. Moglibyśmy przytoczyć jeszcze wiele innych, temu podobnych przykładów. Skąd na przykład pochodzi zwyczaj potrójnego zanurzania w wodzie podczas chrztu świętego, czy nie ze względu na trzydniowe zstąpienie do otchłani? Dlaczego modlimy się zwróceniu na wschód? Dlaczego czcimy znak Krzyża? Czyż nie ze względu na nie spisaną tradycję? Dlatego też święty Paweł Apostoł mówi: „Przeto, bracia, stójcie niewzruszenie i trzymajcie się tradycji, o których zostaliście pouczeni bądź żywym słowem, bądź za pośrednictwem naszego listu” (2Tes 2, 15). Skoro więc tak wiele zostało przekazane Kościołowi w formie ustnej i jest aż po dziś dzień pieczołowicie strzeżone i zachowane, pytam: dlaczego z pogardą odnosisz się do świętych obrazów? Manichejczycy spisali ewangelię według Tomasza⁷, czy i wy będziecie pisać ewangelię według Leona⁸?

Nie godzę się, aby tyrańska władza cesarska panowała nad świętym kapłaństwem. Cesarz nie otrzymał władzy wiązania i rozwiązywania. Znam cesarza Walensa, który zwał się chrześcijaninem, a prześladował prawowierną wiarę; znam Zenona i Anastazego, Herakliusza i Konstantyna z Sycylii, a także Filipika Bardanesa⁹. Nie zgadzam się na to, aby rozporządzenia kościelne miały być ustalane przez królewskie dekrety – ale tylko przez spisaną i nie spisaną tradycję Ojców. Tak jak całemu światu ogłoszona została na piśmie Ewangelia, tak też całemu światu przekazywana jest niepisana tradycja, aby przedstawiać

⁷ Trudno powiedzieć, czy chodzi tu o złożoną ze 114 logiów *Ewangelię Tomasza*, zachowaną wśród tekstów z *Nag Hammadi* (zob. *Ewangelia Tomasza*, tłum. W. Myszor – A. Dembska, w: *Apokryfy NT*, t. 1: *Ewangelie apokryficzne*, Kraków 2003, 180-202), czy o *Ewangelię Naaseńczyków*, nazywaną też *Ewangelią Tomasza – Dzieciństwa* (tamże, s. 388-404, tłum. M. Starowieyski), którą posługiwali się manichejczycy.

⁸ Chodzi tu niewątpliwie o cesarza Leona III Izauryjczyka (716-740), który nakazał niszczyć obrazy.

⁹ Autor wymienia tu kilku cesarzy bizantyńskich, którzy będąc oficjalnie chrześcijanami, prześladowali ortodoksyjnych wyznawców Kościoła. Należał do nich cesarz Walens (364-378), który popierał arian i zwalczał zwolenników Wiary Nicejskiej, cesarz Zenon (474-491) i Anastazy I (491-518), którzy stanąwszy po stronie monofizytów zwalczały zwolenników teologii Soboru Chalcedońskiego (451); cesarze Herakliusz (610-641), Konstantyn IV Pogonatos (668-685), który nawet zwołał Sobór Konstantynopolski III (680-681), a także Filipik Bardanes (711-713) opowiedziawszy się za monoteletyzmem zwalczały ortodoksów; o powyższych cesarzach zob. A. Krauczuk, *Poczet cesarzy bizantyńskich*, Warszawa 1996.

wizerunki Chrystusa – wcielonemu Bogu i świętych, aby czcić znak Krzyża i aby modlić się zwróconym na wschód.

17. Jeśli mówisz o nadużyciach, to z nich jeszcze nie wynika, że powinniśmy potępiać kult obrazów, ale raczej potępiać pogan, którzy z obrazów czynią sobie bożków. Nie wolno ci też, ze względu na bałwochwalczy kult obrazów u pogan, porzucić pobożnej praktyki Kościoła. Zaprzysięgają czarownicy i szarlatani, ale i Kościół zaprzysięga katechumenów. Oni przyzywają demony, ten zaś Boga przeciw demonom. Paganie składali ofiary demonom, ale i Izraelici ofiarowywali Bogu krew i tłuszcz zwierzęcy; także Kościół składa Bogu ofiarę, choć bezkrwawą. Paganie dedykowali obrazy demonom, ale Izrael także ubóstwiał obrazy; powiedziano bowiem: „Oto twoi bogowie, Izraelu, którzy wyprowadzili cię z Ziemi Egipskiej” (Wj 32, 4). My zaś sporządzamy obrazy prawdziwemu i wcielonemu Bogu oraz sługom i przyjaciołom Bożym, a za pomocą tych obrazów przepędzamy całe zastępy demonów.

18. Jeśli zaś mówisz, że już święty Epifaniusz¹⁰ jasno zakazywał nam posiadania obrazów, to wiedz, że fałszywie przypisuje mu się te słowa – kto inny bowiem je napisał posługując się imieniem boskiego Epifaniasza. Ów Ojciec bowiem nie przeciwstawia się zdaniu swoich poprzedników: wszyscy przecież byli uczestnikami jednego Ducha Świętego. Świadczenie temu dał Kościół zdobiąc swoje świątynie obrazami, przeciw czemu powstał zajadły i dziki Leon¹¹, który wprowadził zamieszanie pośród trzody Chrystusowej zanieczyszczając brudem wody, którymi poił się lud Boży.

19. Jeśli czcąc krzyż i z szacunkiem odnoszę się do włóczni, trzciny i gąbki, którymi Boży zabójcy – żydzi, znieważyli i zamordowali mojego Pana, to jak mam nie czcić obrazów tworzonych w dobrej intencji przez wiernych, obrazów upamiętniających i sławiących cierpienia Chrystusa? Jeśli czcę postać krzyża, niezależnie od tego, z jakiej został wykonany materii, to czyż nie miałbym czcić obrazu Tego, który został ukrzyżowany oraz krzyża, na którym dokonało się zbawienie? Nie czcę, oczywiście, materii. Jeśli bowiem tak się zdarzy, że rzeźba krzyża wykonana z drzewa ulegnie zniszczeniu, to drzewo palę w ogniu – tak samo jak zniszczone ikony.

20. Że tworzenie i kult obrazów nie jest nowym wynalazkiem, ale starożytną tradycją Kościoła, masz cały szereg świadectw z Pisma Świętego i Ojców. Pan w świętej Ewangelii według Mateusza nazywa swych uczniów błogosławionymi, a wraz z nimi wszystkich, którzy idą za ich przykładem i naśladują ich postępowanie: „Szczęśliwe są wasze oczy, że widzą i wasze uszy, że słyszą. Bo zaprawdę, powiadam wam: wielu proroków i sprawiedliwych pragnęło widzieć

¹⁰ Epifaniusz z Salaminy (315-403) był faktycznie przeciwnikiem kultu obrazów, choć św. Jan Damasceński usiłuje bezzasadnie go z tego usprawiedliwić, por. M.M. Dylewska: Epifaniusz z Salaminy, *Pisma przeciw obrazom* (wstęp – przekład), VoxP 22 (2002) t. 42-43, 551-565.

¹¹ Chodzi o wspomnianego wyżej obrazoburcę Leona III Izauryjczyka (716-740).

to, na co wy patrzycie, a nie widzieli i słyszeć to, co wy słyszycie, a nie słyszeli” (Mt 13, 16-17). My także pragniemy widzieć to, co jest możliwe do zobaczenia. „Teraz widzimy jakby w zwierciadle, niejasno” (1Kor 13, 12). W obrazach – i przez to jesteśmy błogosławieni. Sam Bóg pierwszy uczynił obraz i wskazał na obrazy. „Uczynił bowiem człowieka na obraz Boży” (Rdz 1, 27). Także Abraham, Mojżesz, Izajasz i wszyscy prorocy widzieli obrazy Boga, nie zaś samą istotę Boga. Krzak gorejący był obrazem Bogarodzicy i gdy Mojżesz zbliżał się do niego, Bóg rzekł: „Nie zbliżaj się tu! Zdejmij sandały z nóg, gdyż miejsce, na którym stoisz, jest ziemią świętą” (Wj 3, 5). Jeśli zatem świętą jest ziemia, na której objawiony został Mojżeszowi obraz Bogarodzicy, to o ileż bardziej od niej święty jest sam obraz? Nie tylko święty, ale śmiem twierdzić: Święty Świętych. Kiedy faryzeusze zapytali Pana: „Dlaczego Mojżesz kazał dać list rozwodowy i odprawić żonę?” (Mt 19, 7) odpowiedział: „Przez wzgląd na zatwardziałość serc waszych pozwolił wam Mojżesz oddalać wasze żony, lecz od początku tak nie było” (Mt 19, 8). Otóż powiadam wam, że ze względu na zatwardziałość serc synów Izraela i wzgląd na ich skłonność do bałwochwalstwa, zabronił im Mojżesz sporządzania wizerunków. My jednak tacy nie jesteśmy. Stoimy bowiem pewnie na skale wiary, przepełnieni światłem wiedzy duchowej.

21. Posłuchajcie, co mówi Pan: „Głupi i ślepi! Kto przysięga na przybytek, przysięga na niego i na Tego, który w nim mieszka, a kto przysięga na niebo, przysięga na tron Boży i na Tego, który na nim siedzi” (Mt 23, 21-22). A kto przysięga na obraz, przysięga na obraz i na tego, kto został na obrazie przedstawiony.

22. Tak więc należycie zostało przedstawione, że zarówno namiot, zasłona, arka Przymierza, jak i ołtarz oraz to wszystko, co znajdowało się w namiocie było obrazami i modelami – dziełem rąk ludzkich, któremu cały Izrael oddawał cześć. Ponadto i rzeźbione cheruby zostały wykonane na rozkaz Boży. Mówił bowiem Bóg do Mojżesza: „Bacz, abyś wykonał wszystko według wzoru danego ci na górze” (Wj 25, 40). Posłuchaj też świadectwa Pawła Apostoła¹², że Bóg nakazał czcić Izraelowi dzieła rąk ludzkich i obrazy: „Gdyby bowiem był – powiada – na ziemi, to nie byłby kapłanem, gdyż są tu inni, którzy składają ofiary według postanowień Prawa. Służą oni obrazowi i cieniowi rzeczywistości niebieskich. Gdy bowiem Mojżesz miał zbudować przybytek, to w ten sposób został pouczony przez Boga: «Patrz zaś – mówi – abyś uczynił wszystko według wzoru, jaki ci został ukazany na górze». Teraz zaś otrzymał w udziale o tyle wznioślejszą służbę, o ile stał się pośrednikiem lepszego przymierza, które oparte zostało na lepszych obietnicach. Gdyby bowiem owo pierwsze było bez nagany, to nie szukano by miejsca na drugie [przymierze]. Albowiem

¹² Św. Jan Damasceński przypisuje mylnie, jak większość Ojców Kościoła, autorstwo Listu do Hebrajczyków św. Pawłowi Apostołowi.

ganiąc ich, zapowiada: «Oto nadchodzą dni, mówi Pan, a zawrę z domem Izraela i z domem Judy przymierze nowe. Nie takie jednak przymierze, jakie zawarłem z ich ojcami, w dniu, gdy ich wziąłem za rękę, by wyprowadzić ich z ziemi egipskiej» (Hbr 8, 4-9). I nieco dalej: „Ponieważ zaś mówi o nowym [przymierzu], pierwsze uznał za przestarzałe; a to, co się przedawnia i starzeje bliskie jest zniszczeniu [...]. Był to namiot, w którego pierwszej części, zwanej [Miejscem] Świętym, znajdował się świecznik, stół i chleby pokładne. Za drugą zaś zasłoną był przybytek, który nosił nazwę «Święte Świętych». Posiadało ono złoty ołtarz kadzenia i Arkę Przymierza, pokrytą zewsząd złotem. Znajdowało się w niej naczynie złote z manną, laska Aarona, która zakwitła i tablice Przymierza. Nad nią zaś były cheruby Chwały, które zacięniały przebłagalnię» (Hbr 8, 13; 9, 2-5). I znów: „Chrystus bowiem wszedł nie do świątyni, zbudowanej rękami ludzkimi, będącej odbiciem prawdziwej świątyni, ale do samego nieba» (Hbr 9, 24). A potem: „Prawo posiadając tylko cień przyszłych dóbr, nie posiada samego obrazu tych rzeczy» (Hbr 10, 4).

Widzisz, że zarówno Prawo, jak i wszystko, co z niego wynika, a także wszelkie nasze działania są po to, aby uświęcić pracę naszych rąk, prowadząc nas poprzez materię do niematerialnego Boga. Prawo zaś i wszelkie jego rozporządzenia są tylko cieniem przyszłego obrazu, to jest naszego prawdziwego uwielbienia, które samo w sobie jest obrazem przyszłych dóbr. Te zaś to owa górna Jerozolima, która nie została zbudowana rękami ludzkimi i jest pozbawiona materii, jak mówi boski Apostoł: „Nie mamy tutaj trwałego miasta, ale szukamy tego, które ma przyjść» (Hbr 13, 14), a którym jest niebiańska Jerozolima, „której architektem i budowniczym jest sam Bóg» (Hbr 11, 10). Wszystko to bowiem, co dokonuje się albo według prawa, albo według naszego kultu, postanowione zostało Jego łaską. Bogu chwała na wieki wieków! Amen.

Z języka greckiego przełożyła i wstępem opatrzyła
Maria Magdalena Dylewska

Manlio SIMONETTI, *Origene esegeta e la sua tradizione, Letteratura cristiana antica NS 2, coll. dir. da C. Moreschini – E. Norelli, Brescia 2004, Editrice Morcelliana, ss. 475.*

Manlio Simonetti, profesor Università „Sapienza” oraz Instytutu Patrystycznego „Augustinianum” w Rzymie, jest jednym z najbardziej kompetentnych i zasłużonych współczesnych badaczy epoki patrystycznej. Co najmniej trzy jego książki – *La crisi ariana nel IV secolo* (Roma 1975), *Lettera e/o allegoria* (Roma 1985 – polski przekład T. Skibińskiego: *Między dosłownością a alegorią*, Kraków 2000) oraz opracowana wraz z E. Prinzivalli *Letteratura cristiana antica* (Roma 2003) – są już opracowaniami klasycznymi, stanowiącymi punkt odniesienia dla każdego poważnego patrologa. Od ponad 40 lat szczególnym przedmiotem zainteresowań Simonettiego jest egzegeza w środowisku aleksandryjskim, zwłaszcza w ujęciu ojca teologii wschodniej – Orygenesesa. Chociaż włoski uczyony nie poświęcił temu wielkiemu Aleksandryjczykowi oddzielnej książki, to obszerna ilość jego znaczących artykułów (28 pozycji z lat 1962-2002), rozproszonych w różnych periodykach naukowych i pracach zbiorowych, składa się na pokaźny tom, który szczęśliwie ukazał się w ciekawie zapowiadającej się serii *Letteratura cristiana antica. Nuova serie*, wydawanej w Brescii pod kierunkiem znanych włoskich historyków literatury wczesnochrześcijańskiej C. Moreschiniego i E. Norelliego¹. Recenzowana publikacja jest więc znakomitą prezentacją Orygenesowej hermeneutyki biblijnej oraz

¹ Pierwszy tom nowej serii, poprzedzający recenzowaną publikację to solidnie opracowany, od dawna oczekiwany, podręcznik patrystycznej myśli filozoficznej: C. Moreschini, *Storia della filosofia patristica*, Brescia 2004. W pierwotnej serii o tej samej nazwie ukazał się także pod redakcją C. Moreschiniego i E. Norelliego dwutomowy, bardzo szczegółowy, uwzględniający aktualny stan badań, podręcznik: *Storia della letteratura cristiana antica greca e latina* (Brescia 1995-96), uzupełniony również dwutomowym zbiorem wypisów źródłowych *Antologia della letteratura cristiana antica greca e latina* (Brescia 1999).

sposobów jej oddziaływania na ważniejszych autorów wczesnochrześcijańskiego Wschodu i Zachodu.

Książka została słusznie podzielona na trzy działy tematyczne, omawiające kolejno: fundamenty egzegezy Orygenesusa (metoda, język i forma interpretacji biblijnej Aleksandryjczyka na tle egzegezy pierwszych wieków chrześcijaństwa), jego warsztat egzegetyczny (przedstawienie sposobu komentowania Biblii na przykładzie konkretnych tekstów Starego i Nowego Testamentu) oraz dzieje egzegezy orygeniańskiej i jej wpływ na patrystyczną interpretację Pisma Świętego u pisarzy greckich i łacińskich.

Pierwszy dział zawiera pięć artykułów, tworzących zbiór zasadniczych, nierzadko wydobytych drogą osobistych żmudnych analiz źródłowych, informacji dotyczących metodologicznych i terminologicznych podstaw Orygenesowej egzegezy: miejsc Pisma Świętego w życiu i teologii Aleksandryjczyka (*La sacra Scrittura*, s. 13-28), duchowego ukierunkowania jego egzegezy (*La mistica di Origene*, s. 29-50), rozumienia terminu „alegoria” we wczesnej epoce patrystycznej (*Considerazioni su allegoria e termini affini in alcuni scrittori greci*, s. 51-70), porównania gatunków literackich homilii i komentarza biblijnego u Orygenesusa i jemu współczesnych (*Omelie e commentari patristici*, s. 71-89) oraz wykorzystania Pisma Świętego w apologii *Contra Celsum* (*La sacra Scrittura nel „Contro Celso”*, s. 91-107).

Drugi zespół tematyczny obejmuje 13 monograficznych opracowań, będących egzemplifikacją omówionej w poprzednim dziale teorii egzegezy w odniesieniu do znanych tekstów biblijnych bądź następujących trudności interpretacyjne, bądź szczególnie chętnie komentowanych w pierwotnym Kościele. Simonetti daje drobiazgową analizę Orygenesowej interpretacji alegorycznej fragmentów biblijnych dotyczących m. in.: stworzenia człowieka (*Alcune osservazioni sull'interpretazione origeniana di Genesi 2, 7 e 3, 21*, s. 111-122), studni w starotestamentalnym Izraelu (*Isacco e i pozzi d'Israele*, s. 123-134; *Il pozzo di Giacobbe*, s. 225-237), kupczących w świątyni (*I mercanti nel tempio*, s. 147-156), ubogiej wdowy (*La povera vedova*, s. 157-163), poznania Ojca w Synu (*Credere e conoscere*, s. 165-168; *Conoscere Dio – conoscere il Padre* s. 169-172), przypowieści o przewrotnych pracownikach winnicy (*I vignaioli perfidi*, s. 173-184), sceny umycia nóg uczniom przez Jezusa (*La lavanda dei piedi*, s. 191-201), przywitania Jezusa przez Jana jak baranka przed chrztem w Jordanie (*Il Giordano e l'agnello*, s. 203-211), przypowieści o Królestwie Bożym (*Le parabole del Regno*, s. 213-224).

Trzecia część książki przedstawia zmienne losy spuścizny Orygenesusa podczas sporów związanych z jego osobą (*La controversia origeniana. Caratteri e significato*, s. 241-262) oraz wpływ jego interpretacji Pisma Świętego na patrystykę wschodnią (*L'Oriente dopo Origene*, s. 263-276), zwłaszcza na Ojców Kapadockich (*Origene dalla Cappadocia ai Cappadoci*, s. 299-312), Euzebiusza (*Eusebio e Origene. Per una storia dell'origenismo*, s. 313-322; *Esegesi e*

ideologia nel „Commento a Isaia” di Eusebio, s. 323-356), Dydyma Ślepego (Lettera e allegoria nell'esegesi anticotestamentaria di Didimo, s. 357-392; Didymiana, s. 393-412), a także na myśl egzegetyczno-teologiczną Zachodu (Quelques considérations sur l'influence et la destinée de l'alexandrinisme en Occident, s. 423-442), szczególnie na św. Augustyna (Gli angeli e Origene nel „De civitate Dei”, s. 413-422).

Wiele wniosków Simonettiego miało charakter odkrywczy i twórczy nie tylko w momencie pierwszej publikacji artykułów zawartych w omawianym tomie, ale zachowało walor aktualności do dzisiaj. Przede wszystkim należy zwrócić uwagę na takie osiągnięcia włoskiego badacza antyku chrześcijańskiego, jak: 1) zwrócenie uwagi, że obok podstawowego dwupoziomowego schematu hermeneutycznego, obejmującego sens literalny i alegoryczny, występuje u Aleksandryjczyka przekraczająca ten schemat wielość poziomów lektury tekstu biblijnego, zwłaszcza starotestamentalnego; 2) ukazanie zakorzenienia egzegezy Orygenesesa w duchowości i odwrotnie; 3) ustalenie znaczenia terminologii technicznej związanej z egzegezą wczesnopatrystyczną, szczególnie terminów „alegoria”, „typologia” (które niesłusznie sobie przeciwstawiano), a także „tropologia”, „anagoge” i „symbolon”; 4) wskazanie na obecność w dziełach egzegetycznych Aleksandryjczyka śladów jego kontrowersyjnych teorii o preegzystencji dusz i apokatastazie; 5) podkreślenie dwóch nurtów w recepcji myśli Orygenesesa u późniejszych autorów epoki patrystycznej: krytycznego przejmowania jedynie niektórych jego rozwiązań egzegetycznych bez nawiązywania do poglądów dyskusyjnych (Euzebiusz) oraz wiernego naśladowania nie tylko egzegezy, ale i najbardziej kontrowersyjnych rozwiązań doktrynalnych (Dydym Ślepy); 6) wydobycie i usystematyzowanie wielu śladów myśli aleksandryjskiej w egzegezie oraz trynitologii i chrystologii patrystycznego Zachodu.

Omówiony w zarysie zbiór artykułów orygeniańskich Simonettiego nie jest, jak to niekiedy bywa w przypadku publikacji tego rodzaju, kolekcją tekstów różnej wartości, mających przede wszystkim powiększyć dorobek autora o jeszcze jedną pozycję. Mamy tu do czynienia z cyklem artykułów o bezdyskusyjnej wartości, stanowiących owoc wieloletnich badań i akademickich wykładów. Prace te oparły się próbie czasu, a jedyną ich wadą, niezawinioną przez Autora, było ich dotychczasowe rozproszenie po różnych niełatwo dostępnych publikacjach. Zebrane w jednym tomie tworzą swoisty podręcznik egzegezy Orygenesesa i oddają sprawiedliwość Simonettiemu jako jednemu z czołowych współczesnych orygenistów. Prezentowana książka powinna stać się lekturą obowiązkową nie tylko dla zainteresowanych spuścizną Aleksandryjczyka, ale dla wszystkich zajmujących się epoką patrystyczną. Co najmniej dwa powody jej przydatności można wydobyć ze wstępu Simonettiego. Pierwszy dotyczy wyjątkowego miejsca, jakie Orygenes zajmuje wśród autorów wczesnochrześcijańskich; Simonetti przywołuje opinię promotora swojego magiste-

rium, Ettore Paratore, który w 1947 r. udzielił mu jako początkującemu badaczowi cennej rady: „Nie można zaprzyjaźnić się głębiej z pisarzami chrześcijańskimi, działającymi w okresie od II do IV wieku bez solidnego zapoznania się z gnostykami i Orygenesem” (por. s. 7). Drugi powód, dla którego warto sięgnąć po książkę Simonettiego, wiąże się z kondycją dzisiejszej naukowej literatury patrologicznej, szczególnie dotyczącej Orygenesesa. Włoski uczony uważa, że przeżywamy obecnie swoistą „aetas Origeniana”, w której od Europy po Amerykę powstaje dużo, z pewnością za dużo (*certamente troppo*), prac o Orygenesie. W przekonaniu Simonettiego w tym „mare magnum” literatury orygenesowskiej pojawiają się tematy niepotrzebne bądź źle ujęte (s. 9). Aby takich „niekoniecznych” opracowań, nie tylko w odniesieniu do Adamantiosa, ale do pisarzy wczesnochrześcijańskich w ogólności, było jak najmniej, warto zapoznać się z omówioną książką.

Ks. Mariusz Szram – Lublin, KUL

Cristian BADILITA, *Métamorphoses de l'Antichrist chez les Pères de l'Église, Théologie Historique 116, Paris 2005, Beauchesne, ss. 557.*

Wydawnictwo Beauchesne, w sto szesnastym tomie serii *Teologia historyczna*, podjęło się druku dosyć pokaźnej książki wykładowcy greki starożytnej i literatury greckiej uniwersytetu w Timisoarze, w Rumunii – Cristiana Badility, która stanowi poprawioną wersję jego pracy doktorskiej, obronionej w 2002 r. w paryskiej Sorbonie. Nie jest to zresztą pierwsza pozycja twórcy, którego zainteresowania oscylują pomiędzy filozofią starożytną a dziejami wczesnego chrześcijaństwa.

Lekturę zaczynamy, pomijając stosowne w przypadku autora podziękowania, umieszczone zaraz na początku, od krótkiego słowa wprowadzającego (s. 3-9), w którym tenże ukazuje główne założenia podjęte na początku swej pracy. Przede wszystkim zakłada więc istnienie „mitu Antychrysta”, obecnego w myśli autorów chrześcijańskich i świadomości ludzkiej, korespondującego z mitami dotyczącymi dobra i zła, obecnymi w innych kulturach i religiach. Wyjaśnia również, że wolał przyjąć termin „mit”, oznaczający rzeczywistość dynamiczną, podlegającą ewolucji, także obecną w życiu człowieka współczesnego, niż „legenda”, odnoszący się głównie do zamkniętej historii. Z drugiej strony przywołuje istnienie rozróżnienia, trudnego do oddania w języku polskim, pomiędzy francuskimi terminami „Antichrist” i „Antéchrist”, powołując się na augustyńską wykładnię odpowiedników łacińskich, obecną w *Komentarzu do 1 Listu św. Jana* (3, 4), gdzie pierwszy termin znaczyłby kogoś, kto stoi w opozycji do Chrystusa, drugi zaś tego, który miałby przyjść przed Chrystusem. Choć znaczenie obu tych terminów pozostaje w ścisłej relacji, co zresztą

można zobaczyć w toku dalszej lektury, autor preferuje pierwszy (co też pasuje bardziej do przekładu polskiego), mówiąc w tekście omawianego dzieła o swoistej „antychrystologii”.

Obszerny wstęp (s. 11-32) poświęcony jest głównie zapoznaniu czytelnika ze stanem badań różnych aspektów podjętego tematu. Autor przywołuje po kolei wydane w ostatnim czasie prace, dosyć starannie ukazując ich treść i znaczenie, kładąc szczególny nacisk na prace G.C. Jenksa (*The Origins and early development of the Antichrist Myth*) i L. Peerbolte'a (*The Antecedents of Antichrist. A traditio-historical study of the earliest Christian views on eschatological opponents*), nie pomijając także innych, istotnych wydawnictw i ukazując w miarę kompletną panoramę współczesnej „antychrystologii”.

W pierwszym rozdziale (*Le Livre de Daniel et la „préhistoire” chrétienne du mythe, de Marc 13 à Justin*, s. 33-126), autor podejmuje analizę fragmentów *Księgi Daniela*, w której widzi jedno z istotnych źródeł dla „antychrystologii” chrześcijańskiej i prezentuje obecne w niej wątki apokaliptyczne, które następnie przywoływane są przez wszystkich niemal Ojców (za wyjątkiem św. Cyryla Jerozolimskiego) w kontekście „mitu Antychrysta”, jak prześladowanie świętych, perwersja, apostazja, pycha, niepokoje, koniec czasów, święte miasto i wiele innych. Przechodzi następnie, wyodrębniając analogiczne zagadnienia, do 13 rozdziału *Ewangelii wg św. Marka*, określanego jako „mała Apokalipsa”, *2 Listu do Tesaloniczan* św. Pawła, *1 Listu i Apokalipsy* św. Jana, *Didaché*, *Listu Barnaby*, i niektórych apokryfów, jak *Wniebowzięcie Izajasza*, *Apokalipsa Piotra*, by zakończyć na dziełach św. Justyna, tam dopatrując się modelu Antychrysta.

Drugi rozdział (*Irénee de Lyon: Incipit vita Antichristi*, s. 127-189) poświęcono św. Ireneuszowi z Lyonu, którego Badilita przedstawia jako pierwszego Ojca Kościoła oferującego kompletną i autonomiczną wersję mitu antychrystologicznego, a wręcz jego twórcę. W oparciu o odnośne fragmenty, czerpane z V księgi *Adversus haereses*, ukazuje Ireneuszowe wizje Antychrysta, jako eschatycznego tyrana i pseudotaumaturga, zwracając przy tym uwagę, że wedle galijskiego biskupa znakiem zbliżenia się Antychrysta jest mnożenie się herezji, choć wierzący winni raczej oczekiwać rozpadu imperium, także obecność fałszywych cudotwórców, których rozpoznaje on jako prekursorów Antychrysta – są to np. Marek (*AdvHaer* V 1, 13-21) czy Karpokrates (tamże V 2, 31, 2-3).

Bohaterem kolejnego rozdziału (*L'Antichrist tyran et 'katéchon' chez Hippolyte*, s. 191-255) jest Hipolit. Autor na wstępie podejmuje stary problem identyfikacji enigmatycznej postaci biskupa Hipolita, przyjmując za Loi i Simonettim opinię, że oprócz adwersarza biskupa Rzymu Kalliksta, a później męczennika św. Hipolita, spotykamy drugiego autora o tym samym imieniu, wschodniego, milenaryzującego biskupa i autora *De Christo et Antichristo* oraz *Komentarza do Księgi Daniela*, które to dzieła stanowią główny punkt odnie-

sienia dla podjętych tu rozważań. Pierwsze z nich, adresowane jako list do jakiegoś Teofila, stanowi równocześnie pierwszy traktat odnoszący się do Antychrysta. Badilita wskazuje na odmiennosc poglądów omawianego autora i św. Ireneusza. Dla Hipolita, opierającego się o liczne teksty biblijne, Antychryst pochodzic będzie z pokolenia Dana i odrestauruje w karykaturalnej formie imperium rzymskie, co stanowi interpretację polityczną i koresponduje z wizją Antychrysta – tyrana eschatycznego. W przywołanej znowu wizji proroka Daniela Hipolit, co podkreśla autor omawianego przez nas dzieła, widzi znowu kwestię następstwa imperiów, jedną z charakterystycznych dla „antychrystologii”, podobnie, jak prześladowania wiernych, które rozpoznawane są jako znak nadchodzącego końca. Badilita dostrzega w interpretacjach Hipolita potrójną intencję użycia „mitu Antychrysta”: odrzucenie nowinek milenaryzmu w wydaniu montanistycznym, podkreślenie kwestii męczeństwa i zrelatywizowanie autorytetu imperium rzymskiego wobec nadchodzącego królestwa Chrystusa.

Dosyć krótki, czwarty rozdział książki (*L'Antichrist magicien et pseudo-exégète chez Origène*, s. 257-281) poświęcił autor poglądom Orygenesusa, u którego dostrzegł trzy wymiary postaci Antychrysta: historyczno-eschatologiczny – obecny w polemice z Celsusem, moralny – ujawniający się w relacji do heretyków oraz anagogiczny – bazujący na kontekście antyheretyckim, ale równocześnie na egzegezie ukierunkowanej na członków wspólnoty chrześcijańskiej. Ukazał również, że dla Orygenesusa Antychryst stoi w opozycji do Chrystusa, obecnego w Ewangelii, będąc również obecny w świątyni Pism, ale proponując ich fałszywą interpretację i doktrynę (*anty-logos*). Tak widziany Antychryst jawi się momentami nie jako jeden, ale w wielości „antychrystów” mamiących fałszem.

Piąty z kolei rozdział (*Néron Antichrist: Victorin, Commodien et la position critique de Lactance*, s. 283-343) skłania nas ku opiniom św. Wiktora z Petawium, Kommodiana i Laktancjusza. U wszystkich tych trzech pisarzy, żyjących na przełomie III i IV wieku, nasz Autor wydobyl „neroński” wariant „mitu Antychrysta”, bazujący na legendzie powstałej po śmierci Nerona, a głoszącej, że w rzeczywistości imperator ten żyje i nastąpi jego powrót (*Nero redivivus*: Tacitus: *Hist.* II 8; Suetonius, *Nero* 57, 4; J.M. Lawrens, *Nero redivivus*, „Fides et Historia” 11:1978, 54-66). Chrześcijanie, według Badility, przejęli to podanie i umieścili je w perspektywie chrystologicznej, czego odbiciem jest 13 rozdział *Apokalipsy* św. Jana i apokryficzne *Wniebowstąpienie Izajasza* oraz utwory wspomnianych trzech autorów: *Carmen apologeticum* i *Instructiones* Kommodiana, *Komentarz do Apokalipsy św. Jana* św. Wiktora oraz *Divinae institutiones* i *Epitome* Laktancjusza, z których każdy na swój sposób przekazuje tę właśnie wersję „mitu Antychrysta”.

Poglądy św. Cyryla Jerozolimskiego stanowią kanwę rozdziału szóstego (*L'Antichrist chez Cyrille de Jérusalem*; s. 345-370). Opierając się na XV kate-

chezie chrzcielnej, w której jest mowa o paruzji i sądzie, autor wykazuje, że dla Cyryla Antychryst, eschatyczny adwersarz, jest synonimem szatana, złego ducha i fałszywego „anioła światłości”, który w czasach ostatecznych będzie działał na ziemi.

Z kolei w rozdziale siódmym (*L'Antichrist – diable dans le 'De consummatione mundi'*, s. 371-388) poruszono problem przekazanej pod imieniem Hipolita homilii, prawdopodobnie z IV w., zatytułowanej w łacińskiej formie: *De consummatione mundi*. Badilita zwraca uwagę na obecność w niej wątku apokaliptycznego, wskazującego na mające nadejść objawienie się Antychrysta, tożsamego z diabłem, synem niegodziwości, który ukaże się jako podobny do Zbawiciela, i podkreśla antidoketystyczny wymiar użycia „mitu Antychrysta”. Przytacza jednak również tezę, którą wcześniej przedstawił S. Gennari (*Aspetti del cristianesimo di età teodosiana. Il „De consummatione mundi” dello Ps. Ippolito*, tesi di laurea, Siena 1997/1998), a wedle której ów Antychryst – diabeł miałby być tożsamy znowu z Julianem Apostatą.

Zadaniem rozdziału ósmego (*L'Antichrist de Jérôme, entre philologie et tradition*, s. 389-410) jest zapoznanie czytelnika z punktem widzenia św. Hieronima. Pośród szerokiej twórczości tego Ojca Kościoła autor kładzie akcent na *Komentarz do Księgi Daniela* i *List 121*. Przyznaje również, że odnajdujemy tu jedynie niewielki, ściśle egzegetyczny przyczynek do tematu, który choć nie wnosi wielkich zmian w stosunku do ujęć poprzedników, ważny jest jednak ze względu na to, że zawiera w sobie krótki traktat o Antychryście, napisany w 399 r. i włączony później do *Komentarza*, oraz stanowi pomost pomiędzy koncepcjami poprzedników a św. Augustyna i Teodoretą z Cyru. Koncepcja, którą nasz autor dostrzega u Hieronima, koresponduje z wizjami św. Ireneusza, Hipolita i Wiktoryna, zawiera konotacje zarówno polityczne, jak i religijne i jest mniej, niż u poprzedników antyheretycka, za to bardziej antyjudaistyczna. Antychryst w tym ujęciu miałby być postacią historyczną, pochodzenia żydowskiego, która objawi się po upadku imperium i znajdzie swój koniec na Górze Oliwnej, gdzie Chrystus wstąpił do niebios.

Myśli Afrykańczyków: Tertuliana, św. Cypriana z Kartaginy i św. Augustyna, poświęcono rozdział dziewiąty („*Antichristus africanus*”: *Augustin et ses prédécesseurs, Tertullien et Cyprien*, s. 411-462). Czytelnik zostaje w nim poinformowany, że choć Tertulian i św. Cyprian zasadniczo nic nadzwyczajnego nie wnieśli do wcześniejszych koncepcji, to jednak ich myśl warta jest wspomnienia, bo została przejęta przez główną postać tego rozdziału, czyli Biskupa Hippony. Tertulian używa tytułu Antychrysta zarówno w polemikach z poganami, jak i Żydami czy heretykami, posługując się tak liczbą mnogą, jak i pojedynczą, bazując m. in. na antynomii pomiędzy królestwem Chrystusa i Cezara. Podobne elementy ujawnia też w polemice antyheretyckiej, szczególnie skierowanej przeciw Marcjonowi. Z drugiej strony u św. Cypriana autor dysertacji wyodrębnia koncepcję, według której Antychryst konkretyzuje się

w osobach prześladowców Kościoła i heretyków (ze szczególnym wskazaniem na nowacjan). W głównej partii rozdziału, dotyczącej św. Augustyna, znajdujemy analizy niektórych jego listów (197 i 199) oraz fragmentów *De civitate Dei*, *Komentarza do I Listu św. Jana*, w których autor dostrzega w eschatologii Biskupa charakter eklezjalny, demitologizacyjny i psychologizujący. Autor zapoznaje nas z augustyńskim poglądem, wedle którego eschatyczne *mille-
nium* nie oznacza konkretnego czasu tysiąca lat, lecz czas pomiędzy Wniebowstąpieniem Chrystusa Pana a paruzją, zaś diabeł, co prawda, jest strącony, ale nie do jakiegoś mistycznego miejsca, a do „otchłani” dusz ludzi grzeszących. Badilita wykazuje u św. Augustyna pogląd, że to właśnie wierni sami mogą być „antychrystami” na miarę swojego grzechu, zaś „schizmatyk” (sam w sobie synonim antychrysta) to katolik lub nie, którego życie jest różne od wyznawanego dogmatu i który nie pojmuje miłości Boga. Schizma zewnętrzna jest tu owocem schizmy wewnętrznej, która ma miejsce w duszy człowieka. Badacz podkreśla, że taka koncepcja Antychrysta przedostała się od Hippończyka do myśli zachodniej.

Z kolei autorem wschodnim, jakim jest Teodoret z Cyru, zajęto się w rozdziale dziesiątym (*Le précis antichristologique de Théodoret de Cyr*, s. 463-492). Ujawnia się tu, że Teodoret swoją wykładnię problemu Antychrysta zawarł w trzech dziełach, mianowicie w *Komentarzu do Księgi Daniela*, *Komentarzu do Listów św. Pawła* (części poświęconej 2Tes) oraz dziełku polemiczno-dogmatycznym *Haereticarum fabularum compendium*. Z pierwszego tekstu nasz autor wydobywa obraz Antychrysta żydowskiego, który rozpoznany zostanie przez Żydów jako Mesjasz, w drugim odkrywa referencje do tematu idolatrii, a w trzecim, konkretnie w 23 rozdziale, streszcza poprzednio wyodrębnioną charakterystykę i ukazuje Antychrysta, tyrana eschatycznego, demona, przeciwnika Boga, itd.

W ostatnim rozdziale omawianej książki (*L'Antichrist dans les apocryphes: nouveaux thèmes et portraits symboliques*, s. 493-503) autor odwołuje się do kilku apokryfów z III do V wieku, takich jak: syryjski *Testament naszego Pana Jezusa Chrystusa*, *Apokalipsa Eliasza*, *Apokalipsa Ezdrasza* i apokryficzna *Apokalipsa Jana*. Robi to celem dopełnienia wizji „antychrystologicznej”, którą nazywa „oficjalną”, a którą śledził u pisarzy wcześniej wspomnianych. Tym, co według niego odróżnia ujęcia apokryficzne od poprzednio analizowanych, jest silne wyakcentowanie aspektu fizycznego, który – zdaniem Badility – dla czytelnika starożytnego miał ewidentne znaczenie symboliczne.

Podsumowując swoje dokonania (s. 505-512) Autor przywołuje różnorodne konteksty, w których starożytni pisarze mówią o Antychryście, jak: ideologiczny, teologiczny, historyczny i egzegetyczny. Podaje również, że nie dostrzega wyraźnej linii ewolucyjnej w patrystycznych ujęciach „mitu Antychrysta”, przeto w tytule posłużył się określeniem „metamorfozy”. Z kolei też informuje czytelnika, że odkrył trzy zasadnicze typy interpretacji „mitu Antychrysta”.

Pierwszy byłby reprezentowany przez św. Cyryla Jerozolimskiego i utwór *De consummatione mundi*, i byłby najbliższy mitologii, ignorujący prawie całkowicie aspekt historyczny. Przeciwnieństwo Chrystus – Antychryst byłoby tu bezpośrednio bliskie np. ujęciom mitu *Enuma Elis* i parze Marduk – Tiamat. Drugi typ, właściwy czasom prześladowań, cechować ma większe wycucie wymiaru historycznego i cechuje się przywołaniem Antychrysta jako tyrauna eschatycznego, który miałby przybyć przed paruzją i posiada także wyraźny aspekt polityzujący. Jako posługujących się tym typem mitu autor przywołuje: Hipolita, Kommodiana, św. Wiktoryna z Petawium, po części też św. Ireneusza i Laktancjusza. Typ ten posiada zarówno odniesienia indywidualne (np. do Nerona, jako Antychrysta pogańskiego, czy do mającego nadejść Antychrysta o proveniencji żydowskiej), jak i zbiorowe (np. do heretyków). Do grupy autorów używających tego typu dochodzą zatem jeszcze Tertulian, Orygenes, a nawet św. Augustyn i Teodoret, także nie omawiani szczegółowo w dysertacji św. Atanazy z Aleksandrii i św. Jan Chryzostom. Trzeci z rozpoznanych typów przekracza oba poprzednie, zaś jego cechą charakterystyczną jest wykład duchowy. Do posługujących się nim autor zalicza Orygenes (pseudo-Chrystus w każdej fałszywej interpretacji Biblii), Augustyna (antychryst jako pseudo-chrześcijanin) i Teodoretę z Cyru, który dokonuje syntezy a na którym wzoruje się później św. Jan Damasceński, propagując jego ujęcia w obrębie chrześcijaństwa wschodniego.

W końcowej partii omawianej książki znajdujemy dwa aneksy, z których pierwszy (s. 513-519) zawiera fragmenty *Pieśni apologetycznej* i *Pouczeń* Kommodiana, odnoszące się do legendy o „ukrytym ludzie”, świętych, którzy wrócą do Jerozolimy w czasach ostatecznych i koresponduje z legendą o „zagubionym pokoleniu” hebrajskim, oraz ich interpretację, drugi zaś (s. 521-532) stanowi wykaz najważniejszych tekstów wczesnochrześcijańskich odnoszących do problemu Antychrysta, od *I Listu św. Jana* do pism Teodoretę z Cyru. Pracę kończy obszerna bibliografia tematu (s. 533-557).

Chcąc ocenić pracę Cristiana Badility, musimy odnieść się wpierw do samego tytułu, który pozwala czytelnikowi spodziewać się przeglądu podjętego zagadnienia po pierwsze w całym okresie patrystycznym, po drugie u tych autorów, których zwiemy Ojcami Kościoła. Ów ma zatem prawo czuć się rozczarowany widząc, że autor kończy już na osobie Teodoretę z Cyru, późniejszych autorów właściwie nie wspominając. Rozszerzenie perspektywy, nawet przez dodanie jednego czy dwóch rozdziałów, może by nie wniosło nowości, ale pozwoliłoby na całościowy ogląd problemu. Z drugiej strony można było pomieścić w tytule konkretne granice czasowe. Oprócz tego, mówiąc o Ojcach Kościoła, warto uwzględnić kryteria, które pozwalają na użycie tego miana wobec pisarzy chrześcijańskich. Tymczasem połowa dzieła traktuje o ujęciach autorów, którym go nie przyznano. Owszem, lapsus, który popełnia Badilita, dzieli on z wieloma współczesnymi autorami, lecz to nie usprawiedli-

wia. Jaśniejszym przeto jawiłoby się użycie w tytule terminu „pisarze wczesnochrześcijańscy”.

Umieszczenie badanego problemu w perspektywie „mitu Antychrysta” można uznać za metodyczne. Dobrze by jednak było, gdyby autor poprzestał na punkcie widzenia historyka. Ów tymczasem podjął się zadania wykraczającego poza warsztat historyczny, a zebrany materiał opatrzył komentarzem zestawiającym m.in. ujęcia św. Ireneusza z filmem Romana Polańskiego *Dziecko Rosemary*, przyznając tym ujęciom cechę identyczności. Wydaje się to świadczyć o potraktowaniu problemu bez uwzględnienia intencji tak odległych od siebie i tak różnych twórców.

Jeśli jesteśmy przy aspekcie metodycznym, to razi brak w pokaźnym przecież dziele stosownych indeksów, przynajmniej rzeczowego, choć stosownym by też było dołożenie indeksu osób czy cytatów biblijnych. Podobnie ma się rzecz z wykazem skrótów, którego w książce próżno by szukać, a który, może nie tak potrzebny specjalistom, z pewnością byłby pomocny dla czytelnika mniej obeznanego z warsztatem naukowym.

Wobec powyższego, można postawić pytanie: czy dzieło jest warte wspomnienia? Owszem, jest bowiem owocem z pewnością wielkiego zaangażowania i wymagającej dużego nakładu sił pracy. Gdyby zresztą tak nie było, autor nie uzyskałby na jego podstawie tytułu doktora bądź co bądź prestiżowej uczelni. Zadał on sobie trud analizy wielu tekstów rozrzuconych po twórczości pisarzy żyjących na przestrzeni kilku wieków, sam przetłumaczył i pomieścił kilka fragmentów, które przydają dziełu blasku. Nadto podjął się ukazania spójnej wizji problemu. Rzecz wykonał metodycznie i w sposób przejrzysty, przy tym posłużył się językiem lekkim i przystępnym, co przecież nie każdemu się udaje. Reasumując można stwierdzić, że dzieło, którego przeglądu dokonaliśmy, jest nawet cennym przyczynkiem do tematu i warte jest odnotowania.

Ks. Jerzy Lachowicz – Białystok, PWTW

Sofia BOESCH GAJANO, *Gregorio Magno. Alle origini del Medioevo, Sacro/Santo 8, Roma 2004, ed. Viella, ss. 358.*

W nurt obchodów 1400. rocznicy śmierci św. Grzegorza Wielkiego († 604) rzymskie wydawnictwo „Viella” wpisało się wydając książkę znanej mediewistki, profesora uniwersytetu „Roma Tre” i przewodniczącej *Associazione Italiana per lo studio della Santità, dei Culti e dell’Agiografia*. Prezentowane tu dzieło jest owocem wieloletniej pracy autorki nad tekstami Ojca Kościoła, którym poświęciła oprócz tego wiele innych, pomniejszych publikacji. Książka została podzielona na dwie części: I – *Protagonista della storia* (s. 13-147), II – *Esemplarità e storia* (s. 149-305). Obie części zawierają materiał równomiernie rozłożony na sześć rozdziałów w każdej.

Zadaniem pierwszej części, wedle intencji autorki, jest rekonstrukcja portretu św. Grzegorza poprzez ukazanie różnych aspektów bogatego żywota bohatera, jego działalności i twórczości, na tle epoki, w której przyszło mu ów żywot pędzić. Opowiadając w pierwszym rozdziale (*Un giovane aristocratico romano*) o młodości Świętego, autorka omawia kwestię rodziny i pochodzenia, opowiada o wszechstronnej i dogłębnej formacji kulturalnej oraz o karierze urzędowej i stanowisku *praefectus urbi*, ten ostatni temat szczególnie pogłębiając. Nie umknęły tu także problemy owego czasu, szczególnie kwestia „Trzech rozdziałów”, która później wielokrotnie da o sobie znać w trakcie pontyfikatu Grzegorza. Początki drogi monastycznej i pracę dyplomatyczną na stanowisku apokryzjariusza w Konstantynopolu ukazują rozdział drugi (*Vita monastica e attività diplomatica fra Roma e Costantinopoli*). Czytamy w nim o kwestii powołania zakonnego Grzegorza, jego działalności na dworze cesarskim oraz zapoznajemy się z największym jego dziełem, stanowiącym wielki komentarz do Księgi Hioba – *Moraliami*. Zarys pontyfikatu przedstawia nam kolejny rozdział (*Il governo della Chiesa: strumenti e risorse*), w którym poznajemy nie tylko sprawę wyboru mnicha Grzegorza do posługi następcy św. Piotra, ale też mamy możliwość przeczytania o historii i funkcjach *scrinium*, łączącego w sobie archiwum i kancelarię pontyfikalną, o *Listach* Świętego, oraz o głównych zadaniach administracyjnych, które spoczywały na biskupie Rzymu, jak troska o tzw. *patrimonia beati Petri*, czyli majątki kościelne, i o samo „Wieczne Miasto”. Zadania duszpasterskie stanowią kanwę czwartego rozdziału (*Pastorale officium*). Odwołując się do listów Grzegorza z początków sprawowania papieskiego urzędu, szczególnie zaś do „listu synodycznego” (1, 24) do patriarchów, autorka ukazuje nam Grzegorzową wizję podjętego przezeń dzieła. Wizję tę rozszerza następnie omawiając *Księgę Reguły* i bogatą twórczość egzegetyczno-homiletyczną wielkiego Ojca. Zagadnienie władzy biskupa Rzymu prezentuje nam przedostatni rozdział tej części dzieła (*L'esercizio del potere*). Kolejno dowiadujemy się, głównie na fundamencie odwołań do Grzegorzowej spuścizny epistolarnej i norm prawnych tamtego okresu, o relacjach pomiędzy autorytetem kościelnym i prawem rzymskim, o zasięgu i charakterze władzy biskupiej, w końcu o trudnościach, jak wspomniana wcześniej kwestia „Trzech rozdziałów” czy donatyizmu. Szósty i ostatni już rozdział (*Nuovi scenari*) ukazuje Grzegorza w relacjach z władcami powstałych na gruzach imperium państw Zachodu, omawia sprawę organizacji kościelnej w obrębie zachodnich królestw i przedstawia sprawę ewangelizacji ludów barbarzyńskich. W umieszczonym na końcu podsumowaniu dochodzimy do momentu śmierci Papieża 12 marca 604 roku.

Dru ga część, odmienna w swym podejściu od poprzedniej, nie ma tak wyraźnego charakteru biograficznego, lecz koncentruje się na zagadnieniu świętości i kulcie świętych, zaś zespół punktów odniesienia dla rozważań autorki stanowią tu Grzegorzowe *Dialogi*, postrzegane jako dzieło oryginalne

i istotne dla historii hagiografii chrześcijańskiej na Zachodzie pomiędzy III a VII wiekiem. Część ta zresztą bazuje w dużej mierze na wcześniejszych publikacjach autorki, na nowo obecnie przepracowanych.

We wstępie do tej części przypomniano dzieje dyskusji nad autentycznością tekstu *Dialogów* i omówiono kwestię ich ostatnich edycji. W dalszym toku lektury, w pierwszym rozdziale (*Santi e agiografi fra Mediterraneo e Occidente medievale*) dane jest czytelnikowi poznać rozwój kultu świętych, począwszy od ery męczenników, spojrzeć na hagiografię jako nośnik idei świętości i swoistego przykładu oraz poznać historyczny rys poszukiwania świętości, poparty także przedstawieniem roli autobiografii. Oczywiście, omawiane zagadnienia korespondują z odnośnymi fragmentami dzieł Grzegorza. Drugi rozdział (*La proposta hagiografica*) proponuje nam znajomość z nowymi świętymi, obecnymi w Grzegorzowych *Dialogach*, zastanowienie się nad związkami świętości z cudami, w końcu też relacjami pomiędzy drogą świętości czasów współczesnych wielkiemu Ojcu Kościoła i ideałem świętości obecnym w przykładzie męczenników. Trzeci rozdział (*Narratio e expositio*) umożliwia poznanie struktury *Dialogów*, omawia typy cudów obecne w poszczególnych księgach dzieła wielkiego Papieża, jak cudowna opieka, kary, wizje i prorocтва, czy ukazujące moc i cnoty. Wskazuje także na budujący i edukacyjny charakter opisów, oraz mówi o relacji pomiędzy mocą świętych a wszechmocą Bożą. W kolejnym rozdziale (*Dislivelli culturali e meditazioni ecclesiastiche*) przedstawiono styl i treść *Dialogów* w zestawieniu z religijnością ludową, wykazując, iż stanowią one specyficzny typ piśmiennictwa dydaktycznego, bliskiego folklorowi, choć skierowanego do różnego pokroju odbiorców. Cuda i demonologia Grzegorzowego dzieła stanowią ośnowę piątego rozdziału (*Demoni e miracoli*). Autorka, po ukazaniu tła historyczno-społecznego, przywołała główne cechy wątku demonologicznego w *Dialogach*, analizując dane dotyczące miejsca i czasu przytaczanych przez Świętego zdarzeń, związki ukazane przez Ojca Kościoła pomiędzy grzechem a demonicznymi przypadłościami, z opętaniem włącznie. Szósty rozdział tej części, i ostatni całego dzieła, ukazuje aspekt hagiograficzny z perspektywy zasięgu geograficznego. Dowiadujemy się o więziach pomiędzy bohaterami *Dialogów* i miejscami, w których żyli i działali, o odniesieniach do morza i jego symbolice, sakralizacji przestrzeni, w końcu także zagłębiając się w geografii Italii, jako pola działania świętych bohaterów. W zakończeniu tej części autorka podsumowała treść swych rozważań, ukazując dobitnie przede wszystkim doniosłość dzieła Grzegorza Wielkiego wobec nowych tworców państwowych na Zachodzie. Dialogi z tej perspektywy jawią się konkretnym instrumentem ewangelizacyjnym, dając odniesienie do osób świętych, tym samym wspierając budowanie na Zachodzie pobożności ukierunkowanej na kult świętych patronów.

Omówione wyżej rozdziały nie wyczerpują całości książki. Kolejne bowiem stronicie (307-312) zawierają chronologię wydarzeń związanych z życiem św.

Grzegorza, ale wykraczając znacznie poza jego ramy czasowe, dając przy tym ogłęd tła historycznego. W utworzeniu wykazu źródeł i bogatej bibliografii (s. 316-350), także w zestawieniu indeksu imion (s. 351-358), wsparł autorkę swą pomocą Fabrizio Martello, inny rzymski badacz twórczości św. Grzegorza.

Cóż można rzec po przeczytaniu analizowanej pozycji? Nie ulega wątpliwości, iż mamy do czynienia z dziełem głębokim, przemyślanym i napisanym przez specjalistkę. Praca posiada charakter źródłowy. Autorka praktycznie wszystkie swoje opinie opiera o stabilny fundament danych zawartych już to w pismach św. Grzegorza, już to innych autorów starożytnych, nie stroniąc przy tym także od wykorzystywania dostępnych studiów tematu. Dodatkowym walorem jest ukazanie perspektywy historycznej opisywanych zagadnień. Niekiedy sięgając dosyć daleko wstecz, pisząca dzieło pomaga zrozumieć pochodzenie opisywanych zjawisk, czy wydarzeń. Dzięki temu czytelnik ma do czynienia nie tylko z kolejną pozycją opisującą żywot wielkiego Ojca Kościoła, ale z fachowym kompendium, w który ten żywot zostaje umieszczony w konkretnym *Sitz im Leben*. Jeszcze jednym, wartym wymienienia plusem tej książki jest fakt zamieszczenia przypisów na końcu poszczególnych rozdziałów, co czyni lekturę przyjemną, nie nużącą obecnością na każdej stronie aparatu naukowego, nie zmuszającą równocześnie do poszukiwania go w razie takiej potrzeby gdzieś na szarym końcu. Tak nakreślona struktura pozycji powoduje, że choć mamy do czynienia z dziełem na wskroś naukowym, to również praktycznym i z pewnością nie odstrasającym także mniej fachowych czytelników.

Trudno doszukiwać się negatywnych stron omawianej pozycji. Zadanie postawione na początku dzieła, a uwidocznione w jego tytule, autorka wykonała z sumiennością i w przykładowym stylu. Pontyfikat św. Grzegorza został ukazany jako wydarzenie, którego wartości dla końca chrześcijańskiego antyku i rodzącego się średniowiecza trudno nie docenić. Podsumowując, rzec można, iż dzieło, z którym mamy do czynienia, stanowi nie tylko fachowo napisane wprowadzenie w twórczość św. Grzegorza Wielkiego, ale nawet pośród wielu ostatnio zaistniałych wydawnictw poświęconych temu Autorowi, jawi się jako exemplum kompetencji autora i wynik doskonałej znajomości tematu.

Ks. Jerzy Lachowicz – Białystok, PWTW

Columba STEWART OSB, *Kasjan Mnich*, tłum. T. Lubowiecka, ŻM 34, Kraków 2004, Wydawnictwo Benedyktynów, ss. 522.

W benedyktyńskiej serii „Źródła Monastyczne” ukazała się pierwsza w języku polskim obszerna monografia dotycząca Jana Kasjana, zatytułowana *Kasjan mnich*. Książka bardzo ważna i długo oczekiwana. Jeżeli bowiem, o czym powszechnie wiadomo, Europa została schryścianizowana i ucywilizo-

wana przez ruch monastyczny, to rolę i znaczenie, jakie w tym procesie odegrał Jan Kasjan trudno przecenić. Na jego dziełach, przez całe wieki, wychowywały się niezliczone zastępy mnichów, a pośród autorów, którzy się do nich odwoływali, można wymienić, na przykład, św. Benedykta (480-550), św. Grzegorza Wielkiego (540-604), św. Izydora z Sewilli (560-636), Rabana Maura (784-856), a także takich późniejszych mistrzów życia duchowego, jak: św. Dominik (1175?-1221), św. Tomasz z Akwinu (1225-1274), św. Ignacy Loyola (1491-1556), czy św. Teresa z Avila (1515-1582), by poprzestać tylko na kilka najbardziej znanych postaciach.

Również dzisiaj, gdy jesteśmy świadkami rozwijania się nowego typu duchowości, duchowości „przemiany świata” (*transformatio saeculi*), nie wywodzącej się już z zakonnej matrycy „wyrzeczenia się świata” (*fuga saeculi*), Kasjan, na przekór temu, jak mogłoby się wydawać, ma również bardzo wiele do powiedzenia. Wynika to z faktu, że każdy, kto angażuje się w sprawy tego świata i chciałby go przemieniać, musi najpierw sam być mocno „zaangażowany” w sprawach Boga, a w tej materii, Opat z Marsylii pozostaje ciągle niezrównanym mistrzem.

Rzetelna monografia poświęcona Janowi Kasjanowi, ważna jest także z innego powodu. Jeszcze kilkadziesiąt lat temu, we Wstępie do polskiego przekładu L. Wrzoła *Rozmów XXIV* (POK 6-7), głównego dzieła Opat z Marsylii (Poznań 1928), można było przeczytać, że „uchodzi on za ojca błędów semipelagiańskich i że właśnie z tej przyczyny, nie odbiera czci należnej świętym” (s. 11). Ten powtarzany przez całe wieki zarzut, całkowicie dzisiaj, na szczęście, przewyciężony, sprawił jednak, że po okresie ogromnej popularności, dzieła Kasjana zaczęły ulegać stopniowo zapomnieniu, a on sam stał się postacią prawie zupełnie nieznaną, nawet w kręgach zakonnych. Pojawienie się na rynku wydawniczym omawianej przez nas monografii *Kasjan mnich*, w opracowaniu Columby Stewarta, pozwalałoby zatem mieć nadzieję, że usuwając wszelkie nieporozumienia i ukazując znaczenie Kasjana dla teologii i duchowości, zostanie on na nowo odkryty, także przez polskiego czytelnika. Czy książka C. Stewarta, amerykańskiego benedyktyna z opactwa Saint John w Collegeville (Minnesota), spełnia pokładane w niej nadzieje?

Niewątpliwie autor, dokonał wielkiego wysiłku, aby w sposób całościowy ukazać życie i myśl Opat z Marsylii. W siedmiu kolejnych rozdziałach omawia on szczegółowo kluczowe dla tej postaci zagadnienia: Kasjan mnich (rdz. 1), Kasjan pisarz (rdz. 2), Kasjan teolog (rdz. 3), Ciało i duch (rdz. 4), Biblia i modlitwa (rdz. 5), Nieustanna modlitwa (rdz. 6) Doświadczenie modlitwy (rdz. 7). Inną, niewątpliwą wartością książki C. Stewarta jest ukazanie czytelnikowi znaczenia Kasjana dla teologii i duchowości. Autor zwraca, między innymi, uwagę, że to właśnie w *Rozmowach z Ojcami* znajdujemy „najpełniejszy opis modlitwy monologicznej (jednosłownej), jaki można spotkać w źródłach wczesnomonastycznych” (s. 236), oraz, że przeprowadzona tam analiza *con-*

punctio, jest „pierwszą etiologią też znaną w chrześcijańskiej literaturze duchowej” (s. 266). Największą jednak zasługą Kasjana, podkreśla C. Stewart, jest jego nauka na temat modlitwy i wiedzy duchowej, w których widać „zaczątek zachodniej tradycji monastycznej *lectio divina*” (s. 236). Opracowanie C. Stewarta, to jednak nie tylko kompendium wiedzy na temat Jana Kasjana, ale także ukazanie jego aktualności jako przewodnika duchowego i nauczyciela modlitwy. Dla samych teologów, natomiast, bardzo cenne mogą okazać się sugestie dotyczące kierunków dalszych badań nad Kasjanem, oraz obszernie przypisy (s. 292-435) i bibliografia (s. 437-494), stanowiące prawie połowę liczącej 500 stron książki. Książki, jak już wspomnieliśmy, bardzo pożytecznej, aczkolwiek treściowo niekompletnej, a warsztatowo (nazwijmy to w ten sposób), dalece niedoskonałej. W warstwie treściowej, dziwić bowiem może pewna nieproporcjonalność, czy nawet pomijanie niektórych bardzo ważnych, naszym zdaniem, zagadnień. Z jednej strony, na przykład, C. Stewart poświęca wiele miejsca tematowi nocnych zmas u mnichów, które, owszem, stanowiły pewien problem dla wczesnego monastycyzmu, tym niemniej współczesna ascetyka, wsparta rozwojem fizjologii, nie skupia się już tak bardzo na tym zagadnieniu. Z drugiej strony, natomiast, prawie zupełnie pomija on takie zagadnienia, jak przyjaźń czy mariologia w pismach Kasjana. Jest to o tyle dziwne, że jedna z *Rozmów z Ojcami* (XVI), poświęcona właśnie tematowi przyjaźni, stanowi swoisty ewenement nie tylko w literaturze monastycznej, ale w ogóle w literaturze patrystycznej. Aż do czasów Opata z Marsylii żaden z autorów chrześcijańskich nie poświęcił bowiem przyjaźni osobnej rozprawy. Można zatem przyjąć, że XVI *Rozmowa* Jana Kasjana *O przyjaźni* jest pierwszym chrześcijańskim traktatem na ten temat. Podobnie, jeśli chodzi o mariologię: pomimo, że nauka dotycząca Maryi pojawia się w zasadzie tylko w jednym dziele Kasjana, tzn. w traktacie *O wcieleniu Pańskim przeciw Nestoriuszowi*, i to prawie wyłącznie w kontekście nauki o Jezusie, tym niemniej, na uwagę z pewnością zasługuje fakt, że to właśnie Kasjan jest jednym z pierwszych autorów, który *ante litteram* używa wobec Maryi terminu *immaculata*, przygotowując niewątpliwie w ten sposób grunt pod rozwój nauki o Niepokalanym Poczęciu.

Wiele zastrzeżeń, jak już wspomnieliśmy, budzi także książka C. Stewarta pod względem warsztatowym. Do głównych „grzechów” autora w tej materii należy przede wszystkim niejasność wypowiedzi, oraz nadinterpretacja faktów. Kilka tylko przykładów: na str. 31, autor pisze, m. in.: „Zaniepokojeni wiadomościami o morderstwie i zamieszanu w Palestynie, Kasjan i Germanus udali się do Cel”, nie wyjaśnia jednak czytelnikowi, o jakie morderstwo i o jakie zamieszanie chodzi. Na str. 306, w przypisie¹⁰⁷, dochodzi on z kolei do wniosku, że „Germanus rzeczywiście istniał, a nie był postacią wymyśloną przez Kasjana dla celów literackich”, gdy tymczasem, w żadnym opracowaniu naukowym nie podważa się istnienia Germanusa. Podobnie na str. 307, w przypisie 129, gdzie C. Stewart uważa, że jeśli Kasjan „dwukrotnie wymienia Germanusa

jako *sanctus*, to być może jest to aluzja do jego śmierci”, powszechnie zaś wiadomo, że Kasjan używał słowa *sanctus* także w stosunku do osób żywych.

Kilka krytycznych uwag pod adresem *Kasjana mnicha*, dotyczy także jego polskiego tłumaczenia, i to zarówno, jeśli chodzi o wierność przekładu, jak i o jego szatę językową. Dziwić może, że tłumacz nie sięgnął, w tym przypadku, po wydane już w Polsce *Rozmowy* Jana Kasjana w przekładzie L. Wrzoła, a udałoby się wówczas uniknąć, co najmniej kilku nieporozumień. Dla przykładu: kiedy C. Stewart pisze o *abundance of humor* i odwołuje się do zwrotu *redundantia umoris* z XII-tej *Rozmowy*, to nie chodzi mu o „nadmiar humorów”, jak podaje tłumaczka *Kasjana mnicha* (s. 175), ale o „nadmiar płynu”, jak możemy się o tym przekonać z polskiego wydania *Rozmów* Ludwika Wrzoła. Podobnie jest w rozdziale poświęconym wadom głównym, gdzie niezbyt trafne wydaje się tłumaczenie angielskiego słowa *pride* („pycha”) jako „duma” (s. 142), albowiem to „pycha”, a nie „duma”, zaliczana jest przez Kasjana do wad głównych (zob. *Rozmowa* V 2). Na marginesie warto tutaj też zaznaczyć, że to właśnie dzięki pismom Kasjana, nauka o grzechach głównych, została rozpowszechniona na Zachodzie. Jeżeli zaś chodzi o sam język tłumaczenia, to z pewnością w tego typu publikacji razić mogą używane przez tłumacza kolokwializmy: „opowieści [Kasjana] na temat małżeństwa są niestrawne (*stumbling block*) dla współczesnego czytelnika” (s. 144), lub: „Pafnucy, któremu Kasjan przypisuje *Rozmowę* 3, jest kapitalnym typem (*is the very type*) egipskiego mnicha starej szkoły” (s. 30), itp. Na ocenę przekładu wpływają także zbyt liczne, niestety, pomyłki, jak na przykład, *C. Stewart* (s. 8), zamiast *C. Stewart; H. Marrow*, zamiast *H. Marrou* (s. 292), itp. Szkoda też, że do przedrukowanej obszernej bibliografii wydawcy nie dołączyli żadnej publikacji polskiej, a jest ich przynajmniej kilkanaście.

Podsumowując, dobrze się jednak stało, że ten zapomniany dzisiaj autor, jakim jest Jan Kasjan, który położył nieocenione zasługi pod rozwój zachodniego monastycyzmu, doczekał się tak obszernej monografii, wydanej również w języku polskim. Książka Columby Stewarta *Kasjan Mnich*, pozwala bowiem czytelnikom skutecznie nadrobić zaległości wobec tej postaci, a samemu Kasjanowi przywraca należne mu miejsce pośród wielkich postaci Kościoła.

Ks. Arkadiusz Nocoń – Rzym

ÆLRED of Rievaulx, *The Historical Works*, trans. by J.P. Freeland, introduction and annotations by M.L. Dutton, Kalamazoo 2005, Cistercian Publications 56, ss. 306

Można powiedzieć, wreszcie! Po kilkunastu latach żmudnej pracy i po stosunkowo długim czasie, w porównaniu z krytycznym wydaniem pism ducho-

wych Aelreda (1971-1989-2001)² – dwunastowiecznego opata angielskiego z cysterskiego klasztoru Rievaulx (1110-1167) – nastąpił wreszcie upragniony moment pierwszej publikacji przekładu jego tzw. dzieł historycznych, w ramach Cysterskiego Wydawnictwa w Kalamazoo. Jest to wprawdzie wydanie w języku angielskim, a nie oryginalnym łacińskim, jak to było w przypadku pism ascetycznych, ale i to ma swoje pozytywne strony. Ich łaciński tekst i tak musiał być wcześniej przejrany i zgodnie ze współczesnym stanem wiedzy wybrany spośród kilku czy kilkunastu zachowanych, najbardziej wiarygodnych kopii. Poza tym, łacina jest dostępna tylko dla specjalistów, natomiast wersja angielska może je bardziej upowszechnić.

Jane Patricia Freeland, zmarła kilka lat temu filolog j. łacińskiego, podjęła się przetłumaczenia tych dzieł z oryginalnej łaciny kościelnej na współczesny j. angielski. Pomogła jej w tym Marsha L. Dutton, prof. języka angielskiego z Uniwersytetu w Ohio, która oprócz tego, że dokonała wyboru najbardziej wiarygodnych kopii manuskryptów, napisała do nich *Wprowadzenie* i opatrzyła je przypisami.

Mówi się tu o tzw. historycznych dziełach, bo faktycznie nie odpowiadają one temu, co my dziś uważamy za prawdziwie historyczne. Jest to literatura biorąca wprawdzie pod uwagę tematykę i wydarzenia historyczne, jednak przedstawione sposobami i metodami wówczas uprawianymi, służąc określonym celom moralno-politycznym, to co dziś raczej nazywa się historiografią. Marsha L. Dutton, zgodnie z ogólnym średniowiecznym cysterskim schematem, dzieli tę literaturę na dzieła polityczne i historiograficzne (s. 7-10). Polityczne mają za zadanie ukazanie wzorca postępowania dla władcy, któremu z reguły dane dzieło było dedykowane, by mu przedłożyć „zwierciadło” chrześcijańskich cnót życia i rządzenia. Pozostałe opisują żywoty świętych ze środowiska Północnej Anglii, gdzie przyszło Aelredowi żyć i działać, w celu podania wiernemu ludowi przykładów miłości, przebaczenia i miłosierdzia Bożego poprzez cuda zdziałane poprzez wstawiennictwo tych lokalnych świętych (s. 10-12). Niniejsza publikacja jest pierwszym tomem z dwóch przewidzianych, prezentujących dzieła historyczne Aelreda z Rievaulx. Jest on poświęcony pierwszemu rodzajowi scharakteryzowanych wyżej utworów politycznych. Drugi tom będzie dotyczył żywotów świętych z Północnej Anglii i ma się ukazać, zgodnie z zapowiedziami wydawniczymi, w czerwcu 2006 r. pod tytułem: *Lives of the Northern Saints*.

² Por. Aelredus Rievallensis, *Opera omnia – opera ascetica*, ed. A. Hoste – C.H. Talbot, Turnholt 1971 = CCCM 1; w 1989 r. ukazał się również w tej samej serii zbiór jego kazań oznaczony jako druga część wcześniejszego tomu: Aelredus Rievallensis, *Sermones I-XLVI. Collectio Claraevallensis Prima et Secunda*, ed. G. Raciti, Turnholt 1989 = CCCM 2A; w 2001 r. ukazała się druga część tej kolekcji: *Sermones XLVII-LXXX. Collectio Dunelmensis. Sermo a Matthaео Rievallensi Servatus. Sermones Lincolnenses*, ed. G. Raciti, Turnhout 2001 = CCCM 2B; więcej na ten temat zob. R. Groń, *Kazania Aelreda z Rievaulx*, WPT 13 (2005) z. 2, 15-32.

Pierwszy tom, o którym tu mowa, zawiera cztery z siedmiu historycznych dzieł Aelreda napisanych w latach 1153-1163. Powstały one na tle zakończonej niedawno wojny domowej o tron Anglii (1153), na progu, a później w trakcie, panowania króla Henryka II (1154-1189), odzwierciedlając ówczesne realia historyczne, podane wzmiankowanym wyżej cysterskim (religijno-moralnym) sposobem. Dzieła te, w zależności od ich wagi, zachowały się w kilku lub kilkunastu manuskryptach, a później (od XVI w.) przeszły historyczny proces ich drukowanej formy. Jako takie jednak, nigdy nie zostały zebrane razem w jednym tomie. Niniejsza publikacja kompiluje je po raz pierwszy z różnych wydań (PL 195, 701-790; J. Pinkerton – W.M. Metcalfe, *Vitae Sanctorum Scotiae*, vol. 2, Londini 1789-1889, 269-285).

Recenzowana książka, oprócz *Spisu treści*, *Listy skrótów*, oraz wspomnianego już *Wprowadzenia* Marshy L. Dutton, zawiera cztery dzieła historyczno-polityczne Aelreda: 1. *Genealogię królów Anglii* (*Genealogia regum Anglorum*), powstała w latach 1153-1154 (s. 39-122), która z racji zamiaru autora zawierała w ramach pierwszego rozdziału odrębny gatunkowo wcześniejszy utwór przedstawiany później osobno jako 2. *Lamentacja za Dawidem, królem Szkotów* (*Lamentatio Davidi Scotorum regis*), powstała ok. 1153 r. (s. 45-70), 3. *Życie św. Edwarda Wyznawcy* (*Vita Sancti Edwardi Confessoris*), napisane w latach 1162-1163 (s. 123-243), oraz 4. *Bitwa pod sztandarem* (*De bello standardii*), powstałe w latach 1155-1157 (s. 245-269). Całość wieńczy *Bibliografia* i trzy *Indeksy* odnoszące do cytowanych źródeł, osób i miejsc.

Lamentacja za Dawidem, królem Szkotów jest lamentacją (literackim wyrażeniem żalu) po śmierci, a zarazem pochwałą cnót, króla szkockiego Dawida I († 1153), na którego dworze autor się wychował i którego cenił jako przyjaciela. Jest ona również okazją do krytyki okrucieństwa jego wojsk, podkreślenia jego kulturotwórczej roli dla rozwoju Szkocji oraz wyrażenia swych obaw o przyszłość kraju. *Genealogia królów Anglii* wraz z *Lamentacją* dedykowana Henrykowi II, jest swoiście spreparowaną genealogią panującego króla. Ma za zadanie wykazać nie tylko jego boskie i antyczne pochodzenie, ale również jego związek w ciągłości historycznej z wielkimi poprzednikami anglosaksońskimi na tronie Anglii.

Życie Świętego Edwarda Wyznawcy to z kolei dzieło napisane z okazji przeniesienia relikwii św. Edwarda do nowego grobowca (1163). Aelred opisuje tu żywot Świętego, ostatniego w jego mniemaniu anglosaksońskiego króla. Poprzez wykazanie związku Henryka II z Edwardem Opat nasz chce uwierzytelnić panowanie tego pierwszego na tronie Anglii i wykazać kontynuację nowej dynastii Plantagenetów, którą ten rozpoczął swoim panowaniem, ukazując w Edwardzie wzór świątobliwego władcy.

Bitwa pod sztandarem, to utwór przedstawiający epizod wojny angielsko (normańsko)-szkockiej (1135-1139), w przegranej przez wojska Dawida bitwie

pod Northalerton (1138), koło Rievaulx. Jako taki, jest próbą usprawiedliwienia przez Aelreda błędu króla Dawida; błędu, który miał polegać na prowadzeniu wojny z wojskami ówczesnego króla Anglii Stefana I Blois (1135-1154), wspartego przez duchowieństwo i baronów normańskich. Znajduje się tu również dłuższa dygresja wychwalająca zasługi normańskiego dobroczyńcy opactwa Rievaulx – Waltera Espec. Jest to zwyczajowa forma wyrażenia hołdu wdzięczności ze strony Zakonu.

Z wielką radością należy więc powitać inicjatywę wydawniczą upowszechniającą dorobek historyczny Aelreda – trzeciego, po św. Bernardzie z Clairvaux i Williamie z St. Thierry, wielkiego cysterskiego pisarza XII-wiecznej Europy, a pierwszego cystersa z Anglii. Opat z Rievaulx, z powodu większego zainteresowania jego pismami ascetycznymi, był dotychczas przede wszystkim znany jako teolog i pisarz duchowy, na bazie czego wyrosło wiele publikacji podkreślających jego wkład duchowy w rozwój idei cysterskich średniowiecznej Europy, jak na przykład jego teologiczny traktat o przyjaźni duchowej (*De spiritali amicitia*). Obecnie, dzięki publikacji wyżej omówionych dzieł historycznych, być może przyjdzie wreszcie czas na odsłonięcie jego większej roli w historiografii XII-wiecznej Europy, co już powoli zaczynają podkreślać różni naukowcy (por. np. badania E. Freeman). Szkoda wprawdzie, że nie jest to wydanie w języku polskim, na co trzeba będzie jeszcze zapewne długo poczekać, jeżeli w ogóle kiedyś do tego dojdzie. Jak na razie trzeba się cieszyć tym, co jest, i co dla znających język angielski stanowi nieocenioną pomoc. Każdy może zdać sobie z tego sprawę, kiedy uprzytomni sobie, że przecież oryginalne łacińskie manuskrypty czy pierwsze drukowane kopie tych dzieł są praktycznie zarezerwowane tylko dla fachowców.

Ks. Ryszard Groń – Chicago, USA

***Truth as gift. Studies in Medieval Cistercian History in honour of John R. Sommerfeldt*, ed. Marsha L. Dutton – Daniel M. LaCorte – Paul Lockey, Kalamazoo Mich. 2004, Cistercian Publications, ss. 588.**

Z okazji 40-letniej działalności naukowo-pedagogicznej profesora Johna R. Sommerfeldta, jego przyjaciele i uczniowie: Marsha L. Dutton, Daniel M. LaCorte i Paul Lockey, zadbali o uhonorowanie go specjalną jubileuszową Księgą Pamiątkową pt. *Prawda jako dar. Studia ze średniowiecznej cysterskiej historii*, wydaną nakładem Publikacji Cysterskich w Kalamazoo. Gdy się czyta *Wstęp* tego dzieła autorstwa Marsha L. Dutton (s. XXV-XXXVI), okazuje się, że stajemy przed wielką charyzmatyczną osobowością, ukrytą za murami ścian uniwersyteckich. Warto tu pokrótce przybliżyć tę postać, zupełnie nieznaną w polskim środowisku teologicznym.

John R. Sommerfeldt jest znanym amerykańskim teologiem i historykiem monastycyzmu XII-wiecznego średniowiecza. Jego szczególną dziedziną badawczą jest problematyka cysterska, a dokładniej duchowość św. Bernarda z Clairvaux i Aelreda z Rievaulx. Wychował się w Dearborn i na Uniwersytecie w Michigan pobierał pierwsze szlify naukowe z dziedziny historii średniowiecznej. Swoje zainteresowania problematyką cysterską rozpoczął podczas studiów, decydując się przedstawić pracę doktorską pt. *Konsystencja myśli w dziełach Bernarda z Clairvaux: nauka o przewodnictwie mistycznym w XII wieku*, którą obronił w 1960 roku.

Po pierwszych latach studiów uniwersyteckich otrzymał jednoroczne stypendium na wyjazd do Niemiec, na Albert-Ludwigs-Universität we Freiburgu w Breisgau (1954-1955). Wtedy poznał swoją przyszłą żonę Patrycję Levinske, z którą rok później (1956) zawarł ślub. Następnie studiował historię, teologię i filozofię na Uniwersytecie Notre Dame w Indianie, stając się później instruktorem historii na Uniwersytecie w Stanford w Kalifornii, by wreszcie wrócić na Uniwersytet w Zachodnim Michigan. Tu przedstawił swoją rozprawę doktorską i stał się asystentem profesora historii; wtedy też rozpoczął swoją działalność organizacyjną.

W 1960 z jego inicjatywy powstaje Instytut Mediewistyczny, który w 1962 r. organizuje pierwszy Kongres Studiów Mediewistycznych. Zapraszając co dwa lata badaczy z całego świata, ale również i studentów z różnych dziedzin dotyczących epoki średniowiecza, dopiero co rozpoczynających swoją karierę uniwersytecką, Kongres stał się z czasem znanym i jedynym w swoim rodzaju środkiem wymiany myśli na temat współczesnych studiów mediewistycznych. W 1970 r. zdecydowano się organizować go już co roku; ten stan trwa po dziś dzień. W tym roku zorganizowano go już po raz czterdziesty, i zapewne nie ma badacza z dziedziny mediewistycznej, który by o nim nie słyszał. Jest to wielkie czterdziestokilkuletnie dzieło Johna R. Sommerfeldta.

Oczywiście w trakcie organizacji Kongresów cały czas je ulepszano, rozszerzając jego specjalizacje i doskonaląc jego kompetencje. Od 1970 r. organizuje się w ramach Kongresu Konferencje Studiów Cysterskich przy współpracy ojca Bazyla Penningtona (z opactwą cysterskiego św. Józefa w Spencer, Massachusetts). W 1973 r. Uniwersytet w Michigan zaprosił na swój teren biura wydawnictwa Publikacji Cysterskich, w wyniku czego powstał Instytut Studiów Cysterskich, który udostępnił olbrzymią bibliotekę manuskryptów średniowiecznych do użytku studentów i badaczy; własność opactwa Getsemani w Kentucky. W 1976 r. przy współpracy (zmarłego w 2003 r.) brata Paschala Phillipsa powstaje z kolei Centrum Studiów Kontemplacyjnych. Na podobnej zasadzie zaprasza się również do współpracy inne Instytuty z całego świata, szczególnie gdy chodzi o organizowanie sesji poszczególnych specjalizacji. Ostatnio wydana książka, z okazji 40. Międzynarodowego Kongresu Studiów Mediewistycznych, (*40th International Congress on Medieval Studies, 5-8 May 2005*), wymie-

nia aż 626 takich sesji, organizowanych przy współpracy i sponsoringu 198 organizacji.

Należałoby również wspomnieć o działalności naukowo-pedagogicznej Johna Sommerfeldta. W latach 1965-1978 był profesorem historii średniowiecznej na Uniwersytecie w West Michigan, później przeniósł się na Uniwersytet w Dallas w Teksasie, gdzie do dziś wykłada historię średniowieczną, natomiast w Anglikańskiej Szkole Teologicznej – duchowość chrześcijańską. W swoim dorobku naukowym ma wiele książek i artykułów, pełniąc równocześnie wiele funkcji społecznych i honorowych (również ekumenicznych), których nie sposób wszystkich tutaj wymienić.

Jak wspomnieliśmy wyżej, omawiana przez nas książka jest zbiorem artykułów najbliższych współpracowników prof. Sommerfeldta. Marsha L. Dutton we *Wstępie* tłumaczy jej tytuł: „Tytuł książki – «Prawda jako dar» – oddaje wagę tej rzeczywistości (rozumienia wydarzeń historycznych, ludzi i ich środowiska życia w świetle wiary, jak ją odbierali cystersi) dla Sommerfeldta, odzwierciedlając tytuł jego innego artykułu, poświęconego św. Bernardowi: Bernard na temat nauki charyzmatycznej: «Prawda jako dar»” (s. XXXI).

Książka składa się z dwóch zasadniczych części: wstępnej (s. XV-XXXVI) przybliżającej osobę profesora, w skład której wchodzi: *Przedmowa* Paschala Phillipsa, *Listy gratulacyjne* od przełożonych Zakonu Trapistów w Ameryce, Opata Generalnego Cystersów – Maurusa Estevy Alsiny, oraz obecnego Dyrektora Studiów Mediewistycznych w Western Michigan University – Paula Szarmacha i *Wstęp* Marsha L. Dutton; oraz właściwej (s. 1-588), prezentującej osiągnięcia z dziedziny współczesnych studiów mediewistycznych z podkreśleniem ich specyfiki cysterskiej.

Tę drugą część tworzy 21 fachowych artykułów poprzedzonych *Spisem skrótów* i zakończonych *Curriculum Vitae* prof. J.R. Sommerfeldta, autorstwa Marsha L. Dutton. Głównym kluczem ich podziału, jak zauważa Dutton, jest nauka o miłości, krzewiona w cysterskiej *szkole miłości*, najpierw miłości Boga, Najświętszej Dziewicy, i w jej świetle ludzi: „Pozornie, więc, artykuły na temat historii i teologii są strukturalnie obramowane oraz historycznie i doktrynalnie wzięte w kontekst przez artykuły o miłości – miłości Boga od wschodu słońca i miłości jego matki Maryi przy jego zachodzie” (s. XXXI-XXXII). Ta ostatnia część zdania odnosi się do pierwszego i ostatniego artykułu tej książki, które niczym klamra ją otwierają i zamykają; pierwszy bowiem mówi o podstawach tej miłości tkwiących w Bogu, ostatni zaś o jej maryjnym aspekcie.

Pierwszy artykuł (*Ostatni milenijny zwrot miłości*) autorstwa Bernarda McGinna, poświęcony jest sytuacji intelektualno-religijnej Zachodniej Europy na progu epoki cysterskiej, związanej ściśle z doktryną o miłości Boga i człowieka, krzewionej przez Bernarda z Clairvaux i przejętej następnie przez Williama z St. Thierry i Ryszarda od św. Wiktora. Jego swego rodzaju

uzupełnieniem jest drugi artykuł Gilesa Constable (*Św. Brunon z Kolonii i samotność*), podkreślający rolę samotności i odosobnienia w XI-wiecznej religijności, na przykładzie listu św. Brunona z Kolonii, twórcy zakonu kartuzów.

Następne dwie publikacje dotyczą ciekawego przypadku afiliacji normańskiego opactwa Savigniac do prężnie rozwijającego się zakonu cystersów w XII wieku: Christopher Holdsworth w artykule: *Afiliacja Savigny*, tłumaczy obustronne różnorodne przyczyny (również polityczne) i okoliczności tego faktu; Francis R. Swietek i Terrence M. Dennen natomiast w artykule *Et inter abbates de maioribus unus: Opat w Savigny w Konstytucjach Cysterskich 1147-1243*, przedstawiają skutki i korzyści tego przyłączenia.

Kolejne trzy artykuły omawiają dwie inne dziedziny działalności cysterskiej, a mianowicie, organizowanie wypraw krzyżowych do Ziemi Świętej oraz życia zakonnego w Europie Zachodniej. Stosownie do tego, Georg T. Beech opisuje zachodzące podczas wypraw krzyżowych relacje między chrześcijanami, żydami i muzułmanami w Armenii, na podstawie przekazów XII-wiecznego historyka armeńskiego – Grzegorza Prezbitera (*Mało znany historyk armeński na temat okresu wypraw krzyżowych: Grzegorz Prezbiter (1136-1162)*); Thomas X. Davis (*Saga świętych kamieni: rozdzielenie domu św. Marii z Ovila*) opisuje natomiast dzieje klasztoru w Ovila w Hiszpanii, jego upadek podczas wojny domowej i odnowę związaną z przeniesieniem do San Francisco w Kalifornii (1931), wreszcie jego niedawne nabycie przez mnichów z Nowego Clairvaux; Chrysogonus Waddell, z kolei, w swym *Corpus liturgicum cisterciense saeculi duodecimi. Uznanie dla Johna Sommerfeldta*, zajmuje się aspektem liturgicznym organizacji życia zakonnego przez cystersów, opisując nowe krytyczne wydanie XII-wiecznych manuskryptów cysterskich, które ofiaruje w dowód uznania dla prof. Sommerfeldta.

Zbiory manuskryptów i wydanych dzieł cysterskich w bibliotekach to przedmiot kolejnych dwóch prezentacji: Cornalia Oefelein (*Zapomniana biblioteka sióstr z Egelin: Lista ksiąg cysterskich opatek Marienstuhł w Egelin koło Magdeburga*) przedstawia listę ksiąg wydanych w XVII, XVIII i XIX wieku, stanowiących zbiór biblioteki niemieckich cysterek opactwa Marienstuhł; David N. Bell (*Wykaz rewolucyjnych ksiąg: przypadek z Les Echarlis*) omawia natomiast zbiór manuskryptów i ksiąg z francuskich klasztorów, a szczególnie ich listę z XVIII-wiecznego Les Echarlis, wraz z ich porewolucyjną historią, kiedy to przeszły na własność państwa.

Element doktrynalny spuścizny cysterskiej jest tematem następnych artykułów naszej książki. Luke Anderson poświęca go pierwocinom antropologii Bernarda z Clairvaux, jawiącym się na podstawie jego pierwszych dzieł duchowych (*Wczesna antropologia Bernarda: kategoria nie do końca sprecyzowana*); Aage Rydstrøm-Poulsen koncentruje się na augustyńskim wpływie na tematykę bernardyńskiej *De gratia et libero arbitrio* (*Augustyński Bernard*

z *Clairvaux*. *Lektura De gratia et libero arbitrio*); Emero Stiegman, na podstawie listów Bernarda do biskupa Henryka Murdac i Aelreda z Rievaulx wykazuje, że Bernard traktuje naturę biblijnie, jako odzwierciedlenie stworzenia Bożego („*Lasy i kamienie*” oraz „*cień drzew*” w *mystyce św. Bernarda z Clairvaux*); Paul Lockey omawia z kolei stosunek Bernarda, Aelreda i Guerrica z Igny do Żydów (*Konfliktowa działalność cysterska w stosunku do Żydów*); Daniel M. LaCorte, przedstawia obraz opata jako nauczyciela i ojca w dziełach dwóch pierwszych ojców cysterskich (*Opat jako „magister” i „ojciec” w myśli Bernarda z Clairvaux i Aelreda z Rievaulx*); wreszcie Marsha L. Dutton, ukazuje wpływ Bedy Czcigodnego na nowe widzenie historii u Aelreda (*Historyk historyków: udział Bedy na wpływ Aelreda na nową historię jego czasów*).

Na ostatnie rozdziały książki składają się artykuły poświęcone trzeciemu ojcowi cysterskiemu – Williamowi z St. Thierry oraz reperkusjom mistyki cysterskiej na teologię późniejszej reformy. M. Basil Pennington wprowadza czytelnika w życie i działalność Williama, natomiast F. Tyler Sergent prezentuje współczesną bibliografię z nim związaną. Christopher M. Bellitto, na podstawie analiz J. Sommerfeldta, wykazuje wpływ mistyki cysterskiej na teologię scholastyczną i pastoralną, podobną do tej jaką wykazywała teologia późniejszej reformy (*Humanistyczna krytyka teologii scholastycznej: ciągłość w reformie średniowiecznej edukacji*); Dennis E. Tamburello, dokonuje analizy porównawczej mistyki Bernarda z koncepcją zjednoczenia mistycznego, jakie występuje w dziele *Przeciw libertynom* J. Kalwina (*Mistycyzm Jana Kalwina i traktat „Przeciw libertynom”*); Otto Gründler pokazuje wprost podobieństwa obydwu autorów w nauce o usprawiedliwieniu i uświęceniu.

Całość książki zamyka wreszcie artykuł E. Rozanne Elder, pt. *Cienie na maryjnym murze. Cystersi i rozwój doktryny maryjnej*. Omawia ona historię teologii i pobożności maryjnej oraz wkład cystersów w tę historię.

Niniejsza pozycja jest więc fachową książką ukazującą bogatą spuściznę XII-wiecznych cysterskich budowniczych Europy. Polecamy ją wszystkim mediewistom, szczególnie tym zainteresowanym problematyką cysterską. Ze względu na powszechnie znany język angielski, w jakim została napisana, a także z uwagi na jej wybitnych autorów, pozwala ona poznać najnowsze światowe osiągnięcia z dziedziny cysterskich studiów mediewistycznych, a przede wszystkim docenić wkład ludzi, którzy stali się tu swoistymi autorytetami; do takich należy niewątpliwie prof. historii w West Michigan University w Kalamazoo i Dallas – John R. Sommerfeldt. Polski czytelnik i badacz problemów średniowiecznych zetknie się w ten sposób z jego osobą i twórczością oraz ze spuścizną, jaką pozostawia, wytyczając dla innych nowe drogi badawcze.

John R. SOMMERFELDT, *Bernard of Clairvaux: On the Spirituality of Relationship*, New York – Mahwah NJ 2004, The Newman Press, ss. 178.

To już kolejna (trzecia³) książka Johna R. Sommerfeldta, profesora historii na Uniwersytecie w Dallas (Teksas, USA). Tym, którzy nie znają postaci profesora, trzeba tylko uzmysłwić, że mają do czynienia z charyzmatycznym twórcą i organizatorem słynnych już Międzynarodowych Kongresów Mediewistycznych w Kalamazoo na Uniwersytecie Zachodniego Michigan, które każdego roku sprowadzają badaczy z różnych dziedzin naukowych z całego świata, dając im możliwość wymiany doświadczeń i nowych poglądów. On sam jest szczególnie zaangażowany w działalność Mediewistycznego Instytutu, który organizuje coroczne Kongresy Studiów Cysterskich, stanowiących element składowy Kongresów w Kalamazoo. Związek prof. Sommerfeldta ze środowiskiem naukowym Kalamazoo tłumaczy jego wieloletnie (1958-1978) pełnienie na tamtejszym Uniwersytecie (West Michigan University) funkcji profesora historii.

Tytuł obecnej książki, jak również jego poprzednie publikacje, wskazują na kierunek zainteresowań profesora. Koncentruje się on wokół problematyki cysterskiej, a szczególnie postaci i twórczości św. Bernarda z Clairvaux. Niniejsza książka pt. *Bernard z Clairvaux: O duchowości relacji*, ma za zadanie ukazać niepowtarzalny fenomen wielkiego reformatora cysterskiego w prowadzeniu spraw doczesnych Kościoła i państwa zgodnie z Bożym planem zbawienia. Książka, oprócz części zasadniczej, została poprzedzona *Wykazem skrótów, Wstępem*, a zakończona *Przypisami, Bibliografią i Indeksom rzeczowym*.

Na właściwą część dzieła składa się dziewięć rozdziałów. Pierwszy zatytułowany: *Bernard, społeczeństwo i Kościół (Bernard, Society, and the Church)* sytuuje Bernarda na tle epoki z uwzględnieniem jego wielowymiarowego wpływu na społeczeństwo ówczesnej Europy: królestwa, księstwa, na politykę Kościoła, religię i duchowość (w tym organizowanie wyprawy krzyżowej), naukę, sztukę, itp. Autora zastanawia w tym kontekście fakt, skąd u tego mnicha znalazł się tak potężny i wszechobecny wpływ na losy Europy, na co odpowiada: ponieważ jego życie i działalność zawierało wiele gotowych ideałów, z których wiele jeszcze nie miało skryształizowanej formy aż do jego czasów (s. 3). Następnie po ogólnym przedstawieniu bernardyńskiej nauki o Kościele, która jest biblijną wizją umiłowanej nowej oblubienicy Jezusa Chrystusa (s. 4-6), autor podaje klucz do omówienia następujących rozdziałów (s. 6-12), a mianowicie potrójny porządek ówczesnego Kościoła. Widzi go jako przepra-

³ Por. tytuły poprzednich publikacji J. Sommerfeldta: *The Spiritual Teaching of Bernard of Clairvaux. An Intellectual History of the Early Cistercian Order*, Kalamazoo 1991; *Aelred of Rievaulx. Pursuing Perfect Happiness*, New York – Mahwah NJ 2005; w przygotowaniu są następne dwie pozycje poświęcone duchowemu nauczaniu Bernarda i Aelreda.

wiające się przez ocean trzy grupy ludzi symbolizowane w postaciach: Daniela, Noego i Hioba. Pierwsza grupa przeprowia się statkiem, druga mostem, trzecia przez bród. Pierwszą grupę stanowią ci, którzy dążą do doskonałości w ramach zgromadzeń zakonnych, będąc prowadzeni specjalnym pragnieniem doskonałości; drugą grupę ci, którzy zarządzają Kościołem ziemskim, tzn. duchowni (*prałaci*); trzecią – owczarnia ludu Bożego.

Zgodnie z tym rozróżnieniem, prof. Sommerfeldt w ramach drugiego rozdziału omawia „*Monastyczny porządek Daniela*” (*Monastic Order of Daniel*), opisując klasztor jako formę przedsmaku raju, praktykowane w nim cnoty oraz posługę ojcowską opata, który jest zarazem prałatem, a więc człowiekiem z grupy Noego. Tę grupę rozpatruje w trzecim rozdziale: „*Duchowny porządek Noego*” (*The Clerical Order of Noah*), prezentując jego biblijne obrazy oraz posługę rządzenia (pasterzowania), tj. służenia ludowi Bożemu, czy owczarni Bożej. Przedmiotem rozważań czwartego rozdziału, pt. „*Wielość cnót Noego*” (*Noah's Many Virtues*), są wielorakie cnoty kulturowane przez duchownych, a mianowicie: pokora, miłość do Boga i swej owczarni, hojna służebność, czystość i posłuszeństwo, pracowitość na niwie Pańskiej, sprawiedliwe i roztropne przewodnictwo, całkowite oddanie się sprawie Bożej.

Piąty rozdział omawia już stan świecki (Hioba) ludu Bożego (*The Lay Order of Job*): błogosławieństwo otrzymane w życiu małżeńskim, zaangażowanie w świecie w ramach handlu, produkcji towarów i w innych godziwych zawodach, w tym w rolnictwie i rzemiośle. Następny szósty rozdział zajmuje się strukturą świeckiej władzy w zakresie grupy Hioba (*Job's Ministry of Governance*), omawiając po kolei ich władców jako: wasali (lenników) Pańskich i ministrów Boga, sprawiedliwych panujących, obrońców pokoju, krzyżowców, panów o wysokim morale. Na tle świeckiej grupy Hioba wyraźnie zaznaczają się tzw. dysydenci, czyli heretycy i poganie, muzułmanie i żydzi, o których traktuje siódmy rozdział.

Ostatnie dwa rozdziały mają charakter raczej wniosków końcowych, w których autor stawia pytanie o naturę podanego przez Bernarda podziału społeczeństwa, szczególnie jego hierarchiczności oraz występujących tu pozornych sprzeczności. W pierwszym przypadku (*Daniel, Noah and Job: A Hierarchy?*) widzi w nim duchową hierarchię cnót, powołania, „*wyższości*” (*superiority*) stanu duchownego oraz „*niższości*” (*lowly*) stanu świeckiego, biorąc za punkt wyjścia cel królestwa niebieskiego. W drugim przypadku (*Resolving Some Apparent Inconveniences*), autor opisuje pozorną sprzeczność w działalności Bernarda: z jednej strony jego wszechobecne zaangażowanie się w sprawy doczesne, z drugiej kategoryczny zakaz, jaki sam skierował do swych mnichów, by nie mieszały się w politykę tego świata, ponieważ ich rolą jest modlitwa i kontemplacja. Bernard wykonywał te czynności z nakazu papieża i z potrzeby chwili, jako duchowy przywódca ówczesnego świata (s. 114-123). Drugą dyskusyjną kwestią jest jego stosunek do sztuki i ornamentów stosowa-

nych w kościołach, szczególnie tych monastycznych, które nie tyle mają zapakującą próżną ciekawość, ile poprzez swoją prostotę mają kierować na Boga (s. 123-128).

Książka prof. J.R. Sommerfeldta jest twórczym wkładem w coraz lepsze poznanie i uznanie duchowego nauczania św. Bernarda. Ukazuje wielką erudycję autora i jego fachową orientację, zarówno w samych dziełach Opata z Clairvaux, jak i w publikacjach dotyczących jego osoby, o czym świadczy również bogata bibliografia zamieszczona na końcu książki. Żaden poważny badacz problematyki bernardyńskiej nie może nie znać tej pozycji, ukazuje ona bowiem społeczne myślenie Bernarda i jego duchowe korzenie. Usprawiedliwia tym samym jego, i jemu podobnych, zbyt duże zaangażowanie w sprawy do-
czesne wynikające ze szczególnego powołania i potrzeby Kościoła XII wieku.

Ks. Ryszard Groń – Chicago, USA

John R. SOMMERFELDT, *Bernard of Clairvaux. On the Life of the Mind*, New York – Mahwah NJ 2004, The Newman Press, ss. 197.

Profesor Historii Uniwersytetu w Dallas, twórca Międzynarodowych Kongresów Studiów Mediewistycznych w Kalamazoo, John R. Sommerfeldt, zaprezentował nakładem wydawnictwa Newman Press w Nowym Yorku, jedną z dwóch swych ostatnio napisanych książek, poświęconych św. Bernardowi z Clairvaux, pt. *Bernard z Clairvaux. Życie umysłu*. Wystarczy tu przypomnieć, że jest on obecnie jednym z najbardziej kompetentnych pisarzy amerykańskich w dziedzinie studiów mediewistycznych, a szczególnie działalności i twórczości wielkiego reformatora cysterskiego XII wieku – św. Bernarda z Clairvaux. Obecna publikacja jest dedykowana zmarłemu Jean Leclercq'owi, jako hołd wdzięczności autora za wszelkie odkrycia tego francuskiego badacza w dziedzinie mediewistyki i za swe duchowe prowadzenie. Sommerfeldt wyjaśnia we *Wstępie* swe duchowo-naukowe kontakty z Leclercq'iem i inspiracje tego ostatniego w dalszych badaniach nad nauką, a szczególnie epistemologią, Bernarda z Clairvaux, której generalnie książka jest poświęcona (s. VII; XV-XVII).

Na prezentowaną publikację składa się dziewięć rozdziałów poprzedzonych *Wykazem skrótów* i krótkim *Wstępem* autora oraz zakończonych *Przypisami*, *Bibliografią* i *Spisem treści*. Całość skupia się wokół dziewiczej dotychczas problematyki epistemologicznej Bernarda, czyli zagadnieniu form poznania i ich zadań. Rozdział pierwszy, pt. *Bernard i życie umysłu (Bernard and the Life of the Mind)*, stanowi tu swoisty klucz podziału całej pracy. Najpierw autor wprowadza i wyjaśnia o co mu chodzi: o poznanie w sensie osiągnięcia szczęśliwości bycia z Bogiem (*Centrality of Epistemology*). Wyróżnia przy tym formy

tego poznania, stanowiące później treść kolejnych rozdziałów: *mistycyzm* – rozumiany jako dar wiary domagający się współpracy z władzami poznawczymi człowieka; *humanizm* – poszukiwanie prawdy przez piękno; *scholastycyzm* – ukazanie roli rozumu w tych poszukiwaniach; wreszcie *zmysł wspólny* (*Mysticism, Humanism, Scholasticism, and Common Sense*). W rozważaniach tych należy jednak uwzględnić społeczny i eklezjalny kontekst tego nauczania, odzwierciedlający ówczesne stosunki społeczne. Wyraża je bernardyńska nauka o Kościele i społeczeństwie, która, zgodnie z jego znanym porównaniem, widziana jest dynamicznie, jako życie trzech rodzajów grup ludzi podróżujących przez morze: *Noe* – czyli prałaci i opaci, *Daniel* – czyli mnisi, tj. ludzie o głębszych mistycznych aspiracjach, oraz *Hiob* – lud wierny (*The Social and Ecclesiastical Context*).

Zgodnie z zarysowanym kluczem książki, Sommerfeldt przedstawia po kolei strukturę pracy wyrażoną w poszczególnych rozdziałach, konsekwentnie i logicznie poprowadzoną aż do ostatniego rozdziału. Drugi rozdział (*Mysticism: The Truth as Gift*) zajmuje się najpierw mistycznymi formami poznania prawdy: wiarą i wiedzą charyzmatyczną, dwoma najbardziej powszechnymi sposobami poznania; pierwsza jest pewna, bo ma swe źródło w Bogu (*The Certainty of Faith*), druga wymaga autorytetu Kościoła (*Charismatic Knowledge*); trzecią formą mistycznego poznania jest kontemplacja zarezerwowana szczególnie dla mnichów (*Contemplation: The Monk's Means to the Truth*).

Trzeci rozdział omawia zagadnienie humanistycznego poznania, w którym Bernard docenia rolę uczonego duchowieństwa w zakresie literatury klasycznej i sztuki, tzw. gramatyki i retoryki, w jedynym celu głoszenia prawdy Bożej (*The Learned Clergy*); autor pokazuje, że sam Bernard był przyjacielem i patronem uczonych (*Friend of the Learned and Patron of Scholars*), uwrażliwiająca duchownych na literaturę klasyczną i sztuki piękne (*Education in the Literary Arts*). Kolejny rozdział (IV) ukazuje zastosowanie scholastycznego poznania, tzw. dialektyki, czy filozofowania (*Scholasticism: The Roles of Reason*), wyrażonego w odkrywaniu przez człowieka rozumnego uporządkowania świata, stworzonego przez Boga, rolę zmysłów w procesie poznawczym, oraz funkcje i ograniczenia myślenia logicznego w przypadku rzeczywistości wiary; tu jest też miejsce na wiedzę dotyczącą pryncypiów moralnych i prawa. Ostatni rozdział (V), z serii prezentacji bernardyńskich form poznawczych, zajmuje się zagadnieniem zmysłu wspólnego, które obejmuje: rozważanie, czyli medytację, oraz dobrą radę (*Common-sense, Consideration and Counsel*).

Po zakończeniu prezentacji form poznawczych, w szóstym rozdziale autor przystępuje do omówienia relacji między poszczególnymi drogami prowadzącymi do prawdy (*The Relationship Between the Path to Truth*), zastanawiając się nad zagadnieniem ewentualnej hierarchizacji poznania, w zależności od danego stanu: wprawdzie są tu pewne priorytety, jednak generalnie takiej hierarchizacji nie ma; wszystkie formy poznawcze są dostępne dla wszystkich

(*An Epistemological Hierarchy?*); autora interesują tu także relacje między wiarą, rozumem i opinią (*Faith, Reason, and Opinion*); chociaż pierwsza z nich jest najwznioślejsza w poznawaniu prawdy, jednak każda z nich ma swe kompetencje i ograniczenia; ostatecznie do jej autentyczności potrzebny jest dodatkowo świadectwo tradycji i autorytet Kościoła.

Na tym tle można dopiero zrozumieć pozorne sprzeczności związane w bernardyńską epistemologią (*Inconsistency and Order*), sprzeczności, które odbiły się na znanym z historii słynnym casusie Abelarda. Sprzeczności dotyczą pogodzenia pracy duszpasterskiej z nauczaniem scholastycznym, niebezpieczeństw wynikających ze światowej próżnej wiedzy filozoficznej i ciekawości. Bernard znany ze swego pisarstwa, posłuszny prośbom i nakazom przełożonych czy przyjaciół, a także kierujący się umiłowaniem prawdy, przedłożył swój system, który mimo braku ścisłych scholastycznych norm uchodził za ówczesną ostoję prawowierności nauczania teologicznego (*The Chimaera Revisted*). Na tle tych ostatnich rozdziałów (VII-VIII) autor wyjaśnia w końcu dość enigmatyczny casus potępienia błędnego nauczania Abelarda (*The Abelard Affair*). Sommerfeldt twierdzi, że błędność jego nauki według Bernarda leżała w stosowanej przez filozofa metodzie badania prawd wiary czystą logiką rozumu, która ma swoje granice, i stąd wynikały jego błędy dogmatyczne. Podobny przypadek odzwierciedlał później casus biskupa Gilberta de la Porée, który powtarzał niektóre tezy Abelarda, ale je zaraz odwołał.

Książka profesora Sommerfeldta jest rzeczywiście ciekawa i prosta w czytaniu. Autor z łatwością prowadzi czytelnika po szlakach teologii monastycznej Bernarda z Clairvaux, uwypuklając aspekt epistemologiczny, dotąd specjalnie nie poruszany przez badaczy. Tym samym rozjaśnia wiele niejasnych stron tego nauczania i związane z nimi wydarzenia, dając tło dla zrozumienia spornych i sprzecznych kwestii. Świetnym przykładem jest tu właśnie casus Abelarda i Gilberta, dla wytlumaczenia którego zdaje się powstała ta publikacja, zamykając niejako długoletnie spory na ten temat. Jest ona warta polecenia dla każdego, kto chce zrozumieć specyfikę dwunastowiecznej teologii monastycznej, której Bernard był wielkim motorem, by widzieć z jej perspektywy rozwiązania ówczesnych problemów.

Ks. Ryszard Groń – Chicago USA

Ks. Jan ŻELAZNY, *Biskup Ojcem. Zarys eklezjologii syryjskiej na podstawie „Konstytucji Apostolskich”*, Kraków 2006, ss. 296.

Z uznaniem należy przyjąć studium ks. dra Jana Żelaznego dające zarys eklezjologii syryjskiej i ukazujące biskupa jako ojca w świetle *Konstytucji Apostolskich*. Praca poza wstępem i zakończeniem składa się z pięciu rozdzia-

łów. We wstępie Autor określa cel pracy: pragnie w niej wyjaśnić pojmowanie Kościoła jako domu w dokumencie, będącym syntezą myśli obecnej w Kościele IV wieku na terenie rzymskiej Syrii. Stąd też czyni rozróżnienie dwóch określeń: Kościół jako dom i Kościół domowy. Pierwszy odnosi się do całego Kościoła, drugi do chrześcijańskiej rodziny jako części Kościoła – mikrokościola. Z uwagi na szerokość podejmowanych w pracy zagadnień, dopiero w rozdziale pierwszym Autor dysertacji zarysowuje *status quaestionis* oraz precyzuje używane w ramach pracy terminy. Jako pierwszy na gruncie polskim podejmuje charakterystykę samych *Konstytucji* – pod względem języka, jak i zagadnień teologicznych poruszonych w tym dokumencie.

Posługując się analizą historyczno-filologiczną (tak mówi o metodzie swej pracy sam jej Autor), w praktyce jednak korzystając również z opracowań, określił miejsce i rolę rodziny w ówczesnym społeczeństwie rzymskim. Bez przywołania bowiem różnicy pomiędzy funkcjonowaniem domu w starożytności a dziś, trudno byłoby zrozumieć tekst *Konstytucji*. Rozdział pierwszy (s. 13-62) kończy krótka charakterystyka kościelnego środowiska antiocheńskiego z końca IV wieku (ciekawa, bo nie ma analogicznej w języku polskim). Szkoda, że ks. Żelazny pisząc o znaczeniu słów służących w tym czasie na określenie rodziny ani razu nie powołał się na publikacje zawarte w „Vox Patrum” 5 (1985) z. 8-9, w całości poświęconym małżeństwu i rodzinie w chrześcijaństwie starożytnym, gdzie autor pierwszego artykułu zajmuje się *starożytną rodziną grecką i rzymską* (ss. 29-50). Ks. Żelazny oparł się na materiale słownikowym dla ustalenia możliwych konotacji symbolicznych, używanych w *Konstytucjach Apostolskich* wyrazów: „ojciec” i „dom”. Na s. 52 pisze: „Słowo ojciec w swoim semickim wymiarze jako abba czy też indoeuropejskim πατήρ, już w swoim filologicznym źródłosłowie oznacza w obu kulturach zarówno męża, ojca dzieci, jak i głowę domu”. Jest to wyrażenie nieprecyzyjne, lepiej byłoby użyć wyrażenia: wywodzące się z indoeuropejskiego greckie πατήρ, bo według opinii językoznawców wyrazy „pater” i „potestas” podobnie jak sanskryckie „piter”, greckie πατήρ, angielskie Father, niemieckie Vater itd. pochodzą od praindoeuropejskiego pierwiastka „PA”, który znaczy: żywić, bronić, chronić, dawać utrzymanie, protegować. Podstawowe zatem znaczenie „pater” to: żywiciel, dający dach nad głową, pracodawca, opiekun, obrońca i protektor. Dlatego ojcem nazywano również pana oraz opiekuna. Seneka pisze: „maiores nostri [...] dominum patrem familiae adpellaverunt (*Ep.* 47, 14). Ślady takiego pierwotnego rozumienia funkcji ojca w rodzinie mamy już w królewskich ustawach, które nam przekazał Dionysius w *Antiquitates Romanae* II 15, 35-44.

Rozdział drugi zatytułowany: *Bóg jako Ojciec w Konstytucjach Apostolskich* (s. 63-102) rozpoczyna istotną część opracowania. Autor drogą analizy modlitw liturgicznych, zawartych w *Konstytucjach*, zgodnie z zasadą *lex credendi est lex orandi*, ukazuje ojcostwo Boga wobec Syna i względem ludzi: Ojciec kocha Syna, Syn jest posłuszny Ojcu, co odpowiada wzajemnemu odniesieniu

między ojcem a pozostałymi członkami rodziny. Głównym darem Ojca wobec ludzi jest Syn, w którym następuje powrót człowieka do Stwórcy.

Kolejny, trzeci rozdział nosi tytuł: *Ojciec rodziny w Konstytucjach Apostolskich* (s. 103-144) i jest poświęcony analizie pozycji ojca rodziny tak, jak przedstawiają to *Konstytucje*. Człowiek jest kształtowany na wzór obrazu idealnego mężczyzny, jakim jest Chrystus. To On jest wzorcem w wychowaniu, stąd podstawową cechą jest pobożność pojęta jako *poddanie* Bogu i Jego prawu. Tak rozumiana pobożność ustawia relację ojca do innych ludzi, uczy szacunku, poszukuje woli Boga w odniesieniu do każdego. Ojciec nie tylko przekazuje życie fizyczne, ale przede wszystkim i nade wszystko kocha, czyli wychowuje, kształtuje w pobożności i prowadzi do świętości słowem i przykładem własnego życia.

Czwarty rozdział zatytułowany *Reprezentant Boga Ojca* (s. 145-174) ukazuje istotę ojcostwa biskupa uczestniczącego w ojcostwie Boga. Biskup nie podlega kontroli ze strony wspólnoty w zarządzie zebranych darami, lecz odpowiada za nie przed Bogiem. Misja biskupa pochodzi bezpośrednio od Stwórcy, jego zadania spełniane we wspólnocie są mu zlecone przez Boga, którego jest zastępcą na ziemi.

W rozdziale piątym (s. 175-240) pt. *Ojcowska posługa biskupa w Kościele*, została ukazana ojcostwa posługa biskupa. Zdaniem Autora dysertacji, wszystkie elementy posługi biskupiej, można umieścić w ramach zadań ojca względem rodziny. Poprzez posługę sakramentalną biskup rodzi we chrzcie do bycia dzieckiem Boga, natomiast w akcie święceń prezbiterów i diakonów, składa dziękczynienie wspólnoty „Ojcu, który jest w niebie”. Przez nauczanie będące wychowaniem, jak i kierowanie wspólnotą, biskup realizuje zadania ojca *duchownego* w rodzinie, jaką tworzą wszyscy wierzący w Chrystusa.

Rozdział szósty i ostatni (s. 241-264) pt. *Kościół domem*, stanowi podsumowanie książki. Autor zbiera kolejne elementy, by ukazać w syntetyczny sposób, że Kościół opisany w *Konstytucjach Apostolskich* jest przede wszystkim domem, a biskup pełni w tym domu rolę ojca.

W zakończeniu Autor dysertacji stawia tezę o konstytutywnej dla eklezjologii syryjskiej kategorii Kościoła jako domu. Obraz domu ma korzenie biblijne. *Konstytucje* Apostolskie świadczą, że w kręgu kultury semickiej jest on obecny aż do IV wieku. Autor przenosi się w czasy najnowsze wnioskując na podstawie doświadczenia ostatnich lat, że ten model Kościoła jest jakby wołaniem ludzi naszych czasów, zwłaszcza młodych. Wskazuje na fenomen Jana Pawła II. Młodzi ludzie dostrzegli w nim *ojca* i poszli za nim. Zobaczyli ojca w miejsce Ojca, zobaczyli dom i przyszli do niego.

A zatem układ pracy jest jasny, dokładne podzielony, co rzuca się w oczy już przy spisie treści, a także stanowi ułatwienie dla czytelnika, bo staje się pomocne dla asymilacji bogactwa materiału, zawartego w rozprawie. Rzetelnie potraktował Autor stan badań. Uderza przejrzystość i jasność przekazu.

Język pracy jest jasny i logiczny. Racjonalna treść jest komunikatywna. Autor swobodnie porusza się w źródłach i opracowaniach. Książka stanowi ważny wkład Autora w rozwój badań naukowych.

Ks. Augustyn Eckmann – Lublin, KUL

Jerzy Andrzej WOJTCZAK-SZYSZKOWSKI, *Fides et traditio. Wybór tekstów autorów wczesnego chrześcijaństwa (dla uczniów szkół katolickich, studentów i alumnów)*, Warszawa 2006, Drukarnia Archidiecezjalna w Katowicach, ss. 368.

Ktoś, kto przez ponad czterdzieści lat uczy nieprzerwanie języka łacińskiego, zawsze z radością patrzy na nowy podręcznik do nauczania mowy Rzymian przekształconej na język rzymskiego Kościoła. Dlatego drugi tom podręcznika pana profesora Wojtczaka-Szyszkowskiego (t. 1: *Fides et litterae*, Warszawa 1998, ss. 400; rec. H. Wójtowicz, *VoxP* 17:1997, t. 32-33, s. 500-503) przynoszący wybór tekstów wczesnochrześcijańskich wzbudził we mnie entuzjazm zupełnie szczególny, ponieważ zapewnia on rzeczywiste spotkanie z najwcześniejszymi tekstami epoki chrześcijaństwa.

Autor – pisze w przedmowie – spełnił liczne życzenia czytelników, którzy po ukazaniu się tomu *Fides et litterae* prosili o podanie tekstów oryginalnych. W tym nowym zbiorze według założenia zestawiono teksty na zasadzie chronologii i ważności zagadnień, którym są poświęcone. Mają one być bowiem nie tylko środkiem do uczenia się języka, ale również ukazywać problematykę zainteresowań starożytnego Kościoła. Zbierający je Autor szukał takich fragmentów, w których znajduje się tematyka dogmatyczna, moralna, organizacyjna, pastoralna lub dyscyplinarna Kościoła okresu starożytności. Uwzględnił teksty łatwiejsze, z którymi student mógłby poradzić sobie o własnych siłach, i trudniejsze, wymagające pomocy i komentarzy ze strony nauczycieli. Zaznacza przy tym, że w niektórych miejscach wprowadził pewne drobne uproszczenia składniowe.

Zgodnie z początkową zapowiedzią przedstawione teksty, dłuższe lub krótsze, są rzeczywiście bardzo różnorodne. Rozpoczyna je fragment pasji męczenników scyllitańskich uchodzącej za najstarszy łaciński tekst chrześcijański (180 r.), ale i przekazującej niezłomne wyznanie wiary „Christianus sum”, powtarzane w ciągu wielu wieków przez wszystkich, którzy oddawali życie za wiarę. Pogłębia to w najbliższym sąsiedztwie słynne wyznanie Tertuliana: „Plures efficimur, quoties metimur; semen est sanguis christianorum.” Spośród pism św. Cypriana znajdujemy teksty o jedności Kościoła, o radości w czasie prześladowań (*gaudere nos et exultare voluit in persecutione Dominus*), pojawiają się liczne fragmenty z jego listów. Ireneusz dostarcza tekstów antyheretyckich,

Minucjusz Feliks wskaże na istnienie Opatrzności. Znajdujemy w wersji łacińskiej fragmenty z *Historii Kościoła* Sokratesa, fragmenty *Katechez* Cyryla Jerozolimskiego, fragmenty *Sermones* Efrema Syryjczyka, list św. Antoniego Opata oraz zlatynizowane teksty pochwał Maryi Proklusa i Cyryla Aleksandryjskiego. Przeważają fragmenty wzięte z dzieł wielkich Ojców łacińskich, a więc św. Hilary uczy o Trójcy i objaśnia psalmy, Laktancjusz opowiada o edykcie mediolańskim i o Chrystusie pośredniku. Wiele jest wspaniałych fragmentów św. Ambrożego, św. Hieronima, św. Augustyna zaczerpniętych z różnych dzieł i listów tych wielkich autorów, z których każdy charakteryzuje się właściwymi sobie treściami i językową formą ich przedstawiania. Na szczególną uwagę zasługują liczne listy papieży, ponieważ one właśnie wprowadzają w aktualną ówczesną problematykę Kościoła i nie są dla przeciętnego czytelnika zbyt łatwo dostępne. A więc listy piszą tu papieże Damazy, Innocenty I, Celestyn I do synodu w Efezie, Bonifacy, Leon Wielki do różnych osób; ten ostatni dostarcza również wycinków z szeregu kazań wygłaszanych z okazji różnych świąt liturgicznych. Znajdujemy fragmenty życiorysów ojców jurajskich, które dają ciekawy obraz tworzących się i rozwijających wspólnot mniszych. Św. Grzegorz Wielki jest autorem wielu zamieszczonych tekstów, a więc *Regula pastoralis*, listy, ale brak *Moraliiów*, które mogłyby dostarczyć świetnych przykładów barwnej i obrazowej alegorycznej egzegezy z czasów późniejszej już nieco łaciny. Dowiadujemy się, jakie zdaniem św. Benedykta są obowiązki opata w monasterium. Wybór kończy się na Marku Aureliusz Kasjodorze, który zastanawia się nad tym, jaka jest dłuższa i piękniejsza tradycja – Ksiąg Świętych czy „studia saecularium litterarum”, kto wielki jest w kręgu języka greckiego, a kto znamienitszy i bliższy, bo ojczystym przemawia językiem, *patrio sermone*.

Jeżeli ktoś przeczytał tę króciutką charakterystykę zamieszczonych w antologii fragmentów, powie, że jest bardzo częściowa i mało systematyczna, a gdy się tę książkę swobodnie wertuje, nie ma się do dyspozycji spisu treści. Miałem w ręku kilka egzemplarzy (bo pomyślałem, że tylko mój jest z defektem, choć go dostałem od Autora, za co Mu dziękuję), ale w żadnym nie było spisu rzeczy. Spodziewam się, że w następnych egzemplarzach już się jakiś spis treści pojawi.

Przy tego rodzaju zestawie tekstów można by oczekiwać tytułów mówiących (zdaje się, że tylko w dwóch miejscach je znalazłem), które sygnalizowałyby czytelnikowi odpowiednią problematykę. Szkoda również, że nie ma żadnych przypisów ani rzeczowych, ani historycznych, ani językowych objaśnień składniowych (nie trzeba by wtedy zmieniać składni w tekście, co przy tekstach oryginalnych nie jest chyba zabiegiem wskazanym nawet w takim podręczniku). Odczuwa się również brak dokładniejszej lokalizacji tekstów według wydań, z których je zaczerpnięto. Wprowadzono wprawdzie ciekawe teksty tłumaczone z języka greckiego, ale znowu duża szkoda, że nie zazna-

czono, z jakiego czasu to tłumaczenie pochodzi i spod czyjej wyszło ono ręki. Tego rodzaju antologia jest niezwykle cenna nie tylko przy nauce języka łacińskiego, ale także może być przydatna w szerszych opracowaniach studentów, np. przy pisaniu prac seminaryjnych lub magisterskich a może nawet przy przygotowywaniu ambitniejszych kazań. Wtedy jednak bardzo potrzebne byłyby indeksy rzeczowe, np. autorów i dzieł, treści rzeczowych wskazujących na problematykę zawartą w poszczególnych fragmentach, aby szukającym stworzyć możliwość dotarcia do najważniejszych miejsc w pełnych tekstach.

Z indeksami łączy się sprawa słowników załączonych do obydwu tomów podręcznika. Są one niewątpliwie bardzo przydatne i ułatwiają naukę studentom, którzy nie potrzebują kupować oddzielnych słowników, ale zupełnie nie mogą zrozumieć, dlaczego w słownikach umieszczonych w obydwu tomach podręcznika nie zaznaczono nigdzie i na żaden sposób iloczasów. Przecież przy obecnej technice komputerowej nie stanowi to żadnej trudności. Jestem gotów wyśpiewać długi smętny tren z powodu braku iloczasów w słownikach podręcznika! To przecież ogromnie utrudnia naukę poprawnego czytania tekstu łacińskiego. Skutki tego odczuwam na każdej godzinie dydaktycznej!

Do zbioru tekstów dołączono w tomie *Fides et traditio* szereg ładnych i wymownych ilustracji o tematyce religijnej, ale nie umiałem znaleźć bliższego ich związku z treściami fragmentów, zwłaszcza że nie umieszczono przy nich żadnych opisów dotyczących autora, treści, miejsca i czasu.

Niewątpliwa jest ogromna wartość tego rodzaju zbioru tekstów łacińskich, jaki przedstawił Pan Profesor, i niekwestionowana przydatność, bo prowadząca do pogłębienia znajomości języka łacińskiego. Trzeba jednak pamiętać, że godzin dydaktycznych na wszystkich poziomach nauczania jest po każdej próbie reformy coraz mniej i wykorzystywanie tych tekstów nawet w skromnym wymiarze na zajęciach pod kierunkiem prowadzącego będzie bardzo trudne i ograniczone. Dlatego zaopatrzenie tekstów w odpowiednie przypisy i indeksy mogłoby być dla studiujących wielce przydatne i stwarzałoby im możliwość własnej owocnej pracy. Tak bardzo chciało by się, żeby to, co jest dobre, było jeszcze lepsze. *Ut bona sint meliora!*

Ks. Ludwik Gładyszewski – Gniezno, UAM

Aureliusz PRUDENCJUSZ Klemens, *Wieńce męczeńskie (Peristephanon) oraz przedślowie i epilog, tłum. M. Brożek i inni tłumacze, wstęp i opracowanie M. Starowieyski, ŻMT 40, Kraków 2006, Wydawnictwo WAM, ss. 348.*

Jest to wyjątkowo pięknie i metodologicznie solidnie wydana książka, zawierająca polski przekład zbioru XIV hymnów ku czci męczenników, zwa-

nych „wieńcami”, autorstwa żyjącego w IV wieku poety chrześcijańskiego – Aureliusza Klemensa Prudencjusza. Jest to oddzielne wydanie hymnów o męczennikach, przetłumaczonych prawie 20 lat temu razem z innymi pismami Prudencjusza (PSP 43, 207-296) przez Mieczysława Brożka, ale tym razem z nowym wstępem i opracowaniem ks. Marka Starowieyskiego. Zamiast dotychczasowego ogólnego wstępu M. Brożka (PSP 43, 7-36) do przekładu wszystkich pism Prudencjusza, ks. M. Starowieyski daje teraz nowy specjalny wstęp złożony z trzech części: 1. „Rozwój chrześcijańskiej poezji łacińskiej do czasów Prudencjusza” (s. 17-30), 2. „Życie i dzieło Prudencjusza” (s. 39-79), 3. „Prudencjusz poeta i jego miejsce w kulturze europejskiej” (s. 30-99) z przyczynkiem „Znaczenie dzieła Prudencjusza dla archeologii chrześcijańskiej” autorstwa B. Wronikowskiej (s. 100-106), z obszerną bibliografią do każdej z tych części, zwłaszcza do *Peristephanon* (s. 107-119), zawierającą również szczegółowo opracowany dział „Prudencjusz w Polsce” (s. 114-115). Sam przekład *Wieńców męczeńskich* ks. M. Starowieyski poprzedza antologią autobiograficznych tekstów Prudencjusza w przekładzie M. Brożka, w skład których wchodzi poprzedzone krótkimi wstępami i bibliografią „Przedślowie” z dołączonym jego tłumaczeniem o Mieczysława Bednarza SJ (s. 123-129) i „Epilog” (s. 130-132) oraz inne fragmenty autobiograficzne poety (s. 133-146) zaczerpnięte z jego *Apotheosis* (w. 393-396 i 450-454, 1060-1084), *Hamartigenii* (w. 931-966), *Psychomachii* (w. 888-915), *Przeciw Symmachowi* (w. I 643-657, II 44-66) i niektórych *Wieńców męczeńskich* (II 524-584; II 201-215; IV 189-200; VI 154-162; IX 1-10, 95-106; X 9-25, 1131-1140; XI 1-20, 177-182, 231-246; XIV 124-133).

Każdy z XIV *Wieńców męczeńskich* poprzedzony jest w obecnym wydaniu nowym obszerniejszym tytułem, wstępem (podającym treść, analogiczne opisy, czas powstania i metrum), bibliografią i zwięzłym komentarzem wskazującym najczęściej zapożyczenia lub analogie do innych autorów. Nowy redaktor nie zawsze zgadza się z pisownią lub nazewnictwem poprzedniego wydania, np. w hymnie I w wydaniu M. Brożka: „na cześć Emeteriusza i Helidoniusza” (PSP 43, 207), a w nowym wydaniu: „Hymn na cześć świętych męczenników Emeteriusza i Chelidoniusza z Kalapury” (s. 147). Niektóre hymny nowy wydawca uzupełnia też innymi dodanymi polskimi przekładami, jak to ma miejsce przy hymnie III o św. Eulalii, gdzie przytacza (s. 185) opinię A. Mickiewicza, zaczerpniętą z jego wykładu inauguracyjnego w Lozannie 26 VI 1840 roku (szkoda, że nie przytacza tu mickiewiczowskiego przekładu tego hymnu; por. też A. Stępniewska, *Męczennicy wczesnochrześcijańscy w Wykładach Lozańskich A. Mickiewicza*, VoxP 6:1986, z. 10, 183-202) oraz przekład E. Porębowicza (s. 195-197), umieszczony wcześniej najpierw w *Wielkiej Literaturze Powszechnej* (t. 5, Warszawa 1933, s. 624), a potem w *Antologii Patrystycznej* A. Bobera (Kraków 1965, 568-569), czy przy hymnie IV o męczennikach Cezaraugusty, gdzie nowy wydawca przyta-

cza również (s. 208-214) stary polski przekład A. Kanteckiego (por. *Poezye Aur. Prudencjusza Klemensa*, Poznań 1888, 173-180), czy wreszcie przy ostatnim hymnie XIV o św. Agnieszce, gdzie także przytacza (s. 344-348) *in extenso* jako dodatek stary przekład A. Kanteckiego (*Poezye Aur. Prudencjusza*, s. 203-207). Nowy wydawca postępuje tu nieco wybiórczo, bo obok powyższych dodatków mógłby także, jeśli nie przytoczyć dla całości, to przynajmniej zaznaczyć wcześniejszy przekład W. Czensza hymnu II ku czci św. Wawrzyńca, publikowany najpierw w „Przeglądzie Powszechnym” (46:1895, 227-228), a potem przedrukowany w *Antologii patrystycznej* A. Bobera (s. 567), oraz przekład A. Kanteckiego hymnu XI o świętym Hipolicie (A. Bober, s. 569-571, A. Kantecki, s. 194-196). Szkoda również, że ta tak pięknie wydana książka nie posiada żadnego indeksu: biblijnego, imiennego i rzeczowego, których brak utrudnia czytelnikowi jej dogłębne wykorzystanie, a przez to obniża niewątpliwie jej wartość. Ponadto wydana jest ona jako 40. tom serii „Źródła Myśli Teologicznej”, wypadałoby więc we wstępie ukazać Prudencjusza, choćby syntetycznie, jako teologa, bo w jego *Wieńcach męczeńskich* nie mało jest również aspektów teologii męczeństwa.

Mimo jednak tych kilku drobnych usterek, w tym także licznych drukarskich, nowe wydanie *Hymnów męczeńskich* Prudencjusza jest prawie wzorowo metodologicznie wydaną publikacją, zaopatrzoną w bogatą, również najnowszą i polską bibliografię, zachęcającą do lektury nie tylko patrologa i badacza literatury wczesnochrześcijańskiej, ale również zwykłego czytelnika, pragnącego pogłębić swą wiedzę w dziedzinie starożytnej hagiografii martyriologicznej. Tę garść doskonałej już poezji wczesnochrześcijańskiej podaje nam do rąk w nowej estetycznej szacie, idąc śladami swoich polskich poprzedników (m.in. A. Bobera – *Antologia patrystyczna*, Kraków 1965, 482-593; Muza chrześcijańska. Antologia poezji starochrześcijańskiej) znakomity jej badacz, ks. prof. dr hab. M. Starowieyski, znany od lat z wydania aż trzech jej antologii w serii „Ojców Żywych” pt. *Muza chrześcijańska* (t. 1: *Poezja armeńska, syryjska i etiopska*, OŻ VI, Kraków 1985; t. 2: *Poezja łacińska starożytna i średniowieczna*, OŻ X, Kraków 1992, Prudencjusz s. 60-74; t. 3: *Poezja grecka od II do XV wieku*, OŻ XII, Kraków 1995), za co jesteśmy mu bardzo wdzięczni.

Ks. Stanisław Longosz – Lublin KUL

AUGUSTYN z Hippony, *O życiu szczęśliwym*, tłum. A. Świderkówna, Kraków 2006, Wydawnictwo WAM, ss. 75.

Jest to piąty już z kolei tom dwujęzycznej zapoczątkowanej i publikowanej pod redakcją ks. prof. dra hab. Stanisława Ziemiańskiego SJ serii „Źródła Myśli Filozoficznej”, prezentującej tym razem filozoficzny tekst chrześcijański

św. Augustyna. O ile pierwsze publikowane w tej serii (szkoda, że nie numerowane) tomy: Arejos Didymos, *Podręcznik etyki*, tłum. M. Wojciechowski (2005); Porfiriusz z Tyru, *Grota nimf*, tłum. P. Ashwin-Siejkowski (2006); tenże, *Przeciw chrześcijanom*, tłum. P. Ashwin-Siejkowski (2006); tenże, *List do Marcelli*, tłum. P. Ashwin-Siejkowski (2006) były tekstami pogańskimi i nigdy dotąd na język polski nie tłumaczonymi, to prezentowane teraz augustyńskie dzieło jest powtórzeniem publikowanego już dwukrotnie wcześniej (Św. Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, t. 1, Warszawa 1953, 8-48, wstęp W. Senko s. 5-7, Wydawnictwo „Pax”; *Dialogi filozoficzne* [w jednym tomie], Kraków 1999, 15-50, Wyd. „Znak”) przekładu Anny Świderkówny z pominięciem wstępu W. Senki i dosłownym przedrukiem komentarza (przypisy otrzymały teraz numerację ciągłą) oraz dodaniem łacińskiego tekstu oryginalnego (wyd. M. Schmaus, *Florilegium Patristicum* 27, Münster 1931), którym posługiwała się tłumaczka. Prezentowany przekład jest pierwszym chronologicznie dialogiem św. Augustyna, którego akcja rozgrywa się podczas przyjęcia z okazji 33. urodzin autora w wiejskiej posiadłości Cassiacum pod Mediolanem. Jego uczestnicy – matka, członkowie rodziny i przyjaciele jubilata, których on obdarzył indywidualnymi rysami charakteru i autentyzmem, dyskutują nad tym, czym jest szczęście i jak je można osiągnąć. Po kilku wypowiedziach autor kreśli własny portret człowieka szczęśliwego – mędrca, którego szczęście polega na posiadaniu pełni dóbr, czyli Boga. Cały dialog przypominający tło dialogów Cyserona, podzielony jest na trzy dni. Dobrze, że wydawcy nowej serii obok przekładu mają odwagę publikować również grecki lub łaciński (w tym wypadku po raz pierwszy łaciński) tekst oryginalny, co dla prowadzących ćwiczenia z historii filozofii jest ogromną pomocą; szkoda jednak, że w przeciwieństwie do jej pierwszych czterech tomów w tym piątym i ostatnim nie tylko nie wskazują żadnej bibliografii przedmiotowej, ale nawet nie dołączają jakiegokolwiek wstępu wprowadzającego w tematykę dialogu; brak jest w nim również indeksu, co niewątpliwie utrudnia jego lekturę. Jest to może przypadkowa „wpadka” wydawnicza, oby jednak nie powtórzyła się w następnych zapowiadanych tomach, bo tego rodzaju braki pomniejszają wartość całego wydawnictwa. Trzeba pogratulować Wydawnictwu WAM rozpoczęcia i opublikowania już 5 tomików nowej serii przekładów z umieszczonymi obok tekstami oryginalnymi, które bez wątpienia stanowią będą znakomitą pomoc dydaktyczną zarówno dla historyków filozofii klasycznej i chrześcijańskiej, jak i patrologów; wyjątkowo cenne są dla nich przekłady Porfiriusza, zwłaszcza jego *Przeciw chrześcijanom*, z syntetycznymi wstępami, bibliografią i komentarzem. Proponuję jednak, by zacząć numerować jej poszczególne tomy, a nawet wprowadzić skrót jej nazwy (może ŻMF), bo czyni ona sobie już miejsce w pejzażu polskich przekładów tekstów starożytnych.

Dokumenty synodów od 50 do 381 roku (Synody i Kolekcje Praw, t. 1) układ i opracowanie A. Baron – H. Pietras SJ, ŻMT 37, Kraków 2006, Wydawnictwo WAM, ss. XXXII + 356.

Jest to pierwszy polski (w ostatnim 50-leciu chyba nawet pierwszy w Kościele powszechnym) pełny nowy zbiór kanonów i dokumentów synodalnych oraz związanych z nimi formuł wiary, powstałych w chrześcijaństwie starożytnym od 50 do 381 roku, zaprezentowanych w grecko-łacińskim języku oryginalnym i umieszczonym obok przekładzie polskim wraz z niezbędnym komentarzem i bibliografią. Publikacja ta wydana przez WAM w serii „Źródła Myśli Teologicznej” (t. 37), będąca równocześnie I tomem rozpoczynanej serii „Synody i Kolekcje Praw”, nawiązuje swym charakterem do takich wielkich osiemnastowiecznych kolekcji, jak: N. Coleti, *Sacrosancta Concilia ad regiam editionem exacta*, t. 1-23, Venezia 1728-1733, oraz monumentalna i do dziś najbardziej kompletna: G.D. Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, t. 1-31, Venezia 1759-1798 (reprint: Paris 1901-1927; kolejne tomy publikowano w XIX i XX wieku, ostatni reprint wszystkich 53 tomów pochodzi z lat 1960-1962); na tekstach tej ostatniej kolekcji opiera się również w zasadzie omawiana publikacja (s. XV), która swą kompletnością nawiązuje również do monumentalnej pracy H.J. Hefelego i E. Leclercqa – *Histoire des conciles d'après les documents originaux*, Paris 1907-1952 (tomy 1-11), którzy jednak w zasadzie omawiają poszczególne synody i sobory, przytaczając w języku oryginalnym i przekładzie francuskim tylko ważniejsze fragmenty ich wypowiedzi, czy też do opracowanego przez Istituto Giovanni XXIII Uniwersytetu Laterańskiego pod redakcją P. Palazziniego, a wydanego przez Città Nuova w Rzymie (1963-1968) 6-tomowego słownika *Dizionario dei Concili*, który wylicza alfabetycznie oraz krótko charakteryzuje z podaniem źródłowej bibliografii poszczególne synody i sobory, bez przytaczania jednak większych fragmentów ich wypowiedzi. W przeciwieństwie do wszystkich powyższych kolekcji, które cytują zarówno wypowiedzi soborów powszechnych, jak i synodów partykularnych starożytnego Kościoła powszechnego, omawiana pozycja polska zajmuje się wyłącznie wypowiedziami synodów partykularnych pierwszych czterech wieków i związanymi z nimi bezpośrednio wyznaniem wiary, pragnąc, jak zaznaczają we wprowadzeniu jego redaktorzy, „przedstawić chronologicznie teksty synodów Kościoła od jego początków oraz kolekcje praw, które kształtowały życie chrześcijan w poszczególnych okresach jego dziejów [...] podając tylko to, co synody rzeczywiście ustaliły, a pozostawiając na boku obfitą korespondencję biskupów lub cesarzy, czy też wtórne relacje różnych autorów [...] zwracając szczególną uwagę na listy synodalne i posynodalne, kanony oraz formułowane wyznania wiary (s. XIII). Ich teksty chcą podać „w takiej wersji, w jakiej były one przez wieki czytane i w jakiej weszły w prawodawstwo kościelne”

(s. XV). Teksty pierwszych siedmiu soborów powszechnych (325-787) ci sami redaktorzy wydali w analogiczny sposób oddzielnie 5 lat wcześniej (2001) w tej samej serii (ŻMT 24), jako pierwszy tom podserii „Dokumenty Soborów Powszechnych” (DSP).

Omawiana polska kolekcja dokumentów synodalnych Kościoła pierwszych czterech jego wieków nawiązuje także w pewien sposób do opublikowanych w ostatnim pięćdziesięcioleciu zbiorów dokumentów synodów regionalnych, jak na Zachodzie do galijskich: *Concilia Galliae a. 314-506* (CCL 148) w opracowaniu C. Muniera i *a. 511-695* (CCL 148A) w opracowaniu C. de Clercq (Turnholti 1963) oraz w późniejszym przekładzie francuskim J. Gaudemeta i B. Basdevanta: *Conciles Gaulois du XV^e siècle* (SCh 241, Paris 1977) i *Les canons des conciles Mérovingiens VI-VII s.* (SCh 353-354, Paris 1989); do synodów afrykańskich: *Concilia Africae a. 345-525* w opracowaniu C. Muniera (Turnholti 1974); oraz do synodów hiszpańskich: *Concilios Visigoticos et Hispano-Romanos* w opracowaniu J. Vivesa (Barcelona – Madrid 1963), czy też do rozpoczętej w Madrycie kolekcji *La Colección Canonica Hispana*, zawierającej także dokumenty kanonów kartagińskich, w opracowaniu G. Martinez Diez i F. Rodrigueza (obie te kolekcje obok oryginalnego tekstu łacińskiego zawierają także przekład hiszpański); oraz do synodów na Wschodzie w opracowaniu P.P. Joannou i wydaniu w Grottaferata: *Disciplina generale antique (IV^e-IX^e s.)*, t. I/1. *Les canons des conciles oecuméniques* (1962), I/2. *Les canons des synodes particuliers* (1962), t. II. *Les canons des Pères Grecs* (1963). Redaktorzy omawianej polskiej publikacji wykorzystują oczywiście w swym wydaniu i te partykularne kolekcje zarówno przy ustalaniu poprawnego tekstu oryginalnego, jak i przy opracowywaniu komentarza (s. XV).

Polscy autorzy omawianej książki byli zapewne inspirowani budzącym się w ostatnich latach zainteresowaniem problematyką starożytnego życia synodalnego, czego dowodem były m.in. zorganizowane przez Instytut Patrystyczny „Augustinianum” w Rzymie 3-5 V 2001 roku XXX Dni Augustiańskie na temat: „Synody zachodnie od III do V wieku” (sprawozdanie: o. B. Degórski – VoxP 21:2001,t. 40-41, 705-707), których akta wydano później jako *I concili della cristianità occidentale nei secoli III-V* (Roma 2002, SEA 78), czy też wydane równocześnie z omawianą polską publikacją *I concili greci* (Roma 2006, SEA 95), zawierające wprowadzenie z ogólną bibliografią oraz podobnie obok oryginalnego tekstu greckiego włoski przekład (jedynie) kanonów zarówno pierwszych siedmiu soborów ekumenicznych (Nicejskiego I 325, Konstantynopolitańskiego I 381, Efeskiego 431, Chalcedońskiego 451, Trullańskiego 691, Nicejskiego II 787 i Konstantynopolitańskiego IV 869) w opracowaniu i przekładzie C. Noce, oraz 7 greckich synodów partykularnych IV wieku (w Ancyrze 314, w Neocezarei 314-319, w Gangrze 340, w Antiochii 341, w Serdyce 343, w Laodycei IV wiek, i w Konstantynopolu

394) w opracowaniu i przekładzie C. Dell’Osso, z dołączeniem Kanonów Apostolskich w opracowaniu i przekładzie D. Ceccarelli Morelli; każda z tych jednostek poprzedzona jest krótkim wprowadzeniem i szczegółową bibliografią.

Omawiana tu polska publikacja, prezentująca wyłącznie synody chrześcijańskie od 50 do 381 roku i związane z nimi wyznania wiary, rozpoczyna się od posiadającej własną paginację (s. I-XXXII) części wstępnej, która zawiera w sobie najpierw łacińsko-polskie wprowadzenie (s. VII-XVII) informujące o celu i założeniach rozpoczynanej serii, treści pierwszego jej tomu, krótkiej historii wydań tekstów synodalnych i kolekcji praw oraz metodycznych uwag dotyczących obecnego wydania, łacińsko-polski i polsko-łaciński alfabetyczny spis miejscowości, w których te synody się odbywały (s. XVIII-XXI), a wreszcie dwuczęściową podstawową bibliografią: *Fontes – Studia* (s. XIX-XXXII), którą chyba niepotrzebnie nazwano „chronologica” (s. XXIX). Już ta wstępna część sugeruje, że publikacja ta dedykowana przez autorów najwybitniejszemu współczesnemu włoskiemu patrologowi Manlio Simonettiemu, przeznaczona jest nie tylko dla polskiego czytelnika.

Potem dopiero następuje zasadnicza część publikacji – 145 chronologicznie zaprezentowanych synodów oraz wytworzonych przez nie dokumentów w grecko-łacińskim oryginalnym brzmieniu i polskim przekładzie (s. 1-295). Wiele z nich (82) znanych jest tylko ze wzmianek źródłowych, bo nic się z nich nie zachowało (wówczas przytoczone są lub wskazane tylko ich źródła w języku łacińskim i przekładzie polskim). Publikacja prezentuje też parę synodów wschodnich, których dokumenty zachowały się tylko w nie grecko-łacińskim brzmieniu (syryjskim lub armeńskim): wówczas cytowany jest oryginalny tekst syryjski i grecki oraz przekład polski (por. „Antiochia 325”, ss. 83-90); lub przekład nowożytny (francuski) i dokonany z niego przekład polski (por. „Artsalth po 373”, ss. 277-279). Przy prezentowaniu polskich przekładów autorzy często wykorzystywali istniejące już polskie tłumaczenia, a gdy te były niekiedy przestarzałe lub ich brakowało, poprawiali je lub sami tłumaczyli. Nazwy synodów wyrażone są łacińskim i polskim imieniem miejscowości (gdzie się odbywały), zapisanym zwykłym (jeśli jest on tylko wzmiankowany w źródłach) lub pogrubionym (jeśli zachowały się jego dokumenty) drukiem, z datą i lakonicznym zaznaczeniem, nad czym obradowały, np. „Pont (197): o dacie Wielkanocy”; „Bosra (240): o bóstwie Chrystusa”; „Achaja (250): przeciw samokastracji”; „**Cezarea Palestyńska** (ok. 198): o dacie Wielkanocy”; „**Azja Mniejsza** (245): potępienie monarchianizmu Noetosa”; „**Kartagina** (15 maja 251): o upadłych”; „**Arles** (1 sierpnia 314): w sprawie donatystów”; „**Sirmium** (357): przyjęcie drugiej formuły wiary”. Opracowanie wydawnicze stosuje przy tym przypisy o podwójnej numeracji: cyfrowej i literowej. Cyframi arabskimi (1, 2, 3...) oznaczone są przypisy na lewej stronie pod tekstem oryginalnym, a dotyczące lokalizacji miejsc biblijnych lub źródłowych, odnie-

sienia do innych synodów oraz dotyczącej tematu bibliografii, dużymi zaś literami (A, B, C...) przypisy umieszczone po prawej stronie pod polskim tłumaczeniem, a dotyczące problematyki danego synodu i jego kontekstu historycznego. Katalog omawianych synodów i związanych z nimi dokumentów jest wyjątkowo szczegółowy, uwzględniający chyba wszystkie informujące o ich istnieniu wzmianki źródłowe.

Cała publikacja zakończona jest kilkoma cennymi indeksami (biblijnym (s. 297-303), dokumentów prawa kościelnego (305-311), pisarzy (s. 313-318), imion własnych (s. 319-323), alfabetycznym synodów (s. 325-326) i bezcennym rzeczowym (s. 327-335), a tuż za przednią okładką – mapą z zaznaczonymi miejscami omawianych synodów: wszystkie one ułatwiają czytelnikowi korzystanie z tak bogatej w treść publikacji.

Dzieło wzorowo metodologicznie i w wielu wypadkach oryginalnie opracowane, z którego możemy być dumni nawet w zestawieniu z pięknie wydawanymi na ten temat publikacjami zagranicznymi, które zapewne wkrótce doczeka się przekładów obcojęzycznych, bo sięgać po nie będą wszyscy poważni badacze antyku chrześcijańskiego; można mieć nadzieję, że szybko też zniknie z półek księgarskich. Przy ewentualnym jego wznowieniu sugerowałbym wprowadzić dwa uzupełnienia: najpierw powiększyć i uzupełnić bibliografię m.in. o takie pozycje jak: *Acta et Symbola conciliorum quae saeculo quarto habita sunt* (Textus minores XIX), ed. E.J. Jonkers, Leiden 1954 (Brill, ss. 138) zawierającą dokumenty 19 synodów w oryginale, oraz *Kanony Kościoła prawosławnego*, t. 1, w opracowaniu i przekładzie A. Znosko (Warszawa 1978, ChAT, ss. 187), zawierającą tłumaczenie z języka cerkiewno-słowiańskiego *Kanonów Apostolskich*, kanonów pierwszych sześciu soborów powszechnych oraz sześciu synodów wschodnich IV wieku, z której dotąd polscy badacze antyku chrześcijańskiego często korzystali. Drugie uzupełnienie ma charakter metodologiczny: lepiej uwydatnić nazwy poszczególnych synodów oraz zaopatrzyć je w krótkie syntetyczne wprowadzenia, informujące o ich źródłach, tematyce, przyczynach i kontekście historycznym. Informacje te są wprawdzie na ogół podane w przypisach, ale będą bardziej czytelne, jeśli znajdą się we wprowadzeniu. Ponadto po przytoczonych dokumentach (jeśli takowe są) danego synodu proponuję dołączyć związaną z nim bibliografię; podobnie, wydaje mi się – klarowniej, czynią wydawcy wspomnianej publikacji *I concili Greci* (SEA), Roma 2006. Uwagi te proponowałbym wprowadzić, jeśli wolno mi sugerować, także w przyszłych tomach rozpoczynanej serii „Synody i Kolekcje Praw”: *Konstytucje Apostolskie, Kanony Ojców Greckich, Dokumenty synodów od 381 do 451*, i w późniejszych tomach, które zapewne razem ożywią zaniedbane dotąd zainteresowanie wczesnochrześcijańskim życiem synodalnym u polskich patrologów.

Henryk PIETRAS SJ, *L'Escatologia della Chiesa dagli scritti giudaici fino al IV secolo*, Sussidi Patristici 13, Roma 2006, Istituto Patristico „Augustinianum”, ss. 140.

Nie jest to podręcznik pełnej eschatologii patrystycznej, ale publikacja zawierająca wybrane jej zagadnienia, od eschatologii żydowskiej czasów Chrystusa po IV wiek, udokumentowana licznymi konkretnymi wypowiedziami tego okresu. W przeciwieństwie do książki Briana E. Daley'a SJ, *The hope of the Early Church. A handbook of patristic Eschatology* (Cambridge 1991, Cambridge University Press, ss. XIV + 300; zob. wcześniej: *Eschatologie in der Schrift und Patristik*, unter Mitarbeit von J. Schreiner – H.E. Lona, HDG IV 7a, Freiburg – Basel – Wien 1986, s. 84-248: *Patristische Eschatologie*), która uchodzi aktualnie za klasyczny podręcznik eschatologii patrystycznej, prezentujący naukę Kościoła o rzeczach ostatecznych u poszczególnych autorów wczesnochrześcijańskich, bez cytowania jednak ich wypowiedzi, ale z dołączeniem związanej z ich imieniem bibliografii (opracowań), pogrupowanych chronologicznie pod XII hasłami (np. I. Visions of a new day: early Semitic Christianity and Christian apocalyptic [...] XI. Apocatastasis and apocalyptic: eastern eschatology after Chalcedon; XII. The end of all flesh: eschatology in the sixth-century West) aż po Jana Damasceńskiego na Wschodzie i Grzegorza Wielkiego na Zachodzie, publikacja ta ogranicza przedstawianie tej tematyki do pierwszych czterech wieków, czyni to wokół pewnych wybranych zagadnień, a przez liczne cytaty pozwala na ten temat przemawiać Ojcom Kościoła ich własnym językiem. Pisze zresztą o tym Autor we wstępie, że „ograniczy się do tematów ważniejszych, do autorów, którzy do tej dziedziny więcej wnieśli, do myśli, które wzbudzają dyskusję. Wybór tematów – stwierdza – jest z pewnością dowolny, i niejeden z badaczy zauważył brak pewnych poglądów przez niego uznawanych za ważne; to jednak, co będzie się starał przedstawić, będzie prezentował w oparciu o teksty, aby lepiej przybliżyć czytelnikowi język Ojców” (s. 5). I tych założeń stara się nasz Autor przestrzegać w swojej książce rozpoczynając prezentację eschatologii Ojców Kościoła od eschatologii żydowskiej czasów Jezusa z nielicznymi odniesieniami do Starego Testamentu, a z liczniejszymi do apokryfów międzytestamentalnych, czyli tekstów religijności ludowej, kończąc swój wykład na omówieniu poglądów Grzegorza z Nyssy i Augustyna, z których pierwszy wpłynął wielce na późniejszą teologię eschatologiczną Wschodu, a drugi – Zachodu.

Tak zarysowaną tematykę przedstawia ks. prof. H. Pietras w swej książce złożonej z dziewięciu rozdziałów: w rodz. I: *Eschatologia żydowska czasów Jezusa* (s. 7-20) przypomniane są najpierw pierwsze wzmianki o nadziei życia pozagrobowego i wiary w zmartwychwstanie, potem o nagrodzie pośmiertnej w opinii Eśseńczyków, etiopskiej i słowiańskiej *Księgi Henocha* oraz *IV Księgi Eźdrasza*, a wreszcie o oczekiwaniu Mesjasza pojmowanego dwojako w czasach

Jezusa, zapowiadanego w *IV Księdze Ezdrasza*. W rozdz. II: *Pierwszy milenaryzm według Apokalipsy 20* (s. 21-26) omówione są pierwsze ślady millenaryzmu, zauważane w pismach Nowego Testamentu i w apokryfach. W rozdz. III: „*Już, a jeszcze nie*” u *Ojców Apostolskich* (s. 27-36) jest mowa o zbawieniu wybranych, o modlitwie za zmarłych i o wiecznym szabacie w oparciu o *List Pseudo-Barnaby*, *Pasterza Hermasa*, *Pasję Perpetui i Felicyty*, *II List Klemensa Rzymskiego* i *List do Diogneta*. W rozdz. IV: *Zstąpienie do piekieł – początek artykułu wiary* (s. 37-46) Autor opisuje zstąpienie dusz do piekieł w oparciu o apokryfy Nowego Testamentu (*Ewangelia Piotra*, *Ody Salomona*, *Ewangelia Barnaby*, *Ewangelia Nikodema*) i wypowiedzi najstarszych pisarzy chrześcijańskich (*Konstytucje Apostolskie*, *Hermas*, *Justyn*, *Klemens Aleksandryjski*, *Ireneusz*, *Hipolit* i *Orygenes*). W rozdz. V: *Wpływ dualizmu antropologicznego* (s. 47-56) jest mowa o człowieku jako bycie złożonym z ciała i duszy – podmiocie eschatologii chrześcijańskiej w oparciu o platońskiego *Fedona*, traktatów *O zmartwychwstaniu* Pseudo-Justyna i Atenagorasa z Aten, oraz pisma Ireneusza z Lyonu. W rozdz. VI: *Drugi milenaryzm* (s. 57-76) Autor charakteryzuje millenarystyczne zapatrywania Ireneusza i Tertuliana omawiając przy tym poglądy tego drugiego o cielesności duszy, o stopniowym zmartwychwstaniu w tysiącleciu i o sądzie ostatecznym. W rozdz. VII: *Tematy orygenesowskie* (s. 77-96) nasz Autor porusza takie wybrane zagadnienia z eschatologii Orygenesasa, jak: krytyka „materializmu”, pierwsze zmartwychwstanie, szkoła dusz, serie światów, sąd ostateczny, „drugie zmartwychwstanie” i apokatastaza. W rozdz. VIII: *Powszechne zbawienie według Grzegorza z Nyssy* (s.97-104) omawia takie punkty jego eschatologii, jak: natura piekła, i apokatastaza jako powrót do pierwotnego stanu. Wreszcie w rozdz. IX: *Augustyn z Hippony i zbawienie przeznaczonych* (s. 105-118) charakteryzuje jego poglądy o millenaryzmie, o zmartwychwstałych ciałach, o losie potępionych, o niemożliwości apokatastazy, o największej radości wiecznej, oraz o różnorodności kar pośmiertnych, a wśród nich i dzieci nieochrzonych. W *Zakończeniu* (s. 119-121) Autor stawia ważne według niego pytanie: „Dlaczego starożytni czuli się zobowiązani do przedstawiania eschatologii w sposób chronologiczny, to znaczy, dlaczego wiara w zmartwychwstanie wymaga wysiłku wyobrażenia sobie, jakoby wszystkie rzeczy miały się toczyć między śmiercią a zmartwychwstaniem?”. Odpowiadając zaś na nie zaznacza: „Odpowiedź leży w pojęciu czasu. Starożytni rozumieli go jako rzeczywistość transcendentną, w której zanurzone jest wszystko to, co istnieje, od początku świata aż do końca, jakby się było rzeką, która ma swe źródła w stworzeniu, a koniec – w oceanie wieczności” (s. 117).

Z przedstawionego wyżej szczegółowego przeglądu treści omawianej publikacji widać, że jej Autor faktycznie starał się w niej przedstawić nie tyle całą systematyczną eschatologię patrystyczną do końca IV wieku, ile wybrane z niej, niekiedy dyskusyjne, zagadnienia, na których temat rozmawia z wybranymi autorami wczesnochrześcijańskimi. Książka zakończona jest *Bibliografią* (s.

123-152) podzieloną tradycyjnie na źródła i najnowsze opracowania. Szkoda, że Autor oprócz 5 swoich tylko szczątkowo wymienia inne polskie publikacje (B. Górka – 1, W. Myszor – 1, M. Szram – 1), a z najnowszych można by jeszcze wyliczyć inne związane z omawianym okresem, choćby opublikowane w 19 tomie „Vox Patrum” w 1990 r. prelekcje wygłoszone (18-19 IX 1990) na dorocznym spotkaniu Sekcji Patrystycznej w Koszalinie o eschatologii Ojców Kościoła (T. Kaczmarek – *Los sprawiedliwych Starego Testamentu po śmierci według świadectw I-II wieku*, s. 589-598; K. Obrycki – *Los złych do śmierci według Tertuliana*, s. 599-608; J. Wojtczak – *Eschatologiczne koncepcje Laktancjusza w VII księdze „Divinae Institutiones”*, s. 609-620; B. Częsz – *Interpretacja nieba w kategorii Państwa Bożego przed św. Augustynem*, s. 621-636; S. Longosz – *Eschatologia Ojców Kościoła*, s. 973-975). Choć książka napisana po włosku przeznaczona jest głównie dla czytelników zagranicznych, to niechby i oni dowiedzieli się, że i Polacy na temat eschatologii patrystycznej mają niemałą literaturę. Całość omawianej publikacji, wydanej przez Instytut Patrystyczny „Augustinianum” jako „pomoc dydaktyczna”, zakończona jest indeksami: biblijnym (s. 133), cytowanych źródeł (s. 133-136) i autorów nowożytnych (s. 136-137). Trzeba się cieszyć, że książka ks. prof. dra hab. Henryka Pietrasa, polskiego patrologa, znalazła uznanie Instytutu Patrystycznego i została wydana jako pomoc dydaktyczna dla jego studentów.

Ks. Stanisław Longosz – Lublin, KUL

BIBLIOGRAFIE

WYKAZ SKRÓTÓW

- AA** – „Antike und Abendland”, Hamburg 1944 →
- AAS** – „Acta Apostolicae Sedis”, Roma 1909 →
- AAug** – „Analecta Augustiniana”, Roma 1961 →
- ABR** – „The American Benedictine Review”, Newark 1950 →
- AC** – „L’Antiquité Classique”, Louvain-la-Neuve 1932 →
- ACh** – „Antike und Christentum”, Münster 1929-1950.
- ACO** – *Acta conciliorum oecumenicorum*, ed. E. Schwartz – J. Straubb, Berlin 1914.
- ACW** – *Ancient Christian Writers*, ed. J. Quasten – J.C. Plumpe, London 1946 →
- AER** – „The American Ecclesiastical Review”, Washington 1889 →
- AHC** – „Annuaire Historiae Conciliorum”, Amsterdam 1969 →
- AK** – „Ateneum Kapłańskie”, Włocławek 1909 →
- AL** – *Augustinus-Lexikon*, ed. C. Mayer, Basel – Stuttgart – Würzburg 1986 →
- AIOm** – „Alpha Omega”, Roma 1998 →
- ALP** – M. Michalski, *Antologia literatury patrystycznej*, I-II, Warszawa 1975, 1982.
- Altaner** – B. Altaner – A. Stuiber, *Patrologia*, tłum. P. Pachciarek, Warszawa 1990.
- AnBol** – „Analecta Bollandiana”, Bruxelles 1882 →
- AnCra** – „Analecta Cracoviensia”, Kraków 1970 →
- ANRW** – *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, ed. B. Temporini, Berlin 1970.
- ANT** – *Apokryfy Nowego Testamentu*, red. M. Starowieyski, wyd. 1, Lublin 1980; wyd. 2, Kraków 2001.
- AP** – A. Bober, *Antologia patrystyczna*, Kraków 1965.
- ARg** – „Archiv für Religionsgeschichte”, Stuttgart – Leipzig 1999 →
- ArPap** – „Archiv für Papyrusforschung und verwandte Gebiete”, Leipzig – Berlin 1901-1941, 1953 →
- ASanc** – *Acta Sanctorum I-LXIII*, ed. Socii Bollandiani, Paris – Bruxelles 1863-1940.

- ASE** – „Annali di Storia dell’Esegesi”, Bologna 1984 →
- ASS** – „Acta Sanctae Sedis”, Roma 1865-1908.
- AST** – *Apokryfy Starego Testamentu*, red. R. Rubinkiewicz, Warszawa 2000.
- ATR** – „Anglican Theological Review”, Evanston 1918 →
- AugSt** – „Augustinian Studies”, Villanova 1970 →
- BAC** – *Biblioteca de Autores Cristianos*, Madrid 1954 →
- BAGB** – „Bulletin de l’Association Guillaume Budé”, Paris 1923 →
- Bardenhewer** – O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, I-V, Freiburg 1913-1932.
- BAug** – *Bibliothèque Augustiniénne*, Paris 1933 →
- Baumstark** – A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn 1922.
- Beck** – H.G. Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, München 1977.
- BF** – *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, oprac. J.M. Szymusiak – S. Głowa, Poznań 1964, 1988², 2000³.
- BHG** – *Bibliotheca Hagiographica Graeca*, I-III, ed. F. Halkin, Bruxelles 1957, 1984².
- BHL** – *Bibliotheca Hagiographica Latina*, I-II, Bruxelles 1898-1899.
- BHO** – *Bibliotheca Hagiographica Orientalis*, Bruxelles 1910.
- BibPatr** – *Biblia Patristica. Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique*, Paris 1975 →
- BKV²** – *Bibliothek der Kirchenväter* 1-83, ed. O. Bardenhewer i in., Kempten – München 1911-1931.
- Blaise** – A. Blaise, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, Strasbourg 1954.
- BLE** – „Bulletin de littérature ecclésiastique”, Toulouse 1899 →
- BOK** – *Biblioteka Ojców Kościoła*, Kraków 1992 →
- BP** – *Bibliografia Patrystyczna. Polskie tłumaczenia tekstów staro-chrześcijańskich 1901-2004*, oprac. W. Stawiszyński, Kraków 2005.
- BPatr** – *Bibliotheca Patristica*, Firenze 1984 →
- BS** – *Bibliotheca Sanctorum*, I-XIII, Roma 1961-1970.
- BTAM** – „Bulletin de Théologie Ancienne et Médiévale”, Gembloux – Louvain 1929-1996.
- BThZ** – „Berliner Theologische Zeitschrift” (poprzednio: „Theologia Viatorum” 1949-1981), Berlin 1984 →
- BuK** – „Bibel und Kirche”, Stuttgart 1946 →
- ByF** – „Byzantinische Forschungen”, Amsterdam 1966 →
- ByZ** – „Byzantinische Zeitschrift”, Leipzig 1892 (od 1994 Stuttgart – Leipzig) →
- CApNT** – *Clavis Apocryphorum Novi Testamenti*, ed. M. Geerard, Turnhout 1992.
- CApVT** – *Clavis Apocryphorum Veteris Testamenti*, ed. J.C. Haelewyck, Turnhout 1998.

- CBQ** – „The Catholic Biblical Quarterly”, Washington 1939 →
- CCAp** – *Corpus Christianorum. Series apocryphorum*, Turnhout 1983 →
- CCC** – „Civiltà Classica e Cristiana”, Genova 1980-1993.
- CCCM** – *Corpus Cristianorum. Continuatio Medievalis*, Turnhouti 1971 →
- CCG** – *Corpus Christianorum. Series Graeca*, Turnhout 1977 →
- CCist** – „Collectanea Cisterciensia” (do 1964 „Collectanea Ordinis Cisterciensium Reformatorem”, Roma 1934/1935-1945, Westmalle 1946 →
- CCL** – *Corpus Christianorum. Series Latina*, Turnhout 1954 →
- CD** – „La Ciudad de Dios”, Madrid 1881 →
- CF** – „Classical Folia. Studies in the Christian Perpetuation of the Classics”, New York 1946 →
- ChH** – „Church History”, Philadelphia 1932 →
- ChO** – „Der Christliche Osten” (poprzednio: „Der Christliche Orient in Vergangenheit und Gegenwart 1936-1941), München 1952 →
- ChS** – „Chrześcijanin w Świecie”, Warszawa 1969 →
- CIG** – *Corpus inscriptionum Graecarum*, I-V, Berlin 1828-1877.
- CIL** – *Corpus inscriptionum Latinarum*, I-XVI, Berlin 1863-1943.
- CivCat** – „Civiltà Cattolica”, Roma 1850 →
- CJ** – *Codex Justinianus*
- CM** – „Classica et Mediaevalia”, København 1938 →
- CMP** – *Corpus marianum patristicum*, I-VII, Burgos 1970-1985.
- CNS** – „Cristianesimo nella Storia”, Bologna 1980 →
- CPE** – „Connaissance des Pères de l’Église”, Montrouge 1981 →
- CPG** – M. Geerard, *Clavis Patrum Graecorum*, Turnhout 1974-1998.
- CPh** – „Classical Philology”, Chicago 1906 →
- CPL** – E. Dekkers, *Clavis Patrum Latinorum*, Steenbrugge 1961², 1995³.
- CQ** – „The Classical Quarterly”, London 1906 →
- CS** – „Colloquium Salutis”, Wrocław 1969-1981.
- CSCO** – *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, Paris 1903 →
- CSEL** – *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, Wien 1866 →
- CT** – „Collectanea Theologica”, Warszawa 1949 →
- CTh** – *Codex Theodosianus*
- CW** – „Cerkiewny Wiestnik”, Warszawa 1954 →
- DACL** – *Dictionnaire d’archéologie chrétienne et de liturgie*, I-XV, red. F. Cabrol – H. Leclercq, Paris 1924-1953.
- DAGR** – Ch. Daremberg – E. Saglio, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, Paris 1877-1919.
- DB** – *Dictionnaire de la Bible*, I-IV, red. P. Vieouroux, Paris 1895-1912.
- DDC** – *Dictionnaire de droit canonique*, Paris 1924-1965.
- Denzinger** – H. Denzinger – A. Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum*, Freiburg – Barcelona 1973.
- DHGE** – *Dictionnaire d’histoire et de géographie ecclésiastiques*, red. A. Baudrillard i in., Paris 1912 →

- Diehl** – E. Diehl, *Inscriptiones Christianae Latinae Veteres*, I-III, Berlin 1925-1931.
- DIP** – *Dizionario degli istituti di perfezione*, I-VIII, Roma 1974-1988.
- DOP** – „Dumbarton Oaks Papers”, Dumbarton – Cambridge Mass. 1940 →
- DPa** – „Dissertationes Paulinorum”, Częstochowa 1991 →
- DPAC** – *Dizionario patristico e di antichità cristiane I-III*, red. A. Di Berardino, Casale Monferrato 1983-1988.
- DRev** – „The Downside Review”, London 1880 →
- DS** – *Dokumenty Synodów*, red. A. Baron – H. Pietras, Kraków 2006 →
- DSp** – *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, red. M. Viller, Paris 1937 →
- DSP** – *Dokumenty Soborów Powszechnych*, I-IV, red. A. Baron – H. Pietras, Kraków 2001-2005.
- DThC** – *Dictionnaire de théologie catholique*, I-XVI, red. A. Vacant i in., Paris 1930-1972.
- DzJ** – „Dziś i Jutro”, Warszawa 1945-1956.
- EEA** – *Enciclopedia dell'Arte Antica, Classica e Orientale*, ed. R.B. Bandinelli, Roma 1958-1961.
- ECat** – *Enciclopedia Cattolica*, I-XII, Città del Vaticano 1949-1954.
- EcO** – „Ecclesia Orans” Roma 1984 →
- EE** – „Estudios Eclesiásticos”, Madrid 1922-1936, 1942 →
- EIC** – „Ephemerides Iuris Canonici”, Roma 1945 →
- EK** – *Encyklopedia Katolicka*, Lublin 1973 →
- EL** – „Ephemerides Liturgicae”, Roma 1887 →
- EO** – „Echos d'Orient”, Paris 1897-1942.
- EphMar** – „Ephemerides Mariologicae”, Madrid 1951 →
- ErA** – „Erbe und Auftrag” (poprzednio: „Benediktinische Monatsschrift zur Pflege religiösen und geistigen Lebens”, Beuron 1919-1939, 1946-1958), Beuron 1959 →
- EstA** – „Estudio Agustiniiano”, Valladolid 1966 →
- EstB** – „Estudios Bíblicos”, Madrid 1929-1936, 1941 →
- ET** – „Église et Théologie”, Ottava 1970 →
- EtByz** – „Etudes Byzantines”, Bucarest 1979 →
- EThL** – „Ephemerides Theologicae Lovanienses”, Louvain 1924 →
- EThR** – „Études Théologiques et Religieuses”, Montpellier 1926 →
- FCh** – *Fontes Christiani*, Freiburg – Basel – Wien 1991 →
- Fliche-Martin** – *Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours*, I-XXI, red. A. Fliche – V. Martin, Paris 1935-1964.
- FS** – Festschrift (Księga Pamiątkowa, z podaniem nazwiska)
- FZPhTh** – „Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie” (poprzedni tytuł: „Jahrbuch für Philosophie und Spekulative Theologie” [JPT], Freiburg (CH) 1954 →

- GCS** – *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte*, Leipzig – Berlin 1897 →
- GCSNF** – *Die griechischen christlichen Schriftsteller*. Neue Folge, Berlin 1995 →
- GK** – „Gazeta Kościelna”, Lwów 1893-1939.
- GK** – „Głos Katolicki”, Poznań 1945-1956.
- GN** – „Gość Niedzielny”, Katowice 1923 →
- GNO** – *Gregorii Nysseni Opera*, ed. W. Jaeger et alii, Leiden 1960 →
- GOTR** – „The Greek Orthodox Theological Review”, Brookline 1954 →
- GRBS** – „Greek, Roman and Byzantine Studies”, Durham 1958 →
- GT** – *Głos Tradycji*, Tarnów 1980 →
- Harnack DG** – A. von Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, I-III, Tübingen 1931-1932⁵ (przedruk Darmstadt 1964).
- Harnack Lit** – A. von Harnack, *Geschichte der altchristlichen Literatur*, I-III, Leipzig 1893-1904, 1958².
- Harnack Mis** – A. von Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, I-II, Leipzig 1924⁴.
- HBRBP** – W. Ceran, *Historia i bibliografia rozumowana bizantynologii polskiej (1800-1998)*, I-II, Łódź 2001.
- HD** – „Homo Dei”, Tuchów – Warszawa 1932 →
- HDG** – *Handbuch der Dogmengeschichte*, I-IV, Freiburg 1956-1987.
- HDg** – *Historia dogmatów*, red. B. Sesboüé, Kraków 1999 →
- HE** – *Historia Ecclesiastica*
- Hefele-Leclercq** – *Histoire des conciles d'après les documents originaux*, I-XI, red. Ch.J. Hefele – J. Leclercq, Paris 1907-1952.
- HKG** – *Handbuch der Kirchengeschichte*, I-VII, red. H. Jedin i in., Freiburg 1962-1979.
- HS** – „Hispania Sacra”, Barcelona – Madrid 1948 →
- HTR** – „The Harvard Theological Review”, Cambridge Mass. 1908 →
- IKZ** – „Internationale kirchliche Zeitschrift” (poprzednio „Revue Internationale de Théologie” [RIT] 1893-1910), Bern 1911 →
- ITQ** – „The Irish Theological Quarterly”, Dublin – Moynooth 1906 →
- IusCan** – „Ius Canonicum”, Pamplona 1961 →
- JbAC** – „Jahrbuch für Antike und Christentum”, Münster 1958 →
- JBL** – „Journal of Biblical Literature”, Philadelphia 1881 →
- JECS** – „Journal of Early Christian Studies”, Baltimore 1993 →
- JEH** – „The Journal of Ecclesiastical History”, London 1950 →
- JES** – „Journal of Ecumenical Studies”, Princeton 1968 →
- JHS** – „Journal of Historical Studies”, Princeton 1968 →
- JLW** – „Jahrbuch für Liturgiewissenschaft”, Münster 1921 →
- Joannou** – P.P. Joannou, *Discipline générale antique (IV^e-IX^e s.)*, I-II + Index, Grottaferrata 1962-1964.
- JÖB** – „Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik”, Wien 1969 →

- Jonkers** – E.J. Jonkers, *Acta et symbola conciliorum, quae saeculo quarto habita sunt*, Leiden 1954.
- JRH** „Journal of Religious History”, Sydney 1960/1961 →
- JRS** – „Journal of Roman Studies”, London 1911 →
- JStP** – „Journal for the Study of the Pseudepigrapha”, Sheffield 1987 →
- JTS** – „The Journal of Theological Studies”, London 1900 →
- Jurewicz** – O. Jurewicz, *Historia literatury bizantyńskiej*, Wrocław 1984.
- KaST** – „Kaliskie Studia Teologiczne”, Kalisz 2002 →
- KD** – „Kerygma und Dogma”, Göttingen 1955 →
- KDS** – „Kronika Diecezji Sandomierskiej”, Sandomierz 1908 →
- KF** – „Kwartalnik Filozoficzny”, Kraków 1922-1950, 1992 →
- KHKM** – „Kwartalnik Historii Kultury Materialnej”, Warszawa 1953 →
- Kirch** – K. Kirch – L. Ueding, *Enchiridion fontium historiae ecclesasticae antiquae*, Barcelona 1965.
- KiST** – „Kieleckie Studia Teologiczne”, Kielce 2002 →
- KLP** – *Der kleine Pauly*, Stuttgart 1964-1976.
- Krumbacher** – K. Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Literatur*, München 1890, 1897.
- LACHL** – *Lexikon der Antiken Christlichen Literatur*, hrsg. S. Döpp – W. Geerlings, Freiburg – Basel 1998.
- Lampe** – G.W.H. Lampe, *A Patristic Greek Lexikon*, Oxford 1976⁴.
- LG** – *Liturgia Godzin. Codzienna modlitwa ludu Bożego*, I-IV, Poznań 1982-1988.
- LGS** – *Literatura Grecji starożytnej*, I-II, red. H. Podbielski, Lublin 2005.
- Lipsius-Bonnet** – R. Lipsius – M. Bonnet, *Acta Apostolorum Apocrypha*, Lipsiae 1891-1903, Hildesheim 1972²
- LP** – *Liber Pontificalis*, ed. L. Duchesne, I-II, Paris 1886-1892.
- LRz** – M. Cytowska – H. Szelest, *Literatura rzymska*, I-IV, Warszawa 1990-1996.
- LThK** – *Lexikon für Theologie und Kirche*, I-X, Freiburg 1957-1968.
- LThPh** – „Laval théologique et philosophique”, Québec 1944/1945 →
- LXX** – *Septuaginta*, ed. A. Rahlfs, Stuttgart 1935, 1962⁷.
- MA** – *Miscellanea Agostiniana. Testi e studi*, I-II, Roma 1930-1931.
- Manitius** – *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*, München 1923.
- Mansi** – J.D. Mansi i in., *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, I-LX, Florentiae 1759nn, reprint: Paris – Leipzig 1901-1927.
- MBOK** – *Mała Biblioteka Ojców Kościoła*, Kraków 1993 →
- MCh** – „Mysterium Christi”, Kraków 1929-1939.
- MD** – „La Maison Dieu”, Paris 1945 →
- MGH** – *Monumenta Germaniae historica (500-1000)*, Berlin 1926 →
- MH** – „Materiały Homiletyczne”, Kraków 1974 →

- MKW** – „Miesięcznik Katechetyczny i Wychowawczy”, Lwów 1911-1939, Warszawa 1946-1948.
- Moreschini** – C. Moreschini – E. Norelli, *Storia della letteratura cristiana antica greca e latina*, I-II, Brescia 1995.
- MS** – „Miejsca Święte”, Warszawa 1993 →
- MSR** – „Mélanges de Science Religieuse”, Lille 1944 →
- MThZ** – „Münchener Theologische Zeitschrift”, München 1950 →
- Musurillo** – *The Acts of the Christian Martyrs*, ed. H. Musurillo, Oxford 1972.
- MW** – „Mówią Wieki” (poprzednio „Mówią Wieki: magazyn historyczny” 1958-1990, „Magazyn Historyczny” 1990-1992) Warszawa 1992 →
- NBA** – *Nuova Biblioteca Agostiniana*, Roma 1965 →
- NDPAC** – *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, red. A. Di Berardino, Genova – Milano 2006 →
- NHC** – *Nag Hammadi Codex*, Leiden – New York – Köln 1984 →
- NHMS** – *Nag Hammadi and Manichaean Studies*, Leiden 1971 →
- NHS** – *Nag Hammadi Studies*, Leiden 1972 →
- NRTh** – „Nouvelle Revue Théologique”, Louvain 1869 →
- NThT** – „Nederlands Theologisch Tijdschrift” (poprzednio: „Nieuwe Theologische Studien” Utrecht 1883-1917, Groningen 1918-1942), Wangeningen 1946/1947 →
- NTS** – „New Testament Studies” (poprzednio: „Bulletin. Studiorum Novi Testamenti Societas”, Oxford 1950-1952), Cambridge 1954/1955 →
- NV** – „Nova et Vetera”, Freiburg 1926 →
- OC** – „Oriens Christianus”, Roma – Wiesbaden 1901 →
- OCA** – *Orientalia Christiana Analecta*, Roma 1934 →
- OCP** – „Orientalia Christiana Periodica”, Roma 1923 →
- OJA** – „Oxford Journal of Archaeology”, Oxford 1981 →
- OKS** – „Ostkirchliche Studien”, Würzburg 1952 →
- ÖR** – „Ökumenische Rundschau”, Stuttgart 1952 →
- OrSyr** – „L’Orient Syrien”, Paris 1956-1967.
- OrtF** – „Orthodoxes Forum”, St. Ottilien 1987 →
- Ortiz de Urbina** – I. Ortiz de Urbina, *Patrologia Syriaca*, Roma 1965².
- OsRom** – „L’Osservatore Romano”, Città del Vaticano 1861 →
- OsRomPol** – „L’Osservatore Romano”, wydanie polskie, Città del Vaticano 1980 →
- OŻ** – *Ojcowie żywi. Karmię was tym, czym sam żyję*, oprac. M. Starowieyski, Kraków 1978 →
- Palazzini** – *Dizionario dei Concili*, dir. P. Palazzini, Roma 1963-1967.
- ParOr** – „Parole de l’Orient” (wcześniej 1956-1967 OrSyr), Kaslik 1970 →
- PCBE** – *Prosopographie Chrétienne du Bas-Empire*, Roma 1982 →
- PChr** – „Paedagogia Christiana”, Toruń 1997 →

- PEF** – *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. A. Krapiec – A. Maryniarczyk – P. Jaroszyński, Lublin 2000 →
- PeM** – „*Patristica et Mediaevalia*”, Buenos Aires 1975 →
- PG** – *Patrologiae cursus completus. Series Graeca*, 1-161, ed. J.P. Migne, Paris 1857-1866.
- PHis** – „Przegląd Historyczny”, Warszawa 1905 →
- PHom** – „Przegląd Homiletyczny”, Kielce 1923-1939.
- PK** – *Prawo Kanoniczne*”, Warszawa 1958 →
- PKat** – „Przegląd Katolicki”, Warszawa 1863-1939, 1984 →
- PL** – *Patrologiae cursus completus. Series Latina*, 1-222, ed. J.P. Migne, Paris 1878-1890.
- PLRE** – *Prosopography of the Later Roman Empire*, I-II, ed. H.J.M. Jones – J.R. Martindale – J. Morris, Cambridge 1971-1980.
- PLS** – *Patrologiae Latinae Supplementum*, I-V, ed. A. Hamman, Paris 1957-1971.
- PO** – *Patrologia Orientalis*, ed. H. Graffin – F. Nau, Paris 1903 →
- POC** – „*Proche-Orient Chrétien*”, Jérusalem 1951 →
- POK** – *Pisma Ojców Kościoła*, 1-28, red. J. Sajdak, Poznań 1924-1970.
- PP** – „Przegląd Powszechny”, Kraków – Warszawa 1884 →
- PreCh** – „*Premislia Christiana*”, Przemyśl 1987 →
- PRM** – „*Pamiętnik Religijno-Moralny*”, Warszawa 1841-1862.
- PrzKat** – „*Przewodnik Katolicki*”, Poznań 1895 →
- PrzOr** – „Przegląd Orientalistyczny”, Kraków 1948 →
- PrzRel** – „Przegląd Religioznawczy” (wcześniej „*Euhemer*”), Warszawa 1957 →
- PS** – „*Polonia Sacra*”, Kraków 1918 →
- PSB** – *Polski słownik biograficzny*, wyd. PAU, od 1957 PAN, Kraków 1935 →
- PSP** – *Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy*, Warszawa 1969 →
- PSyr** – *Patrologia Syriaca*, I-III, ed. R. Graffin, Paris 1894 →
- PT** – „Przegląd Teologiczny”, Lwów 1920-1930.
- Puech** – A. Puech, *Histoire de la littérature grecque chrétienne*, I-III, Paris 1928-1930.
- PzST** – „*Poznańskie Studia Teologiczne*”, Poznań 1972 →
- Quasten** – J. Quasten et alii, *Patrologia*, I-V, Torino 1967 →
- RACH** – *Reallexikon für Antike und Christentum*, ed. Th. Klauser, Stuttgart 1950 →
- RAE** – „*Revista Agustiniiana de Espiritualidad*”, Madrid 1960 →
- RaL** – „*Religion* (poprzednio: „*Notre Dame English Journal*” 1961-1983), *Notre Dame* 1984 →
- RAM** – „*Revue d'ascétique et de mystique*”, Toulouse 1920-1940, 1946-1971.
- RB** – „*Revue Biblique*” (w latach 1941-1945 jako „*Vivre et Penser*”), Paris 1892 →

- RBen** – „Revue Bénédictine”, Maredsous 1884 →
- RBL** – „Ruch Biblijny i Liturgiczny”, Kraków 1948 →
- RdT** – „Rassegna di Teologia”, Napoli 1995 →
- RE** – *Real-Encyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft*, red. A.F. Pauly – G. Wissowa – W. Kroll, Stuttgart 1839 →
- REA** – „Revue des Études Anciennes”, Bordeaux – Paris 1899 →
- REArm** – „Revue des Études Arméniennes”, Paris 1920-1933.
- REArm NS** – „Revue des Études Arméniennes”, Nouvelle Série, Paris 1964 →
- Réau** – L. Réau, *Iconographie de l'art chrétien*, I-III, Paris 1955-1959.
- REAug** – „Revue des Études Augustiniennes et Patristiques” (do 2004 „Revue des Études Augustiniennes”), Paris 1955 →
- REB** – „Revue des Études Byzantines”, Paris 1946 →
- RechAug** – „Recherches Augustiniennes et Patristiques” (do 2004 „Recherches Augustiniennes”), Paris 1958 →
- REG** – „Revue des Études Grecques”, Paris 1888 →
- REL** – „Revue des Études Latines”, Paris 1923 →
- RelCult** – „Religión y Cultura”, Madrid 1928 →
- RET** – „Revista Española de Teología”, Madrid 1940/1941 →
- RevA** – „Revista Agustiniiana” (poprzednio: „Revista Agustiniiana de Espiritualidad”, Madrid 1960-1979”), Madrid 1980 →
- RevH** – „Revue Historique”, Paris 1376 →
- RevSR** – „Revue des Sciences Religieuses”, Strasbourg 1921 →
- RF** – „Roczniki Filozoficzne”, Lublin 1948 →
- RfR** – „Review for Religious” St. Mary’s 1942-1967, St. Louis 1968 →
- RGG** – *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, I-VI, Tübingen 1957-1965³.
- RH** – „Roczniki Humanistyczne”, Lublin 1949 →
- RHE** – „Revue d’Histoire Ecclésiastique”, Louvain 1900 →
- RHPR** – „Revue d’Histoire et de Philosophie Religieuses”, Strasbourg – Paris 1921 →
- RHR** – „Revue de l’Histoire des Religions”, Paris 1880 →
- RIDA** – „Revue Internationale des Droits de l’Antiquité”, Bruxelles 1948 →
- RivAC** – „Rivista di Archeologia Cristiana”, Roma 1924 →
- RM** – „Revue Mabillon”, Ligugé 1905 →
- RNP** – „Roczniki Nauk Prawnych”, Lublin 1991 →
- RNS** – „Roczniki Nauk Społecznych”, Lublin 1949 →
- ROC** – „Revue de l’Orient Chrétien”, Paris 1896-1939.
- Rouet de Journal** – M. J. Rouet de Journal, *Enchiridion patristicum. Loci SS. Patrum, doctorum, scriptorum ecclesiasticorum*, Freiburg 1959.
- RPL** – „Revue Philosophique de Louvain” (poprzednio: „Revue Néoscholastique de Philosophie”, Louvain 1894-1940/1945), Louvain 1946 →

- RQ** – „Römische Quartalschrift”, Freiburg 1891 →
- RSa** – „Resovia Sacra”, Rzeszów 1994 →
- RSBN** – „Rivista di Studi Bizantini e Neellenici”, Roma 1964 →
- RSLR** – „Rivista di Storia e Letteratura Religiosa”, Firenze 1965 →
- RSPT** – „Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques”, Kain 1907-1911, Paris 1912-1941/1942, 1947 →
- RSR** – „Recherches de Science Religieuse”, Paris 1910 →
- RT** – „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” (do 1990 r. jako „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne [RTK]), Lublin 1949 →
- RTAM** – „Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale”, Louvain 1929-1996.
- RTChAT** – „Rocznik Teologiczny Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej”, Warszawa 1955 →
- RTL** – „Revue Théologique de Louvain”, Louvain 1970 →
- RTPM** – „Recherches de Théologie et de Philosophie Médiévales” (do 1996 jako RTAM), Louvain 1997 →
- RTWP** – „Roczniki Teologiczne Warszawsko-Praskie”, Warszawa 2001 →
- RuF** – „Ruch Filozoficzny”, Lwów 1911-1939, Toruń 1948 →
- Ruinart** – *Acta martyrum*, ed. Th. Ruinart, Regensburg 1859⁵.
- RuT** – „Ruch Teologiczny”, Lwów 1929-1932.
- RvHS** – „Revue d'histoire de la spiritualité” (wcześniej RAM), Toulouse 1972-1977.
- SACH** – „Studia Antiquitatis Christianae”, Warszawa 1977 →
- SACH NS** – „Studia Antiquitatis Christianae. Series nova”, Katowice 2005 →
- SaeCh** – „Saeculum Christianum”, Warszawa 1994 →
- SAEMO** – *Sancti Ambrosii Episcopi Mediolanensis Opera*, Milano – Roma 1979 →
- SC** – „Scuola Cattolica”, Milano 1873 →
- SCAR** – *Scrittori Cristiani dell’Africa Romana*, Roma 2003 →
- SCh** – *Sources Chrétiennes*, Paris 1947 →
- Schanz** – M. Schanz – C. Hosius, *Geschichte der römischen Literatur*, I-IV, München 1914-1935.
- ScT** – „Scripta Theologica”, Pamplona 1969 →
- SD** – „Sacra Doctrina”, Bologna 1956 →
- SDHI** – „Studia et Documenta Historiae et Iuris”, Roma 1935 –
- SDR** – „Studia Diecezji Radomskiej”, Radom 1998 →
- SE** – „Sacris Erudiri”, Steenbrugge 1948 →
- SEA** – *Studia Ephemeridis „Augustinianum”*, Roma 1967 →
- SG** – „Studia Gnesnensia”, Gniezno 1975 →
- SHT** – „Studia Humanistyczno-Teologiczne”, Katowice 2003 →
- SJT** – „The Scottish Journal of Theology”, Edinburgh 1948 →
- SL** – „Studia Laurentiana”, Oborniki Śląskie →

- SLov** – „Studia Loviciensia”, Łowicz 1999 →
- SM** – „Studi Medievali”, Spoleto 1960 →
- SMa** – „Salvatoris Mater”, Licheń 1999 →
- SMon** – „Studia Monastica”, Barcelona 1959 →
- SMSR** – „Studi e Materiali di Storia delle Religioni”, Roma 1925 →
- SO** – „Symbolae Osloenses”, Oslo 1922 →
- SPCh** – „Studia Philosophiae Christianae”, Warszawa 1965 →
- SPelp** – „Studia Pelplińskie”, Pelplin 1969 →
- SPM** – *Studia Patristica Mediolanensia*, Milano 1974 →
- SPTK** – *Słownik Polskich Teologów Katolickich*, red. E. Wyczawski, Warszawa 1981 →
- SRom** – „Studi Romani”, Roma 1913 →
- SSan** – „Studia Sandomierskie”, Sandomierz 1980 →
- SSHT** – „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne”, Katowice 1968 →
- SST** – „Świdnickie Studia Teologiczne”, Świdnica 2004 →
- ST** – *Studi e Testi*, Città del Vaticano 1900 →
- StBDŁ** – „Studia Teologiczne Białystok – Drohiczyn – Łomża”, Białystok 1983 →
- STCh** – *Starożytne Teksty Chrześcijańskie*, Lublin 1976 →
- StGd** – „Studia Gdańskie”, Gdańsk – Oliwa 1973 →
- STHŚO** – „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego” (do 1972 „Rocznik Teologiczny Śląska Opolskiego”), Opole 1968 →
- StLit** – „Studia Liturgica”, Nieuwendam 1988 →
- StOe** – „Studia Oecumenica”, Opole 2001 →
- StPatr** – „Studia Patristica”, Oxford 1955-1985, Leuven 1989 →
- StPł** – „Studia Płockie”, Płock 1973 →
- StTh** – „Studia Theologica”, Lund 1947 →
- STV** – „Studia Theologica Varsaviensia”, Warszawa 1963 →
- SW** – „Studia Warmińskie”, Olsztyn 1964 →
- SWł** – „Studia Włocławskie”, Włocławek 1998 →
- SWP** – *Słownik Wczesnochrześcijańskiego Piśmiennictwa*, red. M. Starowieyski, J.U. Szymusiak, Poznań 1971.
- SWPW** – M. Starowieyski, *Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa Wschodu. Literatury arabska, armeńska, etiopska, gruzińska, koptyjska, syryjska*, Warszawa 1999.
- SymKaz** – *Sympozja Kazimierskie*, poświęcone kulturze świata późnego antyku, red. B. Iwaszkiewicz-Wronikowska – D. Próchniak, Lublin 1998 →
- SzCh** – „Szkola Chrystusowa”, Lwów 1930-1939.
- TD** – „Theology Digest”, St. Mary’s 1953-1967, St. Louis (Ms.) 1968 →
- ThG** – „Theologie und Glaube”, Paderborn 1909 →
- ThH** – *Théologie historique. Études*, Paris 1963 →
- Thiel** – A. Thiel, *Epistolae Romanorum Pontificum*, Brunsberge 1968.

- ThL** – „Theologische Literaturzeitung”, Leipzig 1876 →
- ThLL** – *Thesaurus Linguae Latinae*, Leipzig 1900.
- ThPh** – „Theologie und Philosophie” (poprzednio: „Scholastik” 1926-1965), Freiburg im Br., 1966 →
- ThQ** – „Theologische Quartalschrift”, Tübingen – Stuttgart 1819 →
- ThS** – „Theological Studies”, Woodstock (Md.) 1940 →
- ThZ** – „Theologische Zeitschrift”, Basel 1945 →
- TMB** – *Teksty o Matce Bożej*, red. C.S. Napiórkowski, Niepokalanów 1981 →
- TMPM** – *Testi mariani del primo millenio*, I-IV, ed. G. Gharib, Roma 1988-1991.
- TP** – „Tygodnik Powszechny”, Kraków 1945 →
- TPatr** – „Teologia Patrystyczna”, Poznań 2004 →
- TRE** – *Theologische Realenzyklopädie*, Berlin – New York 1976 →
- TSS** – „Teologiczne Studia Siedleckie”, Siedlce 2004 →
- TST** – „Tarnowskie Studia Teologiczne”, Tarnów 1938 →
- TU** – *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, Leipzig – Berlin 1882 →
- TWNT** – *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, I-IX, Stuttgart 1933-1974.
- TyV** – „Teologia y Vida”, Santiago 1960 →
- VetCh** – „Vetera Christianorum”, Bari 1964 →
- VigCh** – „Vigiliae Christianae”, Amsterdam 1947 →
- Vives** – J. Vives, *Los concilios visigodos et hispano-romanos*, Barcelona 1963.
- VoxP** – „Vox Patrum”, Lublin 1981 →
- VS** – „La Vie Spirituelle Ascétique et Mystique”, Paris 1919 →
- VTQ** – „St. Vladimir’s Theological Quarterly” (do 1968 „St. Vladimir’s Seminary Quarterly”), New York 1957 →
- VV** – „Verbum Vitae”, Kielce 2002 →
- WAM** – Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy, Kraków 1872 →
- WEPI** – *Wielka Encyklopedia Powszechna Ilustrowana*, Warszawa 1890-1911.
- Wilpert** – J. Wilpert, *Die Malereien der Katakomben*, I-II, Roma – Freiburg 1903.
- WKAB** – „Wiadomości Kościelne Archidiecezji Białostockiej”, Białystok 1957-1958, 1975-
- WNZP** – *W nurcie zagadnień posoborowych*, Warszawa 1967 →
- WPAKP** – „Wiadomości Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego”, Warszawa 1971 →
- WPT** – „Wrocławski Przegląd Teologiczny”, Wrocław 1993 →
- WS** – „Wiener Studien. Zeitschrift für klassische Philologie und Patristik”, Wien 1879 →
- WST** – „Warszawskie Studia Teologiczne”, Warszawa 1982 →

-
- WTJ** – „The Westminster Theological Journal”, Philadelphia 1938/1939 →
- ZAch** – „Zeitschrift für antikes Christentum”, Berlin – New York 1997 →
- ZAW** – „Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft”, Giessen – Berlin 1881 →
- ZKG** – „Zeitschrift für Kirchengeschichte”, Stuttgart 1876 →
- ZKTh** – „Zeitschrift für Katholische Theologie”, Wien 1877 →
- ZN** – „Zeszyty Naukowe” (+ nazwa uczelni)
- ZNT** – „Zeitschrift für Neues Testament”, Frankfurt am Main 1998 →
- ZNW** – „Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche” (poprzednio: „Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums”), Giessen 1900-1942, 1949, Berlin 1950/51-1970, Berlin – New York 1971 →
- ZPE** – „Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik”, Köln 1967 →
- ZRGG** – „Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte”, Leiden – Köln 1948 →
- ZThK** – „Zeitschrift für Theologie und Kirche”, Freiburg im Br. 1891-1899, Tübingen 1900-1917, 1920-1938, 1950 →
- ŻM** – „Źródła Monastyczne”, Kraków – Tyniec 1993 →
- ŻMF** – *Źródła Myśli Filozoficznej*, Kraków 2005 →
- ŻMT** – „Źródła Myśli Teologicznej”, Kraków 1996 →
- ŻD** – „Życie Duchowe”, Kraków 1994 →
- ŻK** – „Życie Katolickie”, Warszawa 1982 →
- ŻM** – „Życie i Myśl”, Warszawa 1950 →

opracował Józef Figiel SDS

PATRYSTYKA W WYBRANYCH CZASOPISMACH

Prezentowana bibliografia z zakresu antyku chrześcijańskiego obejmuje publikacje zawarte na łamach następujących czasopism: „**Bonus Pastor**” (1877-1890)¹, „**Dziś i Jutro**” (1945-1956)², „**Kierunki**” (1956-1990)³, „**W drodze**” (1973-2005)⁴ i „**Misericordia**” (1995-2005)⁵. Została ona uporządkowana według schematu: przekłady, artykuły, recenzje.

I. PRZEKŁADY

Św. Ambroży

Wykład Ewangelii św. Łukasza II 84 [PL 15, 1583]

→ „Kierunki” 4 (1959) nr 33, s. 4 (O łasce).

Arystydes z Aten

Apologia 15-17, tłum. B. Wolanowski [AP 24-26]

→ „W drodze” 2 (1974) nr 7, s. 108-111 (Świadczenie o chrześcijaństwie).

Św. Atanazy Aleksandryjski

O dziewictwie 12-13, tłum. A. Bober [AP 121]

→ „W drodze” 4 (1976) nr 1, s. 106 (Modlitwa po posiłku. Modlitwa przed posiłkiem).

O wcieleniu Słowa i przeciw arianom 8 [PG 26, 996]

→ „Kierunki” 4 (1959) nr 18, s. 4 (O łasce).

¹ Dwutygodnik, dodatek do „Wiadomości Kościelnych”, red. ks. O. Hołyński, Lwów 1877-1890.

² Katolicki tygodnik społeczny, red. B. Piasecki [i inni], Wyd. „Pax”, Warszawa 1945-1956.

³ Tygodnik społeczno-kulturalny katolików, Wyd. Stowarzyszenie „Pax”, Warszawa 1956-1990.

⁴ Miesięcznik poświęcony życiu chrześcijańskiemu, Wyd. Polska Prowincja Dominikanów, Poznań 1973 →

⁵ Kwartalnik informacyjny Charytatywnego Katolickiego Stowarzyszenia Caritas Konferencji Katolickich Biskupów Białorusi, trójjęzyczny (polsko-białorusko-rosyjski), red. L. Michajlik, Grodno 1995 →

Św. Augustyn

List 130, tłum. W. Eborowicz,

→ „W drodze” 8 (1980) nr 2, s. 101-108 (Kiedy się modlisz).

Kazanie do katechumenów o wyznaniu wiary 5,13, tłum. W. Budzik [Św. Augustyn, *Pisma katechetyczne*, Warszawa 1952, 73-74]

→ DzJ 9 (1953) nr 21, s. 1 (O Duchu Świętym).

O wielkości duszy 33, 73 i 34, 77, tłum. D. Turkowska [Św. Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, II, Warszawa 1953, 182-184 i 187, 188]

→ DzJ 9 (1953) nr 10, s. 7 (O wielkości i godności duszy).

Komentarz do Psalmu 37, 13-14, tłum. J. Sulowski [PSP 38, 49-51]

→ „W drodze” 23 (1995) nr 7, s. 106-108 (Pragnienie jest twoją modlitwą).

Soliloquia I 2-6, tłum. A. Świderkówna [Św. Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, II, Warszawa 1953, 9-13]

→ DzJ 9 (1953) nr 14, s. 2 (Modlitwy św. Augustyna).

O życiu szczęśliwym 1, 6-4, tłum. A. Świderkówna [Św. Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, I, Warszawa 1953, 13-42]

→ DzJ 8 (1952) nr 28, s. 4-5 (Rozmowy o szczęściu).

Św. Bazyli Wielki

O Duchu Świętym 15, 36 [PG 32, 132]

→ „Kierunki” 4 (1959) nr 18, s. 4 (O łasce).

List 2, 1-5, tłum. W. Krzyżaniak [Św. Bazyli, *Listy*, Warszawa 1972, 30-37]

→ „W drodze” 7 (1979) nr 11, s. 103-107 (Aby Bóg zamieszkał we mnie).

Św. Cyprian

O Modlitwie Pańskiej 14 [PL 4, 528, tłum. J. Czuj, POK 19, 234-235]

→ „Kierunki” 4 (1959) nr 18, s. 4 (O łasce).

Św. Cyryl Aleksandryjski

O czci w duchu i prawdzie 1 [PG 68, 173]

→ „Kierunki” 4 (1959) nr 18, s. 4 (O łasce).

Św. Cyryl Jerozolimski

Katechezy III 14 [PG 33, 444]

→ „Kierunki” 4 (1959) nr 18, s. 4 (O łasce).

Katechezy XXIII, tłum. W. Kania [PSP 9, 319-322]

→ „W drodze” 13 (1985) nr 3, s. 106-107 („Ojciec nasz” wyjaśniane neofitom).

Do Diogneta

List do Diogneta, tłum. A. Świderkówna [Sch 36bis]

→ „W drodze” 10 (1982) nr 5, s. 11-21 (O roli chrześcijan w świecie).

Św. Efrem Syryjczyk

Pieśń o Eucharystii, tłum. W. Kania [PSP 11, 42-48]

→ „W drodze” 15 (1987) nr 10-11, s. 184-185 (Ogień i Duch).

Hymn o odnowie Kościoła, tłum. M. Starowieyski [wyd. D. Casagrande, *Enchiridion Marianum*, Roma 1974, 423-425]

→ „W drodze” 16 (1988) nr 7, s. 105-107 (Zwiastowanie).

Pieśń o święcie Objawienia Pańskiego, 10, 14-15 [ed. Th. Lamy, *Hymni et sermones*, I, Mechliniae 1882, 102]

→ „Kierunki” 4 (1950) nr 18, s. 4 (O łasce).

Filokalia

Ekshortacja zamykająca „Filokalię”, tłum. A. Kempfi

→ „W drodze”, 31 (2003), nr 10, s. 101-103.

Fulgencjusz

Listy XVII 24, 47 [PL 65, 481]

→ „Kierunki” 4 (1959) nr 18, s. 4 (O łasce).

Gennadiusz

Księga o dogmatach kościelnych 25 [PL 58, 995]

→ „Kierunki” 4 (1959) nr 18, s. 4 i 33 (O łasce).

Św. Grzegorz z Nyssy

O Modlitwie Pańskiej mowa II, tłum. T. Sinko [Św. Grzegorz z Nyssy, *Wybór Pism*, Warszawa 1963, 47-56].

→ „W drodze” 12 (1984) nr 4, s. 101-107 („Ojczyzna nasz” Ojców Kościoła).

Św. Jan Chryzostom

Homilia na słowa „Ciasna jest brama” i o Modlitwie Pańskiej [PG 51, 41-48, tłum. T. Sinko: Jan Chryzostom, *Dwadzieścia homilij i mów*, Kraków 1947, 116-124]

→ „W drodze” 12 (1984) nr 7, s. 101-106 („Ojczyzna nasz” Ojców Kościoła).

Św. Jan Kasjan

Rozmowy IX 18-24, tłum. L. Wrzoł [POK 6, 300-308]

→ „W drodze” 12 (1984) nr 2, s. 103-107 („Ojczyzna nasz” Ojców Kościoła).

Św. Justyn Męczennik

Apologia I 19, 1-8, tłum. A. Lisiecki [POK 4, 11-12, PG 6, 341]

→ „Kierunki” 4 (1959) nr 18, s. 4 (O łasce).

Klemens Aleksandryjski

Hymn do Chrystusa Zbawiciela, tłum. A.M. Komornicka [*Pedagog III* 101, 3]

„W drodze” 22 (1994) nr 11, s. 3-4.

Św. Kolumban

Nauka o skrusze 12, 2-3 [LG IV 299]

→ „W drodze” 22 (1994) nr 12, s. 104-105 (Błogosławione czuwanie).

List biskupów wygnanych na Sardynię z 523 roku

List biskupów afrykańskich [wśród listów Fulgencjusza XV 5, PL 65, 436]

→ „Kierunki” 4 (1959) nr 18, s. 4 i 33 (O łasce).

Św. Maksym z Turynu

Modlitwa: „Bóg sam” tłum. C.M.

→ „W drodze” 3 (1975) nr 12, s. 107-108.

Modlitwa z papirusu

Modlitwa z berlińskiego papirusu przypisywana św. Piotrowi, tłum. z greckiego A. Świderkówna

→ „W drodze” 3 (1975) nr 3, s. 108 („Cudowne są Twe dzieła Panie”).

Mszał Gelazjański

Objaśnienie Modlitwy Pańskiej, tłum. M. Starowieyski [E. Lodi, *Enchiridion eucho-logicum fontium liturgicorum*, Roma 1974, nr 1213-1222]

→ „W drodze” 12 (1984) nr 10, s. 105-107 („Ojcze nasz” Ojców Kościoła).

Św. Piotr Chryzolog

Mowa I o Modlitwie Pańskiej, tłum. M. Starowieyski [CCL 24A, 402-405]

→ „W drodze” 12 (1984) nr 11, s. 101-103 („Ojcze nasz” Ojców Kościoła).

Possydus z Kalamy

Żywot św. Augustyna, tłum. J. Ujda [POK 11, s. XCII-XCV]

→ DzJ 9 (1953) nr 10, s. 8. (Ostatnie dni Biskupa z Hippony).

Roman Piewca

Hymn maryjny, przekład anonimowy

→ „W drodze” 3 (1975) nr 5, s. 99 (Maryja szła naprzód).

Serapion z Thmuis

Euchologium, tłum. M. Starowieyski [ed. G. Rauschen, *Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima*, Bonnae 1914, 27-32, OŻ VIII: *Eucharystia pierwszych chrześcijan*, Kraków 1987, s. 270-273]

→ „W drodze” 21 (1993) nr 6, s. 106-107 („Jest rzeczą godną i sprawiedliwą”).

Teodoret z Cyru

Komentarz do Psalmów 31, 10 [PG 80, 1092]

→ „Kierunki” 4 (1959) nr 18, s. 4 (O łasce).

Teodor z Mopsuestii

Katecheza XV: Objąsnienie Modlitwy Pańskiej katechumenom, tłum. z franc. M. Starowieyski [A. Hamman, *Le Pater expliqué par les Perès*, Paris 1962, s. 117-122]

→ „W drodze” 12 (1984) nr 3, s. 102-107 („Ojcze nasz” Ojców Kościoła).

Tertulian

O modlitwie 2-10, tłum. W. Kania [PSP 5, 115-121]

→ „W drodze” 11 (1983) nr 12, s. 104-107 („Ojcze nasz” Ojców Kościoła).

Z liturgii etiopsko-koptyjskiej

Dwie modlitwy, tłum. K. G. [J.P. Foucher, *Poésie liturgique de l’Orient-Occident*, Paris 1963]

→ „W drodze” 5 (1977) nr 2, s. 106-107.

II. ARTYKUŁY

- BARĄCZ S., *Słowo o bazylianach*, „Bonus Pastor” 5 (1881) 175-176, 183-184.
Do Rzymu (na temat pielgrzymki do grobu św. Grzegorza Wielkiego z okazji 1300-lecia rozpoczęcia jego pontyfikatu), „Bonus Pastor” 12 (1890) 27.
- DOBRACZYŃSKA M., *Co mówi o Matce Bożej apokryfy* (na podstawie: D. Rops: *Les Évangiles de la Vierge*), DzJ 7 (1951) nr 23, s. 6.
- DOMAŃSKI J., „*De optimo genere interpretandi*” (Na marginesie lektury listów św. Hieronima), DzJ 8 (1952) nr 36, s. 4 i 8.
- DOMAŃSKI J., „*Intellige ut credas*” (o dialogach filozoficznych św. Augustyna), DzJ 9 (1953) nr 10, s. 7.
- EBOROWICZ W., *Ciągła aktualność św. Augustyna* (w związku z przekładem jego: *Dialogi filozoficzne*, I-IV, Warszawa 1953), DzJ 9 (1953) nr 51-52, s. 2.
- EBOROWICZ W., *Czytając „Wyznania” św. Augustyna*, „W drodze” 7 (1979) nr 9, 95-100.
- EBOROWICZ W., *Św. Augustyn o Niepokalanym Poczęciu Najśw. Maryi Panny*, DzJ 10 (1954) nr 50, s. 3.
- ESKA J., *Idea pokoju u św. Augustyna*, DzJ 9 (1953) nr 10, s. 8.
- ESKA J., *Pisma katechetyczne św. Augustyna*, DzJ 8 (1952) nr 44, s. 5.
- FIJAŁEK J., *Archeologia chrześcijańska wobec historii Kościoła i dogmatów* (o Archeologii J. Bilczewskiego), „Bonus Pastor” 12 (1890) 164-165, 173-174.
- GÓRSKI J. A., *Na przełomie IV i V wieku* (czasy św. Augustyna), DzJ 8 (1952) nr 28, s. 8-9.
- Groby św. Apostołów*, „Bonus Pastor” 6 (1882) 116.
- [J.S.], *Czy święty Augustyn chodził do spowiedzi?*, „W drodze” 28 (2000) nr 11, s. 103-109.
- [J.S.], *Na czym polegał błąd papieża Honoriusza?*, „W drodze” 28 (2000) nr 2, s. 103-111.
- KEATING T., *Tradycja chrześcijańskiej medytacji*, tłum. J. Sar, „W Drodze” 24 (1996) nr 10, s. 46-53.
- KEMPF A., *O antologii „Filokalii” i modlitwie Jezusowej w prawosławiu*, „W drodze” 31 (2003) nr 10, s. 98-100.
- KIJOWSKI A., *Dopiski do „Wyznań” św. Augustyna*, „W Drodze” 13 (1985) nr 3, 3-19.
- [K.K.K.], *Jak wyglądał grób św. Piotra?*, DzJ 8 (1952) nr 27, s. 4.
Ku liturgii wczesnochrześcijańskiej, DzJ 12 (1956) nr 3, s. 2.
- MAILLARD S., *Czy Całun jest autentyczną relikwią?*, tłum. J. Kownacka, „W drodze” 6 (1978) nr 9, s. 99-101.
- MAZANEK W., *Powaga i znaczenie „Aktów męczeńskich”*, „Bonus Pastor” 11 (1889) 103-104, 111-113, 141-142, 168-170.
- MILEWSKI J., *Bóg i profesor filozofii* (św. Augustyn), „Kierunki” 7 (1962) nr 35, s. 4.
- NAJMAN K., *U Ojców Kościoła* (czasy III/IV wieku), „W drodze” 31 (2003) nr 1, s. 40-42.

- Nowe legendy o papieżach w Brewiarzu Rzymskim*, „Bonus Pastor” 7 (1885) 163-165 (pap. Marcein), 171-173, 187-189 (pap. Sylwester).
- PIASECKI B., *Aktualność nauki św. Augustyna*, DzJ 8 (1952) nr 28, s. 1.
- KUBIAK Z., *Rozmyślenia nad Augustynem*, DzJ 6 (1950) nr 42, s. 3-4.
- Piotr św. a Kościół grecki*, „Bonus Pastor” 7 (1885) 107-108.
- PRUS W., *Tęsknota i przyjaźń. Historia nawrócenia św. Augustyna*, „W drodze” 28 (2000) nr 1, 30-44; nr 2, 43-53.
- RADOSZ W., „*Pierwszy człowiek nowożytny*” (św. Augustyn), DzJ 8 (1952) nr 28, s. 10.
- [R.D.], *Święty Paweł w świetle badań współczesnych*, DzJ 8 (1952) nr 27, s. 5.
- ROPS D., *O jednym zdaniu z „Retractationes” św. Augustyna*, „W drodze” 18 (1990) nr 3, s. 49, 57, 65, 67.
- SALIJ J., *Św. Augustyn o godności płci*, „W drodze” 3 (1975) nr 8, 42-47.
- SALIJ J., *Święty Augustyn. Objasnienia Psalmów*, „W drodze” 3 (1975) nr 5, s. 100-107.
- SALIJ J. (oprac.), *Św. Tomasz z Akwinu, Ewangelia Ojców Kościoła – według św. Mateusza*, „W drodze” 4 (1976) nr 2, s. 33-38; nr 3, s. 43-55; nr 4, s. 45-48; nr 5, s. 68-71; nr 6, s. 58-61; nr 7, s. 64-73; nr 8, s. 35-40; nr 9, s. 42-45, nr 10, s. 74-78; nr 11, s. 62-65; nr 12, s. 35-38.
- SALIJ J., *Teologia śpiewu kościelnego w ujęciu św. Augustyna*, „W drodze” 9 (1981) nr 7, 22-29.
- SALIJ J., *Ze św. Augustynem rozmowa o Chrystusie*, „W drodze” 9 (1981) nr 1, 16-23.
- SALIJ J., *Zmienność i niezmiennność chrześcijańskiego znaku krzyża*, „W drodze” 24 (1996) nr 9, s. 79-82.
- SEŃKO W., *52 lata pracy nad antykiem* (o działalności naukowej T. Sinki), DzJ 8 (1952) nr 39, s. 4.
- SEŃKO W., *Filozofia św. Augustyna*, DzJ 9 (1953) nr 10, s. 6 i 8.
- SEŃKO W., *Listy świętego Hieronima*, DzJ 8 (1952) nr 35, s. 1 i 4.
- SOŁOWIEW W., *Uwagi o „Nauce Dwunastu Apostołów”*, „Bonus Pastor” 10 (1888) 73-74, 81-83, 131-133, 139-141.
- STAROWIEYSKI M., *Od ascetów do zakonów*, „W drodze” 24 (1996) nr 4, s. 39.
- STAROWIEYSKI M., *Reguła św. Augustyna*, „W drodze” 8 (1980) nr 7, 12-27.
- STAROWIEYSKI M., *Świętego Marcina chwata pośmiertna*, „W drodze” 22 (1994) nr 12, s. 74-82.
- STAROWIEYSKI M., *Święty Marcin i jego biografia*, „W drodze” 22 (1994) nr 11, s. 63-74.
- SULIKOWSKI A., *Św. Augustyn – filozofia jako rozmowa*, „W drodze” 14 (1986) nr 11-12, 114-121.
- SUŁOWSKI J., *Święty Augustyn. Ten, który „wyraził wszystko”*, „Kierunki” 31 (1986) nr 30, s. 3.
- Św. Ambroży, „Misericordia” 11 (2005) nr 4, s. 34-37.
- Św. Augustyn, „Misericordia” 10 (2003) nr 3, s. 30-32.
- Św. Grzegorz Wielki, „Misericordia” 11 (2005) nr 3, s. 34-37.

- Św. Katarzyna Aleksandryjska, „Misericordia” 11 (2005) nr 4, s. 30-33.
- Tysiąc pięćset letnia rocznica nawrócenia św. Augustyna, „Bonus Pastor” 9 (1887) 60-61.
- WIERNA R., Św. Walenty – lekarz duszy i ciała, „Misericordia” 11 (2005) nr 1, s. 30-32.
- WITKOWSKI E., *Najstarsze piśmiennictwo chrześcijańskie*, „Kierunki” 7 (1962) nr 5, s. 4.
- WŁODEK T., *Klasztory na pustyni judzkiej*, „W drodze” 25 (1997) nr 7, s. 79-84; nr 8, s. 70-75.
- [W.M. z L.], *W 1300-letnią rocznicę wstąpienia św. Grzegorza W. na Stolicę Piotrową. O cennym dziele św. Grzegorza Wielkiego Papieża: „Reguła Pasterska”*, „Bonus Pastor” 12 (1890) 57-58, 81-83.
- [Z. C.], *Czem byli pierwsi chrześcijanie?*, „Bonus Pastor” 4 (1880) 57-58.
- ZIOŁO M., *O dobrej zazdrości – dusza reguły św. Benedykta*, „W drodze” 32 (2004) nr 9, s. 102-107.
- ŻYWCZYŃSKI M., *Salwianus – kapłan marsylski* (wstęp do przekładu jego *O Opatrzności Bożej*, Warszawa 1953, s. XVIII-XXXII), *DzJ* 9 (1953) nr 47, s. 1 i 3.

III. RECENZJE

- BORKOWSKA A., *Książka św. Augustyna* (G. Bardy, *Św. Augustyn – człowiek i dzieło*, tłum. Z. Kobyłańska, Warszawa 1955), *DzJ* 11 (1955) nr 42, s. 5.
- DOMAŃSKI J., *Dialogi filozoficzne św. Augustyna*, *DzJ* 9 (1953) nr 49, s. 3; 10 (1954) nr 20, s. 5.
- DOMAŃSKI J., *Obraz Boży w człowieku* (L.A. Krupa, *Obraz Boży w człowieku według nauki św. Augustyna*, Lublin 1948), *DzJ* 8 (1952) nr 28, s. 11.
- JASTRZĘBSKI A., „*Wyznania*” św. Augustyna (tłum. J. Czuj, Warszawa 1954), *DzJ* 11 (1955) nr 19, s. 3.
- LEWINÓWNA Z., „*Wprowadzenie do nauki św. Augustyna*” (E. Gilson, *Wprowadzenie do nauki św. Augustyna*, Warszawa 1953), *DzJ* 9 (1953) nr 10, s. 6; [rec.]
- [M.C.], *Patron moli książkowych* (J.N.D. Kelly, *Hieronim. Życie, pisma, spory*, Warszawa 2003), „*W Drodze*” 32 (2004) nr 7, s. 108.
- STAROWIEYSKI M., *Dwie książki o modlitwie wczesnochrześcijańskiej* (H. Pietras, *Odpowiedź na słowo. Najstarsi mistrzowie chrześcijańskiej modlitwy*, Kraków 1993; L. Małunowicz, *Antologia modlitwy chrześcijańskiej*, oprac. L. Gładyszewski, Lublin 1993), „*W Drodze*” 21 (1993) nr 12, 94-96.
- TRZEBUCHOWSKI P., *Święty Augustyn Papiniego* (G. Papini, *Święty Augustyn*, tłum. A. Brzozowska, Kraków 1958), „*Kierunki*” 4 (1959) nr 35, s. 4.
- ŻABA Z.: W. Kornatowski, *Spoleczno-polityczna myśl św. Augustyna* (Warszawa 1965), „*Kierunki*” 11 (1966) nr 29, s. 11.

zebrała i opracowała Renata Wierna

**WYKAZ PRAC DYPLOMOWYCH
Z ANTYKU CHRZEŚCIJAŃSKIEGO
UKOŃCZONYCH W NIEKTÓRYCH POLSKICH OŚRODKACH
NAUKOWYCH W 2005 ROKU**

I. KATOLICKI UNIWERSYTET LUBELSKI JANA PAWŁA II

A. WYDZIAŁ TEOLOGII

Prace licencjackie

1. Bujak Krzysztof OP, *Ideał duszpasterza na podstawie Komentarza św. Hieronima do Listu św. Pawła Apostoła do Tytusa* (prom. ks. dr A. Baron).

Prace magisterskie

1. Czendlik Joanna, *Obraz nieba w Listach św. Hieronima* (prom. ks. dr hab. M. Szram).
2. Dzwonnik Justyna Monika, *Życie synodalne w IV wieku w świetle «Historii Kościoła» Hermiasza Sozomena* (prom. ks. prof. dr hab. A. Weiss).
3. Dżuła Marta, *Argumentacja Jana Pawła II w obronie życia nienarodzonych* (prom. ks. prof. dr hab. S. Longosz).
4. Jesayan Ernest, *Pokuta według św. Grzegorza z Nareku w oparciu o jego «Księgę śpiewów żalobliwych»* (prom. ks. prof. dr hab. S. Longosz).
5. Kałdonek Tomasz, *Kosmiczny charakter teologii judeochrześcijańskiej* (prom. ks. prof. dr hab. K. Gózdź).
6. Kamiński Krzysztof, *Kapłan duszpasterz w świetle «O kapłaństwie» św. Jana Chryzostoma* (prom. ks. prof. dr hab. A. Eckmann).
7. Kekosh Andriyi, *Wiara jako źródło pojednania według św. Bazylego Wielkiego* (prom. ks. prof. dr hab. K. Gózdź).
8. Kelman Mirosław, *Nauka o przyjaźni według «Stromateis» Klemensa Aleksandryjskiego* (prom. ks. prof. dr hab. F. Drączkowski).
9. Krukowski Kszysztof, *Tytuły chrystologiczne w Mowach św. Grzegorza z Nazjanzu: mowy I, XXV* (prom. ks. prof. dr hab. F. Drączkowski).
10. Rychłowski Tomasz, *Postawa cierpliwości i niecierpliwości w «Regule pasterskiej» św. Grzegorza Wielkiego* (prom. ks. dr D. Drązek).
11. Siedlecki Ryszard, *Ekshortacje pastoralne w kazaniach św. Cezarego z Arles* (prom. ks. prof. dr hab. F. Drączkowski).
12. Traczyk Katarzyna, *Monika wzorem żony i matki w pismach św. Augustyna* (prom. ks. prof. dr hab. S. Longosz).

13. Wójtowicz Marcin, *Doktryna teologii judeochrześcijańskiej* (prom. ks. prof. dr hab. K. Góźdz).

B. WYDZIAŁ NAUK HUMANISTYCZNYCH

Instytut Filologii Klasycznej – Katedra Literatury Wczesnochrześcijańskiej

Prace magisterskie

1. Chrzanowska Karolina, *Sylwetki Rzymianek w pismach Tacyta i Swetoniusza* (prom. ks. prof. dr hab. A. Eckmann).
2. Kowalska Aleksandra, *Motyw męczeństwa w pismach apologetycznych Tertuliana* (prom. ks. prof. dr hab. A. Eckmann).
3. Lipka Magdalena, *Wizerunek kobiety w korespondencji św. Hieronima* (prom. ks. prof. dr hab. A. Eckmann).
4. Sakowicz Arleta, *Motywy konsolacyjne w dialogach i listach Seneki* (prom. ks. prof. dr hab. A. Eckmann).
5. Smoleń Anna, *Autorzy klasyczni w korespondencji św. Hieronima ze Strydonu* (prom. ks. prof. dr hab. A. Eckmann).
6. Urban Agnieszka, *Postać św. Agnieszki w łacińskich pismach autorów wczesnochrześcijańskich* (prom. ks. prof. dr hab. A. Eckmann).
7. Wójcik Magdalena, *Erazm z Rotterdamu jako propagator kultury antycznej* (prom. ks. prof. dr hab. A. Eckmann).

Instytut Historii Sztuki – Katedra Historii Sztuki Starożytnej i Wczesnochrześcijańskiej

Prace magisterskie

1. Głowa Anna, *Przedstawienia figuralne w dekoracji architektonicznej kościołów wizygockich Hiszpanii* (prom. prof. dr hab. B. Iwaszkiewicz-Wronikowska).
2. Grabek Łukasz, *Motyw lwiołowego węża Chnubisa na kamieniach magicznych późnego antyku* (prom. prof. dr hab. R. Bulas).
3. Lizer Alicja, *Symbolika jagnięcia w sztuce wczesnochrześcijańskiej* (prom. prof. dr hab. B. Iwaszkiewicz-Wronikowska).
4. Perkowska Iwona, *Motywy sasanidzkie w sztuce wczesnośredniowiecznej Europy* (prom. prof. dr hab. R. Bulas).
5. Stróż Anna, *Geneza, funkcja i miejsce w przestrzeni sakralnej wczesnochrześcijańskich relikwiarzy* (prom. prof. dr hab. B. Iwaszkiewicz-Wronikowska).

C. WYDZIAŁ FILOZOFII

Katedra Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej

Prace doktorskie

1. Komsta Monika, *Aleksandra z Afrodyzji polemika ze stoicyzmem*. Obrona 22 III 2005: promotor ks. prof. dr hab. I.E. Zieliński, recenzenci: prof. dr hab. B. Dembiński (UŚ) i prof. dr hab. A. Kijewska (KUL).

2. Litva Vladimir, *Wyjaśnienie ontycznego statusu zła w dziełach św. Augustyna*. Obrona 29 IV 2004: promotor ks. prof. dr hab. I.E. Zieliński, recenzenci: o. dr hab. S. Bafia (UWM) i ks. prof. dr hab. A. Maryniarczyk (KUL).
3. Osmański Marek, *Filona z Aleksandrii etyka upodobniania się do Boga*. Obrona 11 III 2005: promotor ks. prof. dr hab. I.E. Zieliński, recenzenci: prof. dr hab. D. Dembińska-Siury (UW) i prof. dr hab. A. Kijewska (KUL).

II. UNIWERSYTET KARD. STEFANA WYSZYŃSKIEGO W WARSZAWIE

A. WYDZIAŁ KOŚCIELNYCH NAUK HISTORYCZNYCH I SPOŁECZNYCH

Prace magisterskie

1. Buczyński Marcin, *Chrzest w Kościele starożytnym na Wschodzie i Zachodzie w IV wieku w świetle wybranych pism Cyryla Jerozolimskiego i Ambrożego z Mediolanu. Analiza porównawcza* (prom. ks. prof. dr hab. T. Kołosowski).
2. Jaworska Olga, *Miejsce i rola kobiety w życiu religijno społecznym w świetle korespondencji św. Hieronima* (prom. ks. prof. dr hab. T. Kołosowski).
3. Rupiewicz Romana, *Fundacja kościoła w Cimitile w świetle Listu 32 św. Paulina z Noli* (prom. ks. prof. dr hab. J. Naumowicz).
4. Stasiak Emilia, *Małżeństwo w świetle utworów Tertuliana i św. Hieronima* (prom. ks. prof. dr hab. T. Kołosowski).
5. Wróblewski Paweł, *Fundacje konstantyńskie w Palestynie w świetle pism Euzebiusza z Cezarei* (prom. ks. prof. dr hab. J. Naumowicz).
6. Zarzycka Katarzyna, *Magia i wróżbiarstwo w religijności antycznej w świetle wybranych pism św. Augustyna* (prom. ks. prof. dr hab. T. Kołosowski).

B. WYDZIAŁ TEOLOGICZNY

Prace magisterskie

1. Chmielewski Dominik, *Walka ze złem na drodze do zjednoczenia z Bogiem u Ewagriusza z Pontu* (prom. ks. prof. dr hab. T. Kołosowski).
2. Drażyk Paweł, *Judaizm i Żydzi w świetle pism egzegetycznych św. Hilarego z Poitiers* (prom. ks. prof. dr hab. T. Kołosowski).
3. Mimier Andrzej, *Kapłaństwo Chrystusa jego cień, obraz i rzeczywistość w «Homiliae in Leviticum» Orygenesza* (prom. ks. prof. dr hab. T. Kołosowski).
4. Połowski Sebastian, *Wspólnotowy wymiar życia klasztornego w świetle tacińskich reguł monastycznych* (prom. ks. prof. dr hab. T. Kołosowski).
5. Pozorski Kamil, *Obraz wspólnoty chrześcijańskiej przełomu IV/V wieku w świetle korespondencji św. Hieronima* (prom. ks. prof. dr hab. T. Kołosowski).

C. PUNKT KONSULTACYJNY W TCZEWIE – prom. ks. dr D. Drażek

Prace magisterskie

2004

1. Borzyszkowski Wojciech, *Motyw sprawiedliwości w «Enarrationes in Psalmos» św. Augustyna.*
2. Gralik Renata, *Nauka o Duchu Świątym w «Homiliach» Orygenesza o Księgach Izajasza i Ezechiela.*
3. Ignacak Urszula, *Nauka moralna w apokryficznych listach i apokalipsach chrześcijańskich.*
4. Kamieniarz Lucyna, *Etos życia chrześcijańskiego na podstawie «Katechez przedchrzcielnych i mistagogicznych» św. Cyryla Jerozolimskiego.*
5. Lamczyk Hanna, *Koncepcja systemu wychowania chrześcijańskiego w dziele «Mowa do młodzieńców» św. Bazylego.*
6. Modrzejewska Małgorzata, *Dobra materialne w wybranych «Kazaniach» św. Bazylego.*
7. Ossowicka Emilia, *Pycha i pokora w «Homiliach na Ewangelię» św. Grzegorza Wielkiego.*
8. Skierka Ewa, *Nauka o grzechu w Orygenesowskich homiliach o Księdze Ezechiela.*
9. Stencel-Zielińska Joanna, *Cnota w homiliach świętego Jana Chryzostoma na Ewangelię według św. Mateusza.*
10. Trzos Bogumiła, *Mysł patrystyczna w encyklice „Fides et Ratio”.*
11. Zawiszewska Justyna, *Nauka o szatanie w «Katechezach przedchrzcielnych i mistagogicznych» Cyryla Jerozolimskiego.*

2005

1. Grudniewska Anna, *Droga człowieka do doskonałości w «Homiliach na Ewangelię według św. Mateusza» św. Jana Chryzostoma.*
2. Heron Jolanta, *Ideał kapłaństwa w dialogu św. Jana Chryzostoma «O kapłaństwie».*
3. Ignatiuk Krystyna, *Nauka św. Augustyna o powściągliwości w jego «Homiliach na Ewangelię św. Jana».*
4. Kawczyński Piotr, *Wiara w świetle homilii świętego Augustyna «O Kazaniu Pana na Górze».*
5. Krzyżanowska Barbara, *Wolna wola w «O Zasadach» Orygenesza.*
6. Laska Daniela, *Misja Apostołów w «Komentarzu» św. Hilarego z Poitiers do Ewangelii według św. Mateusza.*
7. Nakielska Joanna, *Sposoby oddawania czci Bogu – na podstawie VII „Kobierca” św. Klemensa Aleksandryjskiego.*
8. Rompa Elżbieta, *Zagadnienie wstrzemięźliwości w III „Kobiercu” świętego Klemensa Aleksandryjskiego.*
9. Szachta Maria, *Osiem Błogosławieństw w świetle homilii świętego Jana Chryzostoma na Ewangelię według św. Mateusza.*

10. Szulca Małgorzata, *Dobre uczynki: modlitwa, post, jałmużna* – w «Homiliach na Ewangelię według św. Mateusza» św. Jana Chryzostoma.
11. Tessen-Węsierska Natalia, «Kobierce» świętego Klemensa Aleksandryjskiego jako przyczynek do teologii małżeństwa chrześcijańskiego.

D. PAPIESKI WYDZIAŁ TEOLOGICZNY W WARSZAWIE

Prace magisterskie

1. Januszewski Jarosław, *Duchowe objaśnienia biblijne Euchariusza z Lyonu* (prom. ks. prof. dr hab. J. Naumowicz).

III. PAPIESKA AKADEMIA TEOLOGICZNA W KRAKOWIE

A. WYDZIAŁ TEOLOGICZNY W KRAKOWIE

Prace licencjackie

1. Ks. Szczerba Czesław, *Symbole i obrazy biblijne w «Homiliach na Ewangelię» św. Grzegorza Wielkiego* (prom. ks. prof. dr hab. E. Staniek).

Prace magisterskie

1. Adamski Michał OP, *Napięcia między Kościołem Wschodnim i Zachodnim. Studium «Listów» św. Bazylego Wielkiego* (prom. ks. prof. dr hab. E. Staniek).
2. Balog Piotr OP, *Wypełnienie Prawa. Studium Homilii św. Jan Chryzostoma na Ewangelię według św. Mateusza* (prom. ks. prof. dr hab. E. Staniek).
3. Fajfer Sebastian, *Teologiczna treść w tekstach modlitw Maryi w Ewangeliach apokryficznych* (prom. ks. prof. dr hab. E. Staniek).
4. Hosaja Mateusz, *Kościół jako owczarnia Chrystusa. Studium Homilii św. Augustyna na Ewangelię św. Jana (J 10, 1-20)* (prom. ks. prof. dr hab. E. Staniek).
5. Kudzia Rafat, *Mądrość i miłosierdzie. Studium Homilii św. Jana Chryzostoma na List św. Pawła Apostoła do Rzymian* (prom. ks. prof. dr hab. E. Staniek).
6. Popko Łukasz OP, *Cesarze wobec zgromadzeń biskupów. Studium «Historii Kościoła» Hermiasza Sozomena* (prom. ks. prof. dr hab. E. Staniek).
7. Tarasiuk Andrzej, *Rodzinny wymiar ewangelicznego życia. Studium Homilii św. Jana Chryzostoma na Listy pasterskie* (prom. ks. prof. dr hab. E. Staniek).

B. ZAMIEJSCOWY WYDZIAŁ TEOLOGICZNY W TARNOWIE

Prace magisterskie

1. Cichoń M., *Wspólnotowy charakter Modlitwy Pańskiej w świetle najstarszych komentarzy patrystycznych* (prom. ks. prof. dr hab. A. Żurek).
2. Kamiński K., *Tajemnica Jezusa Chrystusa w świetle traktatu «Podręcznik dla Wawrzyńca, czyli o wierze, nadziei i miłości» św. Augustyna* (prom. ks. prof. dr hab. A. Żurek).

3. S. Pławecka Ewa, *Teologia cudu w Kanie Galilejskiej w świetle komentarzy do Ewangelii Orygenesusa i św. Augustyna* (prom. ks. prof. dr hab. A. Żurek).
4. Smoleń A., *Ideał kobiety chrześcijańskiej na przykładzie Gorgonii, siostry Grzegorza z Nazjanzu* (prom. ks. prof. dr hab. A. Żurek).

IV. UNIWERSYTET ADAMA MICKIEWICZA W POZNANIU (UAM)

A. WYDZIAŁ TEOLOGICZNY

Prace doktorskie

1. Ks. Dybski Henryk, *Koncepcja życia monastycznego na Wschodzie w świetle nauczania wschodnich i zachodnich Ojców Kościoła*. Promotor: ks. prof. dr hab. B. Częsz; obrona 19 IX 2005, recenzenci: ks. prof. dr hab. S. Longosz (KUL) i ks. prof. dr hab. J. Pałucki (KUL).

Prace magisterskie

1. Będowska Elżbieta, *Postawa chrześcijanina wobec dóbr materialnych w «Homiliach na Ewangelię według św. Mateusza» św. Jana Chryzostoma* (prom. ks. dr P. Wygralak)
2. Dybczyńska Joanna, *Rola egzegezy alegorycznej w głoszeniu Słowa Bożego na przykładzie wybranych kazań św. Cezarego z Arles* (prom. ks. dr P. Wygralak).
3. Grobelny Piotr, *Interpretacja przykazania miłości Boga i bliźniego w traktatach «In Joannis Evangelium» i «In Epistolam ad Parthos» św. Augustyna* (prom. ks. prof. dr hab. A. Swoboda).
4. Rosada Krystian, *Nauka św. Augustyna o wolnej woli na podstawie «De libero arbitrio» i «De civitate Dei» św. Augustyna* (prom. ks. prof. dr hab. A. Swoboda).
5. Rutkowski Grzegorz, *Nieszczęścia publiczne a obecność chrześcijan w świecie. Stanowisko Tertuliana i św. Cypriana* (prom. ks. prof. dr hab. B. Częsz).

B. PRYMASOWSKIE WYŻSZE SEMINARIUM DUCHOWNE W GNIEŹNIE

Prace magisterskie

1. Andrzejewski Marcin, *Chrześcijaństwo a pogaństwo w dialogu «Oktawiusz» Minucjusza Feliksa* (prom. ks. prof. dr hab. B. Czyżewski).
2. Czarnecki Waldemar, *Grzech przeciw Duchowi Świętemu w «Listach do Serapiona» św. Atanazego Aleksandryjskiego* (prom. ks. dr hab. B. Czyżewski).
3. Czuliński Bogumił, *Organizacja życia klasztorного według Reguły św. Izydora z Sewilli* (prom. ks. prof. dr hab. B. Czyżewski).
4. Karmoliński Romuald, *Przemiana człowieka starego w nowego w ujęciu katechez chrzcielnych IV wieku* (prom. ks. prof. dr hab. B. Czyżewski).
5. Krzemiński Bogusław, *Wkład Ojca Profesora Emila Stanuli w rozwój polskiej myśli patrystycznej* (prom. ks. prof. dr hab. B. Czyżewski).

6. Kwiatkowski Marcin, *Teologia obrzędów chrzcielnych w Katechezach św. Ambrożego z Mediolanu* (prom. ks. prof. dr hab. B. Czyżewski).
7. Musiał Maciej, *Nauka o pokucie w pismach św. Pacjana z Barcelony* (prom. ks. prof. dr hab. B. Czyżewski).

V. UNIwersYTET OPOLSKI

A. WYDZIAŁ TEOLOGICZNY

Katedra Historii Kościoła i Patrologii

Prace magisterskie

1. Gulewicz Aleksandra, *Droga doskonałości chrześcijańskiej w wybranych pismach św. Grzegorza z Nyssy* (prom. ks. prof. dr hab. N. Widok).
2. Knaś Katarzyna, *Ontyczny i soteryjny wymiar Wcielenia w Listach teologicznych św. Grzegorza z Nazjanzu* (prom. ks. prof. dr hab. N. Widok).
3. Wieczorek Sebastian, *Jezus Chrystus w nauczaniu św. Justyna* (prom. ks. prof. dr hab. N. Widok).

VI. UNIwersYTET SZCZECIŃSKI

A. WYDZIAŁ TEOLOGICZNY

Prace magisterskie

1. Cybulska Joanna, *Tajemnica Wcielenia w świetle kazań św. Augustyna* (prom. ks. dr J. Chęciński).
2. Czyżewska Elżbieta, *Wizja kobiety w świetle wybranych pism św. Augustyna* (prom. ks. dr J. Chęciński).
3. Król-Nowicka Sylwia, *Etos świeckiego chrześcijanina w «Homiliach na Ewangelię według św. Mateusza» św. Jana Chryzostoma* (prom. ks. prof. dr hab. L. Nieścior).
4. Łopatka Kazimiera, *Doskonałość chrześcijańska w mowach św. Augustyna* (prom. ks. dr J. Chęciński).
5. Ogórski Mariusz, *Problem doskonałości chrześcijańskiej w piśmie «O kazaniu na górze» św. Augustyna* (prom. ks. prof. dr hab. T. Czapiga).
6. Starachowska Bożena, *Nauka o Chrystusie w świetle korespondencji Cyryla Aleksandryjskiego z Nestoriuszem i Soboru Chalcedońskiego* (prom. ks. prof. dr hab. T. Czapiga).
7. Szulta Elżbieta, *Uświęcenie mnicha w świetle «XXIV Rozmów» św. Jana Kasjana* (prom. ks. dr J. Chęciński).
8. Zajac Ludmiła, *Podstawy moralności chrześcijańskiej w piśmie Orygenesza «Przeciw Celsusowi»* (prom. ks. prof. dr hab. L. Nieścior).
9. Zawisłak Mirosław, *Nauka o Kościele w kazaniach i homiliach św. Chromacjusza z Akwilei* (prom. ks. dr J. Chęciński).

VII. UNIWERSYTET MARIII CURIE SKŁODOWSKIEJ W LUBLINIE**A. WYDZIAŁ HISTORYCZNY****Zakład Historii Starożytnej**

Prace magisterskie

1. Darocha Magdalena, *Uczty chrześcijańskie w okresie przedkonstantyńskim* (prom. dr H. Kowalski).

VIII. UNIWERSYTET WARMIŃSKO-MAZURSKI W OLSZTYNIE**A. WYDZIAŁ TEOLOGICZNY**

Prace magisterskie

1. Szczęsny Marcin, *Idea Boga w V „Kobiercu” Klemensa Aleksandryjskiego* (prom. ks. dr D. Drążek).
2. Szewczyk Radosław Edward, *Wezwanie do pokuty i nawrócenia w apokryficznych apokalipsach chrześcijańskich* (prom. ks. dr D. Drążek).

IX. WYŻSZE SEMINARIUM DUCHOWNE W ŁODZI

(prom. ks. dr hab. J. Słomka)

Prace magisterskie (bronione na UKSW)

1. Kozub Mieczysław, *Droga do Boga na podstawie «Objaśnień Psalmów» św. Augustyna.*
2. Kubiak Zofia, *Obowiązki kapłana w ujęciu św. Jana Chryzostoma.*
3. Litawa Karol, *Lęk w «Homiliach na Ewangelię według św. Mateusza» św. Jana Chryzostoma.*
4. Wieczorek Nina, *Ideał chrześcijanina na podstawie «Katechez przedchrześcijańskich i mistagogicznych» św. Cyryla Jerozolimskiego.*

X. WYŻSZE SEMINARIUM DUCHOWNE WE WŁOCŁAWKU

(prom. ks. dr T. Kaczmarek)

Prace magisterskie

1. Graczykowska Renata, *Chryścianizacja środowiska, życia i pracy w Kościele starożytnym.*
2. Kielik Dorota, *Nowy wymiar pracy ukazany przez monastycyzm benedyktyński.*
3. Pawlak Maria, *Recepcja nauczania św. Augustyna na łamach „Vox Patrum”.*

4. Prusaczyk Zbigniew, *Obecność chrześcijan w Imperium Rzymskim w świetle pism apologetycznych.*
5. Terpińska Jadwiga, *Chrześcijańskie świadectwo w życiu codziennym według «Enarrationes in Psalmos» św. Augustyna.*

**XI. WYŻSZE SEMINARIUM DUCHOWNE XX. MISJONARZY
W KAZIMIERZU BISKUPIM (prom. ks. dr Ignacy Pająk MSF)**

Prace magisterskie (bronione na PWT w Warszawie)

1. Andrzejczak Mariusz, *Wychowanie młodzieży w świetle nauczania św. Augustyna.*
2. Andrzejczak Renata, *Istota rodzicielstwa według nauczania św. Augustyna.*
3. Wróbel Wiesława, *Instytucja małżeństwa w pismach Tertuliana.*

zebrał i opracował
ks. Stanisław Longosz – Lublin, KUL

POLSKA BIBLIOGRAFIA ANTYKU CHRZEŚCIJAŃSKIEGO 2005

DZIAŁY TEMATYCZNE

1. Prace zbiorowe (antologie tekstów i opracowania)
2. Bibliografie i problemy metodologiczne
3. Prace ogólne, historie literatury
4. Historia wspólnot, instytucji, okresów historycznych, regionów
- 5.1. Historia doktryn (teologia)
- 5.2. Historia doktryn (filozofia)
6. Liturgia
7. Hagiografia i historia duchowości
8. Archeologia i historia sztuki
9. Biblia
- 9.1. Apokryfy
- 9.2. Gnostycyzm
10. Patrystyka i średniowiecze (łacińskie i bizantyńskie)
11. Autorzy
12. Recenzje, omówienia
13. Sprawozdania
14. Wybrane publikacje z zakresu kultury klasycznej

1. Prace zbiorowe (antologie tekstów i opracowania)

- Chrześcijanie w Cesarstwie Rzymskim II i III wieku. Wybrane zagadnienia życia społecznego*, wstęp, wybór i oprac. W. Myszor, seria: *Studia Antiquitatis Christianae. Series Nova* 1, Katowice 2005, Księgarnia św. Jacka.
- HOJNOWSKI J., *Złote myśli Ojców Kościoła*, Kraków 2005, Wydawnictwo „Spes”.
- Humanistyka grecka i rzymska. Akta Walnego Zgromadzenia PTF* (Lublin, 17-20 IX 2003), red. R. Popowski, Lublin 2005.
- Kondycja chrześcijaństwa dzisiaj a inicjacja chrześcijaństwa w starożytności*, red. nauk. B. Górka, seria: *Christianitas antiqua* 1, Gdańsk 2005, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego.

- Kościół w życiu publicznym. Teologia polska i europejska wobec nowych wyzwań* (Materiały VII Kongresu Teologów Polskich, KUL 12-15 IX 2004), t. 3, Lublin 2005, Wydawnictwo KUL.
- Literatura Grecji starożytnej*, t. 1-2, red. H. Podbielski, Lublin 2005, 919-1136 (*Grecka literatura chrześcijańska*) TN KUL.
- NAUMOWICZ J., *Dwie są drogi. Przewodnik wczesnochrześcijański*, Poznań 2005, Wydawnictwo „W Drodze”.
- Ojcowie Kościoła Wschodniego o Eucharystii*, oprac. M. Starowieyski, Katowice – Zabki 2005, Księgarnia św. Jacka – Apostolicum.
- Ojcowie Kościoła Zachodniego o Eucharystii*, oprac. M. Starowieyski, Katowice – Zabki 2005, Księgarnia św. Jacka – Apostolicum. *Powszechna Encyklopedia Filozofii* [= PEF], t. 6 (Kr-Me), Lublin 2005, Polskie Towarzystwo św. Tomasza z Akwinu.
- Portolana. Studia Mediterranea*, t. 2: *Religie świata śródziemnomorskiego*, red. D. Quirini-Popławska, Kraków 2005, Wydawnictwo UJ.
- Sympozja Kazimierskie poświęcone kulturze świata późnego antyku i wczesnego chrześcijaństwa*, t. 5: *Miejsca święte w epoce późnego antyku*, red. B. Iwaszkiewicz-Wronikowska – D. Próchniak, Lublin 2005, TN KUL.

2. Bibliografie i problemy metodologiczne

- CZYŻEWSKI B., *Pierwszy powojenny Redaktor Naczelny Studia Gnesnensia. Wspomnienie pośmiertne o ks. prof. Szczepanie Pieszczocho*, SG 19 (2005) 5-17.
- DEGÓRSKI B., *Il ricorso ai Padri nei concili africani dei secoli IV-VI*, AHC 35 (2003) 222-233.
- FIGIEL J., *Indeks „Vox Patrum” I (1981) – 24 (2004)*, VoxP 25 (2005) t. 48, 541-646.
- FIGIEL J., *Patrystyka w czasopiśmie 2005*, VoxP 25 (2005) t. 48, 495-539.
- FIGIEL J., *Wykaz skrótów stosowanych w periodyku „Vox Patrum”*, VoxP 25 (2005) t. 48, 437-443.
- LONGOSZ S., *Wykaz prac dyplomowych z antyku chrześcijańskiego ukończonych w niektórych polskich ośrodkach naukowych w 2005 roku*, VoxP 25 (2005) t. 48, 459-467.
- NAUMOWICZ J., *Sekcja Patrystyczna* (sprawozdania), w: *Kościół w życiu publicznym* [zob. 1], t. 3, 373-375.
- NAUMOWICZ J. – LONGOSZ S., *Polska bibliografia antyku chrześcijańskiego 2005*, VoxP 25 (2005) t. 48, 469-493.
- NIEDŹWIECKI W., *Wczesnochrześcijańskie źródła kanoniczno-liturgiczne. Przewodnik bibliograficzny*, Toruń 2005, Wydawnictwo UMK.
- STAWISZYŃSKI W., *Bibliografia patrystyczna 1901-2004. Polskie tłumaczenia tekstów starochrześcijańskich pierwszego tysiąclecia*, Kraków 2005, Wydawnictwo Homini.
- WIERNA R., *Patrystyka w wybranych czasopiśmie: „Bonus pastor” (1877-1890), „Dziś i jutro” (1945-1956), „Kierunki” (1956-1990), „W drodze” (1973-2005), „Misericordia” (1995-2005)*, VoxP 25 (2005) t. 48, 451-457.

3. Prace ogólne, historie literatury

- JAKIELASZEK J., „*Nescit quo flectere puppem*” (*Corippi Johan. I 273*). Hipoteza kontaminacyjna, *VoxP* 25 (2005) t. 48, 233-242.
- KOKOSZKO M., *Ryby i ich znaczenie w życiu codziennym ludzi późnego antyku i wczesnego Bizancjum (III-VII w.)*, *Byzantina Lodziensia* 9, Łódź 2005, Wydawnictwo UŁ.
- Literatura Grecji starożytnej*, t. 2: *Proza historyczna. Krasomówstwo. Filozofia i nauka. Literatura chrześcijańska*, red. H. Podbielski, Lublin 2005, Towarzystwo Naukowe KUL.
- LONGOSZ S. – STAROWIEYSKI M., *Grecka literatura chrześcijańska. Wprowadzenie*, w: *Literatura Grecji starożytnej* [zob. 3], 919-928.
- LONGOSZ S., *Szkoła antiocheńska*, w: *Literatura Grecji starożytnej* [zob. 3], 1039-1078.
- MYSZOR W., *Literatura heterodoksyjna i św. Ireneusz z Lyonu*, w: *Literatura Grecji starożytnej* [zob. 3], 987-1018.
- MYSZOR W., *Ojcowie apostołscy i apologety II wieku*, w: *Literatura Grecji starożytnej* [zob. 3], 965-985.
- NAUMOWICZ J., *Euzebiusz z Cezarei i historiografia chrześcijańska*, w: *Literatura Grecji starożytnej* [zob. 3], 1019-1026
- NAUMOWICZ J., *Literatura chrześcijańska za Justyniana*, w: *Literatura Grecji starożytnej* [zob. 3], 1127-1136.
- NAUMOWICZ J., *Ojcowie kapadoccy*, w: *Literatura Grecji starożytnej* [zob. 3], 1101-1113.
- NAUMOWICZ J., *Środowisko aleksandryjskie i pisarze III wieku*, w: *Literatura Grecji starożytnej* [zob. 3], 1079-1089
- STAROWIEYSKI M., *Apokryfy Nowego Testamentu*, w: *Literatura Grecji starożytnej* [zob. 3], 957-963.
- STAROWIEYSKI M., *Literatura monastyczna*, w: *Literatura Grecji starożytnej* [zob. 3], 1115-1126.
- STAROWIEYSKI M., *Poezja chrześcijańska*, w: *Literatura Grecji starożytnej* [zob. 3], 1027-1038.
- WOJCIECHOWSKI M., *Literatura grecko-żydowska i Septuaginta. Nowy Testament*, w: *Literatura Grecji starożytnej* [zob. 3], 929-956.

4. Historia wspólnot, instytucji, okresów historycznych, regionów

- BENDZA M. – SZYMANIUK A., *Starożytne patriarchaty prawosławne*, Białystok 2005, Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku.
- BURCZAK K., *Prawo azylu w ustawodawstwie synodów galijskich V-VII wieku*, Lublin 2005, Wydawnictwo KUL.
- DĘBIŃSKI A., *Rzymskie prawo prywatne. Kompendium*, wyd. 2 poprawione, Warszawa 2005.
- ILSKI K., *Chrzest Imperium Romanum*, seria: Europa chrześcijańska, Poznań 2005, Księgarnia św. Wojciecha.

- JANISZEWSKI P., *Tchnienie Tyfona i Sępogiganci – neoplatoński mit i alegoria przeciw chrześcijanom*, [w:] *Sacrum. Obraz i funkcja w społeczeństwie średnio-wiecznym*, red. A. Pieniądz-Skrzypczak – J. Pysiak, Warszawa 2005, Instytut Historyczny Uniwersytetu Warszawskiego, 9-33.
- JANISZEWSKI P., *We władzy Księcia Ciemności. Cesarz Justynian I w «Historii sekretnej» Prokopiusza z Cezarei*, MW 2005, nr 4, 22-27.
- JANISZEWSKI P., *Wódz, mąż i ślepy żebrak. Opowieść o Belizariuszu*, MW 2005, nr 12, 33-39.
- KOCZWARA S., *Świadectwo troski o jedność Kościoła patriarchy Konstantynopola Jana II (518-520) na podstawie jego listów z 520 roku*, RT 52 (2005) z. 2, 25-29.
- KOŚCIELNIAK K., *Chrześcijananie w krajach muzułmańskich*, TST 24 (2005) 15-30.
- KOTŁOWSKA A., *Czas antyczny – czas chrześcijański*, seria: Europa chrześcijańska, Poznań 2005, Księgarnia św. Wojciecha.
- KRAWCZYK R., *Powstania żydowskie przeciw Rzymianom w I-II w. n.e.*, RTWP 3 (2003) 113-126.
- LEPPIN H., *Początki polityki kościelnej Justyniana*, tłum. K. Iłski – A. Kotłowska, seria: Labarum 2, Poznań 2005.
- ŁUĆ I., *Wierzenia żołnierzy rzymskich w okresie wczesnego Cesarstwa na przykładzie formacji pretoriańskiej*, w: *Portolana* [zob. 1], 55-66.
- MICHALAK A., *Wojna 66-70, wojna święta? Ideologia wojny świętej w późnym okresie Drugiej Świątyni*, „Studia Bobolanum” 2 (2005) 61-100.
- MIOTK A., *Wczesnochrześcijańskie Kościoły w Afryce*, „Nurt” 39 (2005) z. 1, 135-181.
- NOCON A., *Appellatio Flaviani ad papam Leonem (?)*. *Autor du pouvoir papal dans l’Orient*, SSHT 38 (2005) nr specjalny, 70-76.
- STAROWIEYSKI M., *Literatura monastyczna*, w: *Literatura Grecji starożytnej* [zob. 1], t. 2, 1115-1126.
- TYBUROWSKI K., *Il «Codex Theodosianus»*, SSan 12 (2005) z. 2, 99-107.
- WOJCIECHOWSKI P., *Czyciele Herkulesa w Rzymie. Studium epigraficzno-antropomastyczne (I-IV w. n.e.)*, Toruń 2005, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.

5.1. Historia doktryn (teologia)

- AMATA B., *Maryja Dziewica, „Dobra Pasterka” w katechezie Ojców Kościoła*, SMa 7 (2005) nr 1, 11-40.
- BARDSKI K., *Wczesnochrześcijańskie alegorie Eucharystii w oparciu o teksty starotestamentowe*, WST 18 (2005) 19-24.
- CZĘSZ B., *Ojcowie Kościoła i chrześcijańskie korzenie Europy*, w: *Kościół w życiu publicznym* [zob. 1], t. 3, 349-362.
- DEGÓRSKI B., *Aniołowie stróżowie w piśmiennictwie chrześcijańskim okresu przedniejskiego*, [w:] A. Chrapkowski (wyd.), *Aniołowie w paulińskiej tradycji i pobożności*, Kraków 2006, 25-37.

- GÓRKA B., *Perspektywa inicjacji wczesnochrześcijańskiej na podstawie Rz 8, 28-30*, w: *Kondycja chrześcijaństwa dzisiaj* [zob. 1], 57-71.
- GRZYWACZEWSKI J., *Papież Jan Paweł II wyznawcą i nauczycielem wiary Ojców Kościoła w encyklice „Ecclesia de Eucharistia”*, „Głos Katolicki” 2005 (20 III), s. 5.
- JAŚKIEWICZ G., *Ojcowie Kościoła o Eucharystii*, „Dobry Pasterz” 30 (2005) 242-247.
- KACZMAREK Tomasz, *Duch egzegezy patrystycznej*, „Teologia i człowiek” 5 (Toruń 1995) 79-98.
- KADYLAK J., *Poglądy Ojców i pisarzy kościelnych na człowieka*, „Elpis” 7 (2005) 37-46.
- KOWALCZYK E., *Kościół starożytny podmiotem prawa – studium przypadku*, PzST 2005, t. 18, 135-139.
- KRÓLIKOWSKI J., *Mariologia Ojców a współczesna refleksja mariologiczna. Uwagi metodologiczne*, VoxP 25 (2005) t. 48, 275-289.
- KUBACKI Z., *Teologia hermeneutyczna formuły „Extra Ecclesiam nulla salus” w kontekście potrzeb dialogu międzyreligijnego*, StOe 5 (2005) 329-347.
- LISZKA P., *Znaczenie alegorii w historii myśli teologicznej*, WPT 13 (2005) nr 1, 75-95.
- NAUMOWICZ J., *L’Esprit Saint et l’Église dans les premières homélies patristiques sur la Pentecôte*, w: *Der Heilige Geist im Leben der Kirche. Forscher aus dem Osten und Westen Europas an den Quellen des gemeinsamen Glaubens*, hrsg. Y. de Andia – O.L. Hofrichter, Wien 2005, 285-295.
- PAWLAK T., *Niepokalana w nauczaniu Ojców Kościoła* (referat wygłoszony w WSD w Nowym Opolu/k. Siedlec 8 XII i przygotowany pod kierunkiem ks. dra G. Jaśkiewicza), „Kwartalnik Pastorski Diecezji Siedleckiej” 3 (2005) 208-214.
- PAWLIKOWSKI T., *Problem demokracji na tle pochodzenia i sprawowania władzy w nauce społecznej Ojców Kościoła oraz św. Tomasza z Akwinu*, STV 43 (2005) nr 2, 155-163.
- PIUS XI, *Encyklika „Lux veritatis” z okazji 1500-lecia Soboru Efeskiego*, tłum. S. Okoniewski, tekst przejrzał i komentarzem opatrzył S. Longosz, VoxP 25 (2005) t. 48, 7-25.
- RYCHLIICKI Cz., *Niepokalane Poczucie. Od prawdy wiary do definicji dogmatycznej*, StPł 33 (2005) 23-31.
- SOBECZKO H.J., *Komunia św. na rękę. Podstawy historyczne i teologiczno-pastoralne*, „Wiadomości Urzędowe Diecezji Opolskiej” 60 (2005) 691-701.
- SZABAN I., *Eucharystia w tradycji bizantyjskiej*, PP 122 (2005) nr 6, 14-24.
- SZULC F., *Struktura teologii judeochrześcijańskiej. Studium metodologiczne w świetle badań J. Daniélou SJ*, seria: Myśl teologiczna, Kraków 2005, Wydawnictwo WAM.
- TUREK W., *Kompendium Katolickiej Nauki Społecznej: patrystyczne aspekty pojęcia pracy ludzkiej*, StPł 33 (2005) 41-50.
- WIDOK N., *Charakterystyczne cechy patrystycznej eklezjologii „communio”*, w: „Communio” w chrześcijańskiej refleksji o Kościele, red. A. Czaja – M. Marczewski, Lublin 2004, 79-107.

- ŻUREK A., „*Pokarm zwany Eucharystią*” – w świetle wczesnochrześcijańskich świadectw, „*Currenda*” 155 (2005) 241-248.
- ŻUREK A., *Eucharystia – ofiara Nowego Przymierza, według Ojców Kościoła*, „*Currenda*” 155 (2005) 63-71.
- ŻUREK A., *Wczesnochrześcijańska pobożność eucharystyczna*, „*Currenda*” 155 (2005) 331-339.

5.2. Historia doktryn (filozofia)

- AREJOS Didymos, *Podręcznik etyki*, tłum., wstęp i komentarz M. Wojciechowski, seria: Źródła Myśli Filozoficznej, Kraków 2005, Wydawnictwo WAM.
- BARON A., *Neoplatońska idea Boga a ewangelizacja. Analiza anonimowego komentarza do „Parmenidesa” Platona na tle myśli plotyńsko-porfirjańskiej*, seria: Myśl teologiczna 50, Kraków 2005, Wydawnictwo WAM.
- GAWLINA M., *Paulus und Plato: „prosopon” gegen „idea”*, ThPh 80 (2005) 17-30.
- KARŁOWICZ D., *Sokrates i inni święci. O postawie starożytnych chrześcijan wobec rozumu i filozofii*, Warszawa 2005, Fronda: Ośrodek Myśli Politycznej.
- OSMAŃSKI M., *Logos*, PEF VI 496-503.
- PAWLIKOWSKI T., *Lumen*, PEF VI 570-577.
- PIWOWARCZYK R., *La recontre de la pensée grecque avec le christianisme*, „*Studia z Filozofii Boga, Religii i Człowieka*” 3 (2005) 43-52.
- REALE G., *Historia filozofii starożytnej*, t. 1-2 i 5, tłum. E.I. Zieliński, Lublin 2005, Wydawnictwo KUL.
- STĘPIEŃ T., *Ojcowie Kościoła i demon Sokratesa*, „*Teologia Polityczna*” 2 (2004/2005) 242-25.
- SZYMAŃSKA-KUTA., *Recepcja stoicyzmu w chrześcijańskiej tradycji aleksandryjskiej*, w: *Portolana* [zob. 1], 75-82.
- TUREK W., „*Bonus operarius manus Christi est*”. *Aspetti patristici del lavoro*, w: *Per un umanesimo degno dell'amore. Il compendio della dottrina sociale della Chiesa* (Biblioteca di Scienze Religiose 191), Roma 2005, 215-226.
- TUREK W.J., *Kompendium Katolickiej Nauki Społecznej: patrystyczne aspekty podjęcia pracy ludzkiej*, StPł 33 (2005) 41-50.

6. Liturgia

- BARANIAK M., *Języki ognia. Pięćdziesiątnica żydów i chrześcijan*, PP 122 (2005) nr 5, 37-49.
- BLAZA M., *Epikleza w Eucharystii na Wschodzie i Zachodzie*, „*Studia Bobolanum*” 2005, nr 2, 131-157.
- Boska Liturgia z komentarzem i częściami zmiennymi*, przedmowa P.J. Kuszka, Warszawa 2005, Greckokatolicka Parafia pw. Zaśnięcia Najświętszej Bogurodzicy.
- GERHARDS A., „*In persona Christi – in nomine Ecclesiae*”. *Obraz ról posługi kapłańskiej według świadectw anafor orientalnych*, WST 18 (2005) 35-50.

- LIJKA K., *Rola i obowiązki rodziców chrzestnych dawniej i dziś*, „Liturgia Sacra” 11 (2005) nr 1, 35-48.
- NADOLSKI B., *Komunia święta na rękę*, Kraków 2005, Wydawnictwo WAM.
- PAPROCKI H., *Koncepcja miłosierdzia Bożego w liturgii prawosławnej*, „Edukacja. Teologia i Dialog” 2 (2005) 57-65.
- SOBECZKO H.J., *Komunia św. na rękę. Podstawy historyczne i teologiczno-pastoralne*, „Wiadomości Urzędowe Diecezji Opolskiej” 60 (2005) 691-701.
- WBSOWICZ H., *Najstarszy rzymski kalendarz świąt*, RH 52 (2004) z. 4, 9-30.

7. Hagiografia i historia duchowości

- APTACY J., *Modlitwa „serca” w tradycji chrześcijańskiego Wschodu*, AK 144 (2005) z. 576, 336-344
- CALATI B. – GRÉGOIRE R. – BLASUCCI A. *Duchowość średniowiecza*, tłum. K. Franczyk – J. Serafin, seria: Historia duchowości 4, Kraków 2005, Homo Dei.
- DAL COVOLO E., *Ojcowie Kościoła mistrzami formacji kapłańskiej*, tłum. K. Charamsa, Lublin 2005.
- FRONCZEK A., *Asceza chrześcijańska, rys historyczny*, RT 52 (2005) nr 5, 21-33
- GROŃ R., *Przykłady „dobrej śmierci” u Aelreda z Rievaulx*, VoxP 25 (2005) t. 48,
- HUGH LAWRENCE C., *Monastycyzm średniowieczny*, tłum. J. Tyczyńska, seria: Rodowody cywilizacji, Warszawa 2005, PIW.
- JASIŃSKI D., *Acedia – grzeszna gnuśność*, w: *Przemiany mentalności w kulturach starożytnych*, red. A. Gendźwiłł – A. Izdebski – E. Sroczyńska, Warszawa – Poznań 2005, 121-127.
- KANIOR M., *Rola przewodnictwa duchowego we wczesnym monastycyzmie chrześcijańskim, Aspekty wychowawcze*, PChr 2005, nr 2(16), 11-27.
- KOBUS Z., *Kult relikwii świętych*, WKAB 14 (2005) 198-204
- KRAKOWIAK Cz., *Kult relikwii w Kościele*, „Kronika Diecezji Włocławskiej” 88 (2005) 183-191
- KUCZYŃSKA J., *Tradycje kultu św. Michała Archanioła i jego sanktuarium*, w: *Symposium Kazimierskie* [zob. 1], t. 5, 453-459.
- KWASNIEWSKI P.A., *A tale of two wonderworkers: St. Nicholas of Myra in the writings and life of St. Thomas Aquinas*, „Angelicum” 82 (2005) 19-53
- MERTON T., *O świętym Bernardzie*, tłum. E. Dąbrowska, seria: Duchowość Wschodu i Zachodu 13, Kraków – Tyniec 2005, Wydawnictwo Benedyktynów.
- NAUMOWICZ J., *Ciało i duch u Ojców pustyni*, ŻD 2005, nr42, 21-27.
- NAUMOWICZ J., *Reforma człowieka*, „Pastores” 2005, nr 26, 97-100
- NAUMOWICZ J., *Sny na pustyni*, ŻD 2005, nr 44, 12-19.
- PASZKOWSKA T., *Acedia – demon degradujący istnienie osobowe*, RT 52 (2005) nr 5, 179-200
- PAWŁOWSKA B., *Religijne podróże do Rzymu w okresie przedkonstantyńskim*, VoxP 25 (2005) t. 48, 267-274.
- SKOCZYLAS-STADNIK B., *Opowieść o świętym Marcinie. Tradycje związane ze świętym Marcinem*, Legnica 2005, Wydawnictwo „Edytor”.

- STĘPNIEWSKA A., *Święta Emmelia – matka Bazylego Wielkiego i Grzegorza z Nyssy*, VoxP 25 (2005) t. 48, 67-77.
- SWAN L., *Zapomniane Matki pustyni. Pisma, życie i historia*, tłum. P. Kaźmierczak, Kraków 2005, Wydawnictwo WAM.
- WARD B., *Nierządnicę pustyni. Pokuta we wczesnych źródłach monastycznych*, Poznań 2005, Wydawnictwo „W Drodze”.
- WYGRALAK P., *Troska o chorych w klasztorach wizygockiej Hiszpanii w VI i VII wieku. Analiza wybranych reguł zakonnych*, PzST 19 (2005) 69-75.

8. Archeologia i historia sztuki

- BEJDA W., *Propagandowe aspekty wzmianek o zbezczeszczeniu świątyni jerozolimskiej (70. n.e.) w «Bellum Judaicum» Józefa Flawiusza*, w: *Symposium Kazimierskie* [zob. 1], t. 5, 151-157.
- FREJLICH J., *Mons admirabilis i eulogie Symeona Słupnika Młodszego*, w: *Symposium Kazimierskie* [zob. 1], t. 5, 353-371.
- GAC J., *Śladami chrześcijaństwa: Grecja*, Kraków 2005, Wydawnictwo WAM.
- GŁOWA A., *Oblicze stylistyczne wizygockiej rzeźby figuralnej na tle sztuki europejskiej i bliskowschodniej VI-VIII wieku*, RH 53 (2005) z. 4, 185-206.
- GOŁGOWSKI T., *Organizacja przestrzeni sakralnej w praktyce liturgicznej Wschodu chrześcijańskiego a kościoły chrześcijańskiej Nubii*, w: *Symposium Kazimierskie* [zob. 1], t. 5, 337-352.
- IWASZKIEWICZ-WRONIKOWSKA B., *Loca sancta i loca sanctorum. Najstarsze sanktuaria chrześcijańskie*, w: *Symposium Kazimierskie* [zob. 1], t. 5, 199-215.
- JASTRZĘBOWSKA E., *Miejsca święte Piotra i Pawła w Rzymie III i IV wieku*, w: *Symposium Kazimierskie* [zob. 1], t. 5, 217-232.
- KAŁUŻNY J.C., *Spotkanie religii z polityką w architekturze sakralnej późnoantycznej Rawenny*, w: *Symposium Kazimierskie* [zob. 1], t. 5, 265-279.
- KARMAŃSKA A., *Trasa pielgrzymki Ojca Jana ad loca sancta w Rzymie za pontyfikatu Grzegorza Wielkiego (590-604)*, w: *Symposium Kazimierskie* [zob. 1], t. 5, 237-255.
- KUCHARSKI J., *Metaforyczne znaczenia pragnienia na przykładzie lamentacji indywidualnych Psalterza Biblii greckiej*, w: *Deus meus et omnia. Księga Pamiątkowa H. Langkammera*, Lublin 2005, Wydawnictwo KUL, 195-206.
- MÜNICH M., *Ołtarze hebrajskie. Problemy biblijne i archeologiczne*, w: *Symposium Kazimierskie* [zob. 1], t. 5, 129-149.
- NIEMIRSKI Z., *„Nieznany Bóg” i prokonsul Gallio. Przyczynek do przybliżenia kontekstu historycznego i źródeł pozabiblijnych Dz 17, 23 i 18, 12*, w: *Deus meus et omnia. Księga Pamiątkowa H. Langkammera*, Lublin 2005, Wydawnictwo KUL, 291-304.
- PACZKOWSKI C.M., *„Prawo wyjdzie z Syjonu i słowo Pańskie z Jeruzalem” (Iz 2, 3) w egzegezie patrystycznej okresu przedchalcedońskiego*, w: *Deus meus et omnia. Księga Pamiątkowa H. Langkammera*, Lublin 2005, Wydawnictwo KUL, 315-332.

- PIETRAS H., *Kościół w Tyrze i tęsknota za świątynią (Eusebius, HE X 4)*, w: *Sympozja Kazimierskie* [zob. 1], t. 5, 169-176.
- PRÓCHNIAK D., *Między historią a legendą. Miejsca święte Armeńczyków*, w: *Sympozja Kazimierskie* [zob. 1], t. 5, 373-403.
- RYL-PREJBISZ J., *File. Starożytne miejsce kultu i ośrodek wczesnego chrześcijaństwa*, w: *Sympozja Kazimierskie* [zob. 1], t. 5, 291-300.
- SCHOLZ P.O., *Kontynuacja pogańskich „miejsc świętych” we wczesnej tradycji chrześcijańskiej. „Święte podróż” jako „kinetyczne miejsce święte”*, w: *Sympozja Kazimierskie* [zob. 1], t. 5, 325-335.
- SZKOŁUT P., *Kafarnaum jako hagios topos chrześcijaństwa*, w: *Sympozja Kazimierskie* [zob. 1], t. 5, 185-197.
- TRONINA A., *„Kościół na pustyni”. Geneza eklezjologii biblijnej*, w: *Deus meus et omnia. Księga Pamiątkowa H. Langkammera*, Lublin 2005, Wydawnictwo KUL, 429-436.
- ŻURAWSKI B., *Peregrinatio nubiana. Kilka uwag na marginesie problematyki miejsc świętych w Nubii chrześcijańskiej*, w: *Sympozja Kazimierskie* [zob. 1], t. 5, 301-324.

9. Biblia

- ASENCIO ALBEZA J.D., *La comparación יָיִן (yáyin) דֹּדֵי קָהָ (dōde^ykā) en el Cantar de los Cantares. Análisis de la interpretación hebrea y patristica*, WST 18 (2005) 135-149.
- BARDSKI K., *Biblia sakramentem miłości Boga i Kościoła*, VV 2005, nr 7, 201-214.
- BOCIAN J., *Tworzenie się Kościoła w Dziejach Apostolskich*, „Nurt” 39 (2005) z. 2, 75-107.
- DOMAŃSKI A., *The figure of Caleb in selected jewish legends and in the teaching of the Church Fathers*, SLOV 7 (2005) 95-108.
- GÓRKA B., *Perspektywa inicjacji w świetle teologii Kościoła Wschodniego*, „Elpis” 7 (2005) 173-184.
- KACZMAREK T., *Duch egzegezy patrystycznej*, „Teologia i człowiek” 5 (2005) 79-98.
- KALINOWSKI Z., *Mistyczna rola Syjonu w wielkich religiach świata*, w: *Sympozja Kazimierskie* [zob. 1], t. 5, 159-168.
- NIESIOŁOWSKI-SPAN Ł., *Starotestamentowe miejsca kultu w Palestynie późnej starożytności*, w: *Sympozja Kazimierskie* [zob. 1], t. 5, 119-128.
- PAŃKOWSKI J., *Pismo Święte w świetle teologii Kościoła Wschodniego*, „Elpis” 7 (2005) 173-184.
- PRZYSZYCHOWSKA M., *J 19,25-27 w interpretacji łacińskich Ojców Kościoła*, STV 43 (2005) nr 1, 55-78.
- ROJSZCZAK D., *Kontekst patrystyczny «Rozmyślenia przemyskiego»*. Wokół Judasza, PzST 2005, t. 18, 261-277.
- ROSZEWSKI M.A., *Śmierć i życie pozagrobowe w tradycjach pozabiblijnych i biblijnych Starego Testamentu. Zarys problemu*, STHŚO 25 (2005) 307-326.

- STYPUŁKOWSKA B., *Starożytna Palestyna pod panowaniem Rzymu z perspektywy katechezy biblijnej*, PS 9 (2005) nr 16, 275-287.
- ŚWIĘCICKA-WYSTRYCHOWSKA P., *Proces Jezusa w świetle prawa rzymskiego. Studium z zakresu rzymskiego procesu karnego w prowincjach wschodnich w okresie wczesnego pryncypatu*, Kraków 2005, Wydawnictwo UJ.
- WOJCIECHOWSKI M., *Literatura grecko-żydowska i Septuaginta*, w: *Literatura Grecji starożytnej* [zob. 1], t. 2, 929-944.
- WOJCIECHOWSKI M., *Nowy Testament*, w: *Literatura Grecji starożytnej* [zob. 1], t. 2, 945-955.
- WRÓBEL M.S., *Antyjudajizm a Ewangelia według św. Jana. Nowe spojrzenie na relację czwartej Ewangelii do judaizmu*, Lublin 2005, Wydawnictwo KUL.
- ZMORZANKA Z., *Lucyfer*, PEF VI 556-561.

9.1. Apokryfy

- BESKOV. P., *Osobliwe opowieści o Jezusie. Analiza nowych apokryfów*, tłum. J. Wolak, wstęp M. Starowieyski, Kraków 2005, Wydawnictwo WAM.
- KOCHANIEWICZ B., *Il «Transitus Mariae» dello Pseudo-Giuseppe da Arimatea – un apocrifo di origine italiana, „Angelicum”* 82 (2005) 99-121.
- KOCHANIEWICZ B., *Uwagi na temat łacińskiego apokryfu «Transitus Mariae» Pseudo-Józefa z Arymatei*, SMA 7 (2005) nr 1, 263-287.
- LEWICKI T., *Niepokalana w zwierciadle chrześcijańskiej literatury apokryficznej na przykładzie «Protoewangelii Jakuba»*, StPł 33 (2005) 15-21.
- PAGELS E., *Nauka Jezusa. Według tajemnej Ewangelii Tomaszka*, tłum. I. Szuwałska, seria: Biblioteka apokryfów, Wrocław 2005, Wydawnictwo „Purana”.
- ROSIK M., *Postać Jezusa w pozabiblijnej tradycji żydowskiej do czasów redakcji „Talmudu”*, AK 145 (2005) z. 580, 420-433.
- STAROWIEYSKI M., *«Dzieje Jana w Rzymie» (BHG 889). Materiały do poznania legendy i kultu Apostołów*, WST 18 (2005) 151-156.
- STAROWIEYSKI M., *Apokryfy Nowego Testamentu*, w: *Literatura Grecji starożytnej* [zob. 1], t. 2, 957-963.

9.2. Gnostycyzm

- BARANIAK M., *Mandajczycy – ginący świat gnozy*, PP 122 (2005) nr 6, 25-36.
- MYSZOR W., *Leisegang Hans* (badacz gnozy), PEF VI 300-301.
- MYSZOR W., *Marek Mag*, PEF VI 836-837.
- MYSZOR W., *Origène et les gnostiques. État de la question*, SSHT 38 (2005) nr specjalny, 48-57.
- PIWOWARCZYK P., *Żydowska mentalność w mistyce hechalot a idee gnostyckie. Hebrajska «Księga Henocha» a «Poimandres»*. *Studium porównawcze*, w: *Przemiany mentalności w kulturach starożytnych*, red. A. Gendźwiłł – A. Izdebski – E. Sroczyńska, Warszawa – Poznań 2005, 103-112.
- PTASZEK R.T., *Manicheizm*, PEF VI 777-779.

10. Patrystyka i średniowiecze łacińskie oraz bizantyńskie (źródła i opracowania)

- BIENIEK A., *Narodziny Islamu. Ekspansja arabska do połowy VIII w.*, w: *Kształtowanie średniowiecza* [zob. 11], 19-229.
- BIENIEK A., *Świat arabski, ludy tureckie, łacinnicy na Wschodzie*, w: *Kształtowanie średniowiecza* [zob. 11], 454-580.
- BUJAK J., *Teologiczne znaczenie odwołania ekskomunik z 1054 roku*, „Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie” 10 (2005) 45-59.
- CERAN W., *Początki i etapy rozwoju bizantynologii polskiej*, seria: Labarum 1, Poznań 2005, Instytut Historii UAM.
- D'ONOFRIO G., *Historia teologii*, t. 2: *Średniowiecze*, tłum. W. Szymona, Kraków 2005, Wydawnictwo M.
- HARRIS J., *Bizancjum i wyprawy krzyżowe*, tłum. J. Gardzińska, Warszawa 2005, Dom Wydawniczy Bellona.
- Historia Bizancjum*, red. W. Ceran, seria: Acta Universitatis Lodzianis – Folia historica 80, Łódź 2005, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- IV krucjata. Historia, reperkusje, konsekwencje*, red. Z.J. Kijas – M. Salamon, Kraków 2005, Wydawnictwo WAM.
- JANISZEWSKI P., *We władzy księcia ciemności. Cesarz Justynian I w «Historii sekretnej» Prokopiusza z Cezarei*, MW 2005, nr 4, 22-27.
- JANISZEWSKI P., *Wódz, mąż i ślepy żebrak. Opowieść o Belizariuszu*, MW 2005, nr 12, 34-39.
- KOCZWARA S., *Świadectwo troski o jedność Kościoła patriarchy Konstantynopola Jana II (518-520) na podstawie jego listów z 520 roku*, RT 52 (2005) nr 4, 25-29.
- KOKOSZKO M., *Ryby i ich znaczenie w życiu codziennym ludzi późnego antyku i wczesnego Bizancjum (III-VII wiek)*, seria: Byzantina Lodzianis 9, Łódź 2005, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- KOMNENA ANNA, *Aleksjada*, t. 1-2, tłum., wstęp i oprac. O. Jurewicz, seria: Arcydzieła kultury antycznej, Wrocław 2005, Ossolineum – D^eAgostini (na podstawie wyd. z 1969).
- Korespondencja między chrześcijaninem a muzułmaninem*, tłum. J.A. Szymańczyk, ŻMT 36, Kraków 2005, Wydawnictwo WAM.
- Kształtowanie średniowiecza (Wielka historia świata, t. 4)*, red. nauk. M. Salamon, autorzy: A. Bieniek [et al.], Kraków – Warszawa 2005, Oficyna Wydawnicza Fogra – „Świat Książki”.
- LAWRENCE C.H., *Monastycyzm średniowieczny*, tłum. J. Tyczyńska, Warszawa 2005, PIW.
- LEPPIN H., *Początki polityki kościelnej Justyniana*, tłum. K. Iłski – A. Kotłowska, seria: Labarum 2, Poznań 2005.
- PSELLOS MICHAŁ, *Kronika czyli historia jednego stulecia Bizancjum (976-1077)*, tłum., wstęp i oprac. O. Jurewicz (reprint z 1985), Arcydzieła kultury antycznej, Wrocław 2005, Ossolineum – D^eAgostini.
- SALAMON M., *Bizancjum imperium średniowiecznym*, w: *Kształtowanie średniowiecza* [zob. 11], 543-480.

- SALAMON M., *Cesarstwo chrześcijańskie na Wschodzie*, w: *Kształtowanie średniowiecza* [zob. 11], 9-34.
- SALAMON M., *Epoka karolińska*, w: *Kształtowanie średniowiecza* [zob. 11], 245-267.
- SALAMON M., *Koczownicy na krańcach Europy*, tamże, 119-145.
- SALAMON M., *Młodsza Europa. Nowe kraje w północnej i środkowej części kontynentu*, tamże, 389-452.
- SALAMON M., *Państwa słowiańskie w kręgu kultury bizantyńskiej*, tamże, 481-528.
- SALAMON M., *Wczesna Słowiańszczyzna*, tamże, 105-118.
- SZABAN I., *Eucharystia w tradycji bizantyjskiej*, PP 122 (2005) nr 6, 14-24.
- WAŁKÓWSKI A., *Biblioteka klasztorna jako miejsce pracy średniowiecznego uczonoego. Rozważania na tle badań piśmiennictwa cystersów*, ABMK 83 (2005) 105-138.
- WAŚKO A., *Epoka karolińska*, w: *Kształtowanie średniowiecza* [zob. 11], 245-267.
- WAŚKO A., *Nowe ludy Zachodu i ich państwa*, w: *Kształtowanie średniowiecza* [zob. 11], 35-95.
- WAŚKO A., *Skandynawia i Normanowie*, w: *Kształtowanie średniowiecza* [zob. 11], 146-169.
- WOLIŃSKA T., *Armeńscy współpracownicy Justyniana Wielkiego, cz. 2: Wielka kariera eunucha Narsesa*, „Przegląd Nauk Historycznych” 4 (2005) 29-49.
- WOLIŃSKA T., *Między Bizancjum, Longobardami i Frankami. Rola temu Sycylii w bizantyńskiej polityce wobec Italii (VII-IX w.)*, PHis 96 (2005) z. 1, 21-40.
- WOLIŃSKA T., *Sycylia w polityce cesarstwa bizantyńskiego w VI-IX wieku*, seria: Byzantina Lodziensia 8, Łódź 2005, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.

11. Autorzy

Adamnan

- BULAS R., «*De locis sanctis*» Adamnana (*Irlandia, Irlandia, VII w.*), w: *Sympozja Kazimierskie* [zob. 1], t. 5, 257-264.

Aelred z Rievaulx

- GROŃ R., *Przykłady „dobrej śmierci” u Aelreda z Rievaulx*, VoxP 25 (2005) t. 48, 291-312.

Ambroziejaster

- TYBUROWSKI K., *Śmierć jako konsekwencja grzechu Adama według myśli Ambrozjastra*, SSan 12 (2005) z. 1, 61-70.

Ambroży

- , *Epistolae 72, 72a [Relatio Symmachi = III Mowa], 73*, przekład i objaśnienie P. Nowak OFM, wstęp K. Ilski = *De ara Victoriae in Curia Romana litigium*, Poznań 2005, Wydawnictwo Naukowe UAM.
- KRYNICKA T., «*Hexaameron*» Ambrożego z Mediolanu jako źródło do XVII księgi «*Etymologii*» Izydora z Sewilli, VoxP 25 (2005) t. 48, 125-138.

NEHRING P., *Dlaczego dziewictwo jest lepsze niż małżeństwo? Spór o ideał w chrześcijaństwie zachodnim końca IV wieku w relacji Ambrożego, Hieronima i Augustyna*, Toruń 2005, Wydawnictwo UMK.

SASZKA R., *Obraz życia wewnętrznego człowieka w traktacie św. Ambrożego «O Izaaku lub o duszy»*, VoxP 25 (2005) t. 48, 153-158.

ZAGÓRSKI D., „*Perfectio hominis*” nel «*De Iacob et vita beata*» di S. Ambrogio, VoxP 25 (2005) t. 48, 139-152.

Antoni Pustelnik

Święty Antoni. Żywot. Pisma ascetyczne, tłum. E. Dąbrowska – A. Ziółkowski – M. Borkowska – S. Kazikowski – S. Kalinkowski – Z. Brzostowska, wprowadzenie i wstęp E. Wipszycka, dodatek: Y. de Andia – L. Bouyer, ŻM 35, Kraków – Tyniec 2005, Wydawnictwo Benedyktynów.

Apostolscy Ojcowie

GAJEWSKI W., *Inicjacja w pismach Ojców Apostolskich na przykładzie Didache i Pierwszego Listu do Koryntian Klemensa Rzymskiego*, w: *Kondycja chrześcijaństwa dzisiaj* [zob. 1], 72-89.

GÓRKA B., *Inicjacja na granicy epoki Ojców Apostolskich: Logion posłannictwa (Mk 16, 15-18). A Freern Logion*, w: *Kondycja chrześcijaństwa dzisiaj* [zob. 1], 90-104.

Atanazy Aleksandryjski

NAUMOWICZ J., *Atanazy Aleksandryjski*, w: *Literatura Grecji starożytnej* [zob. 1], t. 2, 1092-1094.

Augustyn

BARGIEŁ F., *Opatrzność Boża a zło według św. Augustyna i św. Tomasza*, „Rocznik Wydziału Filozoficznego Wyższej Szkoły Filozoficzno-Pedagogicznej Ignatianum w Krakowie” 11 (2004-2005) 113-143.

DAWIDOWSKI W., *I święty, i heretyk* (rozmowa o św. Augustynie), PP 122 (2005) nr 10, 15-27.

DAWIDOWSKI W., *Św. Augustyn*, seria: *Wielcy ludzie Kościoła*, Kraków 2005, Wydawnictwo WAM.

DAWIDOWSKI W., *Reguła wiary i autorytet Kościoła jako kryterium kanoniczności ksiąg biblijnych w pismach św. Augustyna*, w: *Kościół w życiu publicznym* [zob. 1], t. 3, 363-371.

ECKMANN A., *Siła mądrości według św. Augustyna*, w: *Lumen Christi tantum in Ecclesia. Księga Pamiątkowa A. J. Nowaka*, Lublin 2005, 445-455.

ECKMANN A., *Święty Augustyn dla kultury Europy*, w: *Kościół w życiu publicznym* [zob. 1], t. 3, 279-312.

LONGOSZ S., *Aborcja w opinii św. Augustyna*, RT 52 (2005) nr 10, 125-140.

LONGOSZ S., *Recepcja św. Augustyna w polskiej literaturze patrystycznej*, w: *Kościół w życiu publicznym* [zob. 1], t. 3, 259-278.

MAŁACHOWSKI A., *Ślady Trójcy w stworzeniu – poszukiwania św. Augustyna*, WPT 13 (2005) nr 2, 81-91.

- MARKOWSKI M., *Augustianizm nominalizujący w teologii późnego średniowiecza*, „Universitas Gedanensis” 17 (2005) 5-18.
- NEHRING P., *Dlaczego dziewictwo jest lepsze niż małżeństwo? Spór o ideał w chrześcijaństwie zachodnim końca IV wieku w relacji Ambrożego, Hieronima i Augustyna*, Toruń 2005, Wydawnictwo UMK.
- OBRYCKI K., *Dusza ludzka i jej pochodzenie w poglądach św. Augustyna*, RTWP 3 (2003) 161-190.
- OLSZEWSKI J.M., *Dwa rozumienia grzechu pierwotnego a pokalane poczęcie NMP (św. Augustyn i św. Tomasz z Akwinu)*, „Lignum Vitae” 6 (2005) 39-75.
- PIECUCH J., *Koncepcja czasu u św. Augustyna*, STHŚO 25 (2005) 49-59.
- STANIEK E., *Św. Augustyn – odrzucone ciało?*, ŻD 2005, nr 42, 21-27.
- ZALEWSKI S., *Pokusy w życiu chrześcijanina według Enarrationes in Psalmos św. Augustyna*, StPł 33 (2005) 51-69.
- ZIÓŁKOWSKA M., *1650 lat od narodzin św. Augustyna*, w: *Kościół w życiu publicznym* [zob. 1], t. 3, 377-378.
- ZIÓŁKOWSKA M., *„Habemus ergo Spiritum Sanctum, si amamus Ecclesiam”. Pneumatologiczny rys nauki o Kościele na podstawie «Homilii na Ewangelię i I Listu św. Jana» Biskupa z Hippony*, w: *Kościół w życiu publicznym* [zob. 1], t. 3, 313-328.

Bazyli Wielki

- , *Reguły ascetyczne (Ascetica), O wierze, O sędzie Bożym*, w: H.G. Hagioryta Jan Misiejuk, *Żywot i pisma św. Bazylego Wielkiego*, Białystok 2005, 19-144 + 8 kolorowych jego portretów, Wydawnictwo Białystok.
- GRZYWACZEWSKI J., *Święty Józef w pismach św. Bazylego*, „Głos Katolicki” 2005 (13 III) s. 5 i 9.
- NAUMOWICZ J., *Bazyli Wielki*, w: *Literatura Grecji starożytnej* [zob. 1], t. 2, 1101-1104.
- OSEK E., *Odpowiedzialność człowieka za przyrodę w ujęciu Bazylego Wielkiego*, VoxP 25 (2005) t. 48, 79-104.
- STĘPNIEWSKA A., *Święta Emmelia – matka Bazylego Wielkiego i Grzegorza z Nyssy*, VoxP 25 (2005) t. 48, 67-77.

Benedykt

- GRYGIEL L., *Święty Benedykt. Pierwszy Europejczyk*, Kraków – Tyniec 2005, Wydawnictwo Benedyktynów.
- SZYNDLER L., *Dwa średniowieczne wzory nauczyciela*, „Zeszyty Edukacyjne” 2005, nr 3, 115-121.

Boecjusz

- KUCZ A.M., *„Probitas et humilitas” – ispirazioni cristiane nella «Consolazione della filozofia» di Boezio*, SSHT 38 (2005) nr specjalny, 77-83.

Cyprian z Kartaginy

- DOŁGANISZEWSKA E., *Ecclesia Mater wierzących w pismach Cypriana, biskupa Kartaginy*, WPT 13 (2005) nr 1, 7-17.

DRAŻEK D., *Ofiara Eucharystii jako zobowiązanie do jedności i świętości w pismach św. Cypriana*, VV 2005, nr 8, 151-162.

WASILEWSKI S., *Pacis magisterium apud sanctum Cyprianum*. Dissertatio ad Doctoratum in Litteris Christianis et Classicis, Romae 2005, Pontificia Studiorum Universitas Salesiana.

Diodor z Tarsu

LONGOSZ S., *Diodor z Tarsu*, w: *Literatura Grecji starożytnej* [zob. 1], t. 2, 1041-1044.

Dionizy Areopagita Pseudo-

–, *Pisma teologiczne*, tłum. M. Dzielska, przedmowa T. Stępień, wyd. 2, Kraków 2005, Wydawnictwo „Znak”.

Dydym

NAKONIECZNY R., *O antropologii Dydyma Aleksandryjskiego (In Genesis)*, Katowice 2005, Wydawnictwo KOMDRUK-KOMAG.

NAKONIECZNY R., *Teologia kreacji – między obrazem a podobieństwem (na podstawie «In Genesis» Dydyma Aleksandryjskiego)*, VoxP 25 (2005) t. 48, 105-123.

Efrem

–, *Kolejna mowa przeciw Manesowi*, przekład z syryjskiego, wstęp i komentarz A. Uciecha, VoxP 25 (2005) t. 48, 359-376.

Eugipiusz

DEGÓRSKI B. – MIRRI L., *Eugippio. La Regola*, seria: Collana di Testi Patristici 183, Roma 2005, Città Nuova Editrice.

Euzebiusz z Cezarei

NAUMOWICZ J., *Euzebiusz z Cezarei i historiografia chrześcijańska*, w: *Literatura Grecji starożytnej* [zob. 1], t. 2, 1019-1026.

WIDOK N., *Euzebiusz z Cezarei o miejscach świętych*, w: *Sympozja Kazimierskie* [zob. 1], t. 5, 177-184.

Ewagriusz z Pontu

–, *Pisma ascetyczne*, tom 2, tłum. M. Grzelak – L. Nieścior – A. Ziernicki – B. Spieralska, wstęp i oprac. L. Nieścior, ŻM 36, Kraków – Tyniec 2005, Wydawnictwo Benedyktynów.

NIEŚCIOR L., *Evagrius Pontikos. Die ethische Beurteilung der Gedanken in der Lehre des Evagrius*, ErA 81 (2005) 97-119.

NIEŚCIOR L., *Sny u Ewagriusza z Pontu*, ŻD 2005, nr 44, 21-27.

Fizjolog

Fizjologi i Aviariusum. Średniowieczne traktaty o symbolice zwierząt, tłum. i oprac. S. Kobielus, Kraków – Tyniec 2005, Wydawnictwo Benedyktynów.

Flawian bp Konstantynopola

NOCOŃ A., „*Appellatio Flaviani ad papam Leonem (?) Autour du pouvoir papal dans l'Orient*”, SSHT 38 (2005) nr specjalny, 70-76.

Grzegorz Wielki

- BIELAS L., *Chrześcijanin a dobra materialne w myśli św. Grzegorza Wielkiego*, TPatr 2 (2005) 117-132.
- CZĘSZ B., *Święty Grzegorz Wielki – wzór człowieka i pasterza*, TPatr 2 (2005) 7-12.
- CZYŻEWSKI B., *Idea dobrego duszpasterza w nauczaniu św. Grzegorza Wielkiego*, TPatr 2 (2005) 95-106.
- KIELING M., *Recepcja myśli św. Grzegorza Wielkiego w teologii Alkuina*, TPatr 2 (2005) 141-149.
- LACHOWICZ J., *Miejsce i rola kobiety w życiu i myśli św. Grzegorza Wielkiego. Od teorii biblijnej do praktyki życia codziennego VI wieku*, VoxP 25 (2005) t. 48, 243-265.
- LACHOWICZ J., *Parentyczny wymiar wypowiedzi św. Grzegorza Wielkiego na temat kobiet biblijnych. Zarys problemu*, TPatr 2 (2005) 107-116.
- NAUMOWICZ J., *Dydaktyczna rola obrazów religijnych według Grzegorza Wielkiego*, TPatr 2 (2005) 133-140.
- NIEŚCIOR L., *Implikacje moralne nauki o czasie w «Moralinach» św. Grzegorza Wielkiego*, TPatr 2 (2005) 63-94.
- STAROWIEYSKI M., *Stosunki papieża Grzegorza Wielkiego z Kościołami Wschodu*, TPatr 2 (2005) 33-46.
- WIDOK N., *Stanowisko Grzegorza Wielkiego wobec niewolnictwa w świetle jego korespondencji*, w: *Haurietis de fontibus. Społeczno-etyczne kwestie wczoraj i dziś*, red. P. Morciniec, Opole 2005, 61-72.
- WOLIŃSKA T., *Władza i moralność w świetle korespondencji papieża Grzegorza I Wielkiego*, TPatr 2 (2005) 47-62.
- ŻUREK A., *Dei consul – Boży konsul*, TPatr 2 (2005) 13-32.

Grzegorz z Elwiry

- , *Traktaty (o arce Noego): I-V, XII, XIV-XVII, XIX-XX*, tłum. T. Czapiga – J. Nowaszczuk, Szczecin 2005.

Grzegorz z Nazjanzu

- NAUMOWICZ J., *Grzegorz z Nazjanzu*, w: *Literatura Grecji starożytnej* [zob. 1], t. 2, 1104-1106.
- NAUMOWICZ J., *Imiona Boga w teologii Grzegorza z Nazjanzu*, „*Studia z Filozofii Boga Religii i Człowieka*” 3 (2005) 53-62.

Grzegorz z Nyssy

- , *Homilie do błogosławieństw*, wstęp, tłum. i oprac. przypisów M. Przyszychowska, ŻMT 34, Kraków 2005, WAM.
- NAUMOWICZ J., *Grzegorz z Nyssy*, w: *Literatura Grecji starożytnej* [zob. 1], t. 2, 1107-1110.
- STĘPNIEWSKA A., *Święta Emmelia – matka Bazylego Wielkiego i Grzegorza z Nyssy*, VoxP 25 (2005) t. 48,
- SZCZERBA W., *Apokatastaza u Grzegorza z Nyssy*, „*Przegląd Filozoficzny*” 14 (2005) nr 3, 123-134.

Hieronim

- DEGÓRSKI B., *I manoscritti della Vita Sancti Pauli Primi Eremitae di san Girolamo conservati nella Biblioteca Apostolica Vaticana*, Lublin 2005, Katolicki Uniwersytet Lubelski. Międzywydziałowy Zakład Badań nad Antykiem Chrześcijańskim.
- DEGÓRSKI B., *Il metodo esegetico di san Girolamo alla luce del «Commento in Isaia»*, w: T. Rossi (ed.), *Liber Viator. Grandi Commentari del pensiero cristiano* [= „Studia Pontificiae Universitatis a S. Thoma Aquinate in Urbe. Studi 2004. Nuova serie” 8], Roma 2005, 173-195.
- DEGÓRSKI B., *Uno schizzo della tradizione manoscritta della Vita S. Pauli Primi Eremitae di san Girolamo*, DPa 14 (2005) 5-25.
- DONATI A., *Hieronymi «Epistula» XLVI: Paulae et Eustochiae ad Marcellam – De locis sanctis* [pars III], VoxP 25 (2005) t. 48, 187-213.
- HALCZUK P., *Uzdrwiający dotyk Jezusa przedstawiony w alegorycznej homilii św. Hieronim według Mk 5, 30-43*, SG 19 (2005) 225-232.
- NEHRING P., *Dlaczego dziewictwo jest lepsze niż małżeństwo? Spór o ideał w chrześcijaństwie zachodnim końca IV wieku w relacji Ambrożego, Hieronima i Augustyna*, Toruń 2005, Wydawnictwo UMK.
- PACZKOWSKI M.C., *Chrystologia na tle teologii palestyńskiej przełomu IV i V wieku*, VoxP 25 (2005) t. 48, 159-186.
- ŻUREK A., *W szkole biblijnej św. Hieronima*, TST 23 (2004) 101-116.

Hilary z Poitiers

- , *O Trójcy Świętej*, tłum. E. Stanula, oprac. i wstęp T. Kołosowski, PSP 64, Warszawa 2005, Wydawnictwo UKSW.
- TUREK W., *I figli di Zebedeo (Mt 20, 20-23) nell'esegesi d'Ilario di Poitiers*, w: *Atti del X Simposio di Efeso su S. Giovanni Apostolo* (Turchia: la Chiesa e la sua storia 19), ed. L. Padovese, Roma 2005, 135-148.
- TUREK W., *Św. Hilary, biskup Poitiers, duszpasterz i teolog*, w: *Eximio Episcopo et amico nostro laus*, red. D. Brzeziński – W. Wierzbicki, Płock 2005, 365-381.

Hipolit Rzymski

- TYBUROWSKI K., *L'importanza della «Traditio Apostolica» di Ippolito di Roma per la vita della Chiesa – temi generali*, RSa 12 (2005) 71-86.

Ireneusz z Lyonu

- MYSZOR W., *Literatura heterodoksyjna i św. Ireneusz z Lyonu*, w: *Literatura Grecji starożytnej* [zob. 1], t. 2, 987-1018.

Izydor z Sewilli

- KRYNICKA T., *«Hexaameron» Ambrożego z Mediolanu jako źródło do XVII księgi «Etymologii» Izydora z Sewilli*, VoxP 25 (2005) t. 48, 125-138.

Jan Chryzostom

- LONGOSZ S., *Jan Chryzostom*, w: *Literatura Grecji starożytnej* [zob. 1], t. 2, 1044-1056.
- TUREK W., *Il sacerdote Eli nell'esegesi di Giovanni Crisostomo. Oriente e Occidente tra IV e V secolo* (Incontro di studiosi, Roma, 6-8 V 2004), Roma 2005, 607-618.

Jan Damasceński

–, *II Mowa obronna przeciw tym, którzy odrzucają święte obrazy*, przekład i wstęp M. Dylewska, bibliografia i komentarz S. Longosz, *VoxP* 25 (2005) t. 48, 377-391.

Jan Moschos

DEGÓRSKI B., *Jan Moschos*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 2, Moskwa 2005, 368-369 (po rosyjsku).

Justyn Apologeta

GRZYWACZEWSKI J., *Eucharystia II wieku w «Apologii» św. Justyna*, „Głos Katolicki” 2005 (10 IV) s. 3 i 5.

Klemens Aleksandryjski

ŁUCARZ S., *Inicjacja w ujęciu Klemensa Aleksandryjskiego*, w: *Kondycja chrześcijaństwa dzisiaj* [zob. 1], 105-116.

NAUMOWICZ J., *Klemens Aleksandryjski*, w: *Literatura Grecji starożytnej* [zob. 1], t. 2, 1079-1082.

SZCZUR P., *Formy „świadczenia” chrześcijańskiego (μαρτυρία) w nauce Klemensa Aleksandryjskiego*, *SSan* 12 (2005) z. 1, 43-59.

ZAGÓRSKI D., *Realizacja ideału μεσότης w życiu małżeńskim i rodzinnym według Klemensa Aleksandryjskiego*, *RT* 52 (2005) z. 4, 5-24.

ZAGÓRSKI D., *Troska o ciało w «Pedagogu» Klemensa Aleksandryjskiego*, *PChr* 2005, nr 2 (16), 29-37.

ZGRAJA B., *Ojciec – Boski Sprawca ἀρετή (cnoty). Stanowisko Klemensa Aleksandryjskiego*, *VoxP* 25 (2005) t. 48, 27-39.

Konstytucje Apostolskie

ŻELAZNY J., *Biskup Ojcem. Zarys eklezjologii syryjskiej na podstawie «Konstytucji Apostolskich»*, Kraków 2006, Wydawnictwo Naukowe PAT.

Laktancjusz

MAJERAN R., *Laktancjusz*, *PEF* VI 211-214.

Leon Wielki

KOPACZ I. – NAKONIECZNA M.V., *Leona Wielkiego «Mowy na Boże Narodzenie»*, „Anamnesis” 11 (2005) nr 40, 110-116.

NOCOŃ A., „*Appellatio Flaviani ad papam Leonem (?) Autour du pouvoir papal dans l’Orient*”, *SSHT* 38 (2005) nr specjalny, 70-76.

PANUŚ K., *Święty Leon Wielki*, seria: Wielcy ludzie Kościoła, Kraków 2005, Wydawnictwo WAM.

Leoncjusz z Bizancjum

WESOŁY M., *Leoncjusz z Bizancjum*, *PEF* VI 324-325.

Leoncjusz z Neapolis

PALUSIŃSKA A., *Leoncjusz z Neapolis*, *PEF* VI 321-322.

Maksym Wyznawca

PALUSIŃSKA A., *Maksym Wyznawca*, *PEF* VI 739-742.

Maksencjusz Mnich

KOCZWARA S., *Paszkwil mnicha Maksencjusza na papieża Hormizdasa jako przykład inwektywy chrześcijańskiej*, VoxP 25 (2005) t. 48, 215-231.

Mani

–, *Żywot Maniego (Kephalaia I 9, 15 – 16, 31; LXXVI 183, 11 – 188, 29)*, przekład z języka koptyjskiego oraz wstęp i komentarz R. Szmurło, VoxP 25 (2005) t. 48, 343-357.

Marcin z Tours

JANČZYK K., *Święty Marcin z Tours w legendzie i prawdzie*, SSan 12 (2005) z. 3, 31-50.

Marcjon z Pontu

PTASZEK R.T., *Marcjon z Pontu*, PEF VI 824-826.

Nowacjan

–, *O Trójcy Świętej*, tłum. G. Jaśkiewicz, ŻMT 35, Kraków 2005, Wydawnictwo WAM.

JAŚKIEWICZ G., *Doktryna Nowacjana w «Traktacie o Trójcy Świętej»*, VoxP 25 (2005) t. 48, 55-65.

JAŚKIEWICZ G., *Jak katechizować o Trójcy Świętej? Nauczanie patrystyczne z III wieku w oparciu o «De Trinitate» Nowacjana*, TSS 2 (2005) 71-80.

Optat z Milewy

–, *Traktat przeciw donatystom*, księga III, tłum. i komentarz A. Gołda, wstęp S. Longosz, VoxP 25 (2005) t. 48, 319-342.

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

Orygenes

KACZMAREK S., *Darowanie win. Orygenesowa egzegeza przypowieści o nielitościwym dłużniku (Mt 18, 23-35) i wezwania Modlitwy Pańskiej (Mt 6, 12; Łk 11, 4) wraz z jej uzupełnieniem*, Kraków 2005.

LESZCZYŃSKI R.M., *Logos w relacji do Boga i stworzenia w nauczaniu Orygenesusa. Studium źródeł*, RT 47 (2005) 57-85.

MYSZOR W., *Origène et les gnostiques. État de la question*, SSHT 38 (2005) nr specjalny, 48-57.

NAUMOWICZ J., *Orygenes*, w: *Literatura Grecji starożytnej* [zob. 1], t. 2, 1082-1087.

SŁOMKA J., *Oczyszczenie z grzechu w homiliach Orygenesusa o Księdze Kapłańskiej*, SSHT 38 (2005) nr 2, 337-353.

SŁOMKA J., *Sin in Origen's Homilie on Leviticus*, SSHT 38 (2005) nr specjalny, 58-69.

SZRAM M., *Osobowy charakter biblijnego Słowa w rozumieniu Orygenesusa*, VV 2005, nr 7, 187-200.

Orygenes Pseudo-

–, *Uwagi do Apokalipsy*, przeł. i oprac. M. Wojciechowski, seria: Mała Biblioteka Ojców Kościoła 4, Kraków 2005, Wydawnictwo M.

Sydoniusz Apolinary

GRZYWACZEWSKI J., *Roma, romanitas, christianitas u Sydoniusza Apolinarego (V wiek) u podstaw chrześcijańskiej Europy*, w: *Kościół w życiu publicznym* [zob. 1], t. 3, 329-348.

GRZYWACZEWSKI J., *Sydoniusz Apolinary jako przedstawiciel rzymskiej kultury w Galii*, „Kwartalnik Pastorski Diecezji Siedleckiej” 3 (2005) 32-51.

STYKA J., *Humanitas litterarum w pismach Sydoniusza Appolinarisa*, w: *Humanitas grecka i rzymska* [zob. 1], 123-141.

Teodor z Mopsuestii

LONGOSZ S., *Teodor z Mopsuestii*, w: *Literatura Grecji starożytnej* [zob. 1], t. 2, 1056-1061.

Teodoret z Cyru

LONGOSZ S., *Teodoret z Cyru*, w: *Literatura Grecji starożytnej* [zob. 1], t. 2, 1061-1067.

Tertulian

–, *O widowiskach. O batwochwalstwie*, tłum. S. Naskręt – A. Strzelecka, oprac. S. Naskręt – P. Wygralak, POK 28, Poznań 2005, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza.

FILIPOWICZ A., *Poglądy Tertuliana na temat początków życia ludzkiego i aborcji*, *VoxP* 25 (2005) t. 48, 41-54.

JAKIELASZEK J., *Tertullian, «De anima» 4, 1 and the sequence of tenses*, „Augustinianum” 45 (2005) 47-60.

TUREK W., *Il «De anima» di Tertulliano: la questione della responsabilità morale dell'anima*, w: *Liber Viator. Grandi commentari del pensiero cristiano*, Roma 2005, 11-23.

WOJTOWICZ A., *Reakcja Tertuliana na współczesną obyczajowość – kwestia stroju chrześcijańskich kobiet*, *RH* 52 (2004) z. 3, 131-149.

Wiktor z Wity

–, *Dzieje prześladowania Kościoła w Afryce przez Wandalów*, tłum., wstęp i komentarz J. Czuj, POK 14, Poznań 2005, Wydawnictwo UAM (reprint wydania z 1930 r.).

12. Recenzje, omówienia

BARTNIK Cz. (rec.), *Dokumenty soborów powszechnych. Tekst łaciński, polski, t. 4: (1511-1870): Lateran V, Trydent, Watykan I*, układ i opracowanie A. Baron – H. Pietras, Karków 2004, Wydawnictwo WAM – PreCh 11 (2005) 388-390.

CERAN W. (rec.), D. Brodka, *Die geschichtsphilosophie in der spätantiken Historiographie. Studien zu Prokopios von Kaisareia, Agathias von Myrina und Theophylaktos Simokkates*, Frankfurt am Main 2004, Peter Lang – PHis 96 (2005) 487-489.

- CERAN W. (rec.), W. Kotula, *Barbarzyńcy i dworzanie. Rzym a barbarzyńcy w dworskiej literaturze późnorzymskiej*, Kraków 2004, Polska Akademia Umiejętności – PHis 96 (2005) 135-136.
- CHEDIATH G. (rec.), Metropolitan Bishop of Damiette, *A documentary on the Nestorian Assyrian Church of the East. Its history, present condition and doctrines*, Cairo 2004 – StOe 5 (2005) 404-408.
- DZIUBA A.F. (rec.), *Duchowość chrześcijańska. Zarys 2000 lat historii od Wschodu do Zachodu*, red. G. Mursell, Częstochowa 2004, Edycja św. Pawła – SLov 7 (2005) 313-318.
- DZIUBA A.F. (rec.), M. Vassilaki (red.), *Mother of God. Representations of the Virgin in Byzantine Art*, Milano 2000 – CT 75 (2005) nr 1, 245-250.
- ECKMANN A. (rec.), J. Żelazny, *Biskup Ojcem. Zarys eklezjologii syryjskiej na podstawie „Konstytucji Apostolskich”*, Kraków 2006, Wydawnictwo Naukowe PAT – VoxP 25 (2005) t. 48, 420-423. t'
- FLAGA J. (rec.), L. Wojciechowski, *Drzewo Przenajszlachetniejsze. Problematyka Drzewa Krzyża w chrześcijaństwie Zachodnim (IV – poł. XVIII wieku). Od legend do kontrowersji wyznaniowych i piśmiennictwa specjalistycznego*, Lublin 2003, Wydawnictwo KUL – ABMK 83 (2005) 443-448.
- GLĄDYSZEWSKI L. (rec.), J.A. Wojtczak-Szyszkowski, *Fides et traditio. Wybór tekstów autorów wczesnego chrześcijaństwa* (dla uczniów szkół katolickich, studentów i alumnów), Warszawa 2006, Drukarnia Archidiecezjalna w Katowicach – VoxP 25 (2005) t. 48, 423-425.
- GOŁGOWSKI T. (rec.), K. Kościelniak, *Grecy i Arabowie. Historia Kościoła melkickiego (katluickiego) na ziemiach zdobytych przez muzułmanów (634-1516)*, Kraków 2004 – SaeCh 12 (2005) nr 1, 313-328.
- GRONŃ R. (rec.), Aelred of Rievaulx, *The Historical Works*, trans. by J.P. Freeland, introduction and annotations by M.L. Dutton, Kalamazoo 2005, Cistercian Publications – VoxP 25 (2005) t. 48, 408-411.
- GRONŃ R. (rec.), J.R. Sommerfeldt, *Bernard of Clairvaux. On the Life of the Mind*, New York – Mahwah NJ 2004, The Newman Press – VoxP 25 (2005) t. 48, 418-420.
- GRONŃ R. (rec.), J.R. Sommerfeldt, *Bernard of Clairvaux: On the Spirituality of Relationship*, New York – Mahwah NJ 2004, The Newman Press – VoxP 25 (2005) t. 48, 416-418.
- GRONŃ R. (rec.), *Truth as gift. Studies in Medieval Cistercian History in honour of John R. Sommerfeldt*, ed. Marsha L. Dutton – Daniel M. LaCorte – Paul Lockey, Kalamazoo Mich. 2004, Cistercian Publications – VoxP 25 (2005) t. 48, 411-415.
- JANKOWIAK G. (rec.), M. Hesemann – *Der erste Papst. Archäologen auf der Spur des historischen Petrus*, München 2003, Pattloch Verlag – „Colloquia Theologica Ottoniana” 2005, nr 2, 150-151.
- JANOCHA M. (rec.), K. Bardski, *Pokarm i napój miłości. Symbolizm w ponaddośłownej interpretacji Biblii w tradycji Kościoła*, Warszawa 2004, Vocatio – CT 75 (2005) nr 2, 215-222.

- JELONEK T. (rec.), *Dokumenty soborów powszechnych. Tekst łaciński, polski*, t. 4: (1511-1870): *Lateran V, Trydent, Watykan I*, układ i opracowanie A. Baron – H. Pietras, Karków 2004, Wydawnictwo WAM – PreCh 11 (2005) 390-391.
- KOWALIK K. (rec.), B. Górka (red.), *Kondycja chrześcijaństwa dzisiaj a inicjacja chrześcijaństwa starożytności*, Gdańsk 2005, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego – „Studia Bobolanum” 2005, nr 1, 192-198.
- KRACIK J. (rec.), *Dokumenty soborów powszechnych. Tekst łaciński, polski*, t. 4: (1511-1870): *Lateran V, Trydent, Watykan I*, układ i opracowanie A. Baron – H. Pietras, Karków 2004, Wydawnictwo WAM – PreCh 11 (2005) 391-392.
- KUCZA G. (rec.), *Chrzest i pokuta w Kościele starożytnym. Antologia tekstów I-III wieku*, wybór, układ, wprowadzenie i opracowanie ks. J. Słomka, Kraków 2004, Wydawnictwo WAM – SSHT 38 (2005) 493-495.
- LACHOWICZ J. (rec.), C. Badilita, *Métamorphoses de l'Antichrist chez les Pères de l'Église*, Théologie Historique 116, Paris 2005, Beauchesne – VoxP 25 (2005) t. 48, 396-402.
- LACHOWICZ J. (rec.), S. Boesch Gajano, *Gregorio Magno. Alle origini del Medioevo*, Sacro/santo 8, Roma 2004, ed. Viella – VoxP 25 (2005) t. 48, 402-405.
- LONGOSZ S. (rec.), Augustyn z Hippony, *O życiu szczęśliwym*, tłum. A. Świderkówna, Kraków 2006, Wydawnictwo WAM – VoxP 25 (2005) t. 48, 427-428.
- LONGOSZ S. (rec.), Aureliusz Prudencjusz Klemens, *Wieńce męczenników (Peristephanon)* oraz przedślowie i epilog, tłum. M. Brożek i inni tłumacze, wstęp i opracowanie M. Starowieyski, ŻMT 40, Kraków 2006, Wydawnictwo WAM – VoxP 25 (2005) t. 48, 425-427.
- LONGOSZ S. (rec.), *Dokumenty synodów od 50 do 381 roku* (Synody i Kolekcje Praw, t. 1) układ i opracowanie A. Baron – H. Pietras SJ, ŻMT 37, Kraków 2006, Wydawnictwo WAM – VoxP 25 (2005) t. 48, 429-432.
- LONGOSZ S. (rec.), H. Pietras, *L'Escatologia della Chiesa dagli scritti giudaici fino al IV secolo*, Sussidi Patristici 13, Roma 2006, Istituto Patristico „Augustinianum” – VoxP 25 (2005) t. 48, 433-435.
- MICHAŁOWSKI R., *Barbarzyńcy w historii Europy. Próba nowego spojrzenia* (rec. książki K. Modzelewskiego, *Barbarzyńska Europa*, Warszawa 2004, Iskry) – PHis 96 (2005) 615-621.
- MYSZOR W. (rec.), K. Schatz, *Prymat papieski od początków do współczesności*, tłum. E. Marszał – J. Zakrzewski, Kraków 2004, Wydawnictwo WAM – SSHT 38 (2005) 489-493.
- NOCÓN A. (rec.), C. Stewart, *Kasjan Mnich*, tłum. T. Lubowiecka, ŻM 34, Kraków 2004, Wydawnictwo Benedyktynów – VoxP 25 (2005) t. 48, 405-408.
- STRZELCZYK G. (rec.), G. Maschio, *La figura di Cristo nel «Commento al Salmo 118» di Ambrogio di Milano*, SEA 88, Roma 2003 – SSHT 38 (2005) nr specjalny, 231-232.
- STRZELCZYK J., *O właściwe spojrzenie na świat barbarzyńców* (rec. książki K. Modzelewskiego, *Barbarzyńska Europa*, Warszawa 2004, Iskry) – PHis 96 (2005) 623-627.

- SZRAM M. (rec.), M. Simonetti, *Origene esegeta e la sua tradizione*, Letteratura cristiana antica NS 2, coll. dir. da C. Moreschini – E. Norelli, Brescia 2004, Editrice Morcelliana – VoxP 25 (2005) t. 48, 393-396.
- SZYMAŃSKI J. (rec.), É. Trocmé, *Pierwsze kroki chrześcijaństwa*, tłum. J. Gorecka-Kalita, Kraków 2004, Wydawnictwo WAM – AK 144 (2005) z. 575, 204-205.
- TOMKOWICZ M. (rec.), *Nicea albo... Między wiarą i polityką* (rec. książki K. Ilskiego, *Idea jedności politycznej, społecznej i religijnej w świetle pism Ambrożego z Mediolanu*, Poznań 2001, Wydawnictwo Naukowe UAM) – „Teologia Polityczna” 2 (2004/2005) 376-380.
- TYBUROWSKI K. (rec.), *Agostino interprete di Paolo. Commento di alcune questioni tratte dalla Lettera ai Romani; commento incompiuto della Lettera ai Romani*, introduzione, traduzione e note di M.G. Mara, Milano 1993, Edizioni Paoline – SSan 12 (2005) nr 3, 151-154
- WIDOK N. (rec.), K. Schatz, *Prymat papieski od początków do współczesności*, tłum. E. Marszał-Zakrzewska, Kraków 2004, Wydawnictwo WAM – „Przegląd Piśmiennictwa Teologicznego” 11 (2005) nr 1, 49-50.
- WYROZUMSKI J. (rec.), *Dokumenty soborów powszechnych. Tekst łaciński, polski*, t. 4: (1511-1870): *Lateran V, Trydent, Watykan I*, układ i opracowanie A. Baron – H. Pietras, Kraków 2004, WAM – PreCh 11 (2005) 392.
- ZWOLIŃSKI A. – JELONEK T. – ROŻEK M. – SZKODOŃ J. (rec.), Cz. Michalunio, *Dicta – zbiór łacińskich sentencji, przysłów, zwrotów, powiedzeń*, Kraków 2004, Wydawnictwo WAM – AK 144 (2005) z. 575, 205-207.

13. Sprawozdania

- DEGÓRSKI B, *Poganie i chrześcijanie w poszukiwaniu zbawienia (I-III wiek)* (XXXIV Dni Augustiańskie, Rzym, 5-7 V 2005 r.) – VoxP 25 (2005) t. 48,
- ZMORZANKA A.Z., *Posiedzenia Komisji Badań nad Antykiem Chrześcijańskim KUL w roku akademickim 2005/2006* – VoxP 25 (2005) t. 48,
- ZMORZANKA A.Z., *Świat pogański, judaizm i chrześcijaństwo w okresie patrystycznym* (Sekcja Patrystyczna, Poznań, 20-21 IX 2005) – VoxP 25 (2005) t. 48,

14. Wybrane publikacje z zakresu literatury klasycznej

a) Przekłady

- APULEJUSZ z Madaury, *Metamorfozy albo Złoty osioł*, tłum. E. Jędrkiewicz, wstęp i objaśnienia T. Sinko, Wrocław 2005, Ossolineum – D^oAgostini.
- ARYSTOFANES, *Komedie: Lizystrata – Sejm kobiet – Plutos*, tłum. J. Ławińska-Tyszkowska, wstęp J. Łanowski, Wrocław 2005, Ossolineum – D^oAgostini.
- DEMOSTENES, *Wybór mów*, tłum. R. Turasiewicz, Wrocław 2005, Ossolineum – D^oAgostini.
- DIDYMOS AREJOS, *Podręcznik etyki*, tłum., wstęp i komentarz M. Wojciechowski, ŻMF 1, Kraków 2005, Wydawnictwo WAM.

- EURYPIDES, *Tragedie: Alkestis, Medea, Dzieci Heraklesa, Hippolytos uwięziony, Hekaba, Błagalnice*, tłum., wstęp i komentarz J. Łanowski, przejrzała J. Ławieńska-Tyszkowska, seria: Biblioteka antyczna, Warszawa 2005, Prószyński i S-ka.
- KASJUSZ DION, *Historia rzymska*, tłum. i oprac. W. Madyda, wstęp I. Biezuńska-Małowist, seria: Arcydzieła kultury antycznej, Wrocław 2005, Ossolineum – D^cAgostini.
- KATULLUS, *Poezje*, tłum. A. Świderkówna, oprac. J. Krókowski, Wrocław 2005, Ossolineum – D^cAgostini.
- KLAUDIUSZ ELIAN, *O właściwościach zwierząt (wybór)*, wstęp, tłum. i oprac. A.M. Komornicka, seria: Biblioteka antyczna, Warszawa 2005, Prószyński i S-ka.
- KLAUDIUSZ ELIAN, *Opowiadki rozmaite. Listy wieśniaków*, tłum., wstęp i komentarz M. Borowska, seria: Biblioteka antyczna, Warszawa 2005, Prószyński i S-ka.
- MENANDER, *Wybór komedii. PSEUDO-PLUTARCH, Porównanie krytyczne Arystofanesa i Menandra*, tłum. i oprac. J. Łanowski, Wrocław 2005, Ossolineum – D^cAgostini.
- POLIBIUSZ, *Dzieje*, t. 1-2, tłum. i oprac. S. Hammer, seria: Arcydzieła kultury antycznej, Wrocław 2005, Ossolineum – D^cAgostini.
- Rzymska nowela antyczna*, tłum. i oprac. S. Stabryła, Wrocław 2005, Ossolineum – D^cAgostini.
- TERENCJUSZ, *Komedie: Eunuch, Bracia, Teściowa*, tłum. i oprac. M. Brożek, seria: Arcydzieła kultury antycznej, Wrocław 2005, Ossolineum – D^cAgostini.
- TERENCJUSZ, *Komedie*, t. 1: *Dizewczyna z Andros, Za karę, Eunuch*, tłum., wstęp i komentarz E. Skwara, seria: Biblioteka antyczna, Warszawa 2005, Prószyński i S-ka.
- PAUZANIASZ, *W świątyni i w mieście. Wędrowki po Helladzie*, księgi I, II, III i VIII, tłum. i oprac. J. Niemirska-Pliszczyńska, seria: Arcydzieła kultury antycznej, Wrocław – Warszawa 2005, Ossolineum – D^cAgostini (na podstawie wyd. z 1973 r.).

b) Opracowania

- BALBUZA K., *Triumfator. Triumf i ideologia zwycięstwa w starożytnym Rzymie epoki Cesarstwa*, Poznań 2005, Wydawnictwo Poznańskie.
- CAMERON A., *Późne Cesarstwo Rzymskie*, tłum. M. Kwiecień, Warszawa 2005, Wydawnictwo „Prószyński i S-ka”.
- Contra leges et bonos mores. Przestępstwa obyczajowe w starożytnej Grecji i Rzymie*, red. H. Kowalski – M. Kuryłowicz, Lublin 2005, Wydawnictwo UMCS.
- DZIEDZIC D., *Świetlista wieża. Burzliwe dzieje latarni morskiej na Faros*, MW 2005, nr 2, 10-13.
- GAJEWSKA H., *Sanktuaria Daków*, w: *Sympozja Kazimierskie* [zob. 1], t. 5, 69-82.
- JOŃCA M., *Res sacra w prawie rzymskim*, w: *Sympozja Kazimierskie* [zob. 1], t. 5, 47-55.
- KISS Z., *Świątynia w Luksorze. Miejsce święte Egipcjan, Rzymian, chrześcijan i mużulmanów*, w: *Sympozja Kazimierskie* [zob. 1], t. 5, 281-290.

- KOCUR M., *We władzy teatru. Aktorzy i widzowie w antycznym Rzymie*, seria: Dramat – Teatr 12, Wrocław 2005, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- KOWALSKI H., *Loca sacra, Santa et religiosa. Terminologia miejsc świętych w starożytnym Rzymie*, w: *Sympozja Kazimierskie* [zob. 1], t. 5, 35-46.
- KRAWCZYK J., *Goci nad grobami Galów*, MW 2005, nr 8, s. 9.
- Literatura Grecji starożytnej*, t. 1: *Epika – Liryka – Dramat*; t. 2: *Proza historyczna. Krasomówstwo. Filozofia i nauka. Literatura chrześcijańska*, red. H. Podbielski, Lublin 2005, Towarzystwo Naukowe KUL.
- OSTROWSKI J.A., *Między Bosforem a Eufratem. Azja Mniejsza od śmierci Aleksandra Wielkiego do najazdu Turków Seldżuckich*, Wrocław – Warszawa – Kraków 2005, Ossolineum.
- POPOWSKI R., *La seconde sophistique: assai de définition*, RH 52 (2004) z. 3, 151-167.
- POPOWSKI R., *Miejsca święte w starożytnej Grecji. Kwestia terminologii*, w: *Sympozja Kazimierskie* [zob. 1], t. 5, 13-19.
- SKUPIŃSKA-LVSET I., *Świątynie w Hierapolis i w Heliopolis (Balbek). Konfrontacja danych literackich i archeologicznych*, w: *Sympozja Kazimierskie* [zob. 1], t. 5, 57-68.
- Tajemnice papirusów*, red. J. Lipińska, Wrocław – Warszawa – Kraków 2005, Ossolineum.
- TRZCIONKOWSKI L., *To hieron: funkcje miejsc świętych w starożytnej Grecji*, w: *Sympozja Kazimierskie* [zob. 1], t. 5, 21-34.
- ŻMUDZKI P., *Goci, czyli niewolnicy*, MW 2005, nr 8, 10-14.

opracowali

ks. Józef Naumowicz – Warszawa, UKSW

ks. Stanisław Longosz – Lublin, KUL

PATRYSTYKA W CZASOPISMACH 2005

DZIAŁY TEMATYCZNE

1. Bibliografie i problemy metodologiczne
2. Prace ogólne
3. Historia wspólnot, instytucji, okresów historycznych, regionów
4. Historia doktryn (teologia)
5. Historia doktryn (filozofia)
6. Liturgia
7. Hagiografia i historia duchowości
8. Archeologia i historia sztuki
9. Biblia
- 9.1. Apokryfy
- 9.2. Gnostycyzm
10. Patrystyka i średniowiecze (łacińskie i bizantyńskie)
11. Autorzy

1. Bibliografie i problemy metodologiczne

- Amarelli F., *Gli ottanta anni de Mario Amelotti ed i suoi studi sul Tardoantico*, SDHI 71 (2005) 477-482.
- Bernardini P., *Le „Sententiae episcoporum” del Concilio Cartaginense del 256 e la loro versione greca. Nuova edizione del „Corpus Christianorum”*, CNS 26 (2005) 477-497.
- Bethge H.-G., *Hans-Martin Schenke: Erinnerungen an den Lehrer, Forscher und Freund*, ZACH 9 (2005) 53-63.
- Conesa de Murcia A., *Tópica e historia en la obra de Ernst R. Curtius*, „Analecta Malacitana” 28 (2005) 7-24.
- Czyżewski B., *Pierwszy powojenny Redaktor Naczelny „Studia Gnesnensia”. Wspomnienie pośmiertne o ks. prof. Szczepanie Pieszczochu*, SG 19 (2005) 5-17.
- De Meijer A., *Bibliographie historique de l'Ordre de Saint-Augustin*, „Augustiniana” 55 (2005) 1-246, spec. 205-209 (Hagiographie – Iconographie).

- Elenchus bibliographicus 2005*, EThL 81 (2005) fasc. 2-3, 1-848.
- Froschauer H., *Bibliographische Notizen zum christlichen Ägypten (2003-2004)*, ByZ 98 (2005) 97-111.
- Grassien C., *Problèmes d'édition dans le Corpus Papyrologique des hymnes chrétiennes*, ArPap 51 (2005) nr 2, 253.
- Handley M.A., *One hundred and fifty-two Addenda to PLRE from Gaul, Spain and Britain*, „Historia” 54 (2005) 93-105.
- Knežević M., *Bibliographia Maximiana. A bibliographical guide to the studies of philosophy and theology of St. Maximus the Confessor*, „Luča” 21/22 (2004/2005) 583-687.
- Prieur J.M., *Le centre d'analyse et de documentation patristiques*, CPE 2005, nr 100, 37-40.
- Ramis G., *Liturgia hispano-mozárabe. Boletín bibliográfico (1999-2004)*, EcO 22 (2005) 323-330.
- Sanchez S.J.G., *L'historiographie du priscillianisme (XIX-XXI^e siècles)*, RechAug 34 (2005) 195-238.
- Vecvagars M., *A note on the life and works of Eduard Kurtz*, ByZ 98 (2005) 77-79.

2. Prace ogólne

- Adamiak E., *Kobieta w tradycji Kościoła rzymskokatolickiego*, AK 144 (2005) z. 576, 306-314.
- Albertson D., *On „the Gift” in Tanner’s Theology: A Patristic Parable*, „Modern Theology” 21 (2005) 107-118.
- Alfeyev H., *Le primauté et la conciliarité dans la tradition orthodoxe*, „Irénikon” 78 (2005) 24-36.
- Alfeyev H., *Primat und Katholizität in der orthodoxen Tradition*, FZPhTh52 (2005) 31-41.
- Amarelli F., *In tema di processo di designazione dei vescovi: l'autodesignazione costantiniana*, SDHI 71 (2005) 517-524.
- Ambrose S., *The «Collectio canonum Hibernensis» and the literature of the Anglo-Saxon benedictine reform*, „Viator” 36 (2005) 107-118.
- Amici A., *La divinizzazione imperiale in età tetrarchica*, CNS 26 (2005) 353-394.
- Amore O., *«De palatio in passione Thomae»: la teoria della regalità da Costantino all'età dei Maurini*, „Athenaeum” 93 (2005) 553-575.
- Annechino V., *Comportamientos y mentalidad de la sexualidad en el Alto Medioevo*, „Ecclesia” 19 (2005) 379-384.
- Antón J.M., *La anticoncepción como acto contra la vida en la tradición cristiana y en el Magisterio reciente. Breves consideraciones*, AlOm 8 (2005) 423-449.
- Asensio Morla V., *El mesianismo en la época griega*, EstB 62 (2004) nr 4, 487-523.
- Badilita C. – Soare E., *La date de Pâques: Un problème politique?*, CPE 2005, nr 100, 26-30.
- Baraniak M., *Języki ognia. Pięćdziesiątnica żydów i chrześcijan*, PP 122 (2005) nr 5, 37-49.

- Bouton-Touboullic A.I., *La tradition des «Oeuvres morales» de Plutarque de l'Antiquité au début de la Renaissance: Présences des «Moralia» de Plutarque chez les auteurs chrétiens des IV^e et V^e siècles*, „Pallas” 2005, nr 67, 95-113.
- Brock S., *Zwei Jahrtausende syrische Literatur*, ChO 60 (2005) 287-292.
- Calvet-Sebasti M.A., *Prédication et autobiographie*, CPE 2005, nr 99, 7-17.
- Castelli E., *Persecution and spectacle. Cultural Appropriation in the Christian Commemoration of Martyrdom*, ARg 7 (2005) 102-136.
- Castello M.G., *Cristianesimo e burocrazia tardoimperiale. La religiosità dei „magistri officiorum”*, CNS 26 (2005) 625-670.
- Congourdeau M-H., *L'empereur et le patriarche dans l'empire byzantin*, „Istina” 50 (2005) 8-21.
- Costanza S., *Una „syntaxis” mantica pitagorica*, ByZ 98 (2005) 5-21.
- De Vogüé A., *La place des livres dans les plus anciennes règles monastiques (IV^e-VII^e siècles)*, RM 16 (2005) t. 77, 99-112.
- Delattre A., *La formule épistolaire copte «c'est votre serviteur qui ose écrire à son Seigneur»*, ArPap 51 (2005) nr 1, 105-111.
- Delbey E., *L'eau et le vin de l'élegie classique à l'élegie chrétienne*, „Babel” 2005, nr 12, 31-50.
- Diethart J. – Grassien C., *Remarques sur la composition, la transmission et l'édition de trois hymnes chrétiennes en provenance d'Égypte*, ArPap 51 (2005) nr 1, 95.
- Dondin-Payre M., *La découverte de l'Afrique antique: l'influence des acteurs et de l'idéologie sur l'élaboration de l'histoire*, „Pallas” 2005, nr 68, 35-48.
- González de la Bandera Romero G., *Martirio: entrega, vida, testimonio y sacramento*, „Isidorianum” 14 (2005) 519-553.
- Goossens J., *Types de pèlerinages au Moyen Âge*, RH 53 (2005) z. 4, 207-226.
- Hasznos A., *A greek „accusativus cum infinitivo” construction and its equivalents in coptic*, ZĀSA 132 (2005) nr 1, 92-93.
- Hemelrijk E.A., *Priestesses of the imperial cult in the Latin West: titles and function*, AC 74 (2005) 137.
- Jakobi R., *Vom Klassizismus zur christlichen Ästhetik*, „Hermes” 133 (2005) 77-92.
- Jolivet-Levy C., *Le rôle des images dans la chrétienté orientale: l'exemple de l'ermitage de saint Néophyte près de Paphos*, „Perspectives médiévales” 29 (2004) 43-62.
- Jones D.A., *The Appeal to the Christian Tradition in the Debate about Embryonic Stem Cell Research*, „Islam and Christian-Muslim Relations” 16 (2005) 265-283.
- Kaczmarek T., *Duch egzegezy patrystycznej*, „Teologia i człowiek” 5 (2005) 79-98.
- Kadyłak J., *Poglądy Ojców i pisarzy kościelnych na człowieka*, „Elpis” 7 (2005) 37-46.
- Kobus Z., *Kult relikwii świętych*, WKAB 14 (2005) 198-204.
- Koester H., *The Apostolic Fathers and the Struggle for Christian Identity*, „The Expository Times” 117 (2005) 133-139.
- Kongs G., *Les grandes orientations de la prédication*, CPE 2005, nr 99, 2-6.
- Kosto A.J., *Laymen, clerics, and documentary practices in the early Middle Ages: The example of Catalonia*, „Speculum” 80 (2005) nr 1, 44-74.
- Kovalevsky E. – De Saint-Denis J., *La paternité dans la tradition orthodoxe*, „Présence orthodoxe” 2005, nr 2, 25-27.

- Kowalczyk E., *Kościół starożytny podmiotem prawa – studium przypadku*, PzST 2005, t. 18, 135-139.
- Krakowiak Cz., *Kult relikwii w Kościele*, „Kronika Diecezji Włocławskiej” 88 (2005) 183-191.
- Kropp M., *Der äthiopische Satan = Šaitān und seine koranischen Ausläufer: mit einer Bemerkung über verbales Steinigen*, OC 89 (2005) 92-102.
- Labrousse M., *Les moines-évêques provençaux et les invasions barbares*, CPE 2005, nr 98, 24-31.
- Lanne E., *La conception de l'unité chrétienne du monastère d'Amay-Chevetogne à travers les pages de la revue „Irénikon”*, CPE 2005, nr 100, 41-55.
- Lemaitre J.L., *Historická martyrologia (Od Jeronýmova martyrologia až k Římskému martyrologiu a jejich význam pro historika)*, „Sborník Katolické Teologické Fakulty” 7 (2005) 320-336.
- MacCoull L., *Coptic wisdom poetry: the Solomon Complex Redux*, OC 89 (2005) 86-91.
- Marafiotti D., *La presenza della Chiesa nella storia e la civiltà cristiana*, RdT 46 (2005) 735-753.
- Marendy P.M., *Anti-Semitism, Christianity, and the Catholic Church: Origins, Consequences, and Responses*, „Journal of Church and State” 47 (2005) 309-334.
- Moreno Garcia L.A., *Literatura antimusulmana de tradición bizantina entre los Mozárabes*, HS 57 (2005) 7-45.
- Pepino J., *Four centuries of patristics: increasing access to the Fathers, 1528-1950*, „Faith and Reason” 30 (2005) 17-56.
- Palacios Canizar J.L., *La pervivencia y presencia de lo antiguo en cofradías y hermandades*, HS 57 (2005) 211-225.
- Pirone B., *La figura del vescovo nella tradizione copta*, „Lateranum” 71 (2005) 341-364.
- Piwowarczyk R., *La recontre de la pensée grecque avec le christianisme*, „Studia z Filozofii Boga, Religii i Człowieka” 3 (2005) 43-52.
- Price R.M., *Globalisation and the Christian Tradition*, „New Blackfriars” 86 (2005) 130-143.
- Radcliffe T. – Vannier M.A., *Le buisson ardent de la prédication*, CPE 2005, nr 99, 113-124.
- Ridley R.T., *The absent Pontifex Maximus*, „Historia” 54 (2005) 275-300.
- Rojszczak D., *Kontekst patrystyczny «Rozmyślania przemyskiego»*. Wokół Judasza, PzST 18 (2005) 261-277.
- Romani G., *„Labor christianus” nei primi secoli*, „Excerpta” 48 (2005) 85-173.
- Romeny ter Haar B., *From religious Association to Ethnic Community: a Research Project on Identity Formation among the Syrian Orthodox under Muslim Rule*, „Islam and Christian-Muslim Relations” 16 (2005) 377-399.
- Rosik M., *Postać Jezusa w pozabiblijnej tradycji żydowskiej do czasów redakcji „Talmudu”*, AK 145 (2005) z. 580, 420-433.
- Rüpke J., *Divination and political decisions in Roman republic*, „Vestník drevnej istorii” 2005, nr 1, 34-48.

- Sala Monferrer Pedro J., *¿Un préstamo griego en arameo? Una nota en tomo a semída/semida*, „Helmantica” 56 (2005) nr 168-69, 33-44.
- Schmitzer U., *Rom in der (nach-) antiken Literatur: (Re-)Konstruktion und Transformation der urbanen Gestalt der Stadt von der augusteischen Zeit bis zur Moderne*, „Gymnasium” 112 (2005) 241-268.
- Sick D.H., *Apuleius, christianity, and Virgin birth*, WS 118 (2005) 91-116.
- Smadja E., *Le culte impérial en Afrique*, „Pallas” 2005, nr 68, 333-349.
- Turek W.J., *Kompendium Katolickiej Nauki Społecznej: patrystyczne aspekty podjęcia pracy ludzkiej*, StPł 33 (2005) 41-50.
- Van Haepelen Fr., *Représentations chrétiennes du pontificat païen*, „Latomus” 64 (2005) 678-703.
- Vian G.M., *Dai cimiteri al potere temporale: note sulle origini della proprietà ecclesiastica*, VetCh 42 (2005) 307-316.
- Vitiello M., *„Cui Iustinus imperator venienti ita occurrit ac si beato Petro”: Das Ritual beim ersten Papst-Kaiser-Treffen in Konstantinopel: eine römische Auslegung?*, ByZ 98 (2005) 81-96.
- Wees J.K., *Room with a limited view. Coptic clairvoyance in hellenistic Egypt*, LThPh 61 (2005) 261-272.

3. Historie wspólnot, instytucji, okresów historycznych, regionów

- Aigle D., *Bar Hebraeus et son politic à travers ses chroniques en syriaque et en arabe*, „Le Muséon” 118 (2005) 87-107.
- Amerise M., *Il battesimo di Costantino il Grande*, „Hermes. Einzelschriften” 95 (2005) 1-177.
- Antoniou I.–Sinakos A.K., *The sixth-century plague, its repeated appearance until 746 ad and the explosion of the Rabaul volcano*, ByZ 98 (2005) 1-4.
- Arce J., *Antigüedad tardía hispánica. Avances recientes*, „Pyrenae” 36 (2005) nr 1, 7-32.
- Baratte F., *Permanence et innovation dans la société chrétienne de la fin de l'antiquité: Le témoignage des images et des monuments*, „Les Dossiers d'Archéologie” 2005, nr 303, 42-49.
- Bocian J., *Tworzenie się Kościoła w Dziejach Apostolskich*, „Nurt” 39 (2005) z. 2, 75-107.
- Bricault L., *Les dieux de l'Orient en Afrique romaine*, „Pallas” 2005, nr 68, 289-309.
- Brock S.P., *The Syriac Orient: a „third lung” for the Church?*, OCP 71 (2005) 5-20.
- Budak N., *Die Adria von Justinian bis zur venezianischen Republik-Wandlungen in Verkehrsrichtungen*, „Saeculum” 56 (2005) nr 2, 199-213.
- Chediath G., *The Churches of Syriac Tradition in dialogue*, StOe 5 (2005) 271-290.
- Collins J.J., *Anti-semitism in Antiquity? The case of Alexandria*, ARg 7 (2005) 86-101.
- Cross R., *Anti-pelagianism and the resistibility of grace*, „Faith and Philosophy” 22 (2005) 199-210.
- Day J., *Lent and the catechetical program in mid-fourth century Jerusalem*, StLit 35 (2005) 129-147.
- De La Vega Hidalgo M.J., *Algunas reflexiones sobre los límites del oikoumene en el Imperio Romano*, „Gerión” 23 (2005) nr 1, 271-285.

- De Luis P., *Los tres pasos de la catequesis eucarística a los neófitos*, EstA 40 (2005) 427-448.
- Di Segni L., *Monastery, City and Village in Byzantine Gaza*, POC 55 (2005) 24-51.
- Dmitriev S., *The history and geography of the Province of Asia during its first hundred years and the provincialization of Asia Minor*, „Athenaeum” 93 (2005) 71-133.
- Dziedzic D., *Świelista wieża. Burzliwe dzieje latarni morskiej na Faros*, MW 2005, nr 2, 10-13.
- Edwards M.J., *Constantine's donation to the „Bishop and Pope of the City of Rome”*, JTS 56 (2005) 115-121.
- Fernandez G., *La agonía del Imperio Romano de Occidente*, „Gerión” 23 (2005) nr 1, 325-328.
- Fernandez G., *La Escuela Filosófica de Alejandría*, „Revista de Arqueología” 2005, nr 293, 36-47.
- Fernandez-Ardanaz S. – Fernandez Gonzalez R., *El fiscus iudaicus y las posiciones políticas de los cristianos de Roma bajo Domiciano*, „Gerión” 23 (2005) nr 1, 219-232.
- Fischer B., *La monnaie magique des Celtes de l'Est*, „Archeologia” 2005, nr 422, 50-54.
- Fronczek A., *Asceza chrześcijańska, rys historyczny*, RT 52 (2005) z. 5, 21-33.
- Girardi M., *Gli „sciti” fra mito e storia nei Cappadoci*, VetCh 42 (2005) 275-288.
- Grappe Ch., *La séparation entre juifs et chrétiens à la fin du premier siècle: circonstances historiques et raisons théologiques*, EThR 80 (2005) nr 3, 327-345.
- Grelle F., *Apulia et Calabria: la formazione di un'identità regionale*, VetCh 42 (2005) 135-146.
- Heim F., *Quatre évêques face aux invasions barbares*, CPE 2005, nr 98, 2-12.
- Huesma Sanz F.J., *Usurpaciones en Britania (406-407): hipótesis sobre sus causas y protagonistas*, „Gerión” 23 (2005) nr 1, 315-324.
- Ielciu I.M., *Un Pârinte stromân ierarh și teolog: Teotim I*, „Revista Teologică” 15 (2005) 76-84.
- Janiszewski P., *We władzy księcia ciemności. Cesarz Justynian I w «Historii sekretnej» Prokopiusza z Cezarei*, MW 2005, nr 4, 22-27.
- Janiszewski P., *Wódz, mąż i ślepy żebrak. Opowieść o Belizariuszu*, MW 2005, nr 12, 34-39.
- Javier F.– Armario G., *Germanismo o romanismo? Una espinosa cuestión en el tránsito del mundo antiguo a la edad media: el caso de los Visigodos*, „Anuario de Estudios Medievales” 35 (2005) 3-23.
- Kelly G., *Constantius II, Julian, and the example of Marcus Aurelius (Ammianus Marcellinus XXI 16, 11-12)*, „Latomus” 64 (2005) 409-416.
- Kościelniak K., *Chrześcijananie w krajach muzułmańskich*, TST 24 (2005) 15-30.
- Krawczyk J., *Goci nad grobami Galów*, MW 2005, nr 8, s. 9.
- Lassere J.M., *La christianisation de l'Afrique*, „Pallas” 2005, nr 68, 311-331.
- Lassere J.M., *Les sources de l'histoire de l'Afrique à la période impériale*, „Pallas” 2005, nr 68, 19-34.

- Lepelley C., *Deux ruptures dans l'histoire de l'Afrique romaine: les Flaviens et les Vandales*, „Pallas” 2005, nr 68, 49-62.
- Levieils X., *Crises dans l'Empire Romain et lutte contre la superstition chrétienne (I^{er}-IV^e siècles)*, RSLR 41 (2005) nr 1, 1-38.
- Löhr W., *Die Ausbreitung des antiken Christentums als historiographisches Projekt – Vorschläge, Probleme, Perspektiven*, ZNT 8 (2005) nr 15, 22-34.
- Luiselli B., *Dall'arianesimo dei Visigoti di Costantinopoli all'arianesimo degli Ostrogoti d'Italia*, „Atti della Accademia Nazionale dei Lincei. Rendiconti Classe di scienze morali storiche e filologiche” 16 (2005) nr 1, 5-30.
- Lyasse E., *Auctis finibus populi Romani? Les raisons de l'extension du pomerium sous le principat*, „Gerión” 23 (2005) nr 1, 169-187.
- Maier Th., *L'Église d'Antioche comme exemple de la pratique synodale dans l'Église ancienne*, POC 55 (2005) 229-253.
- Maraval P., *Constantin est-il devenu arien? Le témoignage des historiens anciens*, „Théophilyon” 10 (2005) 371-384.
- Meinardus O.F.A., *Assyrer und Armenier im Iran*, ChO 60 (2005) 215-224.
- Miotk A., *Wczesnochrześcijańskie Kościoły w Afryce*, „Nurt” 39 (2005) z. 1, 135-181.
- Nicolini-Zani M., *L'insegnamento luminoso proveniente da Da Qin. Alcune considerazioni sul cristianesimo siriano nella Cina dei Tang (secc. VII-IX)*, OCP 71 (2005) 387-412.
- Nikolau Th., *Kernpunkte der kirchlich-theologischen Auseinandersetzung zwischen Rom und Konstantinopel*, OrtF 19 (2005) 25-32.
- Noblesse-Rocher A., *Catéchèse de clerc et catéchèse de laïc à l'époque carolingienne*, „Positions Luthériennes” 53 (2005) 355-380.
- Novikoff A., *Between Tolerance and Intolerance in Medieval Spain: an Historiographic Enigma*, „Medieval Encounters” 11 (2005) 7-36.
- Plank P., *Der Diakonat in den orthodoxen Kirchen*, IKZ 95 (2005) 234-247.
- Ramelli I., *Dione di Prusa, Giovenale e l'impressione probabilmente suscitata da alcuni supplizi delle prime persecuzioni anticristiane*, „Augustinianum” 45 (2005) 35-45.
- Rüpke Jörg, *Divination and political decisions in Roman republic*, „Vestnik drevnej istorii” 2005, nr 1, 34-48.
- Sanchez Jimenez J.A., *La legislación civil y eclesiástica concerniente a las supersticiones y a las pervivencias idolátricas en la Hispania de los siglos VI-VII*, HS 57 (2005) 47-78.
- Schieffer R., *Rom, Byzanz und Europa von Morgen*, OrtF 19 (2005) 33-38.
- Schmeller Th., *Mission im Urchristentum. Definition – Motivation – Konkrektion*, ZNT 8 (2005) nr 15, 2-11.
- Schreiner P., *Feindliche Schwestern? Grundlinien der politischen und kulturellen Auseinanderentwicklung von Rom und Byzanz zwischen 330 und 1500*, OrtF 19 (2005) 17-24.
- Schwarz Ph., *Die Syrisch-orthodoxe Kirche von Antiochien – zur (Zeit-)Geschichte*, ChO 60 (2005) 293-294.
- Sibilio V., *Giustiniano e i Papi del suo tempo. Tra teologia e politica*, „Teresianum” 56 (2005) 469-497.

- Sieben H.-J., *Dimensions historiques de l'idée de Concile*, RSR 93 (2005) nr 2, 195-214.
- Sikanjic P.R. – Ujčić Z., *Antropološka analiza ranokršćanske/ranosrednjovjekovne populacije s groblja u Novigradu (Istra)*, „Histrìa Archaeologica” 34 (2003) 103-129.
- Simpson St.J., *Christians at Nineveh in late antiquity*, „Iraq” 67 (2005) 285-294.
- Sirry M.A., *Early Muslim-Christian Dialogue: a Closer Look at Major Themes of the Theological Encounter*, „Islam and Christian-Muslim Relations” 16 (2005) 361-376.
- Sot M., *Europe Franque et Empire Carolingien*, „Les Dossiers d'Archéologie” 2005, nr 303, 56-63.
- Stypułkowska B., *Starożytna Palestyna pod panowaniem Rzymu z perspektywy katechezy biblijnej*, PS 9 (2005) nr 16, 275-287.
- Tyburowski K., *Il «Codex Theodosianus»*, SSan 12 (2005) z. 2, 99-107.
- Ubl H., *Premiers chrétiens sur le sol d'Afrique*, „Le Monde de la Bible” 2005, nr 165, 30-35.
- Urbano A., *Donation, dedication, and damnatio memoriae: the catholic reconciliation of Ravenna and the Church of Sant'Apollinare Nuovo*, JECS 13 (2005) 71-110.
- Verger J., *Romains et Germains*, „Les Dossiers d'Archéologie” 2005, nr 303, 50-55.
- Vitelli M., *Quando nasce il cristianesimo? Il contributo di una pubblicazione recente al dibattito sulle origini cristiane*, RdT 46 (2005) 757-780.
- Warner K. – Guy S. – Sanders D.R., *Corinth: Late Roman horizons*, „Hesperia” 74 (2005) nr 2, 243-297.
- Wilson M., *The early christians in Ephesus and the date of Revelation, again*, „Neotestamentica” 39 (2005) 163-193.
- Wolińska T., *Między Bizancjum, Longobardami i Frankami. Rola temu Sycylii w bizantyńskiej polityce wobec Italii (VII-IX w.)*, PHis 96 (2005) 21-40.
- Zangenberg J., *Mission in der Antike und im antiken Judentum*, ZNT 8 (2005) nr 15, 12-21.
- Żmudzki P., *Goci, czyli niewolnicy*, MW 2005, nr 8, 10-14.

4. Historia doktryn (teologia)

- Aldaz Ruiz J.I., *La formación de la idea teológica de Dios en el cristianismo primitivo. Un debate histórico-teológico (1959-1999)*, „Excerpta” 48 (2005) 175-244.
- Alfeyev H., *Le primauté et la conciliarité dans la tradition orthodoxe*, „Irénikon” 78 (2005) 24-36.
- Alfeyev H., *Primat und Katholizität in der orthodoxen Tradition*, FZPhTh52 (2005) 31-41.
- Amata B., *Maryja Dziewica, „Dobra Pasterka” w katechezie Ojców Kościoła*, SMa 7 (2005) nr 1, 11-40.
- Andrist P., *Les protagonistes égyptiens du débat apollinariste. Le «Dialogue d'Athanase et Zachée» et les dialogues pseudoathanasiens: intertextualité et polémique religieuse en Égypte vers la fin du IV^e siècle*, RechAug 34 (2005) 63-141.
- Aprile B., *Immagini dell'eucaristia in alcuni Padri della Chiesa*, „Asprenas” 52 (2005) 59-78.

- Bardski K., *Wczesnochrześcijańskie alegorie Eucharystii w oparciu o teksty starotestamentowe*, WST 18 (2005) 19-24.
- Bienert W., *Die Bedeutung der griechischen Kirchenväter für Theologie und Kirche heute*, OrtF 19 (2005) 39-49.
- Bienert W., *Zurück zu den Anfängen? Zur ökumenischen Relevanz der Kirchenväter*, ÖR 54 (2005) 49-65.
- Besancon A., *La précarité des orthodoxies: L'orthodoxie chrétienne*, „Bulletin de la Société Française de Philosophie” 99 (2005) nr 1, 1-58.
- Bobrinskoy P.B., *L'unité de l'Église. Perspective orthodoxe*, CPE 2005, nr 100, 22-25.
- Boc A., *Evaluarea ortodoxă a învățăturii milenariste și a cauzelor care au generat-o*, „Revista Teologică” 15 (2005) 98-117.
- Bouchard M.N., *La tunique sans couture. Symbole de l'unité de l'Église*, CCist 67 (2005) 313-321.
- Brož P., *Filioque: Jinakost v Bohu jako přemíra plnosti v dějinném hledání kolem „Filioque”*, „Sborník Katolické Teologické Fakulty” 7 (2005) 108-125.
- Bruns P., *Das sog. „Nestorianum” und verwandte Symbole*, OC 89 (2005) 43-62.
- Calvo Ayán J.J., *La cristología de Elipando a la luz de la tradición patristica*, RET 65 (2005) 141-171.
- Castellano Cervera J., *La Eucaristía que edifica la Iglesia*, „Teresianum” 56 (2005) 3-53.
- Cross R., *Anti-pelagianism and the resistibility of grace*, „Faith and Philosophy” 22 (2005) 199-210.
- Dabić G., *Od Marijine osobne svetosti do njezine izvorne svetosti. Dogma o Marijinu Bezgrešnu Začecu*, „Bogoslovska Smotra” 75 (2005) t. 1, 117-130.
- De Clerck P., *Croissance démographique et évolutions théologiques: Eucharistie(s) et ministères à la fin de l'antiquité chrétienne*, MD 2005, nr 242, 7-32.
- Deschler J.P., *Im Dialog mit den Heiligen. Die byzantinische Ikone und die Gemeinschaft der Heiligen*, ChO 60 (2005) 13-37.
- Elders L., *Ensemble en route dans la foi. L'Église comme „communio”*, CPE 2005, nr 100, 56-61.
- Fédou M., *Le verbe de Dieu et l'universel chrétien: l'héritage de la tradition patristique*, „Théophylon” 10 (2005) 309-323.
- Fernández S.E., *„Regulae fidei et rationis”. Tradición, razón y Escritura en los primeros siglos*, TyV 46 (2005) 103-121.
- Fürst A., *Das Theologiestudium als Lebenswende. Eine Geschichte aus der Alten Kirche*, GuL 78 (2005) 40-48.
- Giraud C., *L'eucaristia come diaconia. Dal servizio culturale al servizio caritativo*, RdT 46 (2005) 519-546.
- Hiéromoine Élisée, *Une controverse sur le péché d'origine en Orient au IV^e siècle*, POC 55 (2005) 6-23.
- Illanes J.L., *La contemplación de Dios en la tradición cristiana: vision sintética*, ScT 37 (2005) 761-796.
- Jaškiewicz G., *Ojcowie Kościoła o Eucharystii*, „Dobry Pasterz” 30 (2005) 242-247.
- Kranz D.K., *Die theologischen Argumente der Kirchenväter (2.-4. Jh.) zugunsten der*

- Inspiration der griechischen Übersetzung der Septuaginta (LXX)*, AIOm 8 (2005) 231-262.
- Kubacki Z., *Teologia hermeneutyczna formuły „Extra Ecclesiam nulla salus” w kontekście potrzeb dialogu międzyreligijnego*, StOe 5 (2005) 329-347.
- Liszka P., *Znaczenie alegorii w historii myśli teologicznej*, WPT 13 (2005) nr 1, 75-95.
- Lossky A., *Christ est ressuscité! La fête de Pâques dans l'Église orthodoxe*, MD 2005, nr 243, p. 133-152.
- Lossky A., *La liturgie pascale des orthodoxes*, „Le Monde de la Bible” 2005, nr 164, 36-39.
- Luiselli B., *Dall'arianesimo dei Visigoti di Costantinopoli all'arianesimo degli Ostrogoti d'Italia*, „Atti della Accademia Nazionale dei Lincei. Rendiconti Classe di scienze morali storiche e filologiche” 16 (2005) nr 1, 5-30.
- Marafiotti D., *La presenza della Chiesa nella storia e la civiltà cristiana*, RdT 46 (2005) 735-753.
- Militello C., *Maria nostra sorella*, EphMar 55 (2005) 269-284.
- Mitalaité K., *Entre „persona” et „natura”. La notion de personne durant le Haut Moyen Âge*, RSPT 89 (2005) 459-484.
- Mostert W., *Bemerkungen zum Verständnis der altkirchlichen Christologie*, ZThK 102 (2005) 73-92.
- Nikolau Th., *Theologische Konstanten in der patristischen Tradition und die Einheit der Kirche*, OrtF 19 (2005) 153-167.
- Pavés Rico J., *„Totius fons et origo divinitatis”. La persona del Padre en los símbolos de fe de los concilios de Toledo (ss. V-VII)*, RET 65 (2005) 173-195.
- Pawlak T., *Niepokalana w nauczaniu Ojców Kościoła* (referat wygłoszony w WSD w Nowym Opolu/k. Siedlec 8 XII i przygotowany pod kierunkiem ks. dra G. Jaśkiewicza), „Kwartalnik Pastorski Diecezji Siedleckiej” 3 (2005) 208-214.
- Pawlikowski T., *Problem demokracji na tle pochodzenia i sprawowania władzy w nauce społecznej Ojców Kościoła oraz św. Tomasza z Akwinu*, STV 43 (2005) nr 2, 155-163.
- Peres J.N., *Melanchthon, par les Pères le retour à l'Écriture*, CPE 2005, nr 100, 31-36.
- Rychlicki Cz., *Niepokalane Poczucie. Od prawdy wiary do definicji dogmatycznej*, StPł 33 (2005) 23-31.
- Schmithals W., *Der Kanon, die Apostolische Sukzession und die Ökumene*, BThZ 22 (2005) 267-283.
- Sobeczko H.J., *Komunia św. na rękę. Podstawy historyczne i teologiczno-pastoralne*, „Wiadomości Urzędowe Diecezji Opolskiej” 60 (2005) 691-701.
- Soto-Hay F., *Los anatematismos en el Concilio de Éfeso*, „Aná Mnesis” 15 (2005) nr 1, 1-40.
- Szaban I., *Eucharystia w tradycji bizantyjskiej*, PP 122 (2005) nr 6, 14-24.
- Vitiello M., *„Cui Iustinus imperator venienti ita occurrit ac si beato Petro”: Das Ritual beim ersten Papst-Kaiser-Treffen in Konstantinopel: eine römische Auslegung?*, ByZ 98 (2005) 81-96.
- Voorwinde St., *Ἀγαπάω and φιλέω – is there a difference?*, „Reformed theological review” 64 (2005) nr 2, 76-90.

- Żurek A., „Pokarm zwany Eucharystią, – w świetle wczesnochrześcijańskich świadectw, „Currenda” 155 (2005) 241-248.
- Żurek A., *Eucharystia – ofiara Nowego Przymierza, według Ojców Kościoła*, „Currenda” 155 (2005) 63-71.
- Żurek A., *Wczesnochrześcijańska pobożność eucharystyczna*, „Currenda” 155 (2005) 331-339.

5. Historia doktryn (filozofia).

- Amato E., *Noterelle critico-testuali ai «Progimnasmì» di Severo Alessandrino*, AC 74 (2005) 189-194.
- Engberg-Pedersen T., *The relationship with others: similarities and differences between Paul and stoicism*, ZNW 96 (2005) nr 1-2, 35-60.
- Gawlina M., *Paulus und Plato: „prosopon” gegen „idea”*, ThPh 80 (2005) 17-30.
- Marin M., *La forza di persuasione della logica aristotelica: Filone di Alessandria e l'eternità del mondo*, „Salesianum” 67 (2005) 213-232.
- Ramelli I., *Riparte la filosofia patristica*, „Rivista di Filosofia Neo-Scolastica” 97 (2005) 673-690.
- Schott J., *Porphyry on christians and others: barbarian wisdom, identity politics, and anti-christian polemics on the eve of the great persecution*, JECS 13 (2005) 277-314.
- Siniooglou N., *Time, perpetuity and eternity in Late Antique Platonism*, „Kronoskope” 5 (2005) 213-235.
- Stępień T., *Ojcowie Kościoła i demon Sokratesa*, „Teologia Polityczna” 2 (2004/2005) 242-25.
- Verdau P., *Philosophie grecque tardive et pensée chrétienne*, „Revue Philosophique” 130 (2005) 71-76.

6. Liturgia.

- Alzati C., *La Croce: modello gerosolimitano e liturgia ambrosiana*, RSLR 41 (2005) nr 2, 389-399.
- Bernard Ph., „*Sanctus Gregorius papa*”. *Le «Missale Gothicum» et le culte du pape Grégoire le Grand dans la Gaule de la fin du VII^e siècle*, „Francia” 32 (2005) nr 1, 167-183.
- Bernard Ph., *A-t-on connu la psalmodie alternée à deux choeurs, en Gaule, avant l'époque carolingienne? (suite et fin)*, RBen 115 (2005) 33-60.
- Biskup Natanel, *O roli nabożeństwa w życiu prawosławnego chrześcijanina (zarys historyczny)*, tłum. siostry Monasteru Opieki M. Bożej w Wojnowie, CW 2005, nr 4, 28-36.
- Blaza M., *Epikleza w Eucharystii na Wschodzie i Zachodzie*, „Studia Bobolanum” 2005, nr 2, 131-157.
- Daly R.J., *Eucharistic origins: from the New Testament to the liturgies of the Golden Age*, ThS 66 (2005) nr 1, 3-22.

- Fiedler M., *Kultgruben eines «Liber Pater»-Heiligtums im römischen „Apulum” (Dakien)*, „Germania” 83 (2005) 95-125.
- Gerhards A., „*In persona Christi – in nomine Ecclesiae*”. *Obraz ról postugi kapłańskiej według świadectw anafor orientalnych*, WST 18 (2005) 35-50.
- Getcha J., *La fréquence de la célébration et de la communion eucharistique dans la tradition byzantine*, MD 2005, nr 242, 69-82.
- Gros M.S., *Fragment d'une ancienne bénédiction nord-africaine de l'eau baptismale*, EcO 22 (2005) 7-12.
- Holeton D.R., *The Liturgical Role of Deacon in the Past and Today*, IKZ 95 (2005) 214-233.
- Karras V.A., *The liturgical functions of consecrated women in the Byzantine Church*, ThS 66 (2005) nr 1, 96-116.
- Lang U.M., *Zum Einsetzungsbericht bei ostsyrischen Liturgiekomentaren*, OC 89 (2005).
- Lijka K., *Rola i obowiązki rodziców chrzestnych dawniej i dziś*, „Liturgia Sacra” 11 (2005) nr 1, 35-48.
- Manzi F., „*Antiquum documentum novo cedat ritui*”: *compimento cristologico del sacrificio dell'Antico Testamento*, EL 119 (2005) 289-336.
- McMahon J., *The Irish penitentials*, ABR 56 (2005) 357-377.
- Metzger M., „*Dieu, qui frappe tes serviteurs...*”. *Echos des sièges de Rome dans la liturgie*, CPE 2005, nr 98, 18-23.
- Meyer K.P., *Berechnung des Osterdatums. C.F. Gauss zum Gedenken*, ZKG 116 (2005) nr 1, 90-92.
- Paprocki H., *Koncepcja miłosierdzia Bożego w liturgii prawosławnej*, „Edukacja. Teologia i Dialog” 2 (2005) 57-65.
- Plank P., *Der Diakonat in den orthodoxen Kirchen*, IKZ 95 (2005) 234-247.
- Ramis G., *Liturgia hispano-mozárabe. Boletín bibliográfico (1999-2004)*, EcO 22 (2005) 323-330.
- Renoux Ch., *L'Annonciation du rite arménien et l'Épiphanie*, OCP 71 (2005) 315-342.
- Serra D.E., *Syrian prebaptismal anointing and western postbaptismal chrismation*, „Worship” 79 (2005) nr 4, 328-341.
- Stavrou M., *La tradition liturgique présente-t-elle une fonction régulatrice et inspirante en mariologie?*, „Istina” 50 (2005) 273-280.
- Stevenson K.W., *The Lord's Prayer in Tradition*, EcO 22 (2005) 301-322.
- Todd M., *Baths or baptisteries? Holcombe, lufton and their analogues*, OJA 24 (2005) nr 3, 307-311.
- Vanhoomissen G., *Une messe sans paroles de consécration? A propos de la validité de l'«Anaphore d'Addai et Mari»*, NRTh 127 (2005) 36-46.
- Wąsowicz H., *Najstarszy rzymski kalendarz świąt*, RH 52 (2004) z. 4, 9-30.

7. Hagiografia i historia duchowości

- Aptacy J., *Modlitwa „serca” w tradycji chrześcijańskiego Wschodu*, AK 144 (2005) z. 576, 336-344.

- Calzolari V., *Une traduction latine médiévale de la légende arménienne de Thècle et la translation du bras de la sainte de l'Arméno-Cilicie à Tarragone en 1321*, AnBol 123 (2005) 349-367.
- Capelli V., *La «Passio» di Firmina, martire di Amelia e il suo riuso nella «Passio» di Digna e Merita. Edizione critica*, AnBol 123 (2005) 289-347.
- Cioffari G., *L'ecumenismo di Giovanni Paolo II e San Nicola*, „O Odigos” 24 (2005) nr 1/2, 11-20.
- Cremascoli G., *Persona e biografia nella spiritualità monastica altomedievale*, „Hagiographica” 12 (2005), 261-273.
- Crislip A., *The sin of Sloth or the illness of the Demons? The Demon of Acedia in Early Christian Monasticism*, HTR 98 (2005) 143-169.
- Dauphin C., *Sainte-Anne de Jérusalem: le projet Béthesda*, POC 55 (2005) 254-262.
- Dauphin C., *The Bethesda Project at St Anne's in the Old City of Jerusalem*, POC 55 (2005) 263-269.
- Dawson M.G., *Hard lessons in Rutebeuf's Lives of Mary of Egypt and Elizabeth of Hungary*, „Neophilologus” 89 (2005) 329-341.
- De Vogüé A., *La place des livres dans les plus anciennes règles monastiques (IV^e-VII^e siècles)*, RM 16 (2005) t. 77, 99-112.
- De Vogüé A., *Le passage de la messe du dimanche à la célébration quotidienne chez les moines (IV^e-X^e siècle)*, MD 2005, nr 242, 33-44.
- Devillairs L., *Un héritage spirituel disputé*, „Le Monde de la Bible” 2005, nr 166, 40-43.
- Dolbeau F., *Un prologue inédit de légendier latin*, AnBol 123 (2005) 369-376.
- Fronczek A., *Asceza chrześcijańska – rys historyczny*, RT 52 (2005) z. 5, 21-33.
- Fronterré B., *Il tema del sacrificio nella prima agiografia martiriale (II-III sec.). Appunti per una storia della morte nel cristianesimo antico*, „Synaxis” 23 (2005) 29-74.
- Greshake G., *The desert Fathers today*, TD 52 (2005) 132-138.
- Grey C., *Demoniacs, dissent, and disempowerment in the late Roman West: some case studies from the hagiographical literature*, JECS 13 (2005) 39-69.
- Illanes J.L., *La contemplación de Dios en la tradición cristiana: vision sintética*, ScT 37 (2005) 761-796.
- Ivanov S.A., *The place and date of St. Aninas' Life and Death*, AnBol 123 (2005) 23-28.
- Kanior M., *Rola przewodnictwa duchowego we wczesnym monastycyzmie chrześcijańskim. Aspekty wychowawcze*, PChr 2005, nr 2 (16), 11-27.
- Kwasniewski P.A., *A tale of two wonderworkers: St. Nicholas of Myra in the writings and life of St. Thomas Aquinas*, „Angelicum” 82 (2005) 19-53.
- Lapidge M., *Acca of Hexham and the origin of the Old English Martyrology*, AnBol 123 (2005) 29-78.
- Lequeux X., *La Passion métaphrastique inédite de S. Sébastien, martyr à Rome (BHG 1620). Présentation et édition des textes*, AnBol 123 (2005) 241-288.
- Love C., *Contextualizing Silence*, ABR 56 (2005) 152-166.
- Lucchesi E., *Le Martyre de Moui et Herouôdj. Nouvelle attestation copte?*, AnBol 123 (2005) 348.

- McGinn B., *Visions and Visualizations in the Here and Hereafter*, HTR 98 (2005) 227-246.
- Morard L., *Expérience bénédictine de l'accompagnement*, CCist 67 (2005) 5-18.
- Naumowicz J., *Sny na pustyni*, ŻD 2005, nr 44, 12-19.
- Naumowicz J., *Ciało i duch u Ojców pustyni*, ŻD 2005, nr 42, 21-27.
- Naumowicz J., *Reforma człowieka*, „Pastores” 2005, nr 26, 97-100.
- Noell B., *Language and reevaluation of class in the narratives of early monasticism*, ABR 56 (2005) 378-391.
- Paszowska T., *Acedia – demon degradujący istnienie osobowe*, RT 52 (2005) z. 5, 179-200.
- Petersen S., „*Selig sind, die dieser Welt entsagt haben...*”. *Askese, Körperfeindlichkeit und die Aufhebung der Geschlechterdifferenz*, BuK 60 (2005) 102-107.
- Ricciardi G., *Cosma e Damiano, i fratelli medici*, „KOS” 2005, nr 241, 58-61.
- Schäferdiek K., *Bemerkungen zum Martyrologium Syriacum*, AnBol 123 (2005) 5-22.
- Van Der Straeten J., *Catalogues de manuscrits latins. Inventaire hagiographique (27e série)*, AnBol 123 (2005) 151-169.
- Van Uytenghe M., *La biographie classique et l'hagiographie chrétienne antique tardive*, „Hagiographica” 12 (2005), 223-248.
- Vielberg M., „*Nitor omnibus unus*”? *Beobachtungen zur Farbgestaltung im „Martinellus”* VigCh 59 (2005) 63-84.
- Worp K.A., *On the aureliate of clergy and monks*, ZPE 151 (2005) 145-152.
- Wygalak P., *Troska o chorych w klasztorach wizygockiej Hiszpanii w VI i VII wieku. Analiza wybranych reguł zakonnych*, PzST 19 (2005) 69-75.
- Zioło M., *Dziedictwo i tożsamość życia monastycznego*, „W Drodze” 2005, nr 6, 102-111.
- Żywot św. Pelagii Nierzędnicy spisany przez diakona Jakuba*, tłum. P. Długosz, „W Drodze” 2005, nr 8, 97-105.

8. Archeologia i historia sztuki

- Alcock E.S. – Berlin A.M. – Harrison A.B. – Heath S. – Spencer N. – Stone D.L., *Pylos regional archaeological project, part VII: Historical Messenia, geometric through late Roman*, „Hesperia” 74 (2005) nr 2, 147-209.
- Baratte F., *Permanence et innovation dans la société chrétienne de la fin de l'antiquité: Le témoignage des images et des monuments*, „Les Dossiers d'Archéologie” 2005, nr 303, 42-49.
- Bensard E., *Une exposition colossale à Rimini: Constantin le Grand*, „Archeologia” 2005, nr 422, 18-29.
- Bost J.P.– Barraud D., *Burdigala sous le Haut-Empire*, „Archeologia” 2005, nr 424, 40-49.
- Cavalier O., *Une stèle funéraire syrienne au musée Calvet*, „Pallas” 2005, nr 67, 437-455.
- Chevallier F., *Arles: À la recherche du port antique*, „Archeologia” 2005, nr 426, 46-53.

- Cheyne J.C., *Byzance et l'Europe*, „Les Dossiers d'Archéologie” 2005, nr 303, 72-79.
- Dark K., *The archeological implications of fourth- and fifth-century descriptions of villas in the northwest provinces of the Roman Empire*, „Historia” 54 (2005) 331-342.
- Deschler J.P., *Im Dialog mit den Heiligen. Die byzantinische Ikone und die Gemeinschaft der Heiligen*, ChO 60 (2005) 13-37.
- Felle A.E., *Epigrafia pagana e cristiana in Sicilia: consonanze e peculiarità*, VetCh 42 (2005) 233-250.
- Ferran G.D. – Moro G.A. – Tuset B.F., *Evolució arquitectònica de la Seu episcopal d'Egara (segle IV al segle VIII)*, „Tribuna d'arqueologia” 2005, nr 2002/2003, 81-94.
- Fisseha G., *Äthiopische Kreuze*, ChO 60 (2005) 279-286.
- Galli P., *Φῶς ἐκ φωτός. Un'ipotesi sull'essenza e sul senso fondante dello spazio nella pittura bizantina dall'inizio del VI alla fine del VII secolo*, „Rivista di Filosofia Neo-Scolastica” 97 (2005) 427-472.
- Giuliani R.– Leone D., *Indagini archeologiche nell'area di Piano San Giovanni a Canosa: il complesso paleocristiano e le trasformazioni altomedievali*, VetCh 42 (2005) 147-172.
- Głowa A., *Oblicze stylistyczne wizygockiej rzeźby figuralnej na tle sztuki europejskiej i bliskowschodniej VI-VIII wieku*, RH 53 (2005) z. 4, 185-206.
- Handley M.A., *One hundred and fifty-two Addenda to PLRE from Gaul, Spain and Britain*, „Historia” 54 (2005) 93-105.
- Iacobone P., *La bellezza di Cristo nell'arte, dall'Antichità al Rinascimento*, „Path” 4 (2005) 451-479.
- Jolivet-Levy C., *Le rôle des images dans la chrétienté orientale: l'exemple de l'ermitage de saint Néophyte près de Paphos*, „Perspectives médiévales” 29 (2004) 43-62.
- Kruta V., *L'Europe des Celtes*, „Les Dossiers d'Archéologie” 2005, nr 303, 6-15.
- Kurzawa F., *La cité monastique: de Glendalough*, „Archeologia” 2005, nr 425, 56-63.
- Lambert C., *Di tre epigrafi paleocristiane eclanesi ritrovate e di due recentemente scoperte*, VetCh 42 (2005) 289-306.
- Latzer M., „Using a Picture”: *Wittgenstein and Byzantine Iconography*, „Encounter” 66 (2005) 263-275.
- Lenoir E., *La ville romaine de Zilil du I^{er} siècle av. J.-C. au IV^e siècle ap. J.-C.*, „Pallas” 2005, nr 68, 65-76.
- Leveau Ph., *À propos de l'huile et du vin en Afrique romaine ou pourquoi „déromaniser” l'archéologie des campagnes d'Afrique*, „Pallas” 2005, nr 68, 77- 89.
- Lopez Monteagudo G., *Hispano-roman mosaics on mythological subjects in the context of Ancient Mediterranean culture*, „Vestnik drevnej istorii” 2005, nr 1, 74-102.
- Louth A., *Tradition and the Icon*, „The Way” 44 (2005) nr 4, 147-159.
- Michel V., *La diversité des basiliques byzantine*, „Le Monde de la Bible” 2005, nr 165, 42-45.
- Moran N., *The choir of the Hagia Sophia*, OC 89 (2005).

- Nasrallah L.S., *Empire and apocalypse in Thessaloniki: interpreting the early christian rotunda*, JECS 13 (2005) 465-508.
- Ni Ghraidaigh J., *Temple Finghin, and two unusual/voussoirs from Clonmacnoise*, „Archaeology Ireland” 19 (2005) nr 3, 26-31.
- Nuzzo D., *La denominazione della tomba nelle iscrizioni cristiane di Roma. Possibili elementi per la ricostruzione di una identità collettiva*, VetCh 42 (2005) 103-134.
- Perez A.M., *El relieve de la Ascensión de Cristo del claustro de Santo Domingo de Silos: Una teología en piedra de la Iglesia como Cuerpo de Cristo. (Fuentes patrísticas y litúrgicas de una iconografía novedosa y única de la „desaparición” de Cristo)*, „Burgense” 46 (2005) nr 1, 137-163.
- Pirault L., *La basilique paléochrétienne de Rezé*, „Archeologia” 2005, nr 422, 30-37.
- Pouthier J.L., *Promenades antiques au musée d'Arles*, „Le Monde de la Bible” 2005, nr 166, 6-11.
- Ruggieri V., *La scultura bizantina nel museo archeologico di Antiochia di Pisidia (Yalvaç). Rapporto preliminare: parte II*, OCP 71 (2005) 59-96.
- Scarpetta Rocha J.A., *La feminidad y la humanidad de Maria en el arte*, EphMar 55 (2005) 297-309.
- Schmitzer U., *Rom in der (nach-) antiken Literatur: (Re-)Konstruktion und Transformation der urbanen Gestalt der Stadt von der augusteischen Zeit bis zur Moderne*, „Gymnasium” 112 (2005) 241-268.
- Scotton P.D., *A new fragment of an inscription from the Julian basilica at Roman Corinth*, „Hesperia” 74 (2005) nr 1, 95-100.
- Snyder H.G., *Pictures in dialogue: a viewer-centered approach to the Hypogeum on Via Dino Compagni*, JECS 13 (2005) 349-386.
- Spera L., *Riti funerari e „culto dei morti” nella tarda antichità: un quadro archeologico dai cimiteri paleocristiani di Roma*, „Augustinianum” 45 (2005) 5-34.
- Todd M., *Baths or baptisteries? Holcombe, lufton and their analogues*, OJA 24 (2005) nr 3, 307-311.
- Van der Vliet J., *A Coptic Charitesion (P. Gieben Copt. 1)*, ZPE 153 (2005) 131-140.
- Vitasovic A., *Crkva sv. Marije. Kasnoantička crkva V. st. – bizantinska bazilika VI. st.*, „Histria archaeologica” 34 (2003) 61-101.

9. Biblia

- Amphoux Ch.B., *Marc 1, 1-11. La tradition manuscrite grecque*, MSR 62 (2005) nr 2, 5-16.
- Anlezark D., *Connecting the patriarchs: Noah and Abraham in the old English «Exodus»*, „Journal of English and Germanic Philology” 104 (2005) 171-188.
- Arbache S., Ph. Roisse – *Marc 1, 1-11 arabe. Versions anciennes de Syrie-Palestine et d'al-Andalus*, MSR 62 (2005) nr 2, 65-78.
- Asencio Albeza J.D., *La comparación ין (yáyin) יןן (dōde^ykā) en el Cantar de los Cantares. Análisis de la interpretación hebrea y patrística*, WST 18 (2005) 135-149.
- Auwers J.-M. – Wenin A., *Problèmes herméneutiques dans l'interprétation du Cantique des cantiques*, RTL 36 (2005) nr 3, 344-373.
- Bardski K., *Biblia sakramentem miłości Boga i Kościoła*, VV 2005, nr 7, 201-214.

- Bettiolo P., *Predizione delle eresie, esortazione alla conversione, illustrazione della condotta cristiana: appunti sulla recezione di Mt 13, 24-30 nelle chiese della Siria*, CNS 26 (2005) 173-188.
- Bird M.F., *The formation of the Gospels in the setting of early christianity the Jesus tradition as corporate memory*, „The Westminster Theological Journal” 67 (2005) nr 1, 113-134.
- Bogaert P.M., *Le livre de Baruch dans les manuscrits de la Bible latine. Disparition et réintégration*, RBen 115 (2005) 286-342.
- Bolt P.G., *Three heads in the divine order: The early Church Fathers and 1 Corinthians 11, 3*, „Reformed theological review” 64 (2005) nr 3, 147-161.
- Boud’hors A., S. Torallas Tovar – *Marc 1, 1-11. La tradition manuscrite copte*, MSR 62 (2005) nr 2, 37-50.
- Butts A.M., *P.Duk.inv. 797 (U) – I Kingdoms 14, 24-50 in Sahidic*, „Le Muséon” 118 (2005) 7-20.
- Cipriani S., *Apocalittica e Apocalisse. Spunti di riflessione per un libro „misterioso”*, „Asprenas” 52 (2005) 323-338.
- Cohen J., *The Mystery of Israel’s Salvation: Romans 11, 25-26 in Patristic and Medieval Exegesis*, HTR 98 (2005) 247-281.
- Cox C., *Biblical Studies and the Armenian Bible (1980-2002)*, RB 112 (2005) 355-368.
- De Groote M., *Alttestamentliche Passionsprophezeiungen in einem Vatikaner Codex*, SE 44 (2005) 227-239.
- Debié M., *Marc 1, 1-11. La tradition manuscrite syriaque*, MSR 62 (2005) nr 2, 27-36.
- Domański A., *The figure of Caleb in selected Jewish legends and in the teaching of the Church Fathers*, SLov 7 (2005) 95-108.
- Downs D. J., „*Early catholicism*” and apocalypticism in the pastoral epistles, CBQ 67 (2005) nr 4, 641-661.
- Elsackers M., *Gothic Bible, Vetus Latina and Visigothic law: evidence for a Septuagint-based Gothic version of Exodus*, SE 44 (2005) 37-76.
- Emmel St., *Ein altes Evangelium der Apostel taucht in Fragmenten aus Ägypten und Nubien auf*, ZACH 9 (2005) 85-99.
- Engberg-Pedersen T., *The relationship with others: similarities and differences between Paul and stoicism*, ZNW 96 (2005) nr 1-2, 35-60.
- Fatti F., *Il seme del diavolo. La parabola della zizzania e i conflitti politico-dottrinali a Bisanzio (IV-V secolo)*, CNS 26 (2005) 123-172.
- Faure P., *Le mystère d’Israël selon les textes alexandrin et occidental des «Actes des Apôtres»*, NRTh 127 (2005) 3-17.
- Gahbauer F.R., *Die Jakobsleiter, ein aussagenreiches Motiv der Väterliteratur*, ZACH 9 (2005) 247-278.
- Haelewyck J.C., *Marc 1, 1-11. La tradition latine (vetus latina et vulgate)*, MSR 62 (2005) nr 2, 17-26.
- Hauspie K., *Methodological Issues Preliminary to a Lexicon of Aquila, Symmachus and Theodotion*, EThL 81 (2005) fasc. 1, 165-176.
- Huygens R.B.C., *À propos de Christian dit de Stavelot et son explication de l’Évangile selon Matthieu*, SE 44 (2005) 247-273.

- Izquierdo A., *Ἐρχεσθαι y el problema sinóptico*, AIOm 8 (2005) 339-368.
- Jara Delgado I., *Evidencias en el Nuevo Testamento de la evolución del ático a la koiné*, „Helmantica” 56 (2005) nr 168-69, 105-124.
- Kranz D.K., *Die theologischen Argumente der Kirchenväter (2.-4. Jh.) zugunsten der Inspiration der griechischen Übersetzung der Septuaginta (LXX)*, AIOm 8 (2005) 231-262.
- Lettieri G., *Tollerare o sradicare? Il dilemma del discernimento. La parabola della zizzania da Ambrogio a Leone Magno*, CNS 26 (2005) 65-121.
- Löhr W., *Norm und Kontext – Kanonslisten in der Spätantike*, BThZ 22 (2005) 202-229.
- Lührmann D., *Das Petrusbildnis van Haelst 741 – eine Replik*, ZACH 9 (2005) 424-434.
- Malevez M., *La tradition manuscrite éthiopienne de Marc 1, 1-11*, MSR 62 (2005) nr 2, 79-90.
- Manzi F., *„Antiquum documentum novo cedat ritui”: compimento cristologico del sacrificio dell’Antico Testamento*, EL 119 (2005) 289-336.
- Miglietta M., *Gesù e il suo processo „nella prospettiva ebraica”*, „Athenaeum” 93 (2005) 497-526.
- Miller R.D., *Reading Scripture in Communion with Church Fathers*, DRev 123 (2005) 205-209.
- Mitchell M.M., *Patristic Counter-evidence to the Claim that The Gospels were written for all Christians*, NTS 51 (2004) 36-79.
- Mosser C., *The Earliest Patristic Interpretations of Psalm 82, Jewish Antecedents, and the Origin of Christian Deification*, JTS 56 (2005) 30-74.
- Outtier B., *La tradition géorgienne de Marc 1, 1-11 et 1, 40-45*, MSR 62 (2005) nr 2, 51-64.
- Pańkowski J., *Pismo Święte w świetle teologii Kościoła Wschodniego*, „Elpis” 7 (2005) 173-184.
- Poirier J.C., *Three Early Christian Views in Ritual Purity: A Historical Note Contributing to an Understanding of Paul’s Position*, EThL 81 (2005) fasc. 4, 424-434.
- Przyszychowska M., *J 19, 25-27 w interpretacji łacińskich Ojców Kościoła*, STV 43 (2005), nr 1, 55-78.
- Rist J.M., *Luke 2, 2: making sense of the date of Jesus’ Birth*, JTS 56 (2005) 489-491.
- Roszewski M.A., *Śmierć i życie pozagrobowe w tradycjach pozabiblijnych i biblijnych Starego Testamentu. Zarys problemu*, STHŚO 25 (2005) 307-326.
- Savigni R., *La parabola della zizzania (Mt 13, 24-30 e 36-42) nei commenti biblici altomedievali (sec. VI-X)*, CNS 26 (2005) 189-223.
- Schmithals W., *Der Kanon, die Apostolische Sukzession und die Ökumene*, BThZ 22 (2005) 267-283.
- Schröter J., *„Die Kirche besitzt vier Evangelien, die Häresie viele”. Die Entstehung des Neuen Testaments im Kontext der frühchristlichen Geschichte und Literatur*, BuK 60 (2005) 68-74.
- Steenberg M.C., *To test or preserve? The prohibition of Gen 2, 16-17 in the thought of two second-century exegetes*, „Gregorianum” 86 (2005) 723-741.

- Vampa E., *L'interpretazione patristica di Mt 5, 3: „Beati i poveri in spirito, perché di essi è il Regno dei Cieli”*, „Teresianum” 56 (2005) 499-529.
- Van den Hoek A., *Peter, Paul and a consul: recent discoveries in African Red Slip Ware*, ZACH 9 (2005) 197-246.
- Visonà G., *La parabola della zizzania nei primi tre secoli*, CNS 26 (2005) 25-64.
- Wasserman T., *Papyrus 72 and the «Bodmer Miscelaneous Codex»*, NTS 51 (2004) 137-154.
- Wilson M., *The early christians in Ephesus and the date of revelation, again*, „Neotestamentica” 39 (2005) 163-193.
- Wischmeyer W., *ΘΕΟΣ ΥΨΙΣΤΟΣ. Neues zu einer alten Debatte*, ZACH 9 (2005) 149-168.
- Wolff Ch., *Die «Paralipomena Jeremiae» und das Neue Testament*, NTS 51 (2004) 123-136.
- Zipor M.A., *Some Textual and Lexical Notes to the Peshitta of Leviticus*, EThL 81 (2005) fasc. 4, 468-476.

9.1. Apokryfy

- Bechmann U., *Apokryphe Evangelientradition im Koran*, BuK 60 (2005) 108-111.
- Biggs F.M., *Aelfric's Andrew and the apocrypha*, „Journal of English and Germanic Philology” 104 (2005) 473-494.
- Braginskaya N. V., *«Joseph and Aseneth»: a „Midrash” before midrash and a „Novel” before novel*, „Vestnik drevnej istorii” 2005, nr 3, 73-96.
- Burchard Ch., *Joseph und Aseneth. Eine jüdisch-hellenistische Erzählung von Liebe, Bekehrung und vereiteter Entführung*, „Theologische Zeitschrift” 61 (2005) 65-77.
- Burchard Ch., *Küssen in Joseph und Aseneth*, „Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period” 36 (2005) 316-323.
- Charron R., *The «Apocryphon of John» (NHC II, 1) and the graeco-egyptian alchemical literature*, VigCh 59 (2005) 438-456.
- Choat M., *Thomas the „Wanderer” in a Coptic list of the Apostles*, „Orientalia” 74 (2005) 83-85.
- Davila J.R., *(How) can we tell if a Greek Apocryphon or Pseudoepigraphon has been translated from Hebrew or Aramaic?*, JStP 15 (2005/2006) 3-61.
- Dimant D., *L'«Apocryphe de Jérémie C» de Qoumrân*, RHPR 85 (2005) 497-515.
- Frey J., *Ein Weg zurück zu den Ursprüngen? Die Fragmente judenchristlicher Evangelieüberlieferungen*, BuK 60 (2005) 75-81.
- Gregory A., *Prior or Posterior? The «Gospel of the Ebionites» and the Gospel of Luke*, NTS 51 (2004) 344-360.
- Hacham N., *The «Letter of Aristeas»: A new exodus story?*, „Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period” 36 (2005) 1-20.
- Hartenstein J., *„Was euch verborgen ist, werde ich euch verkündigen”. Das Evangelium nach Maria (von Magdala)*, BuK 60 (2005) 96-101.
- Hessayon A., *Og, re di Basan, Enoc e i libri di Enoc: Testi non canonici e interpretazioni di Genesi 6, 1-4*, RSLR 41 (2005) nr 2, 249-295.

- Huber K. – Leicht B., *Sind die apokryphen Evangelien „Evangelien“?*, BuK 60 (2005) 66-67.
- Huber K., *Was das Neue Testament (so) nicht erzählt? Apokryphen im Verhältnis zu den kanonischen Evangelien*, BuK 60 (2005) 82-88.
- Kaler M., *Contextualizing the «Apocalypes of Paul»*, LThPh 61 (2005) 233-246.
- Kazen Th., *Sectarian Gospels for some Christians? Intention and Mirror Reading in the Light of Extra-Canonical Texts*, NTS 51 (2004) 561-578.
- Klauck H.J., *Geheime Worte Jesu? Das Evangelium nach Thomas aus Nag Hamma-di*, BuK 60 (2005) 89-95.
- Kochaniewicz B., *Il «Transitus Mariae» dello Pseudo-Giuseppe da Arimatea – un apocrifo di origine italiana*, „Angelicum” 82 (2005) 99-121.
- Kochaniewicz B., *Uwagi na temat łacińskiego apokryfu «Transitus Mariae» Pseudo-Józefa z Arymatei*, SMA 7 (2005) nr 1, 263-287.
- Lewicki T., *Niepokalana w zwierniadle chrześcijańskiej literatury apokryficznej na przykładzie «Protoewangelii Jakuba»*, StPł 33 (2005) 15-21.
- Nicklas T., *Fragmente christlicher Apokryphen und die Textgeschichte des Neuen Testaments*, ZNW 96 (2005) 129-142.
- Piovanelli P., *What is a Christian Apocryphal Text and How Does It Work? Some Observations on Apocryphal Hermeneutics*, NThT 59 (2005) 31-40.
- Plisch U.-K., *Zu einigen Einleitungsfragen des unbekanntenen Berliner Evangeliums (UBE)*, „ZACH 9 (2005) 64-84.
- Revard S.P., *From metanoia to apocalypse: „Paradise lost” and the apocryphal «Lives of Adam and Eve»*, „Journal of English and Germanic Philology” 104 (2005) 80-102.
- Schröter J., *„Die Kirche besitzt vier Evangelien, die Häresie viele”. Die Entstehung des Neuen Testaments im Kontext der frühchristlichen Geschichte und Literatur*, BuK 60 (2005) 68-74.
- Shoemaker S.J., *The Virgin Mary in the Ministry of Jesus and the Early Church according to the Earliest «Life of the Virgin»*, HTR 98 (2005) 441-467.
- Starowieyski M., *«Dzieje Jana w Rzymie» (BHG 889). Materiały do poznania legendy i kultu Apostołów*, WST 18 (2005) 151-156.
- Vanhooymissen G., *Une messe sans paroles de consécration? A propos de la validité de l'«Anaphore d'Addai et Mari»*, NRTh 127 (2005) 36-46.
- Vannier M.A., *Naissance de la tradition chrétienne*, „Le Monde de la Bible” 2005, nr 164, 30-35.
- Wood Halsey J., *The New Testament Gospels and the «Gospel of Thomas»: a new Direction*, NTS 51 (2004) 579-595.

9.2. Gnostycyzm

- Baraniak M., *Mandajczycy – ginący świat gnozy*, PP 122 (2005) nr 6, 25-36.
- Bloth P.C., *Beobachtungen und Fragen zur Edition von Adolf Harnacks erster Marcion'-Schrift*, ZKG 116 (2005) nr 1, 79-89.
- Bos A.P., *De gnosticus Basilides en zijn theologie over de Levensfasen van de kosmos*, „Philosophia Reformata” 70 (2005) nr 1, 41-63.

- Brankaer J., „Marsanes”: *Un texte Sethien Platonisant*, „Le Muséon” 118 (2005) 21-42.
- Franzmann M., *A complete history of early christianity. Taking the „heretics” seriously*, JRH 29 (2005) nr 2, 117-128.
- Gregory A., *Prior or Posterior? The «Gospel of the Ebionites» and the Gospel of Luke*, NTS 51 (2004) 344-360.
- Kazen Th., *Sectarian Gospels for some Christians? Intention and Mirror Reading in the Light of Extra-Canonical Texts*, NTS 51 (2004) 561-578.
- Kelhoffer J.A., Basilides’s «Gospel» and „Exegetica” (treatises), VigCh 59 (2005) 115-134.
- Klauck H.J., *Geheime Worte Jesu? Das Evangelium nach Thomas aus Nag Hammadi*, BuK 60 (2005) 89-95.
- Landau D., *The montanists and the jubilees calendar*, OC 89 (2005) 103-112.
- Majercik R., *Porphyry and gnosticism*, CQ 55 (2005) 277-292.
- Markschies Ch., *Gnostische und andere Bilderbücher in der Antike*, ZACH 9 (2005) 100-121.
- Moore R.E., „*I’ll rouse my senses, and awake myself*”: Marlowe’s «*The Jew of Malta*» and the renaissance gnostic tradition, RaL 37 (2005) nr 3, 37-58.
- Nagel P., „*Die vier Worte*” am Schluss der «*Epistula Petri ad Philippum*» (NHC VIII, 2 p. 140, 25), „Göttinger Miszellen” 2005, nr 206, 61-68.
- Pettipiece T., *A Church to surpass all churches. Manichaeism as a test case for the theory of reception*, LThPh 61 (2005) 247-260.
- Plazenet L., *Le roman sentimental en question: Entre discours édifiant et rêverie amoureuse. L’amant resuscité de la mort d’amour de Théodose Valentinian*, OeCr 30 (2005) nr 1, 53-73.
- Porreca D., *Hermes Trismegistus in Thomas of York: A 13th-century witness to the prominence of an ancient sage*, „Archives d’Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen ge” 72 (2005) 147-275.
- Ramelli I., *Tracce di montanismo nel «Peregrino» di Luciano?*, „Aevum” 79 (2005) 79-94.
- Rasimus T., *Ophite Gnosticism, sethianism and the Nag Hammadi Library*, VigCh 59 (2005) 235-263.
- Rau E., *Zwischen Gemeindechristentum und christlicher Gnosis: das geheimen Markusevangelium und das Geheimnis des reiches Gottes*, NTS 51 (2004) 482-504.

10. Patrystyka i średniowiecze bizantyńskie oraz łacińskie

- Anlezark D., *Connecting the patriarchs: Noah and Abraham in the old English «Exodus»*, „Journal of English and Germanic Philology” 104 (2005) 171-188.
- Azzara C., *Storie di popoli e vite di eroi nel medioevo barbarico*, „Hagiographica” 12 (2005) 249-260.
- Bar D., *Rural monasticism as a key element in the christianization of Byzantine Palestine*, HTR 98 (2005) 49-65.
- Biggs F.M., *Ælfric’s Comments about the „Passio Thomae”*, „Notes and Queries” 52 (2005) 5-8.

- Bujak J., *Teologiczne znaczenie odwołania ekskomunik z 1054 roku*, „Studia Kozalińsko-Kołobrzeszkie” 10 (2005) 45-59.
- Clark M.J., *The commentaries on Peter Comestor's «Historia scholastica» of Stephen Langton, Pseudo-Langton, and Hugh of St. Cher*, SE 44 (2005) 301-446.
- Congourdeau M-H., *L'empereur et le patriarche dans l'empire byzantin*, „Istina” 50 (2005) 8-21.
- Cuomo V., *Athos Dionysiou 180 + Paris, Suppl. grec 495: Un nuovo manoscritto di Teodosio Principe*, ByZ 98 (2005) 23-34.
- Deschler J.P., *Im Dialog mit den Heiligen. Die byzantinische Ikone und die Gemeinschaft der Heiligen*, ChO 60 (2005) 13-37.
- Di Segni L., *Monastery, City and Village in Byzantine Gaza*, POC 55 (2005) 24-51.
- Egender N., *Die Reichenau und die Ostkirche*, ErA 81 (2005) 345-362.
- Getcha J., *La fréquence de la célébration et de la communion eucharistique dans la tradition byzantine*, MD 2005, nr 242, 69-82.
- Greatrex G. – Elton H. – Burgess R., *Urbicius' Epitedeuma: An edition, translation and commentary*, ByZ 98 (2005) 35-74.
- Heuclin J., *Le devoir de charité durant le haut Moyen ge: les xenodochia*, MSR 62 (2005) nr 1, 11-24.
- Janiszewski P., *We władzy księcia ciemności. Cesarz Justynian I w «Historii sekretnej» Prokopiusza z Cezarei*, MW 2005, nr 4, 22-27.
- Janiszewski P., *Wódz, mąż i ślepy żebrak. Opowieść o Belizariuszu*, MW 2005, nr 12, 34-39.
- Karras V.A., *The liturgical functions of consecrated women in the Byzantine Church*, ThS 66 (2005) nr 1, 96-116.
- Khalilieh H.S., *Capacity and regulations against overloading of commercial ships in Byzantine and Islamic maritime practices*, „Journal of Medieval History” 31 (2005) 243-263.
- Koczwarą S., *Świadectwo troski o jedność Kościoła patriarchy Konstantynopola Jana II (518-520) na podstawie jego listów z 520 roku*, RT 52 (2005) z. 4, 25-29.
- Krawczyk R., *Powstania żydowskie przeciw Rzymianom w I-II w. n.e.*, RTWP 3 (2003) 113-126.
- Kottje R., *Ein Fragment des «Paenitentiale» Halitgars von Cambrai: aus einem Frühdruck der «Institutionen» Justinians*, SE 44 (2005) 241-246.
- Laniado A., *Un fragment méconnu de Candide l'Isaurie?*, „Athenaeum” 93 (2005) 143-148.
- Leven K.H., *Gelehrter Aberglauben, abergläubische Gelehrte? Michael Italikos, ein Amulett gegen die „Pest” und die Medizin in Byzanz*, „Das Mittelalter” 10 (2005) 53-63.
- Mariev S., *Ein fälschlich Damaskios zugewiesenes Fragment*, ByZ 98 (2005) 75-76.
- Marschler T., *Disputando praedicare. Zur Präsenz theologischer Systematik in der scholastischen Predigt des 13. Jahrhunderts am Beispiel von Ostersermones des Odo von Chäteauroux († 1273)*, SE 44 (2005) 447-484.
- Martinez Martinez F., *La superioridad del derecho divino en el pensamiento pregraciano: Una visión de las colecciones canónicas medievales*, IusCan 45 (2005) 183-231.

- Moreno Garcia L.A., *Literatura antimusulmana de tradición bizantina entre los Mozárabes*, HS 57 (2005) 7-45.
- Mouron A., *The rhetoric of religion – three late Middle English Works of spiritual guidance*, „Studies in Spirituality” 15 (2005) 143-167.
- Ó Néill P.P., *Irish glosses in a twelfth-century copy of Boethius's «Consolatio philosophiae»*, „Ériu” 55 (2005) 1-17.
- Pakis V.A., *Sharing Vessels with an „Armaz Wīb”: Jesus and the Samaritan woman in medieval Germanic*, „Journal of English and Germanic Philology” 104 (2005) 514-527.
- Patlagean E., *Byzance dans le millénaire médiéval*, „Annales” 60 (2005) nr 4, 721-732.
- Rotman Y., *Byzance face à l'Islam arabe, VII^e-X^e siècle: D'un droit territorial à l'identité par la foi*, „Annales” 60 (2005) nr 4, 767-789.
- Ruggieri V., *La scultura bizantina nel museo archeologico di Antiochia di Pisidia (Yalvaç). Rapporto preliminare: parte II*, OCP 71 (2005) 59-96.
- Russel P.A., *Searching for revolutionary millenarianism in Byzantium: the dog that didn't bark*, „Fides et Historia” 37 (2005) 93-116.
- Schieffer R., *Rom, Byzanz und Europa von Morgen*, OrtF 19 (2005) 33-38.
- Stanley E., *Beowulf: Lordlessness in ancient times is the theme, as much as the glory of kings, if not more*, „Notes and Queries” 52 (2005) 267-281.
- Szaban I., *Eucharystia w tradycji bizantyjskiej*, PP 122 (2005) nr 6, 14-24.
- Tinnefeld F., *Kirche und Staat im byzantinischen Reich*, OKS 54 (2005) 56-78.
- Tyburowski K., *Il «Codex Theodosianus»*, SSan 12 (2005) z. 2, 99-107.
- Wałkowski A., *Biblioteka klasztorna jako miejsce pracy średniowiecznego uczonego. Rozważania na tle badań piśmiennictwa cystersów*, ABMK 83 (2005) 105-138.
- Wiley D.M., *Niall Frossach's true judgement*, „Ériu” 55 (2005) 19-36.
- Wolińska T., *Między Bizancjum, Longobardami i Frankami. Rola temu Sycylii w bizantyńskiej polityce wobec Italii (VII-IX w.)*, PHis 96 (2005) 21-40.
- Wollin C., *„Kein Wein für die Normannen”. Marginalien zu Baudri de Bourgueils «Carm.»* 202, SE 44 (2005) 275-283.
- Ximénez Viejo J.M., *La composición del Decreto de Graciano*, IusCan 45 (2005) 431-485.

11. Autorzy

Aecjusz z Antiochii

Aecio de Antioquia y su actuación en el debate trinitario del s. IV. El «Syntagmation», traducido, comentado y prologado por J.L. Narvaja, „Stromata” 61 (2005) 205-230.

Afrahāt

Janse S., *De joodse achtergrond van het gebed in Aphrahats «Demonstrationes»* 23, 53-59, NThT 59 (2005) 41-59.

Ambrozjaster

Tyburowski K., *Śmierć jako konsekwencja grzechu Adama według myśli Ambrozjastera*, SSan 12 (2005) z. 1, 61-70.

Ambroży z Mediolanu

- Alzati C., *La Croce: modello gerosolimitano e liturgia ambrosiana*, RSLR 41 (2005) nr 2, 389-399.
- Chirico M.A., *Sulla dottrina mistica di Guglielmo di Saint-Thierry nel confronto con Ambrogio e Gregorio Magno*, „Rivista di Ascetica e Mistica” 30 (2005) 773-825.
- Lettieri G., *Tollerare o sradicare? Il dilemma del discernimento. La parabola della zizzania da Ambrogio a Leone Magno*, CNS 26 (2005) 65-121.
- Lucchesi E., *Un fragment de Codex Copte relatif aux Actes du Concile d'Éphèse: Citation du «De fide» d'Ambroise de Milan et de la «Lettre 101» Grégoire de Nazianze*, „Le Muséon” 118 (2005) 43-49.
- Mattei P., *L'atelier d'Ambroise: Traces de prédication dans les grandes oeuvres dogmatiques de l'évêque de Milan*, CPE 2005, nr 99, 44-51.
- Pasini C., *Per la storia della siro-esaplare Ambrosiana (alla luce delle annotazioni siriane e copta recentemente rinvenute sul codice)*, con un saggio di Emidio Vergani e un'appendice di Philippe Luisier, OCP 71 (2005) 21-58.
- Raschle Ch.R., *Ambrosius' Predigt gegen Magnus Maximus. Eine historische Interpretation der „explanatio in psalmum” 61 (62)*, „Historia” 54 (2005) 49-67.
- Roques M., *La tradition manuscrite de l'«Apologia David altera» attribuée à Ambroise*, RechAug 34 (2005) 239-297.

Anonim

- De Groote M., *«Anonyma Testimonia adversus Iudaeos»* (critical edition of an anti-judaic treatise), VigCh 59 (2005) 315-336.
- McFadden B., *Authority and discourse in the «Liber monstrorum»*, „Neophilologus” 89 (2005) 473-493.

Asteriusz z Amazji

- Driver Maugans L.D., *The Cult of Martyrs in Asterius of Amaseia's Vision of the Christian City*, ChH 74 (2005) 236-254.

Atanazy Aleksandryjski

- Andrist P., *Les protagonistes égyptiens du débat apollinariste. Le «Dialogue d'Athanase et Zachée» et les dialogues pseudoathanasiens: intertextualité et polémique religieuse en Égypte vers la fin du IV^e siècle*, RechAug 34 (2005) 63-141.
- Gain B., *L'édition de saint Athanase par Montfaucon (1698): genèse, méthodes et résultats*, SE 44 (2005) 77-92.
- Markos L.A., *An evening with Athanasius: meditation on the incarnation*, „Theology Today” 62 (2005) 240-244.
- Schneider C., *The intimate connection between Christ and Christians in Athanasius*, SJT 58 (2005) nr 1, 1-12.
- Van Nuffelen P., *Three historical problems in the «Apologia secunda» of Athanasius*, SE 44 (2005) 93-115.

Augustyn

- Argiroffi A., *Martin Heidegger lettore del neoplatonico Sant'Agostino: il „Brauch” fra „uti, frui” e il concetto giuridico dell'„Ususfructus”*, „Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto” 82 (2005) 577-591.

- Ayres L., *Augustine on the rule of faith: rhetoric, christology, and the foundation of christian thinking*, AugSt 36 (2005) 33-49.
- Bargieł F., *Opatrzność Boża a zło według św. Augustyna i św. Tomasza*, „Rocznik Wydziału Filozoficznego Wyższej Szkoły Filozoficzno-Pedagogicznej Ignatianum w Krakowie” 11 (2004-2005) 113-143.
- Batista Matos Q., *Doctrina agustiniana sobre el suicidio*, RevA 46 (2005) 485-519.
- Beduhn J., *Augustine, Manichaeism and the logic of persecution*, ARg 7 (2005) 153-166.
- Beets F., *Augustin et la logique du temps grammatical non mesurable*, „Philosophique” 2005, 39-60.
- Bertrand D., *Ainsi priaît saint Augustin. Tu nos as fait pour toi*, „Christus” 52 (2005) 297-304.
- Bolard L., *Augustin, du songe a lumière. Sur «La vision de saint Augustin», de Carpaccio*, RHR 222 (2005) 209-233.
- Bouton-Touboulic A.-I., *Autorité et tradition la traduction latine de la Bible selon saint Jérôme et saint Augustin*, „Augustinianum” 45 (2005) 185-229.
- Bouton-Touboulic A.I., *La voix de la vérité, un élément de démonstration chez saint Augustin*, „Pallas” 2005, nr 69, 179-193.
- Bracht K., *Freiheit radikal gedacht. „Liberum arbitrium”, „securitas” und der Ursprung des Bösen bei Augustin*, SE 44 (2005) 189-217.
- Brown P.R.L., *Saint Augustine lecture: Augustine and a crisis of wealth in late antiquity*, AugSt 36 (2005) 5-30.
- Burns Patout J., *Appropriating Augustine appropriating Cyprian*, AugSt 36 (2005) 113-130.
- Caltabiano M., *Agostino e i suoi libri: dalla composizione alla diffusione*, „Augustinianum” 45 (2005) 519-537.
- Cameron M., *„Totus Christus” and the psychagogy of Augustine’s «Sermons»*, AugSt 36 (2005) 59-70.
- Carpin A., *Agostino e il problema dei bambini morti senza battesimo*, SD 50 (2005) nr 5, 3-180.
- Castellanos Velásquez J., *Uso y culto a las imágenes en San Agustín*, „Excerpta” 47 (2005) 139-189.
- Cavadini J.C., *Feeling right: Augustine on the passions and sexual desire*, AugSt 36 (2005) 195-217.
- Chase M., *Porphyre et Augustin: Des trois sortes de „visions” au corps de résurrection*, REAug 51 (2005) 233-256.
- Cipriani N., *La biblioteca della Chiesa d’Ippona*, „Augustinianum” 45 (2005) 539-547.
- Clark E.A., *Distinguishing „distinction”: considering Peter Brown’s reconsiderations*, AugSt 36 (2005) 251-264.
- Cline E.M., *Augustine’s change of aspect*, „Heythrop Journal” 46 (2005) 135-148.
- Coma Navarro F., *Algunas consideraciones a tener en cuenta en torno a la cronología de la ordenación sacerdotal de Agustín*, „Pyrenae” 36 (2005) nr 1, 117-128.
- Couenhoven J., *St. Augustine’s doctrine of original sin*, AugSt 36 (2005) 359-396.

- Da Cunha Sérvulo Paolozzi M., *The importance of the will to the cognitive process in Augustine's «De Trinitate»*, „Dialogue” 44 (2005) 331-350.
- Daley B.E., *Saint Augustine Lecture 2004 – word, soul, and flesh: Origen and Augustine on the person of Christ*, AugSt 36 (2005) 299-326.
- Dauzat P.E., *Les combats d'Augustin*, „Le Monde de la Bible” 2005, nr 166, 28-33.
- De Luis P., *Comentario a la «Regla» de san Agustín. Capítulo quinto*, EstA 40 (2005) 5-63 (cz. 1) i 243-304 (cz. 2).
- Dideberg D., *L'unité de l'Église chez S. Augustin*, CPE 2005, nr 100, 16-20.
- Dodaro R., *Augustine's revision of the heroic ideal*, AugSt 36 (2005) 141-157.
- Dodaro R., *Christus, die Eucharistie und die Hungernden in der Theologie des Augustinus von Hippo*, „Concilium” 41 (2005) 172-177.
- Dodaro R., *La cultura e le sue ambiguità. La lezione di Sant'Agostino*, „Lateranum” 71 (2005) 319-326.
- Dolbeau F., *Une compilation morale africaine, formée d'extraits de saint Augustin*, RechAug 34 (2005) 143-193.
- Doyle D.E., *Spread throughout the world: Hints on Augustine's understanding of Petrine ministry*, JECS 13 (2005) 233-246.
- Dulaey M., *L'apprentissage de l'exégèse biblique par Augustin (3). Années 393-394*, REAug 51 (2005) 21-65.
- Dutton M.L., *Friendship and the Love of God: Augustine's Teaching in the «Confessions» and Aelred of Rievaulx's Response in «Spiritual Friendship»*, ABR 56 (2005) 3-40.
- Elm S., *Response II – Augustine, Roman Africa, and the construction of christianity*, AugSt 36 (2005) 131-138.
- Fox Lane R., *Response IV – asceticism and authority*, AugSt 36 (2005) 265-276.
- García Galindo Á., *La organización social de la «Ciudad de Dios». Instituciones intermedias y estructuras políticas*, RevA 46 (2005) 5-42.
- García J., *La „conversion” de la rhétorique au message chrétien dans la prédication de S. Augustin*, CPE 2005, nr 99, 52-68.
- Gnilka Ch., *Bemerkungen zum Text der «Confessionen» Augustins*, VigCh 59 (2005) 178-186.
- Green J., *William of St. Thierry and the mystical transvaluation of Augustinian themes*, „The Australasian Catholic Record” 82 (2005) 41-58.
- Greggersen G., *Between Heaven and Earth: Augustine's Synthesis of Theology and History*, „Fides et Historia” 37 (2005) 83-91.
- Grossi V., *La „via pulchritudinis” nella riflessione di Agostino di Ippona*, „Path” 4 (2005) 347-376.
- Hanby M., *These Three Abide. Augustine and the Eschatological Non-Obsolescence of Faith*, „Pro Ecclesia” 14 (2005) 340-360.
- Harkins F.T., *Nuancing Augustine's hermeneutical Jew: allegory and actual Jews in the Bishop's sermons*, „Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period” 36 (2005) 41-64.
- Harrison C., *„The most intimate feeling of my mind”: the permanence of grace in Augustine's early theological practice*, AugSt 36 (2005) 51-58.

- Hockenberry J., *The he, she, and it of God: translating Saint Augustine's gendered latin God-talk into english*, AugSt 36 (2005) 433-444.
- Holt L., *Augustine in review*, „Heythrop Journal” 46 (2005) nr 2, 199-207.
- I święty, i heretyk (o św. Augustynie)*. Z o. Wiesławem Dawidowskim OSA, wykładowcą WT UŚ, współpracownikiem „Tygodnika Powszechnego” rozmawia J. Makowski, PP 122 (2005) nr 10, 15-27.
- Jeanmart G., *La dramatique de la volonté chez Augustin*, „Philosophique” 2005, 67-90.
- Jeanmart G., *La passion de manger chez Augustin et les faux plis d'un héritage stoïcien*, RPL 103 (2005) 507-530.
- Kaminura N., *Augustine's first exegesis and the divisions of spiritual life*, AugSt 36 (2005) 421-432.
- Kloos K., *Seeing the invisible God: Augustine's reconfiguration of theophany narrative exegesis*, AugSt 36 (2005) 397-420.
- Lam Cong Quy J., *Religionsbegriff bei Augustinus und Kant. Augustinus von Hippo und Immanuel Kant zum 1650. Geburtstag bzw. 200. Todestag*, „Augustinianum” 45 (2005) 549-570.
- Lamberigts M., *Competing christologies: Julian and Augustine on Jesus Christ*, AugSt 36 (2005) 159-194.
- Lawless G., *Ex Africa semper aliquid novi: The «Rules» of Saint Augustine*, AugSt 36 (2005) 239-249.
- Lédion J., *Cassien et Augustin: l'amour de Dieu et la vie monastique*, „Resurrection” 2005, nr 111/112, 89-100.
- Levy C., *L'académicien et le cynique: Augustin et la négation de l'altérité*, „Pallas” 2005, nr 69, 195-205.
- Leyser C., *Homo pauper, de pauperibus natus: Augustine, Church property, and the cult of Stephen*, AugSt 36 (2005) 229-237.
- Litfin B.M., *The Rule of Faith in Augustine*, „Pro Ecclesia” 14 (2005) 85-101.
- Longosz S., *Aborcja w opinii św. Augustyna*, RT 52 (2005) z. 10, 125-140.
- Madec G., „Augustin est d'abord un bibliste”, „Le Monde de la Bible” 2005, nr 166, 18-25.
- Makransky J., *Buddhist analogues of sin and grace. A dialogue with Augustine*, „Studies in Interreligious Dialogue” 15 (2005) nr 1, 5-15.
- Małachowski A., *Ślady Trójcy w stworzeniu – poszukiwania św. Augustyna*, WPT 13 (2005) nr 2, 81-91.
- Markowski M., *Augustianizm nominalizujący w teologii późnego średniowiecza*, „Universitas Gedanensis” 17 (2005) 5-18.
- Massin M., *L'esthétique augustinienne*, LThPh 61 (2005) 63-75.
- Matter E.A., *De cura feminarum: Augustine the Bishop, North African women, and the development of a theology of female nature*, AugSt 36 (2005) 87-98.
- McCarthy M.C., *An ecclesiology of groaning: Augustine, the psalms, and the making of Church*, ThS 66 (2005), nr 1, 23-48.
- Meessen Y., *Platon et Augustin: mêmes mots, autre sens*, RSPT 89 (2005) 433-457.
- Miles M.R., *Sex and the city (of God): Is sex forfeited or fulfilled in Augustine's*

- resurrection of body?*, „Journal of the American Academy of Religion” 73 (2005) 307-327.
- Moderan Y., 395, *l'année de tous les périls*, „Le Monde de la Bible” 2005, nr 166, 34-39.
- Navarro Coma F., *Algunos aspectos cronológicos en torno a la «Epistula» 22 de Agustín a Aurelio de Cartago*, „Augustinianum” 45 (2005) 171-184.
- Nemec V., *Novoplatónská „reditio in se ipsum” a konverze vle podle Augustína*, „Reflexe” 2005, nr 27, 25-50.
- Obrycki K., *Dusza ludzka i jej pochodzenie w poglądach św. Augustyna*, „Roczniki Teologiczne Warszawsko-Praskie” 3 (2003) 161-190.
- Olszewski J.M., *Dwa rozumienia grzechu pierwotnego a pokalane poczęcie NMP (św. Augustyn i św. Tomasz z Akwinu)*, „Lignum Vitae” 6 (2005) 39-75.
- Partoens G., *La présence d'Augustin dans l'«Expositio super Epistolam ad Romanos» de Guillaume de Saint-Thierry*, SE 44 (2005) 285-300.
- Partoens G., *Le sermon 163 de saint Augustin. Introduction et édition*, RBen 115 (2005) 251-285.
- Pascual F., *Una retórica para la eternidad: el libro IV del «De doctrina christiana» de san Agustín*, AIOM 8 (2005) 307-232.
- Pasteur S., *Saint Augustin – Proudhon: antithèses*, „Philosophique” 2005, 101-115.
- Piecuch J., *Koncepcja czasu u św. Augustyna*, STHŚO 25 (2005) 49-59.
- Pons Pons G., *María „estrella en la noche” en un sermón de San Agustín*, RevA 46 (2005) 521-532.
- Rebillard É., *Nec deserere memorias suorum: Augustine and the Family-based Commemoration of the Dead*, AugSt 36 (2005) 99-111.
- Remy G., *Le bonheur malgré l'interdit selon saint Augustin* CCist 67 (2005) 51-66.
- Rieu J., *Le temps de la parole dans Les «Confessions» de Saint Augustin*, RevSR 79 (2005) nr 4, 525-541.
- Rudolph K., *Augustine's picture of language*, AugSt 36 (2005) 327-358.
- Russo R., *Agostino e le bugie*, „Asprenas” 52 (2005) 339-362.
- Ryder A., *Led by the Spirit: St. Augustine*, RfR 64 (2005) 410-423.
- Salles C., *Faire carrière dans l'Empire*, „Le Monde de la Bible” 2005, nr 166, 26-27.
- Santi G., „*Verum*” et „*veritas*” in *Agostino*, „Aquinas” 48 (2005) 199-224.
- Seelbach L., „*Wie sollte ich selbst da nicht mit Freuden dein Schüler werden wollen?*” – *Augustin über Monicas Weg zu Gott*, „Augustiniana” 55 (2005) 297-319.
- Seron D., *La référence à Augustin chez Husserl*, „Philosophique” 2005, 61-65.
- Sieben H.J., *Das «Milleloquium veritatis» des Bartholomäus von Urbino. Höhepunkt der Augustinus-Renaissance des 14. Jahrhunderts*, ThPh 80 (2005) 367-388.
- Simonetti M., *Agostino nel contesto storico-culturale del suo tempo*, VetCh 42 (2005) 201-214.
- Sirridge M., *Dream bodies and dream pains in Augustine's «De natura et origine animae»*, „Vivarium” 43 (2005) 213-249.
- Staniek E., *Św. Augustyn – odrzucone ciało?*, ŻD 42 (2005) 21-27.
- Stepantsov S. A., *Anti-donatist tendency as an exegetical factor in St. Augustine's «Tractates on the first Epistle of John»*, „Vestnik drevnej istorii” 2005, nr 1, 153-167.

- Stepantsov S. A., «*Sicut torrens in Austro*»: *Ps 125, 4b in St. Augustine's interpretation*, „Vestnik drevnej istorii” 2005, nr 3, 143-150.
- Studer B., *Augustins «De Trinitate», eine christliche Botschaft*, „Augustinianum” 45 (2005) 501-517.
- TeSelle E., *Response I – Augustine and theology*, AugSt 36 (2005) 71-83.
- Tornau Ch., *Eros versus Agape? Von Plotins Eros zum Liebesbegriff Augustins*, „Philosophisches Jahrbuch” 112 (2005) 271-291.
- Trego K., *De l'éthique de la sagesse à éthique de la liberté. La doctrine de la liberté d'Augustin à la lumière de ses sources philosophiques antiques*, RSPT 89 (2005) 641-653.
- Ucciani L., *L'Augustin social: (Note à propos d'une référence de Charles Fourier à saint Augustin)*, „Philosophique” 2005, 91-100.
- Vannier M.A., *Augustin prédicateur dans les homélies sur l'Évangile de S. Jean*, CPE 2005, nr 99, 69-74.
- Vannier M.A., *La prédication chez Augustin et Eckhart*, NRTTh 127 (2005) 180-199.
- Vannier M.A., *S. Augustin et le sac de Rome*, CPE 2005, nr 98, 13-17.
- Vargas de la Torre R., *La Eucaristía, sacramento de comunión en san Agustín*, RelCult 51 (2005) 845-870.
- Wetzel J., *Response III: the humanity of God*, AugSt 36 (2005) 219-226.
- Zalewski S., *Pokusy w życiu chrześcijanina według «Enarrationes in Psalmos»*, StPł 33 (2005) 51-69.

Auzoniusz

- Knight G.R., *Friendship and erotics in the late antique verse-epistle: Ausonius to Paulinus revisited*, „Rheinisches Museum für Philologie” 148 (2005) nr 3-4, 361-403.

Bazyli Wielki

- Aleo F., *Basilio di Caesarea e la comunione ecclesiale nel «De Spiritu Sancto»*, „Laós” 12 (2005) 3-17.
- Heintz M., *Baptismal λόγος and τάρις: Basil of Caesarea, «On Baptism», Book I*, StLit 35 (2005) 148-157.
- Ryder A., *Led by the Spirit: St. Basil the Great*, RfR 64 (2005) 301-315.
- Solidaridad y avaricia. Una homilía de Basilio de Cesarea*, traducción, introducción y notas por A.C. Cabosq, „Stromata” 61 (2005) 59-82.

Beda

- Caputa G., *La grazia dello Spirito santo nei sacramenti dell'iniziazione secondo San Beda*, EcO 22 (2005) 137-158.
- Davril A., *Bède at la Saint-Benoît du 21 mars*, RBen 115 (2005) 27-32.
- DeGregorio S., *Bede the Monk, as Exegete: Evidence from the «Commentary on Ezra-Nehemiah»*, RBen 115 (2005) 343-369.
- Dekker K., *Pentecost and linguistic self-consciousness in Anglo-Saxon England: Bede and Aelfric*, „Journal of English and Germanic Philology” 104 (2005) 345-372.
- Pizarro J.M., *Poetry as rumination: The model for Bede's Caedmon*, „Neophilologus” 89 (2005) 469-472.

Rabin A., *Historical re-collections: rewriting the world chronicle in Bede's «De temporum ratione»*, „Viator” 36 (2005) 22-39.

Ruff C., *The place of metrics in Anglo-Saxon latin education: Aldhelm and Bede*, „Journal of English and Germanic Philology” 104 (2005) 149-170.

Benedykt

Bauer Nancy, *Three perspectives on obedience: Benedict of Nursia, Ignatius of Loyola and the 1983 code of Canon Law*, „The Jurist” 65 (2005) nr 1, 55-97.

Böckmann A., *Commento al capitolo 58 della Regola di San Benedetto. Itinerario per l'incorporazione dei fratelli nella famiglia monastica (RB 58, 26-29)*, „Ora et Labora” 60 (2005) nr 1, 1-9.

Davril A., *Béde at la Saint Benoît du 21 mars*, RBen 115 (2005) 27-32.

Denyse G., *La «Regla» de San Benito al día de hoy para laicos cistercienses*, „Cistercium” 57 (2005) 879-886.

Fransen P.I., *S. Benoît, barbare et moine?*, CPE 2005, nr 98, 39-43.

Frisque X., *L'âpreté traversée. Une promesse selon la Règle*, CCist 67 (2005) 287-312.

Luislampe P., *Beten zu Christus in der «Regula» Benedicti*, ErA 81 (2005) 5-16.

McCarthy A., *A Humble Stance: Benedict's Gift to the Cosmos*, ABR 56 (2005) 51-67.

Moorhead J., *Hearing the Bible in St. Benedict*, SMon 47 (2005) 7-17.

Morard L., *Expérience bénédictine de l'accompagnement*, CCist 67 (2005) 5-18.

Navarrete A.A., *Elementos de la tradición romana en «El Maestro» y en san Benito* (II), SMon 47 (2005) 19-58.

Puzicha M., „*Ganzheitlich leben*”. *Zur Spiritualität des Alltags in der Benediktusregel*, ErA 81 (2005) 270-279.

Schütz Ch., *Benedict, A Spiritual Profile*, ABR 56 (2005) 265-285.

Semeraro M., *Soror Mystica. Le donne e san Benedetto. Un approccio simbolico*, „Ora et Labora” 60 (2005) nr 1, 26-38.

Sena L., *The history of the interpretation of the «Rule» of Saint Benedict*, ABR 56 (2005) 394-417.

Staab F., *Bonifatius, die Regula Sancti Patris Benedicti und die Gründung des Klosters Fulda*, „Archiv für Mittelrheinische Kirchengeschichte” 57 (2005) 55-69.

Szyndler L., *Dwa średniowieczne wzory nauczyciela*, „Zeszyty Edukacyjne” 2005, nr 3, 115-121.

Boecjusz

Kucz A.M., „*Probitas et humilitas*” – *ispirazioni cristiane nella «Consolazione della filosofia» di Boezio*, SSHT 38 (2005) nr specjalny, 77-83.

Ó Néill P.P., *Irish glosses in a twelfth-century copy of Boethius's «Consolatio philosophiae»*, „Ériu” 55 (2005) 1-17.

Paolucci P., *Boezio traduttore di Nicomaco nel «De institutione arithmetica»*, „Athenaeum” 93 (2005) 227-241.

Celsus

Esteban Morillas J., *La primera crítica filosófica al Cristianismo. Celso y el «Alethes Logos»*, „Διακων” 2005, nr 34, 19-36.

Cezary z Arles

De Giorgio D., *Cesario di Arles e la „redemptio” dei „captivi infideles”*: «Vita Caesarii» I 32-33, CNS 26 (2005) 671-682.

Cyprian z Kartaginy

Dołganiszewska E., *Ecclesia Mater wierzących w pismach Cypriana, biskupa Kartaginy*, WPT 13 (2005) nr 1, 7-17.

Drażek D., *Ofiara Eucharystii jako zobowiązanie do jedności i świętości w pismach św. Cypriana*, VV 2005, nr 8, 151-162.

Dunn G.D., *Cyprian's rival bishops and their communities*, „Augustinianum” 45 (2005) 61-93.

Dunn G.D., *Widows and other women in the pastoral ministry of Cyprian of Carthage*, „Augustinianum” 45 (2005) 295-307.

Mattei P., *Note sur unitas chez Cyprien de Carthage*, CPE 2005, nr 100, 3-15.

Gil-Tamayo J.A., *Eucaristía y comunión eclesial en los escritos de Cipriano de Cartago*, ScT 37 (2005) 53-75.

Cyryl Aleksandryjski

Băjău C., *Învățătura Sf. Chiril al Alexandriei despre Sfântul Duh, în consens general cu Sfânta tradiție și Sfinții Părinți*, „Revista Teologică” 15 (2005) 85-97.

Cyryl Jerozolimski

Kalleres D.S., *Cultivating True Sight at the Center of the World: Cyril of Jerusalem and the Lenten Catechumenate*, ChH 74 (2005) 431-459.

Stewart-Sykes A., *The anaphora of «Catecheses mystagogicae» 5 and the Birkath hamazon: a study in development*, „Augustinianum” 45 (2005) 309-347.

Daniel ze Sketis

Vivian T., *Figures in the Carpet: Macarius the Great, Isaiah of Scetis, Daniel of Scetis, and Monastic Spirituality in the Wadi Al-Natrun (Scetis) from the Fourth to the Sixth Century*, ABR 56 (2005) 117-151.

Didache

Tuckett Ch.M., *The Didache and the synoptics once more: a response to Aaron Milavec*, JECS 13 (2005) 509-518.

Diodor z Tarsu

Hill R.C., *Diodore of Tarsus as spiritual director*, OCP 71 (2005) 413-430.

Dionizy Areopagita Pseudo-

Twetten D.B., *Aquinas's Aristotelian and Dionysian definition of „God”*, „Thomist” 69 (2005) 203-250.

Drakonejusz

Stoehr-Monjou A., *Structure allégorique de «Romulea» I: La comparaison Orphée-Felicianus chez Dracontius*, VigCh 59 (2005) 187-203.

Efrem Syryjczyk

Cerbelaud D., *Un inno di San Efrem sull'Eucaristia*, „O Odigos” 24 (2005) nr 3, 9-15.

Russel P.S., *St. Ephraem's «Carmina Nisibena 33»: A hymn on paganism's place in the world*, VTQ 49 (2005) 395-415.

Yousif P., *La bellezza di Maria cantata da Efrem di Nisibi*, „Theotokos” 13 (2005) 147-194.

Egeria

Alturo J., *Deux nouveaux fragments de l'«Itinerarium Egeriae» du IX^e-X^e siècle*, RBen 115 (2005) 241-250.

Spevak O., *«Itinerarium Egeriae»: L'ordre des constituants obligatoires*, „Mnemosyne” 58 (2005) 235-261.

Elisze Wardapet

Capone A., *Note critiche all'«Omelia sulla Passione di Cristo» attribuita a Elišē*, „Le Muséon” 118 (2005) 143-149.

Pane R., *La divinizzazione dell'uomo in Elišē Armeno*, „Divus Thomas” 108 (2005) nr 42, 81-110.

Ennodiusz z Pawii

Vitiello M., *Motive germanischer Kultur und Prinzipien des Gotischen Königtums im Panegyricus des Ennodius an Theoderich den Grossen (Die drei, direkten Reden)*, „Hermes” 133 (2005) 100-115.

Eugipiusz

Regerat P., *Bible et prédication dans la «Vita Severini»*, CPE 2005, nr 99, 91-102.

Eustracjusz z Konstantynopola

Van Deun P., *Le «De anima et angelis» attribué à Eustrate de Constantinople (CPG 7523): un texte fantôme?*, SE 44 (2005) 219-226.

Euteriusz z Tyany

Fabiano P., *Euterio di Tiana nella controversia del Concilio di Efeso (431): un profilo storico*, „Miles Immaculatae” 41 (2005) nr 1, 307-316.

Euzebiusz z Cezarei

Goodine E.A., *The Persuasiveness of a woman: the mistranslation and misinterpretation of Eusebius' «Historia Ecclesiastica» V 1, 41*, JECS 13 (2005) 1-19.

Jacobson H., *Eusebius, Polyhistor and Ezekiel 50*, JStP 15 (2005/2006) 63-74.

Morgan T., *Eusebius of Caesarea and christian historiography*, „Athenaeum” 93 (2005) 193-208.

Morlet S., *Ecrire l'histoire selon Eusèbe de Césarée*, „L'Information Littéraire” 57 (2005) 3-15.

Morlet S., *Eusèbe de Césarée a-t-il utilisé les «Stromates» d'Origène dans la «Préparation évangélique»?*, „Revue de Philologie” 78 (2004) nr 1, 127-140.

Morlet S., *Eusèbe de Césarée, «Histoire ecclésiastique», I-II (bibliographie d'agrégation)*, „L'Information Littéraire” 57 (2005) 33-38.

Morlet S., *Plutarque et l'apologétique chrétienne: la place de la «Préparation évangélique» d'Eusèbe de Césarée*, „Pallas” 2005, nr 67, 15-138.

Zinsli S.C., *Gute Kaiser, schlechte Kaiser: Die Eusebische «Vita Constantini» als Referenztext für die «Vita Heliogabali»*, WS 118 (2005) 117-138.

Euzebiusz z Emezy

Winn R.E., *The natural world in the «Sermons» of Eusebius of Emesa*, VigCh 59 (2005) 31-53.

Euzebiusz z Nikomedii

De Decker D., *Eusèbe de Nicomédie: pour une réévaluation historique-critique des avatars du premier Concile de Nicée*, „Augustinianum” 45 (2005) 95-170.

Ewagriusz z Pontu

Nieścior L., *Evagrios Pontikos. Die ethische Beurteilung der Gedanken in der Lehre des Evagrios*, ErA 81 (2005) 97-119.

Nieścior L., *Sny u Ewagriusza z Pontu*, ŻD 2005, nr 44, 21-27.

Otranto G., *Il vescovo siculo Evagrio (IV secolo) tra filologia e storia*, VetCh 42 (2005) 5-14.

Rasmussen Bøcher M.S., *Like a Rock or like God? The concept of „apatheia” in monastic theology of Evagrius of Ponticus*, StTh 59 (2005) 147-162.

Filoksen z Mabbug

Kofsky A. – Ruzer S., *Christology and Hermeneutics in Philoxenus’ «Commentary of John» I, 14*, OCP 71 (2005) 343-362.

Filostorgiusz

Prieur J.M., *Aèce selon l’«Histoire ecclésiastique» de Philostorge*, RHPR 85 (2005) 529-552.

Focjusz

Leserri V., *L’epistola del patriarca Fozio al papa Niccolò I*, „Augustinianum” 45 (2005) 259-263.

Frigulus

Gorman M.M., *Frigulus: Hiberno-Latin Author or Pseudo-Irish Phantom? Comments on the Edition of the «Liber Questionum in Evangeliiis» (CCSL 108F)*, RHE 100 (2005) 425-456.

Grzegorz Palamas

Vigne D., *La théologie apophatique de saint Grégoire Palamas*, BLE 106 (2005) 349-364.

Grzegorz Wielki

Bernard Ph., *„Sanctus Gregorius papa”. Le «Missale Gothicum» et le culte du pape Grégoire le Grand dans la Gaule de la fin du VII^e siècle*, „Francia” 32 (2005) nr 1, 167-183.

Bielas L., *Chrześcijanin a dobra materialne w myśli św. Grzegorza Wielkiego*, TPatr 2 (2005) 117-132.

Chirico M.A., *Sulla dottrina mistica di Guglielmo di Saint-Thierry nel confronto con Ambrogio e Gregorio Magno*, „Rivista di Ascetica e Mistica” 30 (2005) 773-825.

Częsz B., *Święty Grzegorz Wielki – wzór człowieka i pasterza*, TPatr 2 (2005) 7-12.

Czyżewski B., *Idea dobrego duszpasterza w nauczaniu św. Grzegorza Wielkiego*, TPatr 2 (2005) 95-106.

- De Vogüé A., *Is Gregory the Great the Author of the «Dialogues»*, ABR 56 (2005) 309-314.
- Filippini E., *Spiritualità e potere in Gregorio Magno: la «Regula pastoralis»*. Convegno (Brescia, 1-2 ottobre 2004), „Benedictina” 52 (2005) 171-178.
- Grego I., *Gregorio Magno e i patriarchi orientali. Il papa e la Terra Santa*, „Asprenas” 52 (2005) 179-202.
- Hernando J., *El arte de vivir en la abundancia, en el poder y el arte de gobernar según San Gregorio Magno («Principios morales»)*, RET 65 (2005) 31-51.
- Kieling M., *Recepcja myśli św. Grzegorza Wielkiego w teologii Alkuina*, TPatr 2 (2005) 141-149.
- Lachowicz J., *Parenetyczny wymiar wypowiedzi św. Grzegorza Wielkiego na temat kobiet biblijnych. Zarys problemu*, TPatr 2 (2005) 107-116.
- Nardi Carlo, *Reliquie. Gregorio Magno a confronto con una obbligate devozione*, „Vivens Homo” 16 (2005) nr 1, 157-172.
- Naumowicz J., *Dydaktyczna rola obrazów religijnych według Grzegorza Wielkiego*, TPatr 2 (2005) 133-140.
- Nieścior L., *Implikacje moralne nauki o czasie w «Moralinach» św. Grzegorza Wielkiego*, TPatr 2 (2005) 63-94.
- Pérez Hernando J., *San Gregorio el Grande, valedor de la dignidad femenina*, Rel-Cult 51 (2005) 413-434.
- Perez J.H., *El arte de vivir en la abundancia, en el poder y el arte de gobernar según san Gregorio Magno (Principios Morales)*, RET 65 (2005) nr 1, 31-51.
- Pujol Gros I.M.S., *Sub Adeodati Patris Regula” (Gregorii pp. «Dialogorum» Lib. II, cap. I)*, SMon 47 (2005) 59-67.
- Simón A., *El método teológico de Gregorio Magno. El proceso plurisémantico de la analogía metaexegética*, RET 65 (2005) 5-29.
- Starowieyski M., *Stosunki papieża Grzegorza Wielkiego z Kościołami Wschodu*, TPatr 2 (2005) 33-46.
- Voderholzer R., *„Die Heilige Schrift wächst irgendwie mit den Lesern” (Gregor der Große). Dogmatik und Rezeptionsästhetik*, MThZ 56 (2005) 162-175.
- Wolińska T., *Władza i moralność w świetle korespondencji papieża Grzegorza I Wielkiego*, TPatr 2 (2005) 47-62.
- Żurek A., *Dei consul – Boży konsul*, TPatr 2 (2005) 13-32.

Grzegorz z Nazjanzu

- Demacopoulos G., *Leadership in the Post-Constantinian Church according to St. Gregory Nazianzen*, „Louvain Studies” 30 (2005) 214-228.
- Girardi M., *1Cor 7 nell'esegesi di Basilio e Gregorio di Nazianzo: l'economia salvifica fra matrimonio e verginità*, VetCh 42 (2005) 59-72.
- Lucchesi E., *Un fragment de Codex Copte relatif aux Actes du Concile d'Éphèse: Citation du «De fide» d'Ambroise de Milan et de la «Lettre 101» Grégoire de Nazianze*, „Le Muséon” 118 (2005) 43-49.
- Milovanovic C., *Sailing to Sophistopolis: Gregory of Nazianzus and greek declamation*, JECS 13 (2005) 187-232.

Naumowicz J., *Imiona Boga w teologii Grzegorza z Nazjanzu*, „Studia z Filozofii Boga, Religii i Człowieka” 3 (2005) 53- 62.

Grzegorz z Nyssy

Alexopoulos Th., *Apophatische und kataphatische Theologie bei Gregor von Nyssa und Plotin*, „Theologia” 76 (2005) nr 1, 75-98.

Arko A., *Metafora „notranji človek” pri Gregorju iz Nise*, „Bogoslovni Vestnik” 65 (2005) 245-262.

Ayres L., *Deification and the dynamics of Nicene theology: The contribution of Gregory of Nyssa*, VTQ 49 (2005) 375-394.

Bonato A., *La conoscenza mistica nelle «Omellerie sul Cantico» di Gregorio di Nissa*, „Teologia” 30 (2005) 49-74.

Dattrino L., *Gregorio Nisseno: un vescovo operatore di giustizia e di pace*, „Lateranum” 71 (2005) 327-340.

Drury J.L., *Gregory of Nyssa's «Dialogue with Macrina»: the compatibility of resurrection of the body and immortality of the soul*, „Theology Today” 62 (2005) 210-221.

Durand E., *Le rôle conjoint de la Trinité et des attributs divins jusqu'en christologie dans le «Discours catéchétique» de Grégoire de Nysse*, NRTh 127 (2005) 571-586.

Farmer T.J., *Revealing the Invisible: Gregory of Nyssa on the Gift of Revelation*, „Modern Theology” 21 (2005) 67-85.

Ferro Garel G., *Corpo carnale e corpo celeste in Gregorio di Nissa*, „Rivista di Ascetica e Mistica” 30 (2005) 453-478.

Geljon A.-K., *Divine infinity in Gregory of Nyssa and Philo of Alexandria*, VigCh 59 (2005) 152-177.

Hibbs D., *Was Gregory of Nyssa a Berkeleyan idealist?*, „British Journal for the History of Philosophy” 13 (2005) 425-435.

Jenson R.W., *Gregory of Nyssa: «The Life of Moses»*, „Theology Today” 62 (2005) 533-537.

Karras V.A., *A re-evaluation of marriage, celibacy, and irony in Gregory of Nyssa's «On Virginity»*, JECS 13 (2005) 111-121.

Leemans J., *Style and Meaning in Gregory of Nyssa's Panegyrics on Martyrs*, EThL 81 (2005) fasc. 1, 109-129.

Mateo-Seco L.F., *El Espíritu Santo en el «Adv. Macedonianos» de Gregorio de Nissa*, ScT 37 (2005) 475-498.

McNarry-Zak B., *Gregory of Nyssa and his sister Macrina: A holy alliance*, „Cithara” 14 (2005) nr 1, 3-12.

Rousseau Ph., *The pious household and the virgin chorus: reflections on Gregory of Nyssa's «Life of Macrina»*, JECS 13 (2005) 165-166.

Simonelli C., *Conformati dalla grazia dello Spirito santo (Gregorio di Nissa, «In Cant.» VI)*, „Teologia” 30 (2005) 75-91.

Szczerba W., *Apokatastaza u Grzegorza z Nyssy*, „Przegląd Filozoficzny” 14 (2005) nr 3, 123-134.

Zachhuber J., *Once again: Gregory of Nyssa on Universals*, JTS 56 (2005) 75-98.

Grzegorz z Tours

Cain A., *Miracles, martyrs, and arians: Gregory of Tours' sources for his account of the Vandal Kingdom*, VigCh 59 (2005) 412-437.

Joye S., *Basine, Radegonde et la Thuringe chez Grégoire de Tours*, „Francia” 32 (2005) nr 1, 1-18.

Joye S. – Knaepen A., *L'image d'Amalasonthe chez Procope de Césarée et Grégoire de Tours: portraits contrastés entre Orient et Occident*, „Moyen Âge” 111 (2005) 229-258.

Haimo z Auxerre

Gorman M., *The «Commentary on the Gospel of John» by Haimo of Auxerre*, RBen 115 (2005) 61-111.

Hieronim

Campione A., *Il Martirologio Geronimiano e la Sicilia: esempi di agiografia egionale*, VetCh 42 (2005) 15-35.

Courtray R., *La réception du «Commentaire sur Daniel» de Jérôme dans l'Occident médiéval chrétien (VII^e-XII^e siècle)*, SE 44 (2005) 117-187.

Degórski B., *Uno schizzo della tradizione manoscritta della «Vita S. Pauli primi eremita» di san Girolamo*, DPa 14 (2005) 5-25.

Elders L., *Présence de saint Jérôme dans les oeuvres de Thomas d'Aquin*, NV 80 (2005) nr 4, 33-61.

Feiertag J.-L., *Vigilance et Jérôme sur la lecture d'Origène dans un florilège du XI^e siècle*, REAug 51 (2005) 279-296.

Halczuk Piotr, *Uzdrawiający dotyk Jezusa przedstawiony w alegorycznej homilii św. Hieronima według Mk 5, 30-43*, SG 19 (2005) 225-232.

Harvey P.B., *Jerome dedicates his «Vita Hilarionis»*, VigCh 59 (2005) 286-297.

Manns F., *Les traditions targumiques dans le commentaire de Qohelet de St Jérôme*, „Didaskalia” 35 (2005) 65-83.

Moran M.L., *Nazirites and Nazarenes: The meaning of Nazaraeus in saint Jerome*, ZACH 320-366.

Mülke M., *„Ostendens omnibus quid sit humana potentia”: Der tote Kaiser in der consolatio bei Hieronymus («Epist.» 60, 15)*, WS 118 (2005) 159-181.

Šanjek F., *À la recherche de Stridon, lieu de naissance de saint Jérôme*, RHE 100 (2005) 146-151.

Hilary z Arles

Labrousse M., *Hilaire d'Arles, prédicateur de la spiritualité monastique*, CPE 2005, nr 99, 75-81.

Hilary z Poitiers

Beckwith C.L., *The condemnation and exile of Hilary of Poitiers at the Synod of Beziers (356 C.E.)*, JECS 13 (2005) 21-38.

Blanchard Y.M., *Confession et prédication: Le ministère épiscopal selon Hilaire de Poitiers*, CPE 2005, nr 99, 38-43.

Canévet M., *Hilarie de Poitiers: un chemin de conversion*, „La Vie spirituelle ” 85 (2005) 243-250.

Kamesar A., *Hilary of Poitiers, judeo-christianity, and the origins of the LXX: a translation of «Tractatus super Psalmos» 2, 2-3* (with introduction and commentary), *VigCh* 59 (2005) 264-285.

Trouillez P., „*Het geloof heeft alles met eenvoud te maken*”. *Hilarius van Poitiers, „Collationes”* 35 (2005) 259-282.

Hipolit

Barrett-Lennard R.J.S., *The «Canons» of Hippolytus and christian concern with illness, health, and healing*, *JECS* 13 (2005) 137-164.

Johnson M.E., *The Problem of Creedal Formulae in «Traditio apostolica» 21, 12-18*, *EcO* 22 (2005) 159-175.

Tyburowski K., *L'importanza della «Traditio Apostolica» di Ippolito di Roma per la vita della Chiesa – temi generali*, *RSa* 12 (2005) 71-86.

Hipolit Pseudo-

Castelli E., *Il prologo del «Peri pantos»*, *VetCh* 42 (2005) 37-57.

Ildefons z Toledo

Ledesma J.P., *La exégesis bíblico patrística de San Ildefonso de Toledo en su „De itinere deserti”*, *AlOm* 8 (2005) 389-422.

Ignacy z Antiochii

Corry D., „*Deseo el pan de Dios que es la carne de Cristo*”. *Teología y espiritualidad eucarísticas en San Ignacio de Antioquía*, „*Ecclesia*” 19 (2005) 429-440.

Marshall J.W., *The Objects of Ignatius' Wrath and Jewish Angelic Mediators*, *JEH* 56 (2005) 1-23.

Rivas Rebaque F., *El proceso pedagógico de la imitación (mimesis) en Ignacio de Antioquía*, *EE* 80 (2005) nr 312, 3-50.

Ireneusz z Lyonu

Bendinelli G., *Fede e gnosi nel cristianesimo primitivo. Ireneo e Clemente Alessandrino a confronto*, „*Divus Thomas*” 108 (2005) nr 41, 13-54.

Canlis J., *Being made human: the significance of creation for Irenaeus' doctrine of participation*, *SJT* 58 (2005) nr 4, 434-454.

Meyer J.R., *Assumptio carnis and the Ascent to God: Hilary's revision of Irenaeus' doctrine of „salus carnis”*, *ZAch* 9 (2005) 303-319.

Perrone L., *Eine „verschollene Bibliothek”?: Das Schicksal frühchristlicher Schriften (II.-III. Jahrhundert): am Beispiel des Irenäus von Lyon*, *ZKG* 116 (2005) nr 1, 1-29.

Soto-Hay F., *Algunas notas para la lectura de san Ireneo de Lyon*, „*Aná Mnesis*” 15 (2005) nr 2, 5-25.

Izaak z Antiochii

Mansour Bou T., *Les discours à caractère christologique et leur appartenance aux Isaac (d'Antioche)*, *OC* 89 (2005) 8-42.

Izaak ze Stelli

Deme D., *A reason to understand: the epistemology of Isaac of Stella*, *ABR* 56 (2005) 286-308.

Izydor z Sewilli

Martín J.C., *Les remaniements de la seconde rédaction de la «Chronique» d'Isidore de Séville: typologie et motivations*, RBen 115 (2005) 5-26.

Rusche Ph.G., *Isidore's «Etymologiae» and the Canterbury Aldhelm «Scholia»*, „Journal of English and Germanic Philology” 104 (2005) 437-455.

Jakub z Sarug

Konat J.A., *A metrical homily of Jacob of Serugh on the mysteries, types and figures of Christ: Authentic or compilation*, „Le Muséon” 118 (2005) 71-86.

Jan Chryzostom

Barone F.P., *Per un'edizione critica delle omelie «De Davide et Saule» di Giovanni Crisostomo*, „Augustinianum” 45 (2005) 231-258.

Davis D.A., *St. John Chrysostom on ministry, discernment, and call*, „Theology Today” 62 (2005) 408-413.

Di Santo E., *Giuliano l'Apostata nel pensiero di Giovanni Crisostomo: imperatore, filosofo, persecutore*, „Augustinianum” 45 (2005) 349-387.

Dupleix A., *La force de la parole chez s. Jean Chrysostome*, CPE 2005, nr 99, 18-27.

Miranda A., *La definizione di „uomo spirituale” nell'esegesi alla «Prima ai Corinzi» di Giovanni Crisostomo*, „Bibbia e Oriente” 47 (2005) 169-184.

Scala A., *La traduzione armena della «Lettera a Teodoro» di Giovanni Crisostomo a confronto con la tradizione manoscritta greca: alcune considerazioni*, „Aevum” 79 (2005) 231-237.

Simini R., *Giovanni Crisostomo: «Omelie sulla Prima Lettera ai Corinzi»*, „O Odigos” 24 (2005) nr 3, 3-8.

Winling R., *Jean Chrysostome, prédicateur au service des pauvres*, CPE 2005, nr 99, 28-37.

Jan Filoponos

MacCoull L.S.B., *The historical context of John Philoponus' «De opificio mundi» in the culture of Byzantine-Coptic Egypt*, ZACH 9 (2005) 397-423.

Scholten Cl., *Unbeachtete Zitate und doxographische Nachrichten in der Schrift «De aeternitate mundi» des Johannes Philoponos*, „Rheinisches Museum für Philologie” 148 (2005) nr 2, 202-219.

Scholten Cl., *Welche Seele hat der Embryo? Johannes Philoponos und die antike Embryologie*, VigCh 59 (2005) 377-411.

Jan Kasjan

Blée F., *La sagesse du désert et le dialogue interreligieux. Rencontre de Jean Cassien et d'Henri Le Saux*, „Theoforum” 36 (2005) nr 1, 75-102.

Casiday A., *Cassian against the pelagians*, SMon 46 (2004) 7-23.

Casiday A., *Rehabilitating John Cassian: an evaluation of Prosper of Aquitaine's polemic against the 'Semipelagians'*, SJT 58 (2005) nr 3, 270-284.

Goodrich R.J., *Underpinning the text: self-justification in John Cassian's ascetic prefaces*, JECS 13 (2005) 411-436.

Lédion J., *Cassien et Augustin: l'amour de Dieu et la vie monastique*, „Resurrection” 2005, nr 111/112, 89-100.

Vannier M.-A., *Jean Cassien et la prière*, „La Vie Spirituelle” 85 (2005) 57-63.

Jan Malalas

Woods D., *Malalas, „Constantius”, and a Church-inscription from Antioch*, VigCh 59 (2005) 54-62.

Jordanes

Goffart W., *Jordanes's «Getica» and the disputed authenticity of Gothic origins from Scandinavia*, „Speculum” 80 (2005) 379-398.

Józef Flawiusz

Höffken P., *Eine Reichsteilung bei Josephus Flavius: Beobachtungen zu seiner Auffassung von Daniel 5*, „Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period” 36 (2005) 197-205.

Jones K.R., *The figure of Apion in Josephus' «Contra Apionem»*, „Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period” 36 (2005) 278-315.

Semenchenko L. V., *Were sadducees epicureans? The problem of interrelation of fate, providence and free will in the works of Flavius Josephus*, „Vestnik drevnej istorii” 2005, nr 3, 125-142.

Stasiak S., *Kategoria wysokości w dziełach Józefa Flawiusza. Studium terminów „hypsos”, „hypselos”, „hypsistos” i „hypsos”, WPT 13 (2005) nr 2, 135-145.*

Julian z Eklanum

Loconsole M., *L'esegesi di Giuliano d'Eclano. Analisi di alcune „lezioni ebraizzanti” nell'«Expositio libri Job»*, „Nicolaus” 32 (2005) 113-127.

Justyn

Bobichon Ph., *Justin martyr: étude stylistique du «Dialogue avec Tryphon» (suivie d'une comparaison avec l'«Apologie» et le «De resurrectione»)*, RechAug 34 (2005) 1-61.

Nasrallah L., *Mapping the World: Justin, Tatian, Lucian, and the Second Sophistic*, HTR 98 (2005) 283-314.

Nigro G., *L'esegesi del Salmo 21 in Giustino*, VetCh 42 (2005) 73-102.

Kasjodor

Amici A., *Cassiodoro a Costantinopoli. Da „Magister officiorum” a „religiosus vir”*, VetCh 42 (2005) 215-232.

Condorelli A., *Nota su Cassiodoro («Inst.» 2, 5, 2/3)*, WS 118 (2005) 183-192.

Munzi L., *Servio, Sergio o Cassiodoro? Un commento a Donato della tarda antichità*, „Göttinger Gelehrte Anzeigen” 257 (2005) 224-237.

Klemens Aleksandryjski

Bendinelli G., *Fede e gnosi nel cristianesimo primitivo. Ireneo e Clemente Alessandrino a confronto*, „Divus Thomas” 108 (2005) nr 41, 13-54.

Grossi V., *Nota sulla pastorale giovanile nella Chiesa antica. A proposito di un diverbio tra l'apostolo Giovanni e un vescovo locale asiatico (Clemente Alessandrino, «Quis dives salvetur» 42, 1-5)*, „Lateranum” 71 (2005) 313-318.

Merino M., *El «Stromata» VIII de Clemente de Alejandria*, ScT 37 (2005) 13-51.

Rankin D., *Apologetic or protreptic? Audiences and strategies in Clement of Alexandria's «Stromateis» and «Protrepticus»*, SE 44 (2005) 5-35.

Szczur P., *Formy „świadczenia” chrześcijańskiego (μαρτυρία) w nauce Klemensa Aleksandryjskiego*, SSan 12 (2005) z. 1, 43-59.

Zagórski D., *Realizacja ideału μεσότης w życiu małżeńskim i rodzinnym według Klemensa Aleksandryjskiego*, RT 52 (2005) z. 4, 5-24.

Zagórski D., *Troska o ciało w «Pedagogu» Klemensa Aleksandryjskiego*, PChr 2005, nr 2 (16), 29-37.

Klemens Rzymski Pseudo-

Kelley N., *Problems of knowledge and authority in the Pseudo-Clementine «Romance of Recognitions»*, JECS 13 (2005) 315-348.

Konstytucje Apostolskie

Bange R., *Rigueur et miséricorde dans les «Constitutions Apostoliques»*, „Présence Orthodoxe” 2005, nr 1, 35-51.

Gavrilyuk P., *Melito's influence upon the Anaphora of «Apostolic Constitutions» 8, 121*, VigCh 59 (2005) 355-376.

Korneliusz I, papież

Giordani R., *Sul problema dell'età della traslazione a Roma delle spoglie di papa Cornelio*, VetCh 42 (2005) 251-274.

Kosmas Indikopleustes

Kominko M., *The Map of Cosmas, the Albi Map, and the tradition of ancient geography*, „Mediterranean Historical Review” 20 (2005) 163-186.

Laktancjusz

Colot B., *Historiographie chrétienne et romanesque: Le «De mortibus persecutorum» de Lactance (250–325 ap. J.C.)*, VigCh 59 (2005) 135-151.

Leon I, papież

Caruana S., *„Scripturarum capere sacramentum...”. Scripture as Sacrament in «Sermon» 66, 1 of Pope St. Leo the Great*, „Melita Theologica” 56 (2005) 61-92.

Kopacz I. – Nakonieczna M.V., *Leona Wielkiego «Mowy na Boże Narodzenie», „Anamnesis” 11 (2005) nr 40, 110-116.*

Lettieri G., *Tollerare o sradicare? Il dilemma del discernimento. La parabola della zizzania da Ambrogio a Leone Magno*, CNS 26 (2005) 65-121.

Nocoń A., *„Appellatio Flaviani ad papam Leonem (?) Autour du pouvoir papal dans l'Orient*, SSHT 38 (2005) nr specjalny, 70-76.

Leoncjusz z Jerozolimy

Krausmüller D., *Conflicting anthropologies in the christological discourse at the end of late antiquity: the case of Leontius of Jerusalem's Nestorian adversary*, JTS 56 (2005) 415-449.

Maksym Wyznawca

De Angelis B., *Fondamenti ontologici della divinizzazione dell'uomo in Massimo il Confessore*, „Divus Thomas” 108 (2005) nr 42, 65-80.

- Dupont V., *Vivre l'impossible humain dans la foi au Fils de Dieu. Une lecture du «Liber asceticus» de saint Maxime le Confesseur* CCist 67 (2005) 67-79.
- Gozier A., *La divinisation par la liturgie. La mystagogie de Maxime le Confesseur*, CPE 2005, nr 97, 35-55.
- Knežević M., *Bibliographia Maximiana. A bibliographical guide to the studies of philosophy and theology of St. Maximus the Confessor*, „Luča” 21/22 (2004/2005) 583-687.
- McFarland I.A., *Fleshing out Christ: Maximus the Confessor's Christology in anthropological perspective*, VTQ 49 (2005) 417-436.
- McFarland I.A., „Naturally and by grace”: *Maximus the Confessor on the operation of the will*, SJT 58 (2005) nr 4, 410-433.
- Renczes Ph.G., „Nous avons vu la raison, donc le but dans lequel Dieu s'est fait homme, plein de grâce et de vérité”. *Un finalisme analogique comme spécificité de l'anthropologie théologique de Maxime le Confesseur*, CPE 2005, nr 97, 22-34.

Maksym z Turynu

- Vercruysse J.M., *Maxime de Turin prédicateur de la fête de Pâques. Entre tradition et universalité*, CPE 2005, nr 99, 82-90.

Marcin z Tours

- Jańczyk K., *Święty Marcin z Tours w legendzie i prawdzie*, SSan 12 (2005) z. 3, 31-50.

Marcjon

- Bloth P.C., *Beobachtungen und Fragen zur Edition von Adolf Harnacks erster Marcion'-Schrift*, ZKG 116 (2005) nr 1, 79-89.

Maruta z Majferkat

- Dupont V., *À propos de l'hémine de vin. Une source inexploree? Les canons de Maruta*, CCist 67 (2005) 322-325.

Metody z Olimpu

- Bril A., *Plato and the sympotic form in the «Symposium» of St. Methodius of Olympus*, ZACH 9 (2005) 279-302.

Minucjusz Feliks

- Laurence P., *L'«Octavius» de Minucius Felix: femmes et polémique*, RevA 46 (2005) 467-484.

Muirchú

- O'Loughlin T., *The Capitula of Muirchú's «Vita Patricii»: do they point to an underlying structure in the text?*, AnBol 123 (2005) 79-89.

Nonnos z Panopolis

- Villarrubia A., *Notas estilísticas sobre las dionisiacas de Nono de Panópolis. Modelos literarios y relaciones intertextuales*, „Habis” 36 (2005) 443-458.

Nowacjan

- Jaśkiewicz G., *Jak katechizować o Trójcy Świętej? Nauczanie patrystyczne z III wieku w oparciu o «De Trinitate» Nowacjana*, TSS 2 (2005) 71-80.

Orozjusz

Gallego F. – Del Henar M., *Mujer e historiografía cristiana en la Hispania tardoantigua: las «Historias contra los paganos» de Orosio*, „Habis” 36 (2005) 459-479.

Orygenes

Buchinger H., *Towards the origins of Paschal Baptism: the contribution of Origen*, StLit 35 (2005) 12-31.

Daley B.E., *Saint Augustine Lecture 2004 – word, soul, and flesh: Origen and Augustine on the person of Christ*, AugSt 36 (2005) 299-326.

Esteban Morillas J., *La primera crítica filosófica al cristianismo: Celso y el «Alethes Logos»*, „Daímon” 34 (2005) 19-36.

Feiertag J.-L., *Vigilance et Jérôme sur la lecture d'Origène dans un florilège du XI^e siècle*, REAug 51 (2005) 279-296.

Heine R.E., *The testimonia and fragments related to Origen's «Commentary on Genesis»*, ZACH 9 (2005) 122-142.

Heyer R., *Sacrifier la promesse?: Le sacrifice d'Isaac dans la lecture d'Origène*, RevSR 79 (2005) nr 3, 408-416.

Katos D., *Origenists in the Desert: Palladius of Hellenopolis and the Alexandrian Theological Tradition*, ABR 56 (2005) 167-193.

Leszczyński R.M., *Logos w relacji do Boga i stworzenia w nauczaniu Orygenesesa. Studium źródeł*, „Rocznik Teologiczny” 47 (2005) 57-85.

Metzler K., *Weitere Testimonien und Fragmente zum «Genesis-Kommentar» des Origenes*, ZACH 9 (2005) 143-148.

Minett F.F., *Sul desiderio reincarnazionale delle anime beate: (anzi, sul pianto Origeniano di Cristo sine Ecclesia)*, SM 46 (2005) 505-533.

Morlet S., *Eusèbe de Césarée a-t-il utilisé les «Stromates» d'Origène dans la «Préparation évangélique»?*, „Revue de Philologie” 78 (2004) nr 1, 127-140.

Myszor W., *Origène et les gnostiques. État de la question*, SSHT 38 (2005) nr specjalny, 48-57.

Simonetti M., *Su un passo della traduzione latina del «Commento a Matteo» di Origene (12, 9-14)*, „Augustinianum” 45 (2005) 265-294.

Słomka J., *Oczyszczenie z grzechu w homiliach Orygenesesa o Księdze Kapłańskiej*, SSHT 38 (2005) nr 2, 337-353.

Słomka J., *Sin in Origen's «Homilies on Leviticus»*, SSHT 38 (2005) nr specjalny, 58-69.

Szram M., *Osobowy charakter biblijnego Słowa w rozumieniu Orygenesesa*, VV 2005, nr 7, 187-200.

Van Nuffelen P., *Two Fragments from the «Apology for Origen» in the «Church History» of Socrates Scholasticus*, JTS 56 (2005) 103-114.

Pachomiusz

Caruso G., *L'esegesi di 1Cor 7 nell'epistola pelagiana «De castitate»*, „Augustinianum” 45 (2005) 467-499.

Palladiusz z Hellenopolis

Katos D., *Origenists in the Desert: Palladius of Hellenopolis and the Alexandrian Theological Tradition*, ABR 56 (2005) 167-193.

Patryk

O'Loughlin T., *The Capitula of Muirchú's «Vita Patricii»: do they point to an underlying structure in the text?*, *AnBol* 123 (2005) 79-89.

Paulin z Noli

Guttilla G., *Un probabile incontro a Roma di Paolino di Nola e Prudenziio*, „*Aevum*” 79 (2005) 95-107.

Pelagiusz

Dunphy W., *A lost year: pelagianism in Carthage, 411 A.D.*, „*Augustinianum*” 45 (2005) 389-466.

Guttilla G., *Un probabile incontro a Roma di Paolino di Nola e Prudenziio*, „*Aevum*” 79 (2005) 95-107.

Knight G.R., *Friendship and erotics in the late antique verse-epistle: Ausonius to Paulinus revisited*, „*Rheinisches Museum für Philologie*” 148 (2005) nr 3-4, 361-403.

Piotr Iberyjczyk

Bitton-Ashkelony B., „*Imitatio Mosis*” and pilgrimage in the «*Life of Peter the Iberian*», „*Le Muséon*” 118 (2005) 51-70.

Piotr z Damaszku

Peters G., *Peter of Damascus and early christian spiritual theology*, *PeM* 26 (2005) 89-109.

Peters G., *Recovering a lost spiritual theologian: Peter of Damascus and the «Philokalia»*, *VTQ* 49 (2005) 437-459.

Potamiusz z Lizbony

Adkin N., *Potamius of Lisbon*, «*De martyrio Isaiae prophetae*» again, „*Helmantica*” 56 (2005) nr 168-69, 99-104.

Prudencjusz

Florio R., *Reconversión cristiana de dos memorias virgilianas en el «Peristephanon» 3 de Prudencio*, „*Athenaeum*” 93 (2005) 209-225.

Gnilka Ch., *Prudentius über den Colymbus bei St. Peter*, *ZPE* 152 (2005) 61-88.

Guttilla G., *Un probabile incontro a Roma di Paolino di Nola e Prudenziio*, „*Aevum*” 79 (2005) 95-107.

Reguła Mistrza

Navarrete A.A., *Elementos de la tradición romana en «El Maestro» y en san Benito?* (II), *SMon* 47 (2005) 19-58.

Roman Melodos

Kourembeles I., *Les expresions christologiques „double par nature” et „Christ invincible dans la nature vaincue” de Romanos le Mélode par rapport à le perspective antihérétique*, *OrtF* 19 (2005) 95-107.

Neri M., *In margine a una recente edizione di Romane il Melode*, „*Athenaeum*” 93 (2005) 635-651.

Salwian z Marsylii

Weiss J.P., *L'image du barbare chez Salvien de Marseille*, CPE 2005, nr 98, 32-38.

Sokrates Scholastyk

Van Nuffelen P., *Two Fragments from the «Apology for Origen» in the «Church History» of Socrates Scholasticus*, JTS 56 (2005) 103-114.

Sozomen Hermiasz

Argov E.I., *A Church historian in search of an identity: aspects of early Byzantine Palestine in Sozomen's «Historia Ecclesiastica»*, ZACH 9 (2005) 367-396.

Sydoniusz Apolinary

Grzywaczewski J., *Sydoniusz Apolinary jako przedstawiciel rzymskiej kultury w Galii*, „Kwartalnik Pastorski Diecezji Siedleckiej” 3 (2005) 32-51.

Symeon Nowy Teolog

McGuckin J., *Symeon the New Theologian's «Hymns of divine Eros»: A neglected masterpiece of the christian mystical tradition*, „Spiritus. A Journal of Christian Spirituality” 5 (2005) 182-202.

Synezjusz z Cyreny

Roques D., *Synésios de Cyrène, le philosophe-évêque*, „Le Monde de la Bible” 2005, nr 165, 36-39.

Tacjan

Nasrallah L., *Mapping the World: Justin, Tatian, Lucian, and the Second Sophistic*, HTR 98 (2005) 283-314.

Teodor Abu Qurrah

Sala Monferrer J.P., „*Apologética racionalista» de Abu Qurrah en el «Maymar fi Wuud al-Haliq wa-l-din al-qawim» II (2, 12-14)*, „Anales del seminario de historia de la filosofía” 22 (2005) 41-56.

Teodor Studyta

Milliner M.J., *Iconoclastic immunity: reformed/orthodox convergence in theological aesthetics in Theodore of Studios*, „Theology Today” 62 (2005) 501-514.

Teodor z Mopsuestii

Flores D.E., *Thomas on the problem of Theodore of Mopsuestia, exegete*, „Thomist” 69 (2005) 251-277.

Pappas H., *Θεόδωρου Μοψουεστίας, Σχόλιο στον 44ο Ψαλμό. Μελέτη στην Έξηγητική και τῆ Χριστολογία*, „Δελτιο Βιβλικων Μελετων” 33 (2005) t. 23, 77-96.

Teodorez z Cyru

Prostmeier F.R., *Christliche Paideia: Die Perspective Theodoret's von Kyrrhos*, RQ 100 (2005) 1-29.

Teodozjusz II, cesarz

Laurence P., *Le Code Théodosien: Rescrits et décrets inspirés par les invasions*, CPE 2005, nr 98, 44-61.

Tertulian

Dunn G.D., *Rhetoric and Tertullian's «De virginibus velandis»*, VigCh 59 (2005) 1-30.

Jakielaszek J., *Tertullian, «De anima» 4, 1 and the sequence of tenses*, „Augustinianum” 45 (2005) 47-60.

Vicastillo S., *El pecado original en el pensamiento de Tertuliano*, RevA 46 (2005) 277-295.

Wojtowicz A., *Reakcja Tertuliana na współczesną obyczajowość – kwestia stroju chrześcijańskich kobiet*, RH 52 (2004) z. 3, 131-149.

Tytus z Bostry

Poirier P.H., *Une première étude du «Contra manichaeos» de Titus de Bostra*, LThPh 61 (2005) 355-362.

Wenancjusz Fortunat

Stramare T., *L'esaltazione della croce negli inni di Venanzio Fortunato*, „Divinitas” 48 (2005) 327-338.

Wincenty z Lerynu

Casiday A.M.C., *Grace and the humanity of Christ according to St. Vincent of Lérins*, VigCh 59 (2005) 298-314.

Zachariasz Scholastyk

Watts E., *Winning the intracommunal dialogues: Zacharias Scholasticus' «Life of Severus»*, JECS 13 (2005) 437-464

zebrał i opracował
Józef Figiel SDS – Lublin, KUL

INDEKS „VOX PATRUM” 1 (1981) – 24 (2004)

INFORMACJE WSTĘPNE

Indeks „Vox Patrum” od 1 (1981) do 24 (2005) obejmuje 47 zeszytów i składa się z 7 części: pierwsza zawiera **dokumenty**, druga – **artykuły**, trzecia – **przekłady**, czwarta – **recenzje**, piąta – **bibliografie**, szósta – **sprawozdania**, siódma – **biogramy**. Wszystkie zostały ułożone alfabetycznie według nazwisk. Pominięte zostały drobne informacje z Działu Informacyjnego. Artykuły mają też **indeks rzeczowy**, który zastosowano również do sprawozdań i bibliografii. Nazwiska autorów recenzji oraz sprawozdań pisane są w nawiasach po tytule kursywą. Ich miejsce zaznaczone jest tylko cyfrą tomu, ze względu na przyjęcie ciągłej paginacji w czasopiśmie. Dla ułatwienia poniżej podano odpowiedniki poszczególnych roczników wraz z przewodnimi tytułami, jeśli takie istnieją:

- | | |
|-------------------|---|
| 1 (1981) t. 1 | |
| 2 (1982) t. 2 | 1500-lecie urodzin św. Benedykta |
| 2 (1982) t. 3 | Na 1600-lecie śmierci św. Bazylego (379-1979) |
| 3 (1983) t. 4 | 1600-lecie synodu akwilejskiego
1500-lecie śmierci św. Seweryna
1600-lecie śmierci Wulfili |
| 3 (1983) t. 5 | |
| 4 (1984) t. 6-7 | Księga pamiątkowa Ks. prof. dra hab. Andrzeja Bobera SJ |
| 5 (1985) t. 8-9 | Małżeństwo i rodzina w chrześcijaństwie starożytnym |
| 6 (1986) t. 10 | |
| 6 (1986) t. 11 | |
| 7 (1987) t. 12-13 | Księga pamiątkowa Ks. prof. dra hab. Wojciecha Kani |
| 8 (1988) t. 14 | Św. Augustyn w 1600. rocznicę chrztu |
| 8 (1988) t. 15 | Księga pamiątkowa Ks. prof. dra hab. Wacława Eborowicza |
| 9 (1989) t. 16 | Księga pamiątkowa O. prof. dra hab. Jana Marii Szymusiaka SJ
Nauczanie patrologii |
| 9 (1989) t. 17 | Diakonat w Kościele starożytnym |
| 10 (1990) t. 18 | Katecheza patrystyczna
Chrześcijańskie dziedzictwo bizantyńsko-słowiańskie |

- 10 (1990) **t. 19**
 11-12 (1991-1992) **t. 20-23** Księga pamiątkowa Prof. dr hab. Barbary Filarskiej
 13-15 (1993-1995) **t. 24-29** Kapłaństwo w starożytności chrześcijańskiej
 16 (1996) **t. 30-31** Działalność charytatywna w starożytności chrześcijańskiej
 17 (1997) **t. 32-33** Księga pamiątkowa Ks. prof. dr hab. Emila Stanuli CSsR
 18 (1998) **t. 34-35** Św. Ambroży w 1600. rocznicę śmierci
 19 (1999) **t. 36-37** Polskie studia nad antykiem chrześcijańskim
 20 (2000) **t. 38-39** Tajemnica Wcielenia w nauce Ojców Kościoła
 21 (2001) **t. 40-41** 1700-lecie chrztu Armenii
 22 (2002) **t. 42-43** Świeccy w starożytności chrześcijańskiej
 23 (2003) **t. 44-45** Patrystyczne homilie i komentarze biblijne
 24 (2004) **t. 46-47** Papieństwo w starożytności chrześcijańskiej

I. DOKUMENTY

- Aktualna odnowa patrystyki w Kościele Prawosławnym*. Konferencja o. Borysa Bobrinskoja Dziekana Instytutu Teologii Prawosławnej Saint Serge w Paryżu (tłum. Z. Wójtowicz), **t. 24-29**, 16-22.
- Casaroli A., *Homilia w 1600. rocznicę nawrócenia św. Augustyna*, **t. 14**, 55-63.
- Celestyn I papież, *O św. Augustynie* (oprac. S. Longosz), **t. 14**, 47-48.
- Demetrios I patriarcha Konstantynopola, *Przesłanie do uczestników sympozjum bazylińskiego w Toronto* (tłum. S. Longosz), **t. 3**, 276-278.
- Dymitrios I, *Encyklika patriarchy konstantynopolińskiego z okazji 1200. rocznicy Soboru Nicejskiego II* (tłum. A. Żurek), **t. 19**, 570-582.
- Episkopat Francji, *List pasterski: Ojcowie Kościoła w naszej kulturze* (tłum. M. Szram), **t. 24-29**, 10-15.
- Jan Paweł II, *Homilia o św. Janie Chryzostomie jako katechezie*, **t. 18**, 45-53.
- Jan Paweł II, *Homilia podczas boskiej liturgii w rycie armeńskim z okazji 1700. rocznicy chrztu narodu armeńskiego w Bazylice Św. Piotra w Rzymie 18 II 2001 roku* (tłum. A. Żurek), **t. 40-41**, 25-28.
- Jan Paweł II, *Homilia podczas łacińskiej liturgii eucharystycznej w Eczmiadzynie 27 IX 2001 roku*, **t. 40-41**, 43-48.
- Jan Paweł II, *Homilia podczas nabożeństwa ekumenicznego w nowo poświęconej katedrze św. Grzegorza w Erewanie 26 IX 2001 roku*, **t. 40-41**, 37-41.
- Jan Paweł II, *Homilia podczas nabożeństwa ekumenicznego z udziałem Patriarchy Wszystkich Ormian Karekina II w bazylice św. Piotra w Rzymie 10 XI 2000 roku*, **t. 40-41**, 17-19.
- Jan Paweł II, *List Apostolski „Augustinum Hipponensem” w 1600. rocznicę nawrócenia św. Augustyna*, **t. 14**, 7-46.
- Jan Paweł II, *List Apostolski „Duodecimum saeculum” z okazji 1200. rocznicy Soboru Nicejskiego II* (tłum. A. Żurek), **t. 19**, 559-569.
- Jan Paweł II, *List Apostolski „Omnium Ecclesiarum Matri” do łacińskiego patriarchy Jerozolimy z okazji 1600. rocznicy śmierci św. Cyryla Jerozolimskiego* (tłum. S. Longosz), **t. 18**, 41-44.

- Jan Paweł II, *List Apostolski „Operosam diem” z okazji 1600. rocznicy śmierci św. Ambrożego* (tłum. R. Sawa), **t. 30-31**, 7-32.
- Jan Paweł II, *List Apostolski „Patres Ecclesiae” Ojca świętego na 1600-lecie śmierci św. Bazylego*, **t. 3**, 247-272.
- Jan Paweł II, *List Apostolski „Plurimum significans” w 1400. rocznicę wyniesienia na stolicę św. Piotra (590-1990) św. Grzegorza Wielkiego*, **t. 19**, 583-587.
- Jan Paweł II, *List Apostolski „Sanctorum altrix” na 1500. rocznicę narodzin św. Benedykta*, **t. 2**, 7-27.
- Jan Paweł II, *List Apostolski z okazji 1700. rocznicy chrztu narodu armeńskiego* (tłum. A. Żurek), **t. 40-41**, 7-15.
- Jan Paweł II, *List do Episkopatu Kościoła katolickiego na 1600 rocznicę I Soboru Konstantynopolitańskiego i na 1550. rocznicę Soboru Efezkiego*, **t. 1**, 5-20.
- Jan Paweł II, *List do katolika Cylicji Arama I z okazji 1700. rocznicy chrztu Armenii* (tłum. R. Sawa), **t. 40-41**, 31-34.
- Jan Paweł II, *List do uczestników sympozjum z okazji 30-lecia istnienia Zakładu Badań nad Antykiem Chrześcijańskim KUL*, **t. 36-37**, 7-8.
- Jan Paweł II, *List na 1500-lecie śmierci św. Seweryna* (tłum. A. Bober), **t. 4**, 11-14.
- Jan Paweł II, *Ojcowie Kościoła o świeckich – Adhortacja Apostolska „Christifideles laici”* (oprac. S. Longosz), **t. 42-43**, 7-10.
- Jan Paweł II, *Przemówienie do delegacji Asyryjskiego Kościoła Wschodu*, **t. 24-29**, 26-28.
- Jan Paweł II, *Przemówienie do pracowników Instytutu „Sources Chrétiennes”*, **t. 24-29**, 7-9.
- Jan Paweł II, *Przemówienie do profesorów i alumnów Instytutu Patrystycznego „Augustinianum”* (tłum. S. Longosz), **t. 4**, 21-28.
- Jan Paweł II, *Przemówienie do uczestników Kapituły Generalnej Augustianów* (tłum. B. Degórski), **t. 14**, 49-54.
- Jan Paweł II, *Przemówienie do uczestników Międzynarodowego Kongresu Augustyńskiego obradującego w Rzymie w 1600. rocznicę nawrócenia św. Augustyna* (tłum. i oprac. S. Longosz), **t. 11**, 433-440.
- Jan Paweł II, *Przemówienie do uczestników zebrania ogólnego Papieskiej Komisji Archeologii Sakralnej* (tłum. D. Wronikowska), **t. 42-43**, 15-17.
- Jan Paweł II, *Przemówienie na zakończenie Roku Bazyliańskiego* (tłum. S. Longosz), **t. 3**, 273-275.
- Jan Paweł II, *Przemówienie podczas spotkania z Patriarchą Wszystkich Ormian Karekinem II w katedrze Ormiańskiego Kościoła Apostolskiego w Eczmiadynie 25 IX 2001 roku*, **t. 40-41**, 35-36.
- Jan Paweł II, *Starożytne zabytki Kościoła mówią o wierze pierwszych chrześcijan. Przesłanie z okazji 150. rocznicy powstania Papieskiej Komisji Archeologii Sakralnej (1852-2002)*, **t. 42-43**, 11-14.
- Karekin II (Najwyższy Patriarcha Wszystkich Ormian), *Homilia podczas nabożeństwa ekumenicznego z udziałem Jana Pawła II w Bazylice św. Piotra w Rzymie 10 XI 2000 roku*, **t. 40-41**, 21-24.
- Kongregacja d/s Wychowania Katolickiego, *Instrukcja o studium Ojców Kościoła w formacji kapłańskiej*, **t. 18**, 7-39.

- Kościół Katolicki i Asyryjski Kościół Wschodu, *Wspólna Deklaracja Chrystologiczna*, t. **24-29**, 23-25.
- Nauczycielski Urząd Kościoła, *Służba życiu podstawowym zadaniem rodziny. Wypowiedzi na temat przerywania ciąży* (oprac. S. Longosz), t. **8-9**, 7-27.
- Nerses Bedros XIX Tarmouni (Ormiański Patriarcha Cylicji), *Pozdrowienie podczas Boskiej Liturgii w rycie armeńskim z okazji 1700. rocznicy chrztu narodu armeńskiego w Bazylice Św. Piotra w Rzymie 18 II 2001 roku* (tłum. A. Żurek), t. **40-41**, 29-30.
- Ojcowie Kościoła w katechezie Jana Pawła II (oprac. S. Longosz), t. **30-31**, 33-48.
- Papieska Komisja Archeologii Sakralnej, *Regulamin* (tłum. D. Wronikowska), t. **42-43**, 25-29.
- Paweł VI, *List do arcybiskupa Mediolańskiego Giovanni Colombo z okazji 1600. rocznicy święceń biskupich św. Ambrożego Mediolańskiego* (tłum. S. Longosz), t. **34-35**, 13-15.
- Paweł VI, *List w 1600. rocznicę śmierci św. Euzebiusza założyciela Kościoła w Wercelli* (tłum. A. Bober SJ), t. **10**, 7-16.
- Paweł VI, *Motu proprio „Ad pascendum” promulgujące przepisy dotyczące diakonatu*, t. **17**, 572-579.
- Paweł VI, *Motu proprio „Sacrum diaconatus ordinem” ustalające normy dla przywrócenia w Kościele łacińskim stałego diakonatu*, t. **17**, 563-571.
- Paweł VI, *Przemówienie na otwarciu Instytutu Patrystycznego „Augustinianum”* (tłum. S. Longosz), t. **4**, 15-20.
- Pius IX, *List Apostolski potwierdzający orzeczenie tożsamości ciała św. Ambrożego Biskupa i Doktora Kościoła oraz męczenników Gerwazego i Protazego przedłożone przez arcybiskupa Mediolanu* (tłum. R. Sawa), t. **34-35**, 7-12.
- Pius XI, *Encyklika „Ad salutem humani generis” na 1500. rocznicę śmierci św. Augustyna*, t. **11**, 441-475.
- Pius XI, *Encyklika „Iucunda sane” z okazji 1300-lecia śmierci Grzegorza Wielkiego*, t. **44-45**, 7-21.
- Pius XI, *Motu proprio o Papieskiej Komisji Archeologii Sakralnej i o nowym Papieskim Instytucie Archeologii Chrześcijańskiej* (tłum. E. Kolbus), t. **42-43**, 19-25.
- Sekretariat Stanu, *List do kardynała J. Willebrandsa, delegata na sympozjum bazylikańskie w Toronto* (tłum. S. Longosz), t. **3**, 279-284.
- Telegram uczestników sympozjum z okazji 30-lecia Zakładu do papieża Jana Pawła II*, t. **36-37**, 9.

II. ARTYKUŁY

INDEKS ALFABETYCZNY

Adamczewski P.

Il presbitero nelle lettere di Ignazio di Antiochia, t. **40-41**, 141-156.

Babiński M.

Etyczne aspekty „actio” i „contemplatio” u Seneki Młodszeo, t. **10**, 41-43.

Balwierz M.

Stosunek św. Ireneusza z Lyonu do innowierców, t. 10, 137-161.

Bałyk B.J.

Bazylianie w Polsce, t. 3, 313-322.

Bardski K.

Patrystyczna egzegeza alegoryczna – użycie czy nadużycie tekstu biblijnego?, t. 44-45, 49-64.

Bartnik Cz.

Anakephalaoisis, t. 20-23, 147-156.

Augustyńska historiologia, t. 15, 787-801.

Nauka Leona Wielkiego o prymacie Biskupa Rzymu, t. 46-47, 311-322.

O powołaniu narodów do Chrystusa, t. 6-7, 41-59.

Bernagiewicz R.

„Ne transgrediaris terminos antiquos”. Stałość i zmienność w tradycji chorątu gregoriańskiego, t. 44-45, 419-431.

Bielawski M.

Norwid czyta Tertuliana, t. 15, 649-656.

„Pieśń nad Pieśniami” w rękę św. Cyryla Jerozolimskiego, t. 18, 225-242.

Bober A.

Encykliki i listy papieskie o Ojcach Kościoła i ich nauce, t. 3, 322-339.

Jan Paweł Kozłowski – tłumacz Teodoreta, t. 3, 493-494.

Kto jest autorem pierwszych polskich artykułów patrystycznych, t. 10, 111-115.

Rodzina kościołem domowym według św. Jana Chryzostoma, t. 8-9, 193-199.

Wujek jako tłumacz św. Augustyna, t. 5, 409-417.

Borkowska M.

Dziedzictwo Ojców Pustyni w Regule św. Benedykta, t. 32-33, 303-312 .

„Modlitwa uboga” u Ojców Pustyni, t. 6-7, 61-70.

Motyw rajy odzyskanego w apoftegmaty Ojców Pustyni, t. 15, 951-960.

Rola Eucharystii w walce z szatanem u Ojców Pustyni, t. 12-13, 39-47.

Bralewski S.

Czy cesarz Konstantyn Wielki zabiegał o kompromis z donatystami, t. 38-39, 427-448.

Polityka Konstantyna Wielkiego wobec arian po soborze w Nicei: nagły zwrot czy kontynuacja?, t. 34-35, 335-355.

Brändle R.

Problemy działalności społecznej w Kościele starożytnym, t. 4, 29-48.

Brock S.

Święty Efreem Syryjski: diakon poeta, t. 17, 655-673.

Brzóstowska A.

Nauka św. Bazylego o Duchu Świętym, t. 15, 707-715.

Buchalik A.

Tło w formie bram i murów miasta na sarkofagach wczesnochrześcijańskich, t. 20-23, 23-31.

Budzanowska D.

Sprawiedliwość a władca w pismach filozoficznych Seneki, t. 38-39, 553-560.

Bulas R.

Grzegorz Wielki w anglosaskiej Brytanii i celtyckiej Irlandii, t. 44-45, 143-154.

Krzyż armeński: khatchkar, t. 40-41, 87-98.

Ikonografia płaskorzeźbionych drzwi z kościoła Santa Sabina w Rzymie, t. 18, 243-250.

Fáeth Fiadha. Lorica świętego Patryka, t. 46-47, 547-559.

Przejście przez Morze Czerwone w cyklu mozaikowym Bazyliki Santa Maria Maggiore w Rzymie, t. 20-23, 33-40.

Wysokie krzyże irlandzkie i ich związki z mitologią (VIII-XII wiek), t. 44-45, 353-361.

Burczak K.

Biskupi afrykańscy wobec herezji pelagianizmu, t. 42-43, 437-461.

Chrześcijański styl życia w 32 homilii ze zbioru 38 homilii „Chrysostomus Latinus”, t. 32-33, 145-153.

Chmielecki T.T.

Początki chrześcijaństwa w Gruzji (I-VII w.), t. 32-33, 343-360.

Chrapkowski A.

Il delitto dell'aborto procurato nella Chiesa delle origini, t. 38-39, 537-552.

Chrzanowski T.

Sarmacki obelisk, t. 20-23, 41-48.

Cipriani N.

A proposito dell'accusa di manicheismo fatta a s. Agostino da Giuliano d'Eclano, t. 14, 333-350.

Colson J.

Diakon i biskup w pierwszych trzech stuleciach Kościoła, t. 17, 587-597.

Crouzel H.

Studia historyczne w kontekście aktualnego nauczania teologii, t. 16, 155-167.

Czerniatowicz J.

Polskie opracowania greckich Ojców Kościoła w XVI i XVII wieku, t. 5, 418-443.

Częsz B.

Interpretacja nieba w kategorii Państwa Bożego przed św. Augustynem, t. 19, 621-636.

Kapłaństwo chrześcijańskie w II wieku, t. 24-29, 67-75

Lo Spirito Santo e la nozione di eresia in Cipriano, t. 15, 657-662.

Małżeństwo i dziewictwo według św. Metodego z Olimpu, t. 8-9, 127-134.

Papieski Wydział Teologiczny w Poznaniu, t. 16, 386-387.

Schemat polemiki z Marcjonem u Ireneusza z Lyonu i Eznika z Kolb, t. 6-7, 71-80.

Wcielenie Syna Bożego jako wejście wieczności w czas według św. Ireneusza z Lyonu, t. 38-39, 71-81.

Zadania Sekcji Patrystycznej wobec dydaktyki dyscyplin patrystycznych, t. 16, 393-401.

Zasługi Sekcji Patrystycznej przy Komisji Episkopatu w koordynowaniu studiów i propagowaniu myśli Ojców Kościoła w Polsce, t. 36-37, 159-165.

Czyżewski B.

Wkład środowiska poznańsko-gnieźnieńskiego w badania nad literaturą wczesnochrześcijańską, t. **36-37**, 97-107.

Ćwik Z.

Nieśmiertelna książka Orygenes, t. **12-13**, 49-60.

Dagens C.

Dlaczego nauczać patrologii?, t. **16**, 213-226.

Dal Covolo E.

Homilia 50 Jana Chryzostoma na Ewangelię Mateusza („Przypadek” dysproporcji egzegezy), t. **44-45**, 77-83.

I rapporti tra la Chiesa e l'Impero nel secolo di Ambrogio, t. **34-35**, 37-58.

Wymogi formacji i tożsamości kapłańskiej. Między Antiochią i Aleksandrią (II-IV wiek), t. **40-41**, 157-172.

De Andia Y.

„Charisma veritatis certum” (Adversus haereses IV 26, 2), t. **11**, 529-542.

Degórski B.

Biskupi Rzymu w „Pratum spirituale” Jana Moschosa, t. **46-47**, 371-389.

Duchowość monastyczna św. Ambrożego, t. **34-35**, 69-83.

I primum monaci egiziani quali radici della spiritualità dell'ordine di San Paolo Eremita, t. **34-35**, 357-388.

Institut Patrystyczny „Augustinianum”, t. **16**, 311-320.

Kapłaństwo w monastycyzmie starożytnym, t. **24-29**, 233-245

Katechezy przedchrześcijańskie Nicetasa z Remezjany, t. **18**, 107-111.

Kler afrykański w świetle synodów IV i V wieku, t. **10**, 219-238.

L'insegnamento monastico geronimiano, t. **32-33**, 199-214.

L'insegnamento monastico geronimiano (continuazione), t. **38-39**, 487-503.

L'insegnamento spirituale-monastico della „Vita S. Pauli primi Eremitae” di San Girolamo, t. **20-23**, 157-170.

La „Conlatio codicum” della „Vita S. Pauli primi eremite” di San Girolamo, t. **17**, 839-866; t. **18**, 251-271.

Le nozze di Cana nell'esegesi di san Gaudenzio di Brescia, t. **44-45**, 285-299.

Najstarszy tekst „Vita S. Pauli primi eremite” św. Hieronima, t. **12-13**, 61-72.

Patrologia w „Ratio institutionis sacerdotalis” dla Wyższych Seminariów Duchownych i Zakonnych, t. **16**, 401-403.

Sformułowanie wiary w Trójjedynego Boga w latach 360-380. Formuła dogmatyczna $\mu\acute{\iota}\alpha\ \omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha\ -\ \tau\rho\epsilon\acute{\iota}\varsigma\ \upsilon\pi\omicron\sigma\tau\acute{\alpha}\sigma\epsilon\iota\varsigma$, t. **40-41**, 227-235.

Studium Ojców w oficjalnych dyrektywach Kościoła, t. **16**, 45-60.

Tajemnica wcielenia w komentarzach patrystycznych do „Składu Apostolskiego”, t. **38-39**, 341-366.

Uczynki miłosierdzia w świetle starożytnych reguł mniszych, t. **30-31**, 259-274.

Un tardivo manoscritto di Cracovia contenente la „Vita Sancti Pauli primi eremite” di San Girolamo, t. **14**, 429-434.

Uno dei più tardivi manoscritti contenenti la „Vita S. Pauli Primi Eremitae” di San Girolamo, t. **15**, 909-912.

- Uno schizzo di escatologia paleocristiana*, t. 36-37, 427-453.
Wdowy w starożytności chrześcijańskiej i ich postuga w Kościele, t. 42-43, 303-318.
- Derdziuk E.**
Postawa chrześcijan Afryki Rzymskiej podczas aresztowania i uwięzienia, t. 6-7, 81-100.
- Dmitruk M.**
Obyczaje weselne i pogrzebowe chrześcijan w świetle duszpasterskiej działalności św. Jana Chryzostoma, t. 40-41, 263-291.
- Dobrzeński T.**
Chrystus – „świecącą gwiazdą poranną” (Ap 22,16) we wczesnochrześcijańskiej literaturze i sztuce, t. 4, 49-63.
- Domagalski B.**
Diakoni rzymscy w IV wieku. Z historii związków biskupa, diakona i prezbitera, t. 17, 637-654.
- Donati A.**
Hieronimi Epistula XLVI: Paulae et Eustochiae ad Marcellam De locis sanctis (commentario), t. 44-45, 235-258; t. 46-47, 469-487.
- Drączkowski F.**
Antynestoriańska teologia wcielenia Cyryla Aleksandryjskiego, t. 38-39, 259-266.
Idee pedagogiczne Klemensa Aleksandryjskiego, t. 4, 64-80.
Katedra Patrologii na KUL, t. 16, 367-368.
Kościół jako państwo (polis) w nauce Klemensa Aleksandryjskiego, t. 32-33, 36-43.
„Miłować Boga całym umysłem” w interpretacji Klemensa Aleksandryjskiego, t. 15, 603-620.
Miłość bliźniego w świetle ekshortacji pastoralnych Leona Wielkiego w mowach na Wielki Post (39-50), t. 46-47, 527-536.
Powszechność funkcji keryksa w Kościele starożytnym. Stanowisko Klemensa Aleksandryjskiego, t. 42-43, 101-117.
Szkic chrystologii Klemensa Aleksandryjskiego w świetle onomastyki I księgi „Pedagoga”, t. 6-7, 101-125.
Świętość małżeństwa i rodziny według Klemensa Aleksandryjskiego, t. 8-9, 95-125.
Święty Seweryn Apostoł Noricum, t. 4, 81-87.
Termin „eucharistia” w pismach Klemensa Aleksandryjskiego, t. 12-13, 73-86.
Wkład Katedr Patrologii KUL w przybliżanie nauki Ojców Kościoła, t. 36-37, 39-51.
- Drożdż A.**
Ethos męczeństwa i „non violence” w II stuleciu chrześcijaństwa, t. 12-13, 87-105.
Poszukiwanie mądrości a nawrócenie według św. Augustyna. Aspekt epistemologiczno-etyczny, t. 14, 81-99.
- Dudziak J.**
Zalążki ogólnokościelnej dyscypliny duchowieństwa w świetle postanowień I Soboru Nicejskiego (325), t. 12-13, 107-124.

Dutka W.

Barbarzyńcy w „Vita sancti Severini”, t. 44-45, 319-327.

Dybski H.

Modlitwa w ujęciu św. Jana Kasjana, t. 36-37, 335-348.

Monastycyzm w Palestynie i Syrii w świetle źródeł patrystycznych IV i V wieku, t. 42-43, 411-436.

Życie monastyczne w Konstantynopolu w wypowiedziach autorów IV i V wieku, t. 44-45, 301-318.

Dyl J.

Książki patrystyczne wydrukowane w oficynach polskich do połowy XVI wieku, t. 11, 627-651.

„Omnes libri beati Augustini Aurelii”. Pierwsza książka patrystyczna wydrukowana w Polsce, t. 15, 803-810.

Prace dyplomowe o św. Augustynie pisane na KUL, t. 14, 409-412.

Dyrcz R.

Przenikanie pogańskich form kultowych do chrześcijaństwa na przykładzie kultu boga Asklepiosa i świętych zwanych „anargyroi”, t. 36-37, 415-426.

Dzielska M.

The notion of the „native land” in Synesius of Cyrene, t. 14, 423-427.

Dziuba A.

Ojcowie Kościoła w pismach teologiczno-moralnych Mikołaja z Mościsk (1559-1632), t. 6-7, 126-136.

Ojcowie Kościoła w twórczości teologiczno-moralnej Jana Azora SJ (1536-1603), t. 15, 961-982.

Eborowicz W.

Jan Maria Szymusiak SJ jako patrolog, t. 16, 37-41.

Listy św. Augustyna obrazem jego duszy, t. 12-13, 125-136.

Małżeństwo i rodzina w nauce i praktyce duszpasterskiej św. Augustyna, t. 8-9, 141-149.

Proces nawrócenia św. Augustyna, t. 14, 67-79.

Rzut oka na pneumatologię świętego Augustyna, t. 14, 197-206.

Święty Bazyl i święty Augustyn, t. 3, 285-297.

Zaproszenie św. Augustyna na Sobór Efeński, t. 11, 585-592.

Eckmann A.

„Incarnatio Christi” w pismach św. Augustyna. Istota i cel, t. 38-39, 237-245.

Kultura klasyczna u św. Augustyna, t. 10, 45-60.

List św. Augustyna do pogan w Madaurze, t. 6-7, 137-147.

Liturgia i teologia chrztu świętego Augustyna w Mediolanie, t. 14, 101-118.

Moc poezji w ujęciu św. Augustyna, t. 15, 811-816.

Osobowość dobrego katechety w ujęciu św. Augustyna, t. 18, 113-119.

Problemy biblijne i społeczno-polityczne w Liście św. Augustyna do Marcelina, t. 4, 88-104.

Starożytna rodzina grecka i rzymska, t. 8-9, 29-50.

Św. Ambroży jako duchowy mistrz św. Augustyna, t. 34-35, 195-198.

- Św. Augustyn – duszpasterz*, t. 12-13, 137-153; t. 14, 307-313.
Św. Augustyn dziś, t. 40-41, 305-316.
Teologia kapłaństwa w pismach św. Augustyna, t. 24-29, 131-160
Troska o ubogich w nauczaniu i działalności świętego Augustyna, t. 30-31, 161-182.
Znajomość św. Augustyna w Kościele Wschodnim, t. 18, 199-212.
- Edling J.**
Rewelatywno-temporalny wymiar Odkupienia w oparciu o „De civitate Dei” św. Augustyna, t. 32-33, 233-249.
- Farina R.**
Nauczanie patrologii: przygotowanie i cele, t. 16, 227-256.
- Figiel J.**
Fenomen tajemnicy wcielenia w pismach dogmatycznych św. Ambrożego, t. 38-39, 171-184.
Początki monastycyzmu w Armenii (IV–V w.), t. 40-41, 99-110.
- Filarska B.**
Baptysterium mediolańskie, t. 14, 119-124.
Ikografia Ducha św. w okresie patrystycznym, t. 12-13, 155-164.
Źródła inspiracji najstarszej architektury sakralnej w Polsce. Refleksje nad stanem badań, t. 5, 444-450.
- Fotiju E.**
*Patrystyczny ideał *apathés pathos* w „Triadach” św. Grzegorza Palamasa*, t. 10, 239-255.
- Gacia T.**
Agonistyka jako „topos” w pismach Tertuliana, t. 38-39, 415-426.
Analiza hymnu „Agnes beatae virginis” św. Ambrożego, t. 36-37, 259-270.
Reminiscencje z literatury klasycznej w opisach męczeństwa u św. Ambrożego, t. 34-35, 199-207.
- Galant W.**
Wybór Biskupa Rzymu do IV wieku, t. 46-47, 121-130.
- Gijsel J.**
The Pseudo-Matthew Gospel, t. 17, 901-906.
- Ginter K.**
Nieznane źródła „Historii Kościelnej” Ewagriusza Scholastyka (HE III 30), t. 38-39, 521-535.
- Gliściński J.**
Komunikacja międzyosobowa w katechezie na podstawie „De catechizandis rudibus” św. Augustyna, t. 18, 121-146.
Wpływ eucharystii na wewnętrzny wzrost człowieka w nauczaniu św. Augustyna, t. 14, 267-276.
- Głowa S. SJ**
Ojcowie Kościoła w nauczaniu dogmatyki, t. 16, 169-178.
- Golis W.**
Nauczanie języka łacińskiego w nowym programie szkoły średniej, t. 10, 73-78.

Gołgowski T.

Hippona dziś, t. 14, 415-420.

Historia i działalność Katedry Archeologii Chrześcijańskiej w Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie, t. 36-37, 77-80.

Góralski W.

Instytucja małżeństwa w starożytnym prawodawstwie kościelnym (III-VI w.), t. 8-9, 275-294.

Górka B.

Sadzawka Bethesda (J 5,2) w patrystycznej i współczesnej egzegezie, t. 36-37, 455-464.

Górny J.

Wpływ św. Bazylego na rozwój życia monastycznego, t. 3, 298-312.

Górski M.

Diakonat w starożytnym prawodawstwie kościelnym (III-IX w.), t. 17, 707-715.

Górski T.

Z dziejów archeologii chrześcijańskiej XIX wieku, t. 20-23, 171-183.

Grodecki T.

Autor i data powstania „O rozróżnieniu między istotą a hipostazą” (tzw. Listu 38 św. Bazylego Wielkiego), t. 32-33, 121-131.

Grześkowiak J.

Etapy rozwoju liturgii sakramentu małżeństwa na Zachodzie do XII w., t. 8-9, 295-309.

Grzywaczewski J.

Agape dans la conception de Clément d’Alexandrie, t. 20-23, 185-193.

Dobra materialne starożytnego Kościoła, t. 32-33, 361-369.

Duszpasterska opieka nad więźniami w starożytności chrześcijańskiej, t. 30-31, 249-258.

Hymn do Chrystusa Króla Zbawiciela Klemensa Aleksandryjskiego przykładem modlitwy starożytności chrześcijańskiej, t. 15, 621-628.

Katecheza podstawą rozwoju agape według Klemensa Aleksandryjskiego, t. 18, 57-63.

La lecture à la campagne en Gaule au VI^e siècle d’après les Sermons de Césaire d’Arles, t. 42-43, 463-474.

Obraz gnostyka według „Stromatów” Klemensa Aleksandryjskiego, t. 11, 543-554.

Postawa dojrzałego chrześcijanina wobec skomplikowanych kwestii społecznych według Klemensa Aleksandryjskiego, t. 19, 651-657.

Problem wysłuchania modlitwy u Klemensa Aleksandryjskiego, t. 12-13, 165-173.

Przywileje duchownych w pierwszych wiekach chrześcijaństwa, t. 24-29, 217-225.

Recepcja św. Ambrożego w Kościele Wschodnim, t. 34-35, 227-256.

Tendances subordinaciennes dans la théologie avant Nicée, t. 46-47, 441-459.

Gurda K.

Nauka o kapłaństwie u św. Ambrożego, t. 24-29, 107-120.

Wspomaganie ubogich i potrzebujących w Kościele Mediolańskim za czasów św. Ambrożego, t. 30-31, 151-159.

Hamman A.

Jak analizować tekst patrystyczny?, t. 16, 257-262.

Homerski J.

Caritas w Starym Testamencie, t. 30-31, 65-74.

Grecki przekład Księgi Daniela w świadectwach patrystycznych, t. 12-13, 175-188.

Hurst T.R.

Wprowadzenie do teologii syryjskiej, t. 16, 263-270.

Iwaszkiewicz-Wronikowska B.

Archeologia chrześcijańska w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, t. 36-37, 71-75.

Głoszenie słowa. Kilka uwag na temat motywu księgi w ikonografii wczesnochrześcijańskiej, t. 44-45, 131-142.

Najstarsze przedstawienia Piotra Apostoła a problem prymatu papieskiego, t. 46-47, 391-404.

Papieska Komisja Archeologii Sakralnej. Sto pięćdziesiąt lat działalności (1852-2002), t. 42-43, 515-523.

Świeccy jako fundatorzy budowli kościelnych w Rzymie wczesnochrześcijańskim, t. 42-43, 339-353.

Tajemnica wcielenia w najstarszej ikonografii chrześcijańskiej, t. 38-39, 393-400.

Jaczynowska M.

Polityka dynastii Sewerów wobec chrześcijaństwa, t. 20-23, 195-204.

Jakielaszek J.

Peryfrazą progresywną i strategię tekstowe. Na podstawie: «Moriundum esse pro Dei Filio» Lucyfera z Cagliari, t. 46-47, 461-468.

Jaśkiewicz G.

Funkcja keryksa w Mowach Grzegorza z Nazjanzu, t. 42-43, 177-185.

Jaśkiewicz S.

O roli świeckich w Kościele według św. Augustyna, t. 42-43, 223-232.

Jemielity W.

Duchowieństwo wiejskie w Kościele starożytnym, t. 24-29, 227-231.

Jędrzejewska M.

Droga inicjacji chrześcijańskiej w Kościele starożytnym na podstawie katechez Cyryla Jerozolimskiego, t. 42-43, 403-409.

Jędrzejewski R.

Bóg a zmartwychwstanie ciał w filozoficzno-teologicznej myśli Atenagorasa z Aten, t. 24-29, 315-322.

Jundziłł J.

Gubernator – realistyczne a symboliczne ujęcie problematyki morskiej u Ojców Kościoła, t. 19, 817-828.

Ideał żony i matki w „Wyznaniach” św. Augustyna a klasyczne wzorce rzymskie, t. 15, 817-829.

Poglądy łacińskich Ojców Kościoła na genezę i istotę pieniądza, t. 6-7, 148-165.

Praktyka i teoria wychowania w rodzinie w pismach Seneki, Epikteta i Marka Aureliusza, t. 8-9, 51-62.

- Rozdawnictwa pieniędzy w późnym Cesarstwie Rzymskim*, t. **30-31**, 49-56.
Stosunek Ojców Kościoła do przedstawicieli zawodów morskich, t. **20-23**, 205-212.
Złoto i srebro jako pieniądź w łacińskiej literaturze patrystycznej okresu późnego cesarstwa rzymskiego, t. **12-13**, 189-203.

Kaczmarek T.

- Los sprawiedliwych Starego Testamentu po śmierci według świadectw z I/II wieku*, t. **19**, 589-597.
Moc krzyża Świętego. Uwagi z teologii III wieku, t. **6-7**, 166-169.
Perykopa Dz 6, 1-6 w interpretacji patrystycznej, t. **17**, 599-603.
Ryty chrzcielne jako naśladowanie tajemnic paschalnych według II katechezы mistagogicznej Cyryla Jerozolimskiego, t. **18**, 83-88.
Tajemnica wcielenia w nauczaniu Leona Wielkiego, t. **38-39**, 323-331.

Kaczmarkowski M.

- Historia języka łacińskiego od czasów najdawniejszych do dziś*, t. **11**, 477-504.
Językoznawstwo konfrontatywne a nauczanie łaciny, t. **10**, 61-71.
Struktura pionowa tekstów: „Passio sanctarum Perpetuae et Felicitatis”, „Passio sanctorum Mariani et Jacobi” i „Passio Montani et Lucii”, t. **20-23**, 213-221.
Teoria przekładu, t. **12-13**, 205-218.
Wykorzystanie teorii konotacji syntaktycznej czasownika w nauczaniu łaciny, t. **14**, 435-450.

Kalinowska J.A.

- Papiestwo w życiu i twórczości literackiej Stanisława Hozjusza (1504-1579)*, t. **46-47**, 405-412.
Wpływ Cypriana z Kartaginy na twórczość Stanisława Hozjusza, t. **20-23**, 223-228.

Kałabun A.

- Turia rzymskim symbolem miłości i wierności małżeńskiej*, t. **8-9**, 75-80.

Kania W.

- Caritas u św. Jana Chryzostoma*, t. **30-31**, 141-149.
Doktor dziewictwa – św. Ambroży, t. **32-33**, 133-137.
Godność i wielkość chrześcijańskiego kapłaństwa według św. Jana Chryzostoma, t. **24-29**, 121-129.
Istotne cechy katechezы św. Cyryla Jerozolimskiego, t. **18**, 75-81.
Król Jan III Sobieski – żarliwy czytelnik pism Ojców Kościoła, t. **5**, 451-454.
Maryjność Ojców Syryjskich, t. **15**, 939-949.
Pierwsza katecheza domowa w ujęciu św. Jana Chryzostoma, t. **8-9**, 215-222.
Pieśń o katedrze edeskiej, t. **20-23**, 229-237.
Poezja kraju dwóch rzek i jej wpływ na postawę współczesnych, t. **6-7**, 170-178.
Recepcja hymnów maryjnych św. Efrema w tradycji bizantyńskiej, t. **18**, 191-197.
Święty Augustyn w ocenie ks. Jana Czujka, t. **14**, 401-407.

Kannengiesser Ch.

- Questions ouvertes sur Athanase d’Alexandrie*, t. **15**, 689-705.
Współczesne studiowanie Ojców Kościoła, t. **16**, 147-154.

Karas M.

Apologetyka Teodoretta z Cyru wobec filozofii Platona, t. 40-41, 317-335.

Kasprzak D.

Kontakty św. Paulina z Noli z Rzymem i jego biskupami, t. 46-47, 293-309.

Każmierczak M.

Kiedy żył św. Patryk? Rozważania nad chronologią życia Apostoła Irlandii, t. 46-47, 537-545.

Kielbasa A.

Ks. Adolf Hytrek (1853-1899) archeolog z kręgu G. De Rossiego, t. 32-33, 399-417.

Ks. Jan Chrzyciel Alzog (1808-1878) jako historyk Kościoła i patrolog, t. 12-13, 219-236.

Kijewska A.

Grecka koncepcja pankalii a wczesnochrześcijańskie ujęcie piękna świata, t. 11, 593-605.

Klauck H.J.

Kościół domowy w okresie przedkonstantyńskim, t. 8-9, 177-191.

Klauza K.

Diakon w Kościele syryjskim (III-VI w.), t. 17, 675-681.

„Rodzinna” forma klasztorów podwójnych w Hiszpanii, t. 6-7, 179-186.

Syryjski „Liber Graduum” jako źródło do teologii diakonatu IV/V wieku, t. 17, 683-690.

Klauza K. – Rusek A.

Rdz 1, 26-27 w literaturze patrystycznej (Wybór cytowań), t. 11, 505-527.

Knapiński R.

Typologia przedstawień „Collegium Apostolorum” w sztuce pierwszego tysiąclecia, t. 20-23, 49-71.

Kochanek P.

Kontemplacja w dziełach św. Bazylego, t. 15, 717-734.

Kultura helleńska w świetle programu wychowawczego Amfilochiusza z Ikonium, t. 11, 567-584.

Możliwość studiów bizantynologicznych na bazie Biblioteki Uniwersyteckiej KUL, t. 46-47, 873-881.

Kochaniewicz B.

La Vergine Maria e la pienezza dei tempi nel mistero dell'Incarnazione secondo San Pietro Crisologo, t. 36-37, 323-334.

Tajemnica wcielenia w mowach św. Piotra Chryzologa, t. 38-39, 293-321.

Koczwara S.

Działalność Katedr Historii Kościoła Starożytnego w Polsce, t. 36-37, 61-69.

Dzieje Kościoła Ormiańskiego w Polsce na tle pasterskiej działalności jego arcybiskupów (Rys historyczny), t. 40-41, 127-138.

Ekumeniczna działalność świeckich dworzan cesarza Justyna I (518-527) w świetle ich korespondencji z Rzymem, t. 42-43, 319-325.

Il dibattito al tema di rito slavo in Polonia nella letteratura polacca nel periodo tra le due guerre, t. 36-37, 465-476.

Katedra Piotra w nauczaniu Optata z Milewy jako ostateczny probierz prawdziwości Kościoła, t. 46-47, 155-162.

Religijne motywy w rewolcie Witaliana w 513-515 roku, t. 46-47, 561-571.

Kokoszko M.

Orygenes fizjonomistą? Kilka uwag na temat „Przeciw Celsusowi” I 33, t. 40-41, 173-194.

Kołosowski T.

Działalność Katedr Historii Kościoła Starożytnego w Polsce, t. 36-37, 61-69.

Natura i sens tajemnicy wcielenia Chrystusa oraz jej wpływ na życie moralno-duchowe człowieka w świetle korespondencji św. Paulina z Noli, t. 38-39, 281-291.

Nauka o wcieleniu Słowa u św. Hilarego z Poitiers, t. 38-39, 125-139.

Personalistyczny aspekt pracy u św. Hilarego z Poitiers, t. 19, 687-693.

Prawo do własności i sposób jej użytkowania w świetle „De Nabuthae historia” św. Ambrożego z Mediolanu, t. 40-41, 237-245.

Problem kary śmierci w nauczaniu i działalności św. Augustyna, t. 32-33, 251-260.

„Ubi tres, Ecclesia est, licet laici”. Duchowieństwo a laikat we wspólnocie kartagińskiej według Tertuliana, t. 42-43, 119-130.

Kondratowicz M.

Wokół „Quod idola dii non sint” św. Cypriana Kartagińskiego, t. 15, 663-678.

Kosiński R.

Postać Hypatiosa, pierwszego igumena klasztoru w Rufinianach, a ideał świętego męża w późnoantycznym społeczeństwie wschodniego Cesarstwa w świetle relacji Kallinikosa, t. 36-37, 387-406.

Kotkowska E.

Nauczanie św. Grzegorza z Nyssy o wszechmocy Bożej na podstawie «In illud: Tunc ipse Filius», t. 46-47, 511-525.

Kowalczyk D.

Filozoficzno-teologiczne tło poglądów Atenagorasa na temat natury ludzkiej, t. 19, 637-649.

Kowalczyk S.

Filozofia pokoju św. Augustyna, t. 15, 831-857.

Koncepcja miłości św. Augustyna jako węzłowej aktywizującej wartości życia ludzkiego, t. 6-7, 187-207.

Patrystyczna koncepcja sprawiedliwości, t. 32-33, 371-379.

Poznanie religijno-mistyczne Boga w pismach św. Augustyna, t. 4, 105-124.

Spółeczność naturalna i nadnaturalna w ujęciu św. Augustyna, t. 14, 351-368.

Kowalski A.

Krew w opisie Męki Chrystusa w syryjskiej „Jaskini skarbów”, t. 15, 913-925.

Pawłowe teksty o diakonacie w interpretacji Ojców Kościoła, t. 17, 605-635.

Kowalski H.

Kapłani i kolegia kapłańskie w Rzymie w I wieku przed Chrystusem, t. 24-29, 35-48.

„Pontifex maximus” w religii rzymskiej, t. 46-47, 19-31.

Kozera M.

„*Suavitas sermonis*” św. Ambrożego na przykładzie diatryby „*De Nabuthae historia*”, t. **12-13**, 237-246.

Krakowiak Cz.

Ryt i liturgia ambrożyjska, t. **34-35**, 155-166.

Królikowski J.

Eucharystia sakramentem pokory Chrystusa. Św. Augustyn o Eucharystii w „O Objaśnieniu Psalmu 33”, t. **32-33**, 223-232.

Napięcie między świeckością i sakralnością w wizji władcy w „Vita Constantini” Euzebiusza z Cezarei, t. **42-43**, 151-160.

Synteza tradycji chrześcijańskich. Cechy charakterystyczne ekumenizmu św. Ambrożego, t. **34-35**, 107-118.

Zbawcze znaczenie wcielenia u Teodora z Mopsuestii, t. **38-39**, 247-258.

Krzemiński J.M.

Gdańskie wydanie z roku 1709 przekładu „De mortalitate” św. Cypriana, t. **20-23**, 239-244.

Kubiak Z.

Uwagi o pracy nad tłumaczeniem św. Augustyna, t. **14**, 413-414.

Kuczyńska J.

Przyczynek do dziejów kultu jednostki w zaraniu doby nowożytnej, t. **20-23**, 73-79.

Kudasiewicz J.

Maryja córka Syjonu, t. **20-23**, 245-252.

„*Mężowie, miłujcie żony, jak Chrystus umiłował Kościół*” (Ef 5,25-33), t. **8-9**, 81-88.

Kunowska-Porębna M.

Św. Ambroży w literaturze, kulcie i zwyczajach polskich, t. **34-35**, 273-300.

Św. Barbara w literaturze polskiej, t. **30-31**, 387-403.

Kurdziałek M.

Święty Augustyn jako przedstawiciel filozofii chrześcijańskiej, t. **14**, 317-331.

Kurek R.

Biblijna orientacja medytacji pachomiańskiej, t. **12-13**, 247-259.

Kytzler B.

Die Darstellung von Ehe und Familie in den epischen und lyrischen Dichtungen des Statius, t. **8-9**, 63-74.

Ehe und Familie in der frühlateinischen Apologetik (Minucius Felix, Tertullianus), t. **8-9**, 89-95.

Lachowicz J.

Autorytet Biskupa Rzymu w nauczaniu i praktyce św. Grzegorza Wielkiego, t. **46-47**, 347-362.

Los ejemplos hagiográficos y legendarios femeninos y algunos elementos del culto a las santas mujeres en la obra de san Gregorio Magno, t. **40-41**, 353-391.

Leszka M.B.

Między ortodoksją a monofizytyzmem. Obsada tronów patriarchalnych Konstantynopola, Aleksandrii, Antiochii i Jerozolimy w polityce cesarza Zenona, t. **34-35**, 437-453.

Udział sił zbrojnych w procesie odsuwania od władzy biskupów aleksandryjskich podczas kontrowersji ariańskiej na Wschodzie, t. **36-37**, 349-365.

Lewandowicz J.

Paliusz w korespondencji św. Grzegorza Wielkiego, t. **46-47**, 363-370.

Libera P.

„Certamen nostrum ieiunium est”. Dynamiczny wymiar postu według Św. Ambrożego, t. **15**, 745-758.

Chrystocentryczny charakter katechezy św. Ambrożego na przykładzie traktatu „De Isaac vel anima”, t. **18**, 89-96.

„Clavus Christi” (De sacramentis II 7, 23). Pasyjny wymiar duchowości chrześcijańskiej według św. Ambrożego, t. **34-35**, 85-94.

Liszka P.

Wczesnochrześcijańska teologia czasu, t. **19**, 829-834.

Longosz S.

Agatangelos i jego „Historia Armenii”, t. **40-41**, 443-452.

Atanazjańska terminologia teologii wcielenia, t. **38-39**, 141-156.

Atellana w okresie patrystycznym, t. **18**, 273-291.

„Cathedra Petri” w eklezjologii Optata z Milewy, t. **46-47**, 597-603.

Centra badań nad antykiem chrześcijańskim w świecie, t. **16**, 321-355.

Chrystologia Ojców Kapadockich, t. **32-33**, 155-176.

Czy Paweł Apostoł cytował komediopisarza Menandra? Opinie Ojców Kościoła, t. **17**, 907-924.

Dramatyzowane homilie o Janie Chrzcicielu i chrzcie Pańskim, t. **44-45**, 65-75.

Geneza i pierwsze znaczenie terminu „świecki” laicus” w literaturze wczesnochrześcijańskiej, t. **42-43**, 53-65.

Institut Patrystyczny w Tarnowie, t. **36-37**, 135-158.

Ksenodocheum – hospicjum wczesnochrześcijańskie, t. **30-31**, 275-336.

Liturgia eucharystyczna na 1600 rocznicę chrztu świętego Augustyna, t. **14**, 169-182.

Międzynarodowe Stowarzyszenie Studiów Patrystycznych (AIEP), t. **16**, 303-309.

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

Nazwa „Eucharistia”. Okres przedchrześcijański, t. **30-31**, 349-363.

Obchody 1650 rocznicy urodzin św. Augustyna w Rzymie (7-15 XI 2004), t. **46-47**, 856-859.

Ojcowie Kościoła a przerywanie ciąży, t. **8-9**, 231-273.

Ojcowie Kościoła. Semantyczny rozwój pojęcia, t. **16**, 61-109.

Orygenes i spory wokół Orygenesesa, t. **8-9**, 395-412.

Papież Damazy jako obrońca czystości wiary, t. **6-7**, 208-230.

Patrystyczna motywacja celibatu kapłańskiego, t. **24-29**, 285-311.

Pierwsze w Europie polskie wydania pism Cyryla Jerozolimskiego, z. 10, 268-283.

Pisma przeciw synezyktom, t. **24-29**, 337-365.

- Przekazanie relikwii św. Grzegorza z Nazjanzu i św. Jana Chryzostoma Kościołowi Wschodniemu (Rzym, 27 XI 2004)*, t. **46-47**, 859-865.
- Recepcja św. Augustyna w kulturze polskiej*, t. **44-45**, 397-418.
- Św. Atanazy Aleksandryjski a Biskupi Rzymu*, t. **46-47**, 163-191.
- Święty Augustyn a starożytny dramat teatralny*, t. **14**, 369-394; t. **15**, 859-879.
- Święty Grzegorz z Nazjanzu w Polsce (w 1600 rocznicę jego śmierci)*, t. **19**, 988-998.
- Teatr Pompejusza w opinii starożytnych autorów pogańskich i chrześcijańskich*, t. **20-23**, 253-278.
- Wprowadzenie: wczesnochrześcijańskie traktaty o wcieleniu*, t. **38-39**, 7-10.
- Wulfila – propagator kultury chrześcijańskiej w starożytnej Mezji i Tracji*, t. **4**, 125-159.
- Wykazy drukowanych prac ks. prof. E. Stanuli* t. **32-33**, 15-26.
- Łucarz S.**
- Die gemeinschaftliche Realität der Kirche bei Ignatius von Atiochien*, t. **20-23**, 279-298.
- Wkład jezuitów polskich w studia nad Ojcami Kościoła*, t. **36-37**, 175-185.
- Macheta K.**
- Pneumatologiczny wymiar sakramentologii św. Ambrożego*, t. **12-13**, 261-282.
- Malinowska J.**
- Polski cyceronianista Andrzej Frycz Modrzewski a łacina kościelna*, t. **14**, 451-459.
- Marczewski M.**
- Chrystologiczny dogmat Chalcedonu we współczesnej teologii pastoralnej*, t. **38-39**, 381-392.
- Diakoni w Augustynowej koncepcji Kościoła*, t. **14**, 219-224.
- Kościół a diakon. U źródeł współzależności*, t. **17**, 581-586.
- Miejsce i rola małżeństw w misji wczesnochrześcijańskiej na przykładzie Nowego Testamentu*, t. **15**, 575-583.
- O przyczynach zaniku diakonatu stałego w Kościele Zachodnim*, t. **12-13**, 283-290.
- Posługa charytatywna diakona w Kościele pierwszych wieków*, t. **30-31**, 217-228.
- Świeccy w Kościołach nowotestamentalnych*, t. **42-43**, 31-51.
- Mazur Cz.**
- Literatura patrystyczna w Polsce w okresie Odrodzenia*, t. **6-7**, 231-248.
- Teksty łacińskich Ojców Kościoła w zbiorach polskich okresu średniowiecza i Odrodzenia*, t. **5**, 455-466.
- Mazurczak U.**
- Ikonografia św. Ambrożego w sztuce europejskiej i polskiej. Wybór i typologia przedstawiń*, t. **34-35**, 257-272.
- Ikonografia wcielenia w sztuce wczesnoromańskiej i romańskiej na wybranych przykładach scen Bożego Narodzenia*, t. **38-39**, 401-411.
- Obraz św. Marka w „Ewangeliarzu” z Rossano jako przykład inspiracji autora w sztuce chrześcijańskiej*, t. **20-23**, 81-90.
- Milewski I.**
- Kilka uwag o roli biskupa w mieście późnoantycznym (na przykładzie prowincji wschodnich)*, t. **40-41**, 407-424.

- Majątek kościelny i jego funkcja w świetle pism kapadockich Ojców Kościoła i Jana Chryzostoma*, t. **34-35**, 415-435.
- Miejsca zsyłek biskupów wschodniorzymskich w IV i V wieku*, t. **36-37**, 367-386.
- Obyczaje życia codziennego chrześcijan drugiej połowy IV wieku w świetle pism Bazylego Wielkiego*, t. **32-33**, 101-120.
- Powtórne wykorzystywanie świątyń pogańskich w późnej starożytności (na przykładzie prowincji wschodnich)*, t. **38-39**, 561-575.
- Mirri L.M.**
- Girolamo e i vescovi di Roma: un rapporto di stima e di collaborazione*, t. **46-47**, 265-292.
- Il matrimonio in San Girolamo*, t. **30-31**, 365-378.
- Il pensiero teologico di Cassiano nel „De incarnatione”*, t. **44-45**, 259-284.
- Rapporto tra continenza e matrimonio in S. Girolamo*, t. **36-37**, 303-322.
- Misiarczyk L.**
- Początki chrześcijańskiej nauki o wcieleniu w pismach Ojców Apostolskich*, t. **38-39**, 21-40.
- Prymat Kościoła / biskupa Rzymu w źródłach chrześcijańskich II wieku*, t. **46-47**, 51-77.
- Rola świeckich w pismach Ojców Apostolskich i apologetów greckich II wieku*, t. **42-43**, 67-88.
- Teologia wcielenia u apologetów greckich II wieku*, t. **38-39**, 41-70.
- Tradycja o Mesjaszu ukrytym w antycznych źródłach chrześcijańskich i żydowskich*, t. **34-35**, 311-319.
- Misztal W.**
- Arystotelesowska i augustyńska koncepcja genezy państwa*, t. **18**, 293-301.
- Młotek A.**
- Chrystologiczna koncentracja w nauce św. Ambrożego z Mediolanu*, t. **6-7**, 249-267.
- Eucharystia w kanonach synodów IV w.*, t. **12-13**, 291-301.
- Kapłaństwo wiernych w nauce Ojców Kościoła*, t. **24-29**, 247-260.
- Moszyński L.**
- Tradycja patrystyczna w piśmiennictwie cyrylometodejskim*, t. **18**, 159-189.
- Musiał D.**
- Asklepiejony jako ośrodki opieki nad chorymi w starożytności*, t. **30-31**, 57-63.
- Myszor W.**
- Biblioteka z Nag Hammadi: formy literackie*, t. **34-35**, 321-334.
- „Blisko ognia”*, t. **6-7**, 268-271.
- Chrystologia gnostyków*, t. **38-39**, 83-92.
- Ćwiczenia z patrologii*, t. **16**, 277-282.
- Ćwiczenia z patrologii. Wybór tekstów źródłowych*, t. **10**, 79-110.
- Męczennicy Kościoła donatystów*, t. **38-39**, 449-456.
- Nag Hammadi: Gnosis und Mönchtum*, t. **19**, 695-702.
- Polskie badania nad gnostycyzmem*, t. **36-37**, 187-192.

- Przygotowanie do kapłaństwa w IV i V wieku w Kościele Wschodnim*, t. 24-29, 261-265.
- Sprzedawca perel w „Dziejach Piotra i Dwunastu Apostołów” z VI Kodeksu z Nag Hammadi*, t. 12-13, 303-305.
- Św. Ireneusz o autorytecie Kościoła Rzymskiego*, t. 46-47, 87-93.
- Zapisy skrybów w rękopisach z Nag Hammadi*, t. 20-23, 299-303.
- Myśliński M.**
Bizantyńskie ikony nadbramne. Kult i funkcja, t. 42-43, 501-514.
- Napiórkowski S.C.**
Recepcja św. Augustyna w mariologii Soboru Watykańskiego II, t. 14, 397-400.
- Nakoneczny R.**
Terminy τὸ σῶμα, ἡ σάρξ w Komentarzu Dydyma Aleksandryjskiego do Księgi Rodzaju, t. 38-39, 223-235.
- Nauczanie patrologii**
w Seminariach – odpowiedzi profesorów na ankietę, t. 16, 406-436.
- Naumowicz J.**
Geneza święta Natale Petri de Cathedra, t. 46-47, 255-264.
Instytucje charytatywne św. Bazylego. „Bazyliada”, t. 30-31, 125-139.
Kryterium rozróżnienia „duchowny – świecki” według Tradycji Apostolskiej, t. 42-43, 131-140.
Stosunek św. Ambrożego do małżeństwa i życia rodzinnego, t. 8-9, 135-140.
- Nehring P.**
Prooimion „Vitae Antonii”, jego funkcja i struktura, t. 20-23, 305-313.
- Nieścior L.**
Polskie badania nad monastycyzmem wczesnochrześcijańskim, t. 36-37, 193-207.
„Praktike” jako walka ze złymi myślami w nauce Ewagriusza z Pontu, t. 32-33, 177-186.
Żydzi w „Państwie Bożym” św. Augustyna, t. 19, 713-729.
- Nocoń A.**
Appellatio Flaviani ad papam Leonem (?). Wokół władzy papieskiej na Wschodzie, t. 46-47, 323-333.
Zagadnienie Pokoju w Objasnieniach Psalmów św. Augustyna, t. 44-45, 119-129.
- Nowak J.**
Tradycyjne formy kultu św. Mikołaja w tomaszowskich dekanatach Diecezji Zamojsko-Lubaczowskiej, t. 40-41, 425-441.
- Nowak P.**
Pojęcie wolności w liście 7. św. Ambrożego z Mediolanu (do Symplicjana), t. 34-35, 129-134.
- Nyk A.**
Immagine evangelica di Maria Madre di Gesù, t. 42-43, 391-401.
- Obrycki K.**
Los złych po śmierci według Tertuliana, t. 19, 599-608.
Myśl św. Augustyna w piśmie Eugipiusza „Wypisy z dzieł św. Augustyna”, t. 15, 891-907.

Problematyka charytatywna w pismach Tertuliana, t. **30-31**, 91-109.

Życie i działalność literacka Orozjusza, t. **12-13**, 307-324.

Ordon H.

Ararat i Armenia na kartach Biblii, t. **40-41**, 83-85.

Pawłowa argumentacja na rzecz niesienia pomocy potrzebującym, t. **30-31**, 75-83.

Osek E.

Szatan – duch powietrza w nauce Bazylego Wielkiego, t. **40-41**, 209-217.

Wizja prapoczątków świata w „Heksaemeronie” Bazylego Wielkiego, [cz. 1] t. **34-35**, 389-413; [cz. 2] t. **36-37**, 237-257.

Wypowiedzi św. Ambrożego przeciwko dewastacji ziemi, t. **34-35**, 183-194.

Ostrowski H.

Problem definicji wiary w „Dywanach” Klemensa Aleksandryjskiego, t. **10**, 163-176.

Wiara a męczeństwo w „Dywanach” Klemensa Aleksandryjskiego, t. **15**, 629-634.

Paciorek A.

Ambrożyjskie inspiracje egzegezy biblijnej, t. **34-35**, 95-105.

Egzegeza IV Ewangelii w pismach Ojców Apostolskich, t. **12-13**, 325-335.

Postać Piotra w Ewangelii św. Mateusza, t. **46-47**, 7-17.

Paciorek P.

Nauka o Piśmie św. w antologii dzieł św. Augustyna z XVII wieku, t. **19**, 731-747.

Świętego Augustyna „Confessiones”: dialog i świadectwo, t. **32-33**, 215-221.

Pałucki J.

Agapy wyrazem braterskiej miłości chrześcijańskiej w Kościele starożytnym, t. **30-31**, 197-216.

Nawrócenia w IV wieku. Motywy oraz reperkusje społeczne, t. **32-33**, 187-198.

Rola Eucharystii w duszpasterskiej działalności św. Ambrożego, t. **34-35**, 135-153.

Świeccy adresaci listów św. Paulina z Noli, t. **42-43**, 253-260.

Święty Ambroży o Biskupie Rzymu, t. **46-47**, 223-239.

Pankiewicz R.

Ceny, płace i pieniądze w Kościele Apostolskim, t. **15**, 585-601.

Pieniądz w działalności dobroczynnej Kościoła Afrykańskiego za czasów św. Cypriana, t. **30-31**, 111-123.

Pieniądz w działalności publicznej św. Cypriana, t. **19**, 671-679.

Stosunek św. Ambrożego w „De Nabuthae” do własności i jałmużny, z. 11, 555-566.

Paprocki H.

Archimandryta Grzegorz Peradze jako badacz starożytnego chrześcijaństwa gruzińskiego, t. **15**, 983-1001.

Diakonat w świetle świadectw Kościołów Wschodnich, t. **17**, 691-705.

Kanoniczna i liturgiczna strona małżeństwa na chrześcijańskim Wschodzie w pierwszym tysiącleciu, t. **8-9**, 311-320.

Les liturgies eucharistiques coptes comme témoignage de la continuité de la tradition, t. **17**, 893-900.

- Neopatrystyczna synteza prawosławna na przykładzie Paula Evdokimova*, t. 10, 257-266.
- Sens obecności „Credo” w liturgii eucharystycznej*, t. 20-23, 315-323.
- Święcenia diakonisy w Kościele bizantyńskim*, t. 6-7, 272-280.
- Partyka J.S.**
Ostatnie chwile, grób, relikwie i kult św. Ambrożego, t. 34-35, 19-35.
- Pawłowska B.**
In memoriam sanctorum martyrum. Epigramaty damazjańskie w rzymskich katakumbach, t. 46-47, 489-497.
- Pierwsi chrześcijanie a katakumby rzymskie w XIX-wiecznej i współczesnej polskojęzycznej powieści historycznej*, t. 34-35, 455-469.
- Pellegrino M.**
Czy Ojcowie Kościoła mają coś do powiedzenia współczesnemu człowiekowi?, t. 16, 111-119.
- Peradze G.**
Pojęcie, zadania i metody patrologii w teologii prawosławnej, t. 30-31, 339-347.
- Pękala U.**
Apologia chrześcijańskiej nauki o zbawieniu w «Wielkiej Katechezie» św. Grzegorza z Nyssy, t. 46-47, 499-509.
- Pieszczoch Sz.**
Charakterystyka chrystologii świętego Augustyna, t. 14, 185-195.
- Wczesnochrześcijańska caritas wobec niewolników*, t. 30-31, 241-247.
- Pietras H.**
Polskie podręczniki do nauczania dyscyplin patrologicznych, t. 36-37, 167-173.
- Pośmiertna kariera św. Hipolita*, t. 32-33, 61-75.
- Uświęcające działanie Ducha świętego według Orygenesesa*, t. 15, 635-648.
- Wcielenie Syna Bożego w teologii Apolinarego z Laodycei na tle kontrowersji ariańskiej*, t. 38-39, 213-222.
- Piętka R.**
Święty Nikita (Nicetas) i jego kult w Kościele Wschodnim, t. 18, 219-222.
- Pokrywka W.**
Metryka S.F. Klonowica w poemacie „Victoria deorum”, t. 19, 849-857.
- Metryka w „Paschale carmen” Seduliusza (na przykładzie księgi II)*, t. 36-37, 407-413.
- Uwagi o heksametrze Paulina z Noli na przykładzie „Laus Sancti Joannis” (Carm. VI)*, t. 38-39, 457-462.
- Polański T.**
Walka Wschodu i Zachodu w literaturze greckiej od Herodota do Prokopiusza z Gazy, t. 44-45, 329-351.
- Popowski R.**
Filostrat Młodszy autor „Obrazów”, t. 20-23, 325-344.
- Kapłaństwo w starożytnym świecie grecko-rzymskim*, t. 24-29, 29-34.
- Próchniak D.**
„Historia Armenii” Agathangelosa jako źródło do poznania chrześcijańskich dziejów Armenii, t. 4, 160-175.

Od ortodoksji do Kościoła narodowego. Armenia w epoce wczesnochrześcijańskiej (301-726), t. 40-41, 49-82.

Przeczewski M.

Morze u św. Ambrożego, t. 34-35, 167-181.

Przyszychowska M.

Koncepcja podwójnego stworzenia jako próba wyjaśnienia genezy świata zmysłowego (Filon z Aleksandrii, Orygenes, Grzegorz z Nyssy), t. 44-45, 203-220.

Rackiewicz M.

Boża ekonomia zbawienia w ujęciu Jana Damasceńskiego, t. 19, 761-769.

Kapłan w pismach Jana Damasceńskiego, t. 24-29, 209-216.

Ratkowska P.

Józef przed faraonem? Próba odczytania tematu na kapitulu z Vézelay, t. 20-23, 91-100.

Ratzinger J.

Nauczanie Ojców Kościoła w encyklice „Fides et ratio” Jana Pawła II, t. 34-35, 303-310.

Régerat Ph.

Un nouveau modèle de sainteté. Ambroise dans la Vita Ambrosii de Paulin, t. 34-35, 59-67.

Rodziński A.

Bogactwo i ubóstwo w świetle myśli chrześcijańskiej pierwszych trzech stuleci, t. 30-31, 85-90.

Rosiński P.

Najwcześniejsze formy krzyża Chrystusowego, t. 4, 176-189.

Rossi M.M.

„Secundum antiquos doctores Ecclesiae”. L’uso delle fonti patristiche nel „Super Epistolas S. Pauli lectura. Ad Romanos di S. Tommaso d’Aquino, t. 17, 867-891.

Ruszczyc B.

Studia archeologii chrześcijańskiej w ATK, t. 16, 360-366.

Sadurska A.

Koń trojański. Geneza, ewolucja oraz recepcja mitu w starożytności, t. 6-7, 281-291.

Le rôle des femmes dans le culte à Palmyre, t. 20-23, 101-104.

Salamon M.

Krzyż na Golgocie czy obalony ołtarz perski. Interpretacja pewnego typu monetarnego w Bizancjum, t. 20-23, 105-113.

Salamonowicz-Górska I.

Ks. Emil Stanula jako duszpasterz akademicki, t. 36-37, 728-730.

Santorski A.

Eklezjologiczne elementy mariologii św. Ambrożego, t. 34-35, 119-127.

Maryja w nauce Ojców Kościoła, t. 15, 827-937.

Saxer V.

Marie Madeleine dans les apocryphes du Nouveau Testament, t. 20-23, 115-124.

Szaniecki P.

Ojcowie jurajscy, t. 6-7, 292-303.

Settembrini M.

La trafittura di Gv 19, 34 in sant'Agostino, t. 40-41, 293-303.

Sieradzan J.

Jezus Chrystus jako model dla postaci Apoloniusza z Tiany, t. 46-47, 415-422.

Słomka J.

Orygenes o kapłaństwie i Eucharystii w homiliach o Księdze Kapłańskiej, t. 44-45, 99-117.

Wcielenie w teologii Marcelego z Ancyry, t. 38-39, 157-169.

Słomka W.

Św. Augustyn jako mistrz kontemplacji, t. 14, 207-218.

Sojka S.

Asceza w świetle pism św. Grzegorza W., t. 12-13, 337-343.

Intelektualno-duchowa formacja kapłanów według zasad św. Grzegorza Wielkiego, t. 24-29, 203-208.

Przedchrześcijańskie „actio” i „contemplatio” a „vita activa” i „vita contemplativa” u św. Grzegorza Wielkiego, t. 10, 17-39.

Sowa W.

Św. Romanos Melodos – Hymnos Akathistos. Bizantyńska muzyka i poezja liturgiczna, t. 32-33, 323-342.

Stachura M.

Marcjon z Pontu i początki Kościoła Marcjonitów, t. 20-23, 345-359.

Staniecki K.

Opis miejsc świętych według „Peregrinatio Aetheriae” oraz „Żytyje i Chołdenje” Daniła Russkija Zemli Igumena, t. 18, 213-218.

Staniek E.

Koncepcja homilii patrystycznej, t. 44-45, 23-34.

Kościół – wspólnota czy społeczność. Zarys eklezjologii pierwszych trzech wieków, t. 10, 203-218.

Nie ma teologii bez źródeł, t. 32-33, 28-34.

Papieska Akademia Teologiczna w Krakowie, t. 16, 385.

Seminarium z patrologii, t. 16, 283-286.

Spór o Melchizedecha. Ambrożyjster – Hieronim, t. 12-13, 345-353.

Tajemnica wcielenia w ujęciu Maksyma Wyznawcy i Jana Damasceńskiego, t. 38-39, 333-340.

Stanula E.

Patrystyczna literatura o kapłaństwie. Przegląd bibliograficzny, t. 24-29, 49-58.

„Stół Słowa Bożego” według „Traktatu do 13. Psalmu” św. Hilarego z Poitiers, z. 12-13, 355-370.

Studia patrystyczne w ATK, t. 16, 357-360.

Wartość „Septuaginty” w rozumieniu św. Hilarego z Poitiers, t. 6-7, 304-316;

Wykład z patrologii, t. 16, 271-275.

„Wyznania” św. Augustyna o przyjaźni, t. 15, 881-890.

Starowieyski M.

„Księga Eklezjastesa” w starożytności chrześcijańskiej, t. 19, 771-806.

- L'espérance chez les Pères Apostoliques*, t. 12-13, 371-381.
La pénitence dans les apophtegmes des Pères du désert, t. 6-7, 317-326.
Najstarszy opis mariofanii, t. 15, 735-744.
Papieski Wydział Teologiczny w Warszawie, t. 16, 387-388.
Patrologia w seminariach polskich (uwagi patrologa), t. 11, 619-665.
Przygotowanie do kapłaństwa w Hiszpanii Wizygockiej, t. 24-29, 275-284.
Scena „Quo vadis?” (Acta Petri, Martyrium 6), t. 32-33, 381-390.
Uwagi o patrologii w Polsce, t. 36-37, 11-20.
Wykorzystanie pomocy dydaktycznych w nauczaniu patrologii, t. 16, 287-300.
- Stąskiewicz S.**
Ksiądz Profesor Emil Stanula jako badacz antyku chrześcijańskiego, t. 42-43, 525-535.
- Stawoska-Jundziłł B.**
Mamma, tata i papas w łacińskich inskrypcjach chrześcijańskich z Rzymu III-VI wieku, t. 42-43, 487-500.
- Stępniewska A.**
Antyk chrześcijański w kapliczkach przydrożnych, t. 12-13, 383-404.
Czy łacińscy Ojcowie Kościoła znali tragediopisarzy greckich ?, t. 11, 607-626.
„Gdzie ty, tam i on”. Sen św. Moniki, matki św. Augustyna (Confessiones III 11, 19-20), t. 14, 125-132.
Ks. Hugo Kołłątaj o autorach wczesnochrześcijańskich, t. 11, 769-774.
Ksiądz profesor Emil Stanula, t. 32-33, 7-14.
Latynizmy w polskim przekładzie „Historii Aleksandra Wielkiego”, t. 19, 835-848.
Maryja w twórczości Grzegorza z Nareku, t. 40-41, 111-126.
Męczennicy wczesnochrześcijańscy w „Wykładach lozańskich” A. Mickiewicza, t. 10, 183-202.
Międzywydziałowy Zakład Badań nad Antykiem Chrześcijańskim, t. 16, 377-383.
Nie zrealizowana powieść Henryka Sienkiewicza o Julianie Apostacie, t. 32-33, 391-397.
Sylwia – matka papieża Grzegorza Wielkiego, t. 44-45, 363-373.
Wychowanie rodzinne dziewcząt w pedagogice św. Hieronima, t. 8-9, 151-176.
Zainteresowania antyczne A. Mickiewicza, t. 19, 859-866.
Żeński klub inteligencji chrześcijańskiej na rzymskim Awentynie IV wieku, t. 42-43, 261-292.
- Stopniak F.**
Narzędzia pracy zawodowej w symbolice męczeństwa, t. 6-7, 327-337.
- Stręk L.**
Ideał kapłana według św. Efrema, t. 12-13, 405-410.
- Strękowski S.**
Godność ciała w polemice Tertuliana przeciwko poglądom filozofów greckich na podstawie „De resurrectione mortuorum”, t. 42-43, 377-390.
Pierwsza łacińska terminologia teologii wcielenia u Tertuliana, t. 38-39, 93-105.
Świeccy w kształtowaniu kultury duchowości chrześcijańskiej według św. Grzegorza z Nyssy, t. 42-43, 209-221.

- Wcielenie Syna Bożego w utworach św. Grzegorza z Nyssy*, t. 38-39, 199-212.
- Strzelczyk J.**
Z dziejów życia umysłowego Afryki Północnej w dobie wandalskiej, t. 19, 749-759.
- Strzelecka A.**
Nauka św. Ambrożego o Duchu Świętym, t. 15, 759-765.
- Sulowski J.**
Divinum decretum czyli Prawo Boże. Refleksje nad „De Trinitate” św. Hilarego z Poitiers, t. 32-33, 89-99.
- Swoboda A.**
Aspekty wychowawcze w pismach filozoficznych Platona i autorów chrześcijańskich IV wieku (św. Augustyn, św. Hieronim), t. 38-39, 463-485.
Egzegeza alegoryczna Pisma św. w listach Paulina z Noli, t. 32-33, 261-268.
Godność ojca w pismach Plutarcha z Cheronei i św. Augustyna, t. 36-37, 271-289.
Katecheza mistagogiczna w „De mysteriis” św. Ambrożego, t. 18, 97-106.
Osoba posłańca w listach św. Paulina z Noli, t. 19, 703-712.
Pojęcie beneficentia i benevolentia w „De officiis ministrorum” św. Ambrożego i w „De officiis” Cycerona, t. 15, 767-785.
Wizerunek matki w pismach Seneki filozofa i w „Enarrationes in Psalmos” św. Augustyna, t. 42-43, 233-252.
- Szafrański A.L.**
Diakonise i ich rola w pierwotnym Kościele, t. 17, 737-755.
- Szarmach M.**
„Theos philanthropos” u Maksymosa z Tyru, t. 6-7, 338-351.
- Szczur P.**
Św. Cyprian wobec Biskupa Rzymu, t. 46-47, 105-120.
Wkład Katedr Patrologii KUL w przybliżanie nauki Ojców Kościoła, t. 36-37, 39-51.
- Szewczyk A.**
Błathmac i jego «Poemat» poświęcony Dziewicy Maryi, t. 46-47, 573-578.
- Szkołut P.**
Człowiek z laską na tle orła na fryzie synagogi z Korazim w Galilei, t. 40-41, 393-405.
Sceny męczeństwa i ocalenia w późnoantycznej sztuce synagogalnej, t. 44-45, 381-396.
- Szmurło R.**
Elementy struktury hierarchicznej oraz warunków społeczno-ekonomicznych klasztorów manichejskich w Azji Centralnej w świetle analizy wybranych dokumentów z Turfan, t. 46-47, 589-595.
Pisma Szenutego z Atripe jako źródło historyczne do poznania struktury organizacyjnej wspólnot cenobitycznych, t. 38-39, 505-520.
- Szostek A.**
Święty, który swą wielkością zadziwił współczesnych i potomnych, t. 34-35, 17-18.
- Szram M.**
Autokastracja Orygenesesa – fakt czy nieporozumienie?, t. 44-45, 171-202.

- Koncepcje komentarza biblijnego w epoce patrystycznej, t. 44-45, 35-48.*
Od obrazu do podobieństwa Bożego. Dynamiczna koncepcja antropologii teologicznej w II-III wieku (stanowisko Ireneusza i Orygenes), t. 42-43, 357-376.
Orygenes o kapłaństwie, t. 24-29, 89-99.
Papież Poncján a sprawa Orygenes, t. 46-47, 95-103.
Problem święceń kapłańskich Orygenes, t. 19, 659-670.
Udział wiernych świeckich w funkcjach współcześnie zastrzeżonych kapłanom urzędowym oraz w strukturach instytucjonalnych Kościoła w ujęciu Orygenes, t. 42-43, 141-149.

Szulc F.

- Chrystologia „Pasterza” Hermasa jako problem badawczy, t. 10, 117-135.*
La théologie judéo-chrétienne: l'actualité de la conception de Jean Daniélou et l'essai de son développement, t. 46-47, 423-431.
Spór o „Pasterza” Hermasa, t. 3, 340-356.

Szumil H.I.

- Ojcowie Kościoła w wykładzie teologii dogmatycznej ks. Wincentego Granata, t. 30-31, 379-385.*

Szymusiak J.M.

- Cesarz i faraon. Stosunki Konstancjusza ze św. Atanazym, t. 6-7, 352-362.*

Śrutwa J.

- Katedra Historii Kościoła w Starożytności na KUL, t. 16, 375-376.*
Kontakty świętego Augustyna z papieskim Rzymem, t. 14, 277-305.
Przygotowanie do kapłaństwa w Afryce Rzymskiej na podstawie pism św. Augustyna, t. 24-29, 267-273.
Synod Akwilejski 381 – zachodni odpowiednik Soboru Konstantynopolskiego I, t. 4, 190-199.
Węzłowe problemy Kościoła w Afryce Północnej po upadku panowania wandal-skiego w VI wieku, t. 32-33, 313-322.

Tatar-Próchniak E.

- Najwcześniejsze domniemane przedstawienie Wniebowzięcia Matki Bożej, t. 12-13, 411-415.*

Trapé A.

- Ojcowie Kościoła a studium teologii, t. 16, 121-146.*

Traunecker C.

- Koptyjska stula diakońska, t. 17, 717-735.*

Turek W.

- Grzech przeciwko Duchowi Świętemu w „De principiis” Orygenes, t. 32-33, 77-88.*
Niektóre wskazania egzegetyczne w Komentarzu do Ewangelii św. Mateusza św. Hilarego z Poitiers, t. 44-45, 85-97.
Prima Clementis: zagadnienie prymatu Biskupa Rzymu w ujęciu współczesnych opracowań patrystycznych, t. 46-47, 33-49.
„Uczyńmy człowieka na nasz obraz, podobnego nam” (Rdz 1, 26) w interpretacji Tertuliana, t. 44-45, 157-169.

Tyburowski K.

Wkład papieża Damazego w kościelne i świeckie umocnienie władzy papieżstwa, t. 46-47, 211-222.

Tyrawa J.

Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu, t. 16, 389-391.

Uciecha A.

Grzechy główne i metody walki z nimi w „Homiliach” św. Jana Chryzostoma na I List św. Pawła do Koryntian, t. 40-41, 247-262.

Pozycja św. Piotra w pismach Afrahata i św. Efrema, t. 46-47, 145-154.

Rola i miejsce „synów przymierza” w Kościele perskim IV wieku (na przykładzie Mów Afrahata), t. 42-43, 161-175.

Urban W.

Arcybiskup Józef Bilczewski jako archeolog, t. 6-7, 363-370.

Opracowania patrystyczne w XIX wieku na Wydziale Teologicznym we Wrocławiu, t. 11, 653-657.

Wkład o. Władysława Szoldrskiego redemptorysty w dorobek polskiej patrystyki, t. 6-7, 371-375.

Widok N.

Cele eklektyzmu Klemensa Aleksandryjskiego, t. 20-23, 361-374.

Kerygmaticzny wymiar nauczania o wcieleniu u Grzegorza z Nazjanzu, t. 38-39, 185-198.

Ojcowie Kapadoccy wobec Biskupa Rzymu. Stanowisko Bazylego Wielkiego, t. 46-47, 193-209.

Postawa Grzegorza z Nazjanzu wobec świeckich w świetle jego listów protekcyjnych, t. 42-43, 187-207.

Problem akomodacji w katechezie wczesnochrześcijańskiej (Klemens Aleksandryjski). Przegląd bibliografii, t. 18, 65-73.

Stanowisko Grzegorza z Nazjanzu wobec formuły trynitarnej: $\mu\acute{\iota}\alpha\ \omicron\upsilon\theta\acute{\iota}\alpha - \tau\omicron\epsilon\acute{\iota}\varsigma\ \upsilon\pi\omicron\sigma\tau\acute{\alpha}\sigma\epsilon\iota\varsigma$, t. 44-45, 221-233.

Teologiczne konotacje „physis” w odniesieniu do świata stworzonego w „Mowach” Grzegorza z Nazjanzu, t. 40-41, 219-226.

Wkład środowiska opolskiego w badania nad antykiem chrześcijańskim, t. 36-37, 109-116.

Wierna R.

Apokryficzne przedstawienie śmierci św. Józefa na obrazie z kościoła parafialnego w Burgrabicach, t. 46-47, 579-587.

Argumentacja patrystyczna w wykładzie teologii moralnej ks. prof. Stanisława Witka (1924-1987), t. 24-29, 329-336.

Obecność Ojców Kościoła w pismach bł. ks. Josemarii Escrivá de Balaguer, t. 38-39, 577-583.

Obraz św. Mikołaja Cudotwórcy z Opola Podedwórze, t. 44-45, 375-380.

Wiszniewski R.

Zadania biskupa w świetle Kazań św. Cezarego z Arles, t. 24-29, 181-201.

Witherup R.D.

Współczesna krytyka literacka, czy powrót do egzegezy patrystycznej?, t. 16, 179-190.

Woch J.

Biskup Rzymu wobec problemów Kościołów Wschodnich przy końcu IV wieku, t. 46-47, 231-247.

Wojdecki W.

Wpływ pism Ojców Kościoła na teorię i praktykę kaznodziejską w Polsce w XIX wieku, t. 5, 467-478.

Wojtczak J.

Antyteza kapłaństwa pogańskiego i chrześcijańskiego w „Divinae Institutiones” Laktancjusza, t. 24-29, 101-106.

Eschatologiczne koncepcje Laktancjusza w VII księdze „Divinae Institutiones”, t. 19, 609-620.

Kazania o poście jako przykład artyzmu językowego Piotra Chryzologa, t. 32-33, 269-276.

Problematyka wcielenia Syna Bożego w „Divinae Institutiones” Laktancjusza, t. 38-39, 121-124.

Studia nad literaturą wczesnochrześcijańską w Instytucie Filologii Klasycznej Uniwersytetu Warszawskiego, t. 36-37, 81-83.

Z problematyki wychowania chrześcijańskiego w I księdze „Pedagoga” Klemensa z Aleksandrii, t. 20-23, 375-385.

Wolicka E.

Gnoza – gnostycyzm – „neognostycyzm” nowych czasów. Próba rewizji pojęć, t. 20-23, 387-397.

Woliński J.

Sobór Nicejski zwrotnym punktem w nauczaniu patrystyki, t. 16, 191-211.

Woźniak J.

Eucharystia w pismach Afrahata, t. 15, 679-687.

Mariologiczna myśl Afrahata, t. 19, 681-685.

Małżeństwo w nauczaniu i prawodawstwie Nestorian, t. 8-9, 223-230.

Poglądy józefologiczne św. Efrema i Dionizego bar Salibi, t. 12-13, 417-425.

Polska syrologia, t. 36-37, 209-233.

Wójcik M.

Instytucje dobroczynne w „Listach” Grzegorza Wielkiego, t. 40-41, 337-351.

Świeccy fundatorzy instytucji dobroczynnych w Kościele starożytnym, t. 42-43, 327-337.

Wójtowicz H.

Feniks w literaturze wczesnochrześcijańskiej, t. 6-7, 376-383.

Gościnność wczesnochrześcijańska, t. 30-31, 229-239.

Grzech pierworodny w twórczości Seduliusza, t. 32-33, 277-289.

Nadzieja w postawie ludzkiej w świetle wypowiedzi Tertuliana. Streszczenie, t. 10, 177-181.

Nazewnictwo eucharystyczne u świętego Augustyna. Aspekt filologiczny, t. 14, 225-266.

- Sekcja Filologii Klasycznej na KUL*, t. 16, 369-374.
Terminologia kapłańska u Tertuliana, t. 24-29, 77-87.
Terminologia kapłaństwa w literaturze wczesnochrześcijańskiej. Aspekt filologiczny, t. 24-29, 59-66.
Zadania rodziny chrześcijańskiej w nauczaniu św. Jana Chryzostoma, t. 8-9, 201-214.
Zapowiedź przyścia Zbawiciela w IV eklodze Wergiliusza, t. 38-39, 11-20.
Zasługi Filologii Klasycznej KUL w propagowaniu literatury wczesnochrześcijańskiej, t. 36-37, 53-59.
- Wójtowicz Z.**
Obraz duchowieństwa w pismach Salwiana z Marsylii, t. 24-29, 161-172.
- Wronikowska B.**
Badania nad malowidłami z katakumb Rzymu w okresie po II wojnie światowej, t. 3, 356-382.
- Wróbel T.**
Rodzaj literacki i zarys problematyki dzieła „De patientia” św. Augustyna, t. 36-37, 291-301.
- Wygralak P.**
Potępienie bałwochwalstwa na synodach w Toledo (VI-VII wiek), t. 42-43, 475-486.
- Wypustek A.**
Rola oskarżenia o magię i wróżbiarstwo w prześladowaniu chrześcijan na przełomie II i III wieku, t. 32-33, 45-60.
- Zagórski M.**
Warsztat retoryczny św. Cypriana na podstawie pisma „De lapsis”, t. 40-41, 195-107.
- Zawadzka M.**
Kilka uwag o wczesnochrześcijańskiej krytyce rzymskich widowisk (na podstawie «De spectaculis» Tertuliana, «De spectaculis» Nowacjana, «De gubernatione Dei» VI Salwiana z Marsylii), t. 46-47, 433-439.
- Zawadzki W.**
Nauka o pokucie i praktyka pokutna w Kościele rzymskim w okresie starożytności chrześcijańskiej, t. 19, 807-815.
- Zelzer K.**
Die Ethik des Ambrosius und die stoische Tradition der Antike, t. 34-35, 209-217.
- Zelzer M.**
„Imperator intra Ecclesiam non supra Ecclesiam est” (Ambrosius, Epistola 75a, 36), t. 34-35, 219-226.
- Ziółkowski A.**
Wizja Konstancy. Reinterpretacja, t. 4, 200-215.
- Zmorzanka A.Z.**
Kobieta – uczennica i nauczycielka w przekazach gnostyckich, t. 42-43, 89-100.
Pozycja Piotra w tekstach gnostyckich, t. 46-47, 79-86.
Życie i myśl gnostyka Karpokratesa, t. 20-23, 399-407.
- Zygner L.**
Formuła „światłość ze światłości” w okresie przednicejskim, t. 24-29, 323-327.

Żelazny J.W.

Apelacja Teodoreta do papieża Leona, t. **46-47**, 335-346.

Dzieje patrystyki w środowisku krakowskim (Zarys), t. **36-37**, 85-96.

Etapy nawrócenia według Jana Chryzostoma. Studium fragmentów IX Homilii do Listu do Hebrajczyków, t. **32-33**, 138-143.

Kolegium biskupów w Konstytucjach Apostolskich. Rola Piotra, t. **46-47**, 249-254.

Żurek A.

Działalność charytatywna Kościoła w Galii V-VI wieku, t. **30-31**, 189-196.

Katecheza Cezarego z Arles, t. **18**, 147-156.

Laikat rzymski w świetle Mów Leona Wielkiego, t. **42-43**, 293-301.

Małżeństwo i prokreacja według Cezarego z Arles, t. **12-13**, 427-439.

Monastyczna duchowość duszpasterza późnopatrystycznego, t. **32-33**, 291-301.

Obrzędy zawarcia małżeństwa w sztuce starochrześcijańskiej, t. **20-23**, 139-143.

Relacje patriarchy antiocheńskiego z papieskim Rzymem w I-IV wieku, t. **46-47**, 131-144.

Tajemnica wcielenia w galijskiej literaturze V wieku na przykładzie Jana Kasjana, t. **38-39**, 267-280.

Wkład środowiska tarnowskiego w badania nad antykiem chrześcijańskim, t. **36-37**, 117-133.

INDEKS RZECZOWY

Aborcja

Ojcowie Kościoła wobec..., t. **8-9**, 231-273.

przestępstwo w starożytnym Kościele, t. **38-39**, 537-552.

Acta Petri

scena „Quo vadis?”, t. **32-33**, 381-390.

Afrahat

Eucharystia w pismach..., t. **15**, 679-687.

mariologiczna myśl, t. **19**, 681-685.

Piotra pozycja, t. **46-47**, 145-154.

rola i miejsce „synów przymierza”, t. **42-43**, 161-175.

Agape

pojęcie u Klemensa Aleksandryjskiego, t. **20-23**, 185-193.

Agapy

wyrazem braterskiej miłości chrześcijańskiej, t. **30-31**, 197-216.

Agatangelos

Historia Armenii, t. **40-41**, 443-452.

chrześcijańskie dzieje Armenii, t. **4**, 160-175.

Agonistyka

jako topos w pismach Tertuliana, t. **38-39**, 415-426.

Akatyst

Roman Melodos – *Hymnos Akathistos*, t. **32-33**, 323-342.

Akomodacja

katecheza wczesnochrześcijańska (przegląd bibl.), t. 18, 65-73.

Akwileja

synod 381 r. a Sobór Konstantynopolski I, t. 4, 190-199.

Alzog Jan

historyk Kościoła i patrolog, t. 12-13, 219-236.

Ambroży z Mediolanu

1600-lecie śmierci, t. 34-35 (cały tom).

beneficentia i benevolentia w *De officiis ministrorum*, t. 15, 767-785.

biskup Rzymu, t. 46-47, 223-239.

cesarz – Kościół (*List 75a*, 36), t. 34-35, 219-226.

chrystocentryzm w *De Isaac vel anima*, t. 18, 89-96.

chrystocentryzm..., t. 6-7, 249-267.

doktor dziewictwa, t. 32-33, 133-137.

Duch Święty, t. 15, 759-765.

duchowość monastyczna, t. 34-35, 69-83.

duchowość chrześcijańska – pasyjny wymiar, t. 34-35, 85-94.

egzegeza biblijna – inspiracje ambrożyjańskie, t. 34-35, 95-105.

ekumenizm – cechy charakterystyczne, t. 34-35, 107-118.

Eucharystia – jej rola w jego działalności duszpasterskiej, t. 34-35, 135-153.

etyka i stoicka tradycja, t. 34-35, 209-217.

hymn „*Agnes beatae virginis*”, t. 36-37, 259-270.

ikonografia ... w sztuce europejskiej i polskiej, t. 34-35, 257-272.

katecheza mistagogiczna w *De mysteriis*, t. 18, 97-106.

małżeństwo i życie rodzinne, t. 8-9, 135-140.

mariologia – eklezjologiczne elementy, t. 34-35, 119-127.

mistrz duchowy św. Augustyna, t. 34-35, 195-198.

morze, t. 34-35, 167-181.

mówca znakomity, t. 12-13, 237-246.

nauka o kapłaństwie, z. 24-29, 107-120.

ostatnie chwile, grób, relikwie i kult, t. 34-35, 19-35.

postu dynamiczny wymiar, t. 15, 745-758.

prawo do własności wg *De Nabuthae historia*, t. 40-41, 237-245.

recepja w Kościele Wschodnim, t. 34-35, 227-256.

reminiscencje z literatury klasycznej w opisach męczeństwa, t. 34-35, 199-207.

ryt i liturgia ambrożyjańska, t. 34-35, 155-166.

sakramentologia, t. 12-13, 261-282.

świętość zadziwiająca współczesnych i potomnych, t. 34-35, 17-18.

Vita Ambrosii – nowy model świętości, t. 34-35, 59-67.

wcielenie – fenomen tajemnicy, t. 38-39, 171-184.

własność i jałmużna w *De Nabuthae*, t. 11, 555-566.

wolność – jej pojęcie, t. 34-35, 129-134.

wspomaganie ubogich i potrzebujących w Kościele Mediolańskim, t. 30-31, 151-159.

wypowiedzi przeciwko dewastacji ziemi, t. 34-35, 183-194.

występowanie w literaturze, kulcie i zwyczajach polskich, **t. 34-35**, 273-300.

Amfilochiusz z Ikonium

kultura helleniska w wychowaniu, **t. 11**, 567-584.

Anakephaliosis

t. 20-23, 147-156.

Anargyroi

przenikanie pogańskich form kultowych do chrześcijaństwa na przykładzie świętych zwanych „anargyroi”, **t. 36-37**, 415-426.

Antropologia

koncepcja dynamiczna (stanowisko Ireneusza i Orygenes), **t. 42-43**, 357-376.

Antyk chrześcijański

kapliczki przydrożne, **t. 12-13**, 383-404.

Międzywydziałowy Zakład Badań nad Antykiem Chrześcijańskim KUL (w 30-lecie działalności), **t. 36-37**, 21-38.

opolskiego środowiska wkład w badania nad..., **t. 36-37**, 109-116.

polskie studia nad ..., **t. 36-37** (cały tom).

tarnowskiego środowiska wkład w badania nad..., **t. 36-37**, 117-133.

Stanuła Emil jako badacz..., **t. 42-43**, 525-535.

Apatheia

ideał Grzegorza Palamasa, **t. 10**, 239-255.

Apoftegmaty Ojców Pustyni

pokuta, **t. 6-7**, 327-337.

raj odzyskany, **t. 15**, 951-960.

Apolinary z Laodycei

teologia wcielenia i kontrowersja ariańska, **t. 38-39**, 213-222.

Apologeci

apologetyka Teodoret z Cyru wobec filozofii Platona, **t. 40-41**, 317-335.

apologia nauki o zbawieniu w *Wielkiej Katechezie* św. Grzegorza z Nyssy, **t. 46-47**, 499-509.

rola świeckich, **t. 42-43**, 67-88.

teologia wcielenia u apolog. greckich II wieku, **t. 38-39**, 41-70.

Apoloniusz z Tyany

Jezus Chrystus jako model dla postaci ..., **t. 46-47**, 415-422.

Ararat

Armenia i ... na kartach Biblii, **t. 40-41**, 83-85.

Archeologia chrześcijańska

archeologia chrześcijańska w KUL, **t. 36-37**, 71-75.

dzieje w XIX w., **t. 20-23**, 171-183.

Hyttek Adolf ks. (1853-1899) archeolog, **t. 32-33**, 399-417.

Katedra Archeologii Chrześcijańskiej w ATK w Warszawie, **t. 36-37**, 77-80.

Architektura sakralna najstarsza w Polsce

źródła inspiracji, **t. 5**, 444-450.

Aresztowania i uwięzienia

postawa chrześcijan Afryki, **t. 6-7**, 81-100.

Arianie

polityka Konstantyna Wielkiego wobec..., t. 34-35, 335-355.
udział sił zbrojnych w odsuwaniu od władzy biskupów aleksandryjskich, t. 36-37, 349-365.

Armenia

1700-lecie chrztu, t. 40-41 (cały tom).
Agatangelosa Historia Armenii, t. 40-41, 443-452.
Ararat i ... na kartach Biblii, t. 40-41, 83-85.
chrześcijańskie dzieje Armenii, t. 4, 160-175.
Kościół Ormiański w Polsce, t. 40-41, 127-138.
krzyż armeński, t. 40-41, 87-98.
początki monastycyzmu w Armenii, t. 40-41, 99-110.
w epoce wczesnochrześcijańskiej (301-726), t. 40-41, 49-82.

Artykuły patrystyczne polskie

pierwszy autor, t. 10, 111-115.

Arystoteles

geneza państwa, t. 18, 293-301.

Asceza

w pismach Grzegorza Wielkiego, t. 12-13, 337-343.

Asklepiejony

jako ośrodki opieki nad chorymi, t. 30-31, 57-63.

Asklepios

przenikanie pogańskich form kultowych do chrześcijaństwa na przykładzie kultu..., t. 36-37, 415-426.

Atanazy Aleksandryjski

problemy wokół jego osoby i pism, t. 15, 689-705.
relacja z biskupami Rzymu, t. 46-47, 163-191.
terminologia teologii wcielenia, t. 38-39, 141-156.
wstępu *Vita Antonii* funkcja i struktura, t. 20-23, 305-313.

ne Atellana

okres patrystyczny, t. 18, 273-291.

Atenagoras

Bóg a zmartwychwstanie ciał w myśli filozoficzno-teologicznej, z. 24-29, 315-322.
natura ludzka, t. 19, 637-649

Augustyn z Hippony

1600-lecie chrztu, t. 14 (cały tom).
Ambroży św. duchowym mistrzem, t. 34-35, 195-198.
aspekty wychowawcze w jego pismach, t. 38-39, 463-485.
Augustyn św. – Bazyli św., t. 3, 285-297.
Augustyn dziś, t. 40-41, 305-316.
chrystologia, t. 14, 185-195.
chrztu św. Augustyna w Mediolanie liturgia i teologia, t. 14, 101-11.
Confessiones: dialog i świadectwo, t. 32-33, 215-221.
De patientia – rodzaj literacki i zarys problematyki, t. 36-37, 291-301.

- diakoni w koncepcji Kościoła, **t. 14**, 219-224.
dramat teatralny, **t. 14**, 369-394; **t. 15**, 859-879.
duszpasterz, **t. 12-13**, 137-153.
Eucharystia sakramentem pokory w objaśnieniu Ps. 33, **t. 32-33**, 223-232.
Eucharystii wpływ na wewnętrzny wzrost człowieka, **t. 14**, 267-276.
Eucharystii liturgia na 1600-lecie chrztu..., **t. 14**, 169-182.
eucharystyczne nazewnictwo, aspekt filologiczny, **t. 14**, 225-266.
geneza państwa, **t. 18**, 293-301.
historiologia, **t. 15**, 787-801.
incarnatio Christi, **t. 38-39**, 237-245.
kara śmierci, **t. 32-33**, 251-260.
komunikacja międzyosobowa w katechezie, **t. 18**, 121-146.
koncepcja miłości, **t. 6-7**, 187-207.
kontakty z papieskim Rzymem, **t. 14**, 277-305.
kontemplacji mistrz, **t. 14**, 207-21.
kultura klasyczna, **t. 10**, 45-60.
List do Marcelina, **t. 4**, 88-104.
List do pogan w Madaurze, **t. 6-7**, 137-147.
listy obrazem jego duszy, **t. 12-13**, 125-136.
moc poezji wg..., **t. 15**, 811-816.
małżeństwo i rodzina, **t. 8-9**, 141-149.
w piśmie Eugipiusza „Wypisy z dzieł św. Augustyna”, **t. 15**, 891-907.
nauka o Piśmie św. w antologii z XVII wieku, **t. 19**, 731-747.
obchody 1650 rocznicy urodzin w Rzymie, **t. 46-47**, 856-859.
odkupienie w *De civitate Dei*, **t. 32-33**, 233-249.
ojca godność w pismach..., **t. 36-37**, 271-289.
„Omnes libri beati Augustini Aurelii” – pierwsza książka patrystyczna wydrukowana w Polsce, **t. 15**, 803-810.
oskarżenie o manicheizm przez Juliana z Eklanu, **t. 14**, 333-350.
osobowość dobrego katechety, **t. 18**, 113-119.
pokoju filozofia, **t. 15**, 831-857.
poszukiwanie mądrości a nawrócenie według..., **t. 14**, 81-99.
przedstawiciel filozofii chrześcijańskiej, **t. 14**, 317-331.
przygotowanie do kapłaństwa w Afryce Rzymskiej wg jego pism, **z. 24-29**, 267-273.
przyjaźń w *Wyznaniach*, **t. 15**, 881-890.
pneumatologia, **t. 14**, 197-20.
poznanie religijno-mistyczne Boga, **t. 4**, 105-124.
prace dyplomowe o... pisane na KUL, **t. 14**, 409-412.
proces nawrócenia, **t. 14**, 67-79.
Rdz 19, 34, **t. 40-41**, 293-303.
recepja mariologii... przez Sobór Watykański II, **t. 14**, 397-400.
recepja... w kulturze polskiej, **t. 44-45**, 397-418.
rola świeckich w Kościele, **t. 42-43**, 223-232..

- uwagi nad tłumaczeniem pism..., t. 14, 413-414.
społeczność naturalna i nadnaturalna, t. 14, 351-368.
teologia kapłaństwa, z. 24-29, 131-160.
troska o ubogich, t. 30-31, 161-182.
w ocenie ks. Jana Czuja, t. 14, 401-407.
wizerunek matki w *Enarrationes in Psalmos*, t. 42-43, 233-252.
Wujek jako tłumacz, t. 5, 409-417.
w *Objaśnieniach Psalmów* św. Augustyna, t. 44-45, 119-129.
zaproszenie na Sobór Efeski, t. 11, 585-592.
znajomość w Kościele Wschodnim, t. 18, 199-212.
żony i matki ideał w „Wyznaniach”, t. 15, 817-829.
Żydzi w Państwie Bożym, t. 19, 713-729.
- Awentyn**
żeński klub inteligencji chrześcijańskiej na..., t. 42-43, 261-292.
- Azor Jan**
Ojcowie Kościoła w jego twórczości, t. 15, 961-982.
- Bałwochwalstwo**
potępienie na synodach w Toledo (VI-VII wiek), t. 42-43, 475-486.
- Baptysterium**
w Mediolanie, t. 14, 119-124.
- Barbara św.**
w literaturze polskiej, t. 30-31, 387-403.
- Barbarzyńcy**
w *Vita sancti Severini*, t. 44-45, 319-327.
- Bazyli Wielki**
1600-lecie śmierci, t. 3 (cały tom).
autor i data powstania (tzw. *Listu* 38 św. Bazylego), t. 32-33, 121-131.
biskup Rzymu, t. 46-47, 193-209.
kontemplacja w jego dziełach, t. 15, 717-734.
nauka o Duchu Świętym, t. 15, 707-715.
obyczaje chrześcijan w 2. poł. IV wieku w świetle pism..., t. 32-33, 101-120.
prapoczątki świata w „Heksaemeronie”, t. 34-35, 389-413; t. 36-37, 237-257.
relacja do Augustyna, t. 3, 285-297.
szatan (duch powietrza) w nauce..., t. 40-41, 209-217.
wpływ na rozwój monastycyzmu, t. 3, 298-312.
- Bazyli-Pseudo**
autor i data powstania „O rozróżnieniu między istotą a hipostazą”, t. 32-33, 121-131.
- Bazyliada**
instytucje charytatywne św. Bazylego, t. 30-31, 125-139.
- Bazylianie**
w Polsce, t. 3, 313-322.
- Benedykt z Nursji**
1500-lecie urodzin, t. 2 (cały tom).
dziedzictwo Ojców Pustyni w *Regule*, t. 32-33, 303-312.

Bilczewski Józef

jako archeolog, t. 6-7, 363-370.

Biskup

autorytet Biskupa Rzymu w nauczaniu Grzegorza Wielkiego, t. 46-47, 347-362.
 ... Rzymu a problemy Kościołów Wschodnich w końcu IV wieku, t. 46-47, 231-247.
 ... Rzymu a Ojcowie Kapadoccy, t. 46-47, 193-209.
 ... Rzymu a św. Atanazy Aleksandryjski, t. 46-47, 163-191.
 ... Rzymu a św. Cyprian, t. 46-47, 105-120.
 ... Rzymu a św. Hieronim, t. 46-47, 265-292.
 ... Rzymu w *Pratum spirituale* Jana Moschosa, t. 46-47, 371-389.
 ... Rzymu wg św. Ambrożego, t. 46-47, 223-239.
 kolegium biskupów w *Konstytucjach Apostolskich*, t. 46-47, 249-254.
 kontakty św. Paulina z Noli z biskupami rzymskimi, t. 46-47, 293-309.
 miejsca zsyłek biskupów wschodniorzymskich w IV i V wieku, t. 36-37, 367-386.
 prymat biskupa Rzymu w źródłach chrześcijańskich II wieku, t. 46-47, 51-77.
 rola biskupa w mieście późnoantycznym, t. 40-41, 407-424.
 udział sił zbrojnych w odsuwaniu od władzy biskupów aleksandryjskich w kontrowersji arianńskiej, t. 36-37, 349-365.
 wobec pelagianizmu, t. 42-43, 437-461.
 wybór ... Rzymu do IV wieku, t. 46-47, 121-130.

Bizantynologiczne studia

możliwość na bazie Biblioteki Uniwersyteckiej KUL, t. 46-47, 873-881.

Bizantyńsko-słowiańskie dziedzictwo

t. 18 (cały tom).

Blathmac

Poemat poświęcony Dziewicy Maryi, t. 46-47, 573-578.

Bogactwo

bogactwo i ubóstwo w myśli chrześcijańskiej pierwszych trzech wieków, t. 30-31, 85-90.

Budowle kościelne

świeccy fundatorami... w Rzymie wczesnochrześcijańskim, t. 42-43, 339-353.

Celibat

patrystyczna motywacja, z. 24-29, 285-311.

Cezary z Arles

katecheza, t. 18, 147-156.

lectio divina w galijskiej wsi według „Mów”..., t. 42-43, 463-474.

formacja duchowieństwa w V-VI wieku w Galii wg jego pism, z. 24-29, 173-180.

małżeństwo i prokreacja, t. 12-13, 427-439.

zadania biskupa w świetle *Kazań*, z. 24-29, 181-201.

Chalcedon

dogmat chrystologiczny i współczesna teologia pastoralna, t. 38-39, 381-392.

Charytatywna działalność

agapy wyrazem braterskiej miłości chrześcijańskiej w Kościele starożytnym, t. 30-31, 197-216.

- asklepiejony jako ośrodki opieki nad chorymi w starożytności, t. 30-31, 57-63.
caritas u św. Jana Chryzostoma, t. 30-31, 141-149.
caritas w Starym Testamencie, t. 30-31, 65-74.
działalność charytatywna Kościoła w Galii V-VI wieku, t. 30-31, 189-196.
instytucje charytatywne św. Bazylego. „Bazyliada”, t. 30-31, 125-139.
instytucje dobroczynne w *Listach* Grzegorza Wielkiego, t. 40-41, 337-351.
ksenodochium – hospicjum wczesnochrześcijańskie, t. 30-31, 275-336.
opieka nad więźniami w starożytności chrześcijańskiej, t. 30-31, 249-258.
Pawłowa argumentacja na rzecz niesienia pomocy potrzebującym, t. 30-31, 75-83.
pieniądz w działalności dobroczynnej Kościoła Afrykańskiego, t. 30-31, 111-123.
posługa charytatywna diakona, t. 30-31, 217-228.
praktyki miłosierdzia chrześcijańskiego w życiorysach Ojców Jurajskich, t. 30-31, 183-188.
problematyka charytatywna w pismach Tertuliana, t. 30-31, 91-109.
rozdawnictwa pieniędzy w późnym Cesarstwie Rzymskim, t. 30-31, 49-56.
troska o ubogich w nauczaniu i działalności świętego Augustyna, t. 30-31, 161-182.
uczynki miłosierdzia w świetle starożytnych reguł mniszych, t. 30-31, 259-274.
w starożytności chrześcijańskiej, t. 30-31 (cały tom).
wczesnochrześcijańska caritas wobec niewolników, t. 30-31, 241-247.
wspomaganie ubogich i potrzebujących w Kościele Mediolańskim, t. 30-31, 151-159.
- Chorał gregoriański**
stałość i zmienność chorału, t. 44-45, 419-431.
- Chrysostomus Latinus**
chrześcijański styl życia w 32 homilii, t. 32-33, 145-153.
- Chrystologia**
t. 38-39 (cały tom).
Ojców Kapadockich, t. 32-33, 155-176.
- Chrystus**
„świecącą gwiazdą poranną” (Ap 22, 16) w sztuce i literaturze, t. 4, 49-63.
- Chrzest**
dramatyzowane homilie o chrzcie Pańskim, t. 44-45, 65-75.
św. Augustyna w Mediolanie, jego liturgia i teologia, t. 14, 101-118.
- Ciało**
godność ciała w polemice Tertuliana, t. 42-43, 377-390.
- Collegium Apostolorum**
typologia przedstawień w sztuce I tysiąclecia, t. 20-23, 49-71.
- Credo**
formuła „światłość ze światłości” w okresie przednicejskim, z. 24-29, 323-327.
sens obecności w liturgii eucharystycznej, t. 20-23, 315-323.
- Cyceron**
beneficentia i benevolentia w *De officiis*, t. 15, 767-785.

Cyprian z Kartaginy

biskup Rzymu, t. 46-47, 105-120.

Duch Święty i pojęcie herezji, t. 15, 657-662.

gdańskie wydanie z r. 1709 przekładu *De mortalitate*, t. 20-23, 239-244.

pieniądz w jego publicznej działalności, t. 19, 671-679.

wokół „Quod idola dii non sint”, t. 15, 663-678.

warsztat retoryczny na podstawie pisma „De lapsis”, t. 40-41, 195-107.

wpływ na twórczość Stanisława Hozjusza, t. 20-23, 223-228.

Cyryl Aleksandryjski

wcielenie – antynestoriańska teologia, t. 38-39, 259-266.

Cyryl Jerozolimski

inicjacja chrześcijańska w *Katechezach*, t. 42-43, 403-409.

pierwsze w Europie wydanie jego pism, t. 10, 268-283.

Pieśń nad Pieśniami, t. 18, 225-242.

katecheza, istotne cechy, t. 18, 75-81.

ryt chrztu naśladowaniem tajemnic paschalnych, t. 18, 83-88.

Cyrylometodejskie piśmiennictwo

tradycja patrystyczna, t. 18, 159-189.

Czas

wczesnochrześcijańska teologia, t. 19, 829-834.

Czuj Jan

ocena Augustyna, t. 14, 401-407.

Damazj papież

epigramaty damazjańskie w rzymskich katakumbach, t. 46-47, 489-497.

obronca czystości wiary, t. 6-7, 208-230.

wkład w umocnienie władzy papieżstwa, t. 46-47, 211-222.

Daniela Księga

przekład grecki w świadectwach patrystycznych, t. 12-13, 175-188.

Daniélou Jean

teologia judeochrześcijańska: aktualność koncepcji, t. 46-47, 423-431.

Danił Russkij Zemla Igumen

miejsca święte w *Żytje i Choŭdenje*, t. 18, 213-218.

De Balaguer Josemaria Escrivá

obecność Ojców Kościoła w jego pismach, t. 38-39, 577-583.

Diakonat

biskup i diakon w I-III w., t. 17, 587-597.

... w Kościele starożytnym, t. 17 (cały tom).

interpretacja tekstów św. Pawła przez Ojców Kościoła, t. 17, 605-635.

koncepcja św. Augustyna, t. 14, 219-224.

„Liber Graduum” jako źródło teologii diakonatu IV/V w., t. 17, 683-690.

posługa charytatywna, t. 30-31, 217-228.

prawodawstwo kościelne III-IX w., t. 17, 707-715.

stuła diakońska koptyjska, t. 17, 717-735.

w Kościele syryjskim (III-VI w.), t. 17, 675-681.

- wg świadectw Kościołów wschodnich, **t. 17**, 691-705.
współzależność diakona i Kościoła, **t. 17**, 581-586.
zaniku przyczyny w Kościele Zachodnim, **t. 12-13**, 283-290.
związki biskupa, diakona i prezbitera w Rzymie IV w., **t. 17**, 637-654.
- Diakonisa**
rola w pierwotnym Kościele, **t. 17**, 737-755.
święcenia w Kościele bizantyńskim, **t. 6-7**, 272-280.
- Dionizy bar Salibi**
poglądy józefologiczne, **t. 12-13**, 417-425.
- Dobra materialne**
starożytnego Kościoła, **t. 32-33**, 361-369.
- Donatyzm**
donatyści w polityce Konstantyna Wielkiego, **t. 38-39**, 427-448.
męczennicy Kościoła..., **t. 38-39**, 449-456.
- Duch Święty**
a pojęcie herezji u Cypriana, **t. 15**, 657-662.
grzech przeciw... w *De principiis* Orygenesesa, **t. 32-33**, 77-88.
ikonografia okresu patrystycznego, **t. 12-13**, 155-164.
nauka Ambrożego, **t. 15**, 759-765.
nauka Bazylego Wielkiego, **t. 15**, 707-715.
pneumatologia św. Augustyna, **t. 14**, 197-206.
pneumatologiczny wymiar sakramentologii Ambrożego, **t. 12-13**, 261-282.
uświęcające działanie wg Orygenesesa, **t. 15**, 635-648.
- Duchowość**
korzenie duchowości zakonu św. Pawła Pustelnika, **t. 34-35**, 357-388.
monastyczna św. Ambrożego, **t. 34-35**, 69-83.
pasyjny wymiar d. chrześcijańskiej według św. Ambrożego, **t. 34-35**, 85-94.
świeccy w kształtowaniu duchowości (Grzegorz z Nyssy), **t. 42-43**, 209-221.
- Duszpasterstwo**
rola Eucharystii w działalności św. Ambrożego, **t. 34-35**, 135-153.
- Dydym Aleksandryjski**
terminy τὸ σῶμα, ἡ σάρξ w *Komentarzu do Księgi Rodzaju*, **t. 38-39**, 223-235.
- Dyscyplina duchowieństwa**
I Sobór Nicejski (325), **t. 12-13**, 107-124.
- Dzieje Apostolskie**
6, 1-6 w interpretacji patrystycznej, **t. 17**, 599-603.
- Działalność społeczna**
w Kościele starożytnym, **t. 4**, 29-48.
- Dzieje Piotra i Dwunastu Apostołów**
sprzedawca pereł, **t. 12-13**, 303-305.
- Edessa**
pieśń o katedrze, **t. 20-23**, 229-237.
- Efrem Syryjczyk**
ideał kapłana, **t. 12-13**, 405-410.

- jako poeta, **t. 17**, 655-673.
 Piotra pozycja, **t. 46-47**, 145-154.
 poglądy józefologiczne, **t. 12-13**, 417-425.
Hymny maryjne – recepcja w tradycji bizantyńskiej, **t. 18**, 191-197.
- Egzegeza**
 alegoryczna w listach Paulina z Noli, **t. 32-33**, 261-268.
 ambrożyjskie inspiracje..., **t. 34-35**, 95-105.
 patrystyczna ... alegoryczna, **t. 44-45**, 49-64.
 wskazania egzegetyczne w *Komentarzu do Ewangelii św. Mateusza* św. Hilarego z Poitiers, **t. 44-45**, 85-97.
- Eklezjologia**
 w mariologii św. Ambrożego, **t. 34-35**, 119-127.
 zarys I-III wieku, **t. 10**, 203-218.
- Ekonomia zbawienia**
 Jan Damasceński, **t. 19**, 761-769.
- Ekumenizm**
 ekumeniczna działalność dworzan cesarza Justyna I, **t. 42-43**, 319-325.
 ekumenizm św. Ambrożego, **t. 34-35**, 107-118.
- Encykliki i listy papieskie**
 o Ojcach Kościoła i ich nauce, **t. 3**, 322-339.
- Epigramaty**
 ... damazjańskie w rzymskich katakumbach, **t. 46-47**, 489-497.
- Epiktet**
 wychowanie w rodzinie, **t. 8-9**, 51-62.
- Eschatologia**
 szkic eschatologii wczesnochrześcijańskiej, **t. 36-37**, 427-453.
- Etyka**
 św. Ambroży, **t. 34-35**, 209-217.
- Eucharystia**
 Augustyn o... w objaśnieniu Ps. 33, **t. 32-33**, 223-232.
 Eucharystia w homiliach o Księdze Kapłańskiej Orygenesusa, **t. 44-45**, 99-117.
 kanony synodów IV w., **t. 12-13**, 291-301.
 liturgia na 1600-lecie chrztu św. Augustyna, **t. 14**, 169-182.
 liturgia koptijska kontynuacją tradycji, **t. 17**, 893-900.
 nazwa „Eucharistia”, okres przedchrześcijański, **t. 30-31**, 349-363.
 nazewnictwo u św. Augustyna, aspekt filologiczny, **t. 14**, 225-266.
 rola w duszpasterskiej działalności św. Ambrożego, **t. 34-35**, 135-153.
 termin w pismach Klemensa Aleksandryjskiego, **t. 12-13**, 73-86.
 wpływ na wewnętrzny wzrost człowieka według św. Augustyna, **t. 14**, 267-276.
 w walce z szatanem u Ojców Pustyni, **t. 12-13**, 39-47.
- Eugipiusz**
 barbarzyńcy w „Vita sancti Severini”, **t. 44-45**, 319-327.
Wypisy z dzieł św. Augustyna, **t. 15**, 891-907.

Euzebiusz z Cezarei

napięcie między świeckością i sakralnością w wizji władcy, t. 42-43, 151-160.

Evdokimov Paul

neopatrystyczna synteza prawosławna, t. 10, 257-266.

Ewagriusz Scholastyk

źródła nieznane „Historii Kościelnej”, t. 38-39, 521-535.

Ewagriusz z Pontu

praktike jako walka ze złymi myślami, t. 32-33, 177-186.

Ewangelia Tomasza

ogień – znaczenie terminu, t. 6-7, 268-271.

Eznik z Kolb

polemika z Marcjonem, t. 6-7, 71-80.

Fáeth Fiadha

lorica św. Patryka, t. 46-47, 547-559.

Feniks

wizerunek w literaturze i sztuce średniowiecznej, t. 6-7, 376-383; t. 20-23, 125-137.

Filologia Klasyczna KUL

zasługi w propagowaniu literatury wczesnochrześcijańskiej, t. 36-37, 53-59.

Filon z Aleksandrii

koncepcja podwójnego stworzenia, t. 44-45, 203-220.

Filostrat Młodszy

autor *Obrazów*, t. 20-23, 325-344.

Filozofia

Augustyn przedstawicielem filoz. chrześcijańskiej, t. 14, 317-331.

godność ciała – polemika Tertuliana z filozofami greckimi, t. 42-43, 377-390.

Fizjonomiści

Orygenes fizjonomistą?, t. 40-41, 173-194.

Augustyn przedstawicielem filoz. chrześcijańskiej, t. 14, 317-331.

godność ciała – polemika Tertuliana z filozofami greckimi, t. 42-43, 377-390.

Flawian, patriarcha Konstantynopola

Appellatio Flaviani ad papam Leonem, t. 46-47, 323-333.

Gaudencjusz z Brescii

wesele w Kanie w jego egzegezie, t. 44-45, 285-299.

Gnoza

a monastycyzm, Nag Hammadi, t. 19, 695-702.

chrystologia, t. 38-39, 83-92.

gnoza, gnostycyzm, „neognostycyzm” – rewizja pojęć, t. 20-23, 387-397.

kobieta – uczennica i nauczycielka, t. 42-43, 89-100.

pozycja Piotra, t. 46-47, 79-86.

polskie badania nad gnostycyzmem, t. 36-37, 187-192.

Gościnność

gościnność wczesnochrześcijańska, t. 30-31, 229-239.

Granat Wincenty

Ojcowie Kościoła w wykładzie teologii dogmatycznej, t. 30-31, 379-385.

Greccy Ojcowie Kościoła

polskie opracowania w XVI i XVII w., **t. 5**, 418-443.

Grzegorz z Nazjanzu – jego studia w Polsce, **t. 19**, 988-998.

Gruzja

początki chrześcijaństwa, **t. 32-33**, 343-360.

Grzech

g. pierwotny w twórczości Seduliusza, **t. 32-33**, 277-289.

g. główne i metody walki z nimi w *Homiliach* Jana Chryzostoma na I List św. Pawła do Koryntian, **t. 40-41**, 247-262.

Grzegorz Palamas

Triady – ideał *apathés pathos*, **t. 10**, 239-255.

Grzegorz Wielki

asceza w świetle pism, **t. 12-13**, 337-343.

autorytet Biskupa Rzymu, **t. 46-47**, 347-362.

formacja intelektualno-duchowa kapłanów, **z. 24-29**, 203-208.

indeks do polskiego przekładu *Listów*, **t. 18**, 461-540.

instytucje dobroczynne w *Listach*, **t. 40-41**, 337-351.

paliusz w jego korespondencji, **t. 46-47**, 363-370.

przykłady hagiograficzne i legendarne kobiet, **t. 40-41**, 353-391.

Sylwia – matka, **t. 44-45**, 363-373.

„vita activa”, „vita contemplativa”, **t. 10**, 17-39.

w anglosaskiej Brytanii i celtyckiej Irlandii, **t. 44-45**, 143-154.

Grzegorz z Nareku

Maryja w twórczości..., **t. 40-41**, 111-126.

Grzegorz z Nazjanzu

funkcja keryksa w *Mowach*, **t. 42-43**, 177-185.

kerymatyczny wymiar wcielenia, **t. 38-39**, 185-198.

„physis” w odniesieniu do świata stworzonego w *Mowach...*, **t. 40-41**, 219-226.

wobec formuły trynitarniej $\mu\acute{\iota}\alpha\ \omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha\ -\ \tau\rho\epsilon\acute{\iota}\varsigma\ \upsilon\pi\omicron\sigma\tau\acute{\alpha}\sigma\epsilon\iota\varsigma$, **t. 44-45**, 221-233.

postawa wobec świeckich, **t. 42-43**, 187-207.

przekazanie relikwii Kościołowi Wschodniemu, **t. 46-47**, 859-865.

Grzegorz z Nyssy

apologia nauki o zbawieniu w *Wielkiej Katechezie*, **t. 46-47**, 499-509.

koncepcja podwójnego stworzenia, **t. 44-45**, 203-220.

nauka o wcieleniu, **t. 38-39**, 199-212.

nauka o wszechmocy Bożej, **t. 46-47**, 511-525.

świeccy w kształtowaniu duchowości, **t. 42-43**, 209-221.

Hermas

chrystologia, **t. 10**, 117-135.

Spór o *Pasterza*, **t. 3**, 340-356.

Hieronim

aspekty wychowawcze w jego pismach, **t. 38-39**, 463-485.

List XLVI (komentarz), **t. 44-45**, 235-258.

małżeństwo i wstrzemięźliwość w jego nauce, **t. 36-37**, 303-322.

- nauka o małżeństwie, t. **30-31**, 365-378.
nauka o monastycyzmie, t. **32-33**, 199-214; t. **38-39**, 487-503.
relacja z biskupami Rzymu, t. **46-47**, 265-292.
Vita S. Pauli primi eremita, t. **12-13**, 61-172; t. **17**, 839-866; t. **18**, 251-327.
wychowanie dziewcząt, t. **8-9**, 151-176.
- Hilary z Poitiers**
Divinum decretum – refleksje nad *De Trinitate*, t. **32-33**, 89-99.
egzegetyczne wskazania w *Komentarzu do Ewangelii św. Mateusza*, t. **44-45**, 85-97.
nauka o wcieleniu, t. **38-39**, 125-139.
pracy aspekt personalistyczny, t. **19**, 687-693.
„Stół Słowa Bożego” (Ps 13), t. **12-13**, 355-370.
- Hipolit**
pośmiertna kariera, t. **32-33**, 61-75.
- Hippona**
dziś, t. **14**, 415-420.
- Historia Aleksandra Wielkiego**
latynizmy w polskim przekładzie, t. **19**, 835-848.
- Homilia**
dramatyzowane ... o Janie Chrzcicielu i chrzcie Jezusa, t. **44-45**, 65-75.
koncepcja homilii patrystycznej, t. **44-45**, 23-34.
patrystyczne ... i komentarze biblijne, t. **44-45** (cały tom).
- Hozjusz Stanisław**
wpływ Cypriana z Kartaginy, t. **20-23**, 223-228.
papiestwo w jego życiu i twórczości literackiej, t. **46-47**, 405-412.
- Hytrek Adolf**
jako archeolog, t. **32-33**, 399-417.
- Ideał świętego męża**
postać Hypatiosa, a..., t. **36-37**, 387-406.
- Ignacy Antiocheński**
prezbiter w listach..., t. **40-41**, 141-156.
wspólnotowa rzeczywistość Kościoła, t. **20-23**, 279-298.
- Ikonaografia**
Ambroży św. w sztuce europejskiej i polskiej, t. **34-35**, 257-272.
bizantyńskie ikony nadbramne (kult i funkcja), t. **42-43**, 501-514.
wcielenie (antyk chrześcijański), t. **38-39**, 393-400.
wcielenie (sztuka wczesnoromańska i romańska), t. **38-39**, 401-411.
- Inicjacja chrześcijańska**
w *Katechezach* Cyryla Jerozolimskiego, t. **42-43**, 403-409.
- Inskrypcje**
mamma, tata i papas w łacińskich... z Rzymu III-VI wieku, t. **42-43**, 487-500.
Instytucje dobroczynne
świeccy fundatorzy, t. **42-43**, 327-337.
w *Listach* Grzegorza Wielkiego, t. **40-41**, 337-351.

Instytut Filologii Klasycznej UW

studia nad literaturą wczesnochrześcijańską, t. 36-37, 81-83.

Instytut Patrystyczny

w Tarnowie, t. 36-37, 135-158.

Inteligencja chrześcijańska

żeński klub na rzymskim Awentynie IV wieku, t. 42-43, 261-292.

Ireneusz z Lyonu

autorytet Kościoła Rzymskiego, t. 46-47, 87-93.

charyzmat głoszenia prawdy, t. 11, 529-542.

innowiercy, t. 10, 137-161.

koncepcja dynamiczna antropologii, t. 42-43, 357-376.

polemika z Marcjonem, t. 6-7, 71-80.

wcielenie jako wejście wieczności w czas, t. 38-39, 71-81.

Jan Chryzostom

caritas, t. 30-31, 141-149.

grzechy główne i metody walki z nimi, t. 40-41, 247-262.

godność i wielkość kapłaństwa, z. 24-29, 121-129.

homilia 50 na Ewangelię Mateusza, t. 44-45, 77-83.

katecheza domowa, t. 8-9, 215-222.

majątek kościelny i jego funkcja, t. 34-35, 415-435.

nawrócenia etapy – studium *IX Homilii do Listu do Hebrajczyków*, t. 32-33, 138-143.

obyczaje weselne i pogrzebowe, t. 40-41, 263-291.

przekazanie relikwii Kościołowi Wschodniemu, t. 46-47, 859-865.

rodzina Kościołem domowym, t. 8-9, 193-199.

zadania rodziny chrześcijańskiej, t. 8-9, 201-214.

Jan Chrzciciel

dramatyzowane homilie o..., t. 44-45, 65-75.

Jan Damasceński

ekonomia zbawienia, t. 19, 761-769.

kapłan w jego pismach, z. 24-29, 209-216.

nauka o wcieleniu, t. 38-39, 333-340.

Jan Kasjan

modlitwa, t. 36-37, 335-348.

myśl teologiczna w *De incarnatione*, t. 44-45, 259-284.

nauka o wcieleniu, t. 38-39, 267-280.

ekonomia zbawienia, t. 19, 761-769.

Jan Moschos

biskupi Rzymu w *Pratum spirituale*, t. 46-47, 371-389.

Jan Paweł II

nauczanie Ojców Kościoła w encyklice „Fides et ratio”, t. 34-35, 303-310.

Jan III Sobieski

czytelnik pism Ojców Kościoła, t. 5, 451-454.

Jezuici polscy

wkład w studia nad Ojcami Kościoła, t. 36-37, 175-185.

Język łaciński

- historia, t. **11**, 477-504.
nauczanie, t. **10**, 61-71; t. **14**, 435-450.
szkoła średnia, t. **10**, 73-78.

Józef św.

- poglądy św. Efrema i Dionizego bar Salibi, t. **12-13**, 417-425.
śmierć – apokryficzne przedstawienie w kościele w Burgrubicach, t. **46-47**, 579-587.

Judeochrześcijaństwo

- aktualność koncepcji J. Daniélou, t. **46-47**, 423-431.

Julian Apostata

- nie zrealizowana powieść Henryka Sienkiewicza o..., t. **32-33**, 391-397.

Julian Pomeriusz

- duchowość monastyczna, t. **32-33**, 291-301.

Julian z Eklanu

- oskarżenie Augustyna o manicheizm, t. **14**, 333-350.

Jurajscy Ojcowie

- z. 6-7, 292-303.

Justyn I

- ekumeniczna działalność dworzan, t. **42-43**, 319-325.

Kallinikos

- postać Hypatiosa, a ideał świętego męża, t. **36-37**, 387-406.

Kapadocecy Ojcowie

- chrystologia, t. **32-33**, 155-176.
majątek kościelny i jego funkcja, t. **34-35**, 415-435.

Kapłaństwo

- antyteza kapłaństwa pogańskiego i chrześcijańskiego w „Divinae Institutiones”
Laktancjusza, t. **24-29**, 101-106.
chrześcijańskie w II wieku, t. **24-29**, 67-75.
duchowieństwo wiejskie w Kościele starożytnym, t. **24-29**, 227-231.
formacja i tożsamość kapłańska (II-IV wiek), t. **40-41**, 157-172.
formacja intelektualno-ascetyczna duchowieństwa w V-VI wieku w Galii na
podstawie pism św. Cezarego z Arles, t. **24-29**, 173-180.
formacja kapłanów według św. Grzegorza Wielkiego, t. **24-29**, 203-208.
godność i wielkość ... według św. Jana Chryzostoma, t. **24-29**, 121-129.
ideał kapłana wg św. Efrema, t. **12-13**, 405-410.
kapłan w pismach Jana Damasceńskiego, t. **24-29**, 209-216.
kapłani i kolegia kapłańskie w Rzymie w I wieku przed Chr., t. **24-29**, 35-48.
nauka o ... u św. Ambrożego, t. **24-29**, 107-120.
obraz duchowieństwa w pismach Salwiana z Marsylii, t. **24-29**, 161-172.
Orygenes o kapłaństwie, t. **24-29**, 89-99.
patrystyczna literatura o ... (przeгляд bibliograficzny), t. **24-29**, 49-58.
patrystyczna motywacja celibatu kapłańskiego, t. **24-29**, 285-311.
prezbiter w *Listach* Ignacego z Antiochii, t. **40-41**, 141-156.
problem święceń kapłańskich Orygenes, t. **19**, 659-670.

przygotowanie do ... w Afryce Rzymskiej na podstawie pism św. Augustyna, **t. 24-29**, 267-273.

przygotowanie do ... w Hiszpanii Wizygockiej, **t. 24-29**, 275-284.

przygotowanie do ... w IV i V wieku w Kościele Wschodnim, **t. 24-29**, 261-265.

przywileje duchownych w pierwszych wiekach chrześcijaństwa, **t. 24-29**, 217-225.

teologia ... w pismach św. Augustyna, **t. 24-29**, 131-160.

terminologia kapłańska u Tertuliana, **t. 24-29**, 77-87.

w homiliach o Księdze Kapłańskiej Orygenes, **t. 44-45**, 99-117.

w monastycyzmie starożytnym, **t. 24-29**, 233-245.

w starożytności chrześcijańskiej, **t. 24-29** (cały tom).

w starożytnym świecie grecko-rzymskim, **t. 24-29**, 29-34.

wiarynych w nauce Ojców Kościoła, **t. 24-29**, 247-260.

zadania biskupa w świetle Kazań św. Cezarego z Arles, **t. 24-29**, 181-201.

Kara śmierci

w nauczaniu i działalności św. Augustyna, **t. 32-33**, 251-260.

Karpokrates gnostyk

życie i myśl, **t. 20-23**, 399-407.

Kartagina

duchowieństwo a laikat (według Tertuliana), **t. 42-43**, 119-130.

Kastracja

Autokastracja Orygenes – fakt czy nieporozumienie?, **t. 44-45**, 171-202.

Katakumby Rzymu

badania nad malowidłami, **t. 3**, 356-382.

epigramaty damazjańskie, **t. 46-47**, 489-497.

w XIX-wiecznej i współczesnej polskojęzycznej powieści historycznej, **t. 34-35**, 455-469.

Katecheta

dobry w ujęciu św. Augustyna, **t. 18**, 113-119.

Katecheza

Cezarego z Arles, **t. 18**, 147-156.

chrystocentryczny charakter u św. Ambrożego, **t. 18**, 89-96.

domowa wg św. Jana Chryzostoma, **t. 8-9**, 215-22.

istotne cechy u Cyryla Jerozolimskiego, **t. 18**, 75-81.

komunikacja międzypersonalna u św. Augustyna, **t. 10**, 121-146.

mistagogiczna w „De mysteriis” św. Ambrożego, **t. 18**, 97-106.

patrystyczna, **t. 18** (cały tom).

podstawą agape wg Klemensa Aleksandryjskiego, **t. 18**, 57-63.

problem akomodacji wczesnochrześcijańskiej, **t. 18**, 65-73.

przedchrześcijańska Nicetasa z Remezjany, **t. 18**, 107-111.

rys paschalny chrztu wg Cyryla Jerozolimskiego, **t. 18**, 83-88.

Katedra Archeologii Chrześcijańskiej ATK

historia i działalność, **t. 36-37**, 77-80.

Katedra Patrologii KUL

wkład w przybliżanie nauki Ojców Kościoła, **t. 36-37**, 39-51.

Katedry Historii Kościoła Starożytnego w Polsce

działalność, t. 36-37, 61-69.

Keryks

funkcja... w „Mowach” Grzegorza z Nazjanzu, t. 42-43, 177-185.

powszechność funkcji... (Klemens Aleksandryjski), t. 42-43, 101-117.

Khatchkar

krzyż armeński, t. 40-41, 87-98.

Klasztory podwójne

„rodzinna” forma w Hiszpanii, t. 6-7, 179-186.

Klemens Aleksandryjski

agape, pojęcie, t. 20-23, 185-193.

chrystologia, t. 6-7, 101-125.

chrześcijanin a trudne kwestie społeczne, t. 19, 651-657.

definicja wiary w „Dywanach”, t. 10, 163-176.

eklektyzm ... i jego cele, t. 20-23, 361-374.

hymn do Chrystusa Króla przykładem modlitwy starochrześcijańskiej, t. 15, 621-628.

idee pedagogiczne, t. 4, 64-80.

katecheza podstawą rozwoju agape, t. 18, 57-63.

Kościół jako państwo (polis), t. 32-33, 36-43.

„miłować Boga całym umysłem” – interpretacja, t. 15, 603-620.

modlitwy skuteczność, t. 12-13, 165-173.

obraz gnostyka w „Stromatach”, t. 11, 543-554.

powszechność funkcji keryksa, t. 42-43, 101-117.

świętość małżeństwa i rodziny, t. 8-9, 95-12.

termin „eucharystia”, t. 12-13, 73-86.

wiara a męczeństwo w *Dywanach*, t. 15, 629-634.

wychowanie chrześcijańskie w I księdze *Pedagoga*, t. 20-23, 375-385.

Klemens Rzymski

prymat Biskupa Rzymu, t. 46-47, 33-49.

Kler afrykański

synody IV i V wieku, t. 10, 219-238.

Klonowic

„Victoria deorum”, metryka poematu, t. 19, 849-857.

Kobieta

przykłady hagiograficzne i legendarne kobiet w dziełach Grzegorza Wielkiego, t. 40-41, 353-391.

uczennica i nauczycielka w przekazach gnostyckich, t. 42-43, 89-100.

Kołłątaj Hugo

o autorach wczesnochrześcijańskich, t. 11, 769-774.

Komentarz biblijny

patrystyczne homilie i ..., t. 44-45 (cały tom).

koncepcje... w epoce patrystycznej, t. 44-45, 35-48.

Konstancjusz

stosunki ze św. Atanazym, t. 6-7, 352-362.

Konstantyn Wielki

arianie w jego polityce, t. **34-35**, 335-355.

donatyści w jego polityce, t. **38-39**, 427-448.

wizja władcy w „Vita Constantini” Euzebiusza z Cezarei, t. **42-43**, 151-160.

wizji reinterpretacja, t. **4**, 200-215.

Konstytucje Apostolskie

kolegium biskupów, rola Piotra, t. **46-47**, 249-254.

Koń trojański

geneza, ewolucja, recepcja, t. **6-7**, 281-291.

Kościół

Ambroży, *List 75a*, 36, t. **34-35**, 219-226.

autorytet Kościoła Rzymskiego wg Ireneusza z Lyonu, t. **46-47**, 87-93.

biskup Rzymu i problemy Kościołów Wschodnich w końcu IV w., t. **46-47**, 231-247.

jako państwo (polis) w nauce Klemensa Aleksandryjskiego, t. **32-33**, 36-43.

problemy Kościoła w Afryce Północnej po upadku panowania wandalskiego w VI wieku, t. **32-33**, 313-322.

recepcja św. Ambrożego w Kościele Wschodnim, t. **34-35**, 227-256.

rola i miejsce „synów przymierza” w Kościele perskim (*Mowy Afrahata*), t. **42-43**, 161-175.

stosunki Kościoła – Cesarstwo w epoce Ambrożego, t. **34-35**, 37-58.

Kościół domowy

okres przedkonstantyński, t. **8-9**, 177-191.

Kościół nowotestamentalne

świeccy w..., t. **42-43**, 31-51.

Krew

w opisie Męki Chrystusa w syryjskiej „Jaskini skarbów”, t. **15**, 913-925.

Krytyka literacka

czy powrót do egzegezy patrystycznej?, t. **16**, 179-190.

Krzyż

armeński (khatchkar), t. **40-41**, 87-98.

irlandzki i jego związki z mitologią, t. **44-45**, 353-361.

jego moc wg teologii III wieku, t. **6-7**, 166-169.

najwcześniejsze jego formy, t. **4**, 176-189.

Ksenodochium

hospicjum wczesnochrześcijańskie, t. **30-31**, 275-336.

Książki patrystyczne

wydrukowane w Polsce do poł. XVI wieku, t. **11**, 627-651.

Księga

motyw księgi w ikonografii wczesnochrześcijańskiej, t. **44-45**, 131-142.

Księga Eklezjastesa

w starożytności chrześcijańskiej, t. **19**, 771-806.

Księgi Pamiętkowe

ks. prof. Andrzeja Bobera, t. **6-7**.

ks. prof. Wojciecha Kani, t. **12-13**.

ks. prof. Waclawa Eborowicza, t. 15.

ks. prof. Jana M. Szymusiaka, t. 16.

prof. Barbary Filarskiej, t. 20-23.

ks. prof. Emila Stanuli, t. 32-33.

Kult

jednostki w zaraniu doby nowożytnej, t. 20-23, 73-79.

św. Ambrożego, t. 34-35, 19-35.

św. Ambrożego w Polsce, t. 34-35, 273-300.

Kultura polska

recepca Augustyna w kulturze polskiej, t. 44-45, 397-418.

Laktancjusz

antyteza kapłaństwa pogańskiego i chrześcijańskiego, t. 24-29, 101-106.

eschatologiczne koncepcje, t. 19, 609-620.

nauka o wcieleniu, t. 38-39, 121-124.

Laikat

zob. Świeccy.

Latynizmy

w *Historii Aleksandra Wielkiego*, t. 19, 835-848.

Lectio divina

w galijskiej wsi według „Mów” Cezarego z Arles, t. 42-43, 463-474.

Leon Wielki

Appellatio Flaviani ad papam Leonem, t. 46-47, 323-333.

apelacja Teodoreta, t. 46-47, 335-346.

laikat rzymski w świetle *Mów*, t. 42-43, 293-301.

miłość bliźniego w mowach na Wielki Post (39-50), t. 46-47, 527-536.

nauka o wcieleniu, t. 38-39, 323-331.

nauka o prymacie Biskupa Rzymu, t. 46-47, 311-322.

Literatura klasyczna

formy literackie biblioteki z Nag Hammadi, t. 34-35, 321-334.

reminiscencje klasyczne w opisach męczeństwa u św. Ambrożego, t. 34-35, 199-207.

Literatura w Polsce

patrystyczna w okresie Odrodzenia, t. 6-7, 231-248.

pierwsi chrześcijanie a katakumby rzymskie w XIX-wiecznej i współczesnej

powieści historycznej, t. 34-35, 455-469.

św. Ambroży w lit. polskiej, t. 34-35, 273-300.

Literatura wczesnochrześcijańska

studia nad... w Instytucie Filologii Klasycznej UW, t. 36-37, 81-83.

wkład środowiska poznańsko-gnieźnieńskiego w badania lit., t. 36-37, 97-107.

zastugi Filologii Klasycznej KUL w propagowaniu..., t. 36-37, 53-59.

Liturgia

ryt ambrozjański, t. 34-35, 155-166.

Lucyfer z Cagliari

Moriundum esse pro Dei Filio: peryfraza progresywna i strategie tekstowe, t. 46-47, 461-468.

Łacina

Andrzej Frycz Modrzewski, t. 14, 451-459.

Lorica

Fáeth Fiadha, t. 46-47, 547-559.

Magia i wróżbiarstwo

rola oskarżenia o... w prześladowaniu chrześcijan (II/III wiek), t. 32-33, 45-60.

Majątek kościelny

jego funkcja według Ojców Kapadockich i Jana Chryzostoma, t. 34-35, 415-435.

Maksym Wyznawca

nauka o wcieleniu, t. 38-39, 333-340.

Maksym z Tyru

Theos philanthropos, t. 6-7, 338-351.

Małżeństwo

liturgia na Zachodzie, t. 8-9, 295-309.

... i rodzina w starożytności chrześcijańskiej, t. 8-9 (cały tom).

„mężowie miłujcie żony”, t. 8-9, 75-80.

miejsce i rola w misji wczesnochrześcijańskiej, t. 15, 575-583.

nauczanie i prawodawstwo nestorian, t. 8-9, 223-230.

nauka i praktyka duszpasterska św. Augustyna, t. 8-9, 141-149.

obrzęd zawarcia w sztuce starochrześcijańskiej, t. 20-23, 139-143.

prawo i liturgia na Wschodzie, t. 8-9, 311-320.

prokreacja wg Cezarego z Arles, t. 12-13, 427-439.

starożytne prawodawstwo kościelne, t. 8-9, 275-294.

stosunek św. Ambrożego, t. 8-9, 135-140.

świętość wg Klemensa Aleks., t. 8-9, 95-125.

Turia symbolem miłości i wierności, t. 8-9, 75-80.

u św. Hieronima, t. 30-31, 365-378.

wg św. Metodiego z Olimpu, t. 8-9, 127-134.

wstrzeźliwość i ... w nauce św. Hieronima, t. 36-37, 303-322.

Manicheizm

klaszory manichejskie w Azji Centralnej, t. 46-47, 589-595.

Marceli z Ancyry

teologia wcielenia, t. 38-39, 157-169.

Marcjon z Pontu

początki Kościoła Marcjonitów, t. 20-23, 345-359.

Marek Aureliusz

wychowanie w rodzinie, t. 8-9, 51-62.

Marek Ewangelista

obraz w Ewangeliarzu z Rossano, t. 20-23, 81-90.

Maria Magdalena

w apokryfach Nowego Testamentu, t. 20-23, 115-124.

Mariologia

eklezyjologiczne elementy u św. Ambrożego, t. 34-35, 119-127.

myśl Afrahata, t. 19, 681-685.

Maryja

- Balthmac i jego *Poemat*, t. 46-47, 573-578.
córka Syjonu, t. 20-23, 245-252.
ewangeliczny obraz, t. 42-43, 391-401.
mariofanii najstarszy opis, t. 15, 735-744.
Ojcowie syryjscy, t. 15, 939-949.
Ojcowie Kościoła, t. 15, 827-937.
w twórczości Grzegorza z Nareku, t. 40-41, 111-126.

Matka

- wizerunek matki (Seneka i Augustyn), t. 42-43, 233-252.
Medytacja pachomiańska
biblijna orientacja, t. 12-13, 247-259.

Melchizedech

- spór Ambroziejster – Hieronim, t. 12-13, 345-353.

Menander

- cytaty w Listach św. Pawła, t. 17, 907-924.

Mesjasz

- życie ukryte w antycznych źródłach chrześcijańskich i żydowskich, t. 34-35, 311-319.

Metody z Olimpu

- małżeństwo i dziewictwo, t. 8-9, 127-134.

Metryka

- w *Paschale carmen* Seduliusza, t. 36-37, 407-413.

Mezopotamia

- poezja i jej wpływ, t. 6-7, 170-178.

Męczeństwo

- jego etos i etos „non violence”, t. 12-13, 87-105.
męczennicy Kościoła donatystów, t. 38-39, 449-456.
narzędzia pracy w symbolice, t. 6-7, 327-337.
reminiscencje z literatury klasycznej w opisach męczeństwa u św. Ambrożego, t. 34-35, 199-207.
w *Wykładach lozańskich* A. Mickiewicza, t. 10, 183-202.

Miasto

- kilka uwag o roli biskupa w mieście późnoantycznym, t. 40-41, 407-424.

Mía οὐσία – τρεῖς ὑποστάσεις

- Grzegorz z Nazjanzu wobec formuły trynitarniej..., t. 44-45, 221-233.
sformułowanie wiary w Trójjedynego Boga w latach 360-380, t. 40-41, 227-235.

Mickiewicz A.

- męczennicy w *Wykładach lozańskich*, t. 10, 183-202.
zainteresowania antyczne, t. 19, 859-866.

Międzywydziałowy Zakład Badań nad Antykiem Chrześcijańskim KUL

- w 30-lecie działalności, t. 36-37, 21-38.

Mikołaj św.

- formy kultu... w dekanatach Diecezji Zamojsko-Lubaczowskiej, t. 40-41, 425-441.

obraz... z Opola Podedwórze, t. **44-45**, 375-380.

Mikołaj z Mościsk

Ojcowie Kościoła w dowodzeniu, t. **6-7**, 126-136.

Miłosierdzie

praktyki miłosierdzia w życiorysach Ojców Jurajskich, t. **30-31**, 183-188.

uczynki miłosierdzia w świetle starożytnych reguł mniszych, t. **30-31**, 259-274.

Minucjusz Feliks

małżeństwo i rodzina, t. **8-9**, 89-95.

Modlitwa

„uboga” u Ojców Pustyni, t. **6-7**, 61-70.

skuteczność wg Klemensa Aleks., t. **12-13**, 165-173.

w ujęciu św. Jana Kasjana, t. **36-37**, 335-348.

Modrzewski Andrzej Frycz

a łacina kościelna, t. **14**, 451-459.

Monastycyzm

duchowość monastyczna Juliana Pomeriusza, t. **32-33**, 291-301.

kapłaństwo w monastycyzmie starożytnym, t. **24-29**, 233-245.

mnisi egipscy, t. **34-35**, 357-388.

nauka Hieronima, t. **32-33**, 199-214.

Palestyna i Syria (w świetle źródeł IV i V wieku), t. **42-43**, 411-436.

początki monastycyzmu w Armenii, t. **40-41**, 99-110.

polskie badania nad..., t. **36-37**, 193-207.

św. Bazyli, t. **3**, 298-312.

uczynki miłosierdzia w świetle starożytnych reguł mniszych, t. **30-31**, 259-274.

życie monastyczne w Konstantynopolu, t. **44-45**, 301-318.

Monety

w Bizancjum – interpretacja typu monetarnego, t. **20-23**, 105-113.

Monika św.

jej sen (*Confessiones* III 11, 19-20), t. **14**, 125-132.

Morska problematyka

gubernator u Ojców Kościoła, t. **19**, 817-828.

Ojcowie Kościoła a morskie zawody, t. **20-23**, 205-212.

morze u św. Ambrożego, t. **34-35**, 167-181.

Muzyka

bizantyńska muzyka liturgiczna (Roman Melodos), t. **32-33**, 323-342.

stałość i zmienność chorału gregoriańskiego, t. **44-45**, 419-431.

Nag Hammadi

formy literackie, t. **34-35**, 321-334.

gnoza i monastycyzm, t. **19**, 695-702.

zapisy skrybów w rękopisach, t. **20-23**, 299-303.

Natale Petri de Cathedra

geneza święta, t. **46-47**, 255-264.

Natura ludzka

Atenagoras, t. **19**, 637-649.

Nauczanie łaciny

językoznawstwo, t. 10, 61-71.

Nauczanie patrologii w Seminariach

seminaria diecezjalne, t. 16, 406-423.

seminaria zakonne, t. 16, 423-436.

Nawrócenia

nawrócenia w IV wieku – motywy i reperkusje społeczne, t. 32-33, 187-198.

Nawrócenie

etapy... – studium *IX Homilii do Listu do Hebrajczyków* Jana Chryzostoma, t. 32-33, 138-143.

Nestorianie

małżeństwo, t. 8-9, 223-230.

Nicetas z Remezjany

katechezy przedchrzcielne, t. 18, 107-111.

Niebo jako Państwo Boże

interpretacja przed Augustynem, t. 19, 621-636.

Niewolnictwo

wczesnochrześcijańska caritas wobec niewolników, t. 30-31, 241-247.

Nikita św.

kult w Kościele Wschodnim, t. 18, 219-222.

Norwid

czyta Tertuliana, t. 15, 649-656.

Nowacjan

krytyka rzymskich widowisk, t. 46-47, 433-439.

Obyczaje

chrześcijan 2 poł. IV wieku w świetle pism Bazylego Wielkiego, t. 32-33, 101-120.

Odkupienie

w *De civitate Dei* św. Augustyna, t. 32-33, 233-249.

Ojciec

godność... w pismach Plutarcha z Cheronei i św. Augustyna, t. 36-37, 271-289.

Ojcowie Apostolscy

egzegeza IV Ewangelii, t. 12-13, 325-335.

nadzieja, t. 12-13, 371-381.

nauka o wcieleniu, t. 38-39, 21-40.

rola świeckich, t. 42-43, 67-88.

Ojcowie Jurajscy

z. 6-7, 292-303.

praktyki miłosierdzia chrześcijańskiego, t. 30-31, 183-188.

Ojcowie Kościoła

a studium teologii, t. 16, 121-146.

aborcja, t. 8-9, 231-273.

co mówią współczesnemu człowiekowi, t. 16, 111-119.

czy łaciniści ... znali tragediopisarzy greckich?, t. 11, 607-626.

encykliki i listy pap., t. 3, 322-339.

- ich współczesne studiowanie, **t. 16**, 147-154.
 łańskie zbiory w Polsce średn. i renes., **t. 5**, 455-46.
 Maryja w ich nauce, **t. 15**, 827-937.
 semantyczny rozwój pojęcia, **t. 16**, 61-109.
 studium w dyrektywach Kościoła, **t. 16**, 45-60.
 syryjscy – maryjność, **t. 15**, 939-949.
 w nauczaniu dogmatyki, **t. 16**, 169-178.
 w wykładzie teologii dogmatycznej ks. Wincentego Granata, **t. 30-31**, 379-385.
 wkład jezuitów polskich w studia nad..., **t. 36-37**, 175-185.
 wpływ na kaznodziejstwo polskie, **t. 5**, 467-478.
 w encyklice „Fides et ratio” Jana Pawła II, **t. 34-35**, 303-310.
 w twórczości Jana Azora SJ, **t. 15**, 961-982.
- Ojcowie Pustyni**
 dziedzictwo w Regule św. Benedykta, **t. 32-33**, 303-312.
 eucharystia a walka z szatanem, **t. 12-13**, 39-47.
 „modlitwa uboga”, **t. 6-7**, 61-70.
- Ojcowie syryjscy**
 ich maryjność, **t. 15**, 939-949.
- Opracowania patrystyczne w XIX w.**
 Wydział Teologiczny we Wrocławiu, **t. 11**, 653-657.
- Optat z Milewy**
 katedra Piotra ostatecznym probierzem prawdziwości Kościoła, **t. 46-47**, 155-162.
- Orozjusz**
 życie i działalność literacka, **t. 12-13**, 307-324.
- Orygenes**
 autokastracja – fakt czy nieporozumienie?, **t. 44-45**, 171-202.
Contra Celsum (Orygenes fizjonomistą?), **t. 40-41**, 173-194.
 Ducha Świętego uświęcające działanie, **t. 15**, 635-648.
 grzech przeciw Duchowi Świętemu w *De principiis*, **t. 32-33**, 77-88.
 kapłaństwo i Eucharystia w homiliach o Księdze Kapłańskiej, **t. 44-45**, 99-117.
 koncepcja dynamiczna antropologii, **t. 42-43**, 357-376.
 koncepcja podwójnego stworzenia, **t. 44-45**, 203-220.
 książka „O modlitwie”, **t. 12-13**, 49-60.
 nauka o kapłaństwie, **t. 24-29**, 89-99.
 papież Poncjjan a sprawa ..., **t. 46-47**, 95-103.
 pełna natura ludzka Chrystusa i jego koncepcja człowieka, **t. 38-39**, 107-120.
 problem jego święceń, **t. 19**, 659-670.
 spory wokół niego, **t. 8-9**, 395-412.
 udział świeckich w funkcjach współcześnie zastrzeżonych kapłanom urzędowym
 i w strukturach instytucjonalnych Kościoła, **t. 42-43**, 141-149.
- Palestyna**
 monastycyzm palestyński w świetle źródeł IV i V wieku, **t. 42-43**, 411-436.
- Palusz**
 w korespondencji Grzegorza Wielkiego, **t. 46-47**, 363-370.

Palmyra

rola kobiet w kulcie, t. **20-23**, 101-104.

Pankalia

koncepcja grecka a chrześcijańskie ujęcie piękna świata, t. **11**, 593-605.

Państwo

geneza arystotelesowska i augustyńska, t. **18**, 293-301.

niebo w kategorii Państwa Bożego, t. **19**, 621-636.

Żydzi w Państwie Bożym Augustyna, t. **19**, 713-729.

Papieska Komisja Archeologii Sakralnej

sto pięćdziesiąt lat działalności (1852-2002), t. **42-43**, 515-523.

Papiestwo

patriarchat antiocheński i papieski Rzym w I-IV wieku, t. **46-47**, 131-144.

władza papieska (wkład papieża Damazego), t. **46-47**, 211-222.

w starożytności chrześcijańskiej, t. **46-47** (cały tom).

w życiu i twórczości literackiej S. Hozjusza, t. **46-47**, 405-412.

władza papieska na Wschodzie, t. **46-47**, 323-333.

Passiones sanctorum

struktura pionowa tekstów: *Passio sanctorum Perpetuae et Felicitatis*, *Passio sanctorum Mariani et Jacobi*, *Passio Montani et Lucii*, t. **20-23**, 213-221.

Patriarchaty

obsada tronów patriarszych w polityce cesarza Zenona, t. **34-35**, 437-453.

patriarchat antiocheński i papieski Rzym w I-IV wieku, t. **46-47**, 131-144.

Patrologia

analiza tekstu patrystycznego, t. **16**, 257-262.

argumentacja patrystyczna w teologii moralnej ks. prof. S. Witka, t. **24-29**, 329-336.

ćwiczenia, wybór tekstów, t. **10**, 79-110; t. **16**, 277-282.

dlaczego jej uczył?, t. **16**, 213-226.

dzieje w środowisku krakowskim, t. **36-37**, 85-96.

nauczanie ..., t. **16** (cały tom).

nauczanie, przygotowanie i cele, t. **16**, 213-226.

pojęcie, zadania i metody... w teologii prawosławnej, t. **30-31**, 339-347.

pomoce dydaktyczne, t. **16**, 287-300.

podręczniki polskie do nauczania dyscyplin patrologicznych, t. **36-37**, 167-173.

problemowy charakter wykładu, t. **16**, 271-275.

seminarium z..., t. **16**, 283-286.

uwagi o patrologii w Polsce, t. **36-37**, 11-20.

w seminariach polskich, t. **11**, 619-665.

Patryk

chronologia życia, t. **46-47**, 537-545.

Fáeth Fiadha – lorica, t. **46-47**, 547-559.

Paulin z Mediolanu

nowy model świętości w *Vita Ambrosii*, t. **34-35**, 59-67.

Paulin z Noli

adresaci listów, t. **42-43**, 253-260.

egzegeza alegoryczna Pisma św., t. **32-33**, 261-268.
heksametr „*Laus Sancti Joannis*” (*Carm.* VI), t. **38-39**, 457-462.
kontakty z Rzymem i jego biskupami, t. **46-47**, 293-309.
natura i sens tajemnicy wcielenia, t. **38-39**, 281-291.
osoba posłańca w jego listach, t. **19**, 703-712.

Paulini

korzenie duchowości, t. **34-35**, 357-388.

Paweł Apostoł

argumentacja na rzecz niesienia pomocy potrzebującym, t. **30-31**, 75-83.

Paweł Pustelnik

Vita S. Pauli Primi Eremitae, t. **14**, 429-434; t. **15**, 909-912; t. **17**, 839-866; t. **18**, 251-271; t. **12-13**, 61-72; t. **20-23**, 157-170.

Pelagianizm

biskupi afrykańscy wobec..., t. **42-43**, 437-461.

Peradze Grzegorz

badacz starożytnego chrześcijaństwa gruzińskiego, t. **15**, 983-1001.

Peryfrazja progresywna

w *Moriundum esse pro Dei Filio* Lucyfera z Cagliari, t. **46-47**, 461-468.

Physis

w odniesieniu do świata stworzonego w *Mowach* Grzegorza z Nazjanzu, t. **40-41**, 219-226.

Pieniądz

ceny i płace w Kościele Apostolskim, t. **15**, 585-601.

łacińska literatura patrystyczna, t. **12-13**, 189-203.

poglądy Ojców Kościoła, t. **6-7**, 148-165.

rozdawnictwa pieniędzy w późnym Cesarstwie Rzymskim, t. **30-31**, 49-56.

w działalności dobroczynnej Kościoła Afrykańskiego, t. **30-31**, 111-123.

w działalności św. Cypriana, t. **19**, 671-679.

Pieśń nad Pieśniami

Cyryl Jerozolimski, t. **18**, 225-242.

Piotr Apostoł

katedra Piotra w nauczaniu Optata z Milewy, t. **46-47**, 155-162.

najstarsze przedstawienia a problem prymatu papieskiego, t. **46-47**, 391-404.

pozycja ... w tekstach gnostyckich, t. **46-47**, 79-86.

pozycja ... w pismach Afrahata i św. Efrema, t. **46-47**, 145-154.

kolegium biskupów i rola Piotra w Konstytucjach Apostolskich, t. **46-47**, 249-254.

w Ewangelii św. Mateusza, t. **46-47**, 7-17.

Piotr Chryzolog

Dziewica Maria i pełnia czasów w misterium wcielenia, t. **36-37**, 323-334.

kazania o poście jako przykład artyzmu językowego, t. **32-33**, 269-276.

nauka o wcieleniu, t. **38-39**, 293-321.

Pismo św.

w antologii dzieł św. Augustyna, t. **19**, 731-747.

Plutarch z Cheronei

godność ojca w pismach..., t. 36-37, 271-289.

Pogrzebowe obyczaje

w świetle działalności Jana Chryzostoma, t. 40-41, 263-291.

Platon

aspekty wychowawcze w pismach filozoficznych, t. 38-39, 463-485.

Poezja

bizantyńska poezja liturgiczna (Roman Melodos), t. 32-33, 323-342.

Pokój

w *Objaśnieniach Psalmów* św. Augustyna, t. 44-45, 119-129.

Pokuta

w apoftegmaty Ojców pustyni, t. 6-7, 317-326.
starożytność chrześcijańska, t. 19, 807-815.

Polskie artykuły patrystyczne

pierwszy autor, t. 10, 111-11.

Poncjan papież

papież i sprawa Orygenesesa, t. 46-47, 95-103.

Pontifex maximus

w religii rzymskiej, t. 46-47, 19-31.

Post

dynamiczny wymiar według św. Ambrożego, t. 15, 745-758.
kazania o... jako przykład artyzmu językowego Piotra Chryzologa, t. 32-33, 269-276.

Powołanie narodów

do Chrystusa, t. 6-7, 41-59.

Praca

Hilary z Poitiers, t. 19, 687-693.

Praktike

jako walka ze złymi myślami w nauce Ewagriusza z Pontu, t. 32-33, 177-186.

Prawo Boże

Divinum decretum. Refleksje nad *De Trinitate* Hilarego z Poitiers, t. 32-33, 89-99.

Prymat

t. 46-47, (cały numer).
najstarsze przedstawienia Piotra Apostoła a problem ..., t. 46-47, 391-404.
... Kościoła / biskupa Rzymu w źródłach chrześcijańskich II wieku, t. 46-47, 51-77.
w *Liście do Koryntian* Klemensa Rzymskiego, t. 46-47, 33-49.

Przekład

teoria, t. 12-13, 205-218.
uwagi co do tłumaczenia tekstów św. Augustyna, t. 14, 413-414.

Prześladowania

rola oskarżenia o magię i wróżbiarstwo w... chrześcijan (II/III wiek), t. 32-33, 45-60.

Pseudo-Mateusz

Ewangelia, t. 17, 901-906.

Quo vadis

scena „Quo vadis?” (Acta Petri, Martyrium 6), t. **32-33**, 381-390.

Raj odzyskany

w apoftegmaty Ojców Pustyni, t. **15**, 951-960.

Retoryka

warsztat retoryczny św. Cypriana na podstawie pisma „De lapsis”, t. **40-41**, 195-107.

Rodzaju Księga

1, 26 w interpretacji Tertuliana, t. **44-45**, 157-169.

1, 26-27 w literaturze patrystycznej, t. **11**, 505-527.

19, 34 u św. Augustyna, t. **40-41**, 293-303.

Rodzina

małżeństwo i ...w starożytności chrześcijańskiej, t. **8-9** (cały tom).

grecka i rzymska t. **8-9**, 29-50.

Roman Melodos

Hymn Akathistos, t. **32-33**, 323-342.

Ryt słowiański

debata w literaturze polskiej okresu międzywojennego, t. **36-37**, 465-476.

Sadzawka Bethesda

w patrystycznej i współczesnej egzegezie, t. **36-37**, 455-464.

Salwian z Marsylii

krytyka rzymskich widowisk, t. **46-47**, 433-439.

obraz duchowieństwa w jego pismach, z. **24-29**, 161-172.

Santa Maria Maggiore

cykl mozaikowy przejście przez Morze Czerwone, t. **20-23**, 33-40.

Santa Sabina w Rzymie

ikonografia drzwi płaskorzeźbionych, t. **18**, 243-250.

Sarkofagi wczesnochrześcijańskie

tło w formie bram i murów miasta, t. **20-23**, 23-31.

Seduliusz

grzech pierwotny w twórczości..., t. **32-33**, 277-289.

metryka w *Paschale carmen*, t. **36-37**, 407-413.

Sekcja Patrystyczna

zasługi w propagowaniu myśli Ojców Kościoła w Polsce, t. **36-37**, 159-165.

Seneka

sprawiedliwość a władca w pismach filozoficznych, t. **38-39**, 553-560.

wizerunek matki, t. **42-43**, 233-252.

wychowanie w rodzinie, t. **8-9**, 51-62.

Seneka Młodszy

actio i contemplatio, t. **10**, 41-43.

Septuaginta

wartość wg św. Hilarego, t. **6-7**, 304-316.

Sewerów dynastia

polityka wobec chrześcijaństwa, t. **20-23**, 195-204.

Seweryn

1500-lecie śmierci, t. 4 (cały tom).
apostoł Noricum, t. 4, 81-87.

Sienkiewicz Henryk

nie zrealizowana powieść o Julianie Apostacie, t. 32-33, 391-397.

Skład Apostolski

wcielenie w komentarzach patrystycznych do..., t. 38-39, 341-366.

Sobór Nicejski

zwrotnym punktem w nauczaniu patrystyki, t. 16, 191-211.

Sprawiedliwi Starego Testamentu po śmierci

świadczenia z I/II w., t. 19, 589-597.

Sprawiedliwość

patrystyczna koncepcja, t. 32-33, 371-379.

sprawiedliwość a władca w pismach filozoficznych Seneki, t. 38-39, 553-560.

Stacjusz

małżeństwo, t. 8-9, 63-74.

Stanula Emil

badacz antyku chrześcijańskiego, t. 42-43, 525-535.

duszpasterz akademicki t. 36-37, 728-730.

profesor t. 32-33, 7-14.

wykaz drukowanych prac t. 32-33, 15-26.

Stoicyzm

stoicka tradycja antyku u św. Ambrożego, t. 34-35, 209-217.

Strategie tekstowe

w *Moriundum esse pro Dei Filio* Lucyfera z Cagliari, t. 46-47, 461-468.

Studia historyczne

w aktualnym nauczaniu teologii, t. 16, 155-167.

Studia patrystyczne – ośrodki międzynarodowe

Międzynarodowe Stowarzyszenie Studiów Patrystycznych, t. 16, 303-309.

Centra badań antyku chrześcijańskiego w świecie, t. 16, 321-355.

Instytut Patrystyczny „Augustinianum”, t. 16, 311-320.

Studia patrystyczne – ośrodki polskie

Katedra Patrologii na KUL, t. 16, 367-368.

Katedra starożytnej historii Kościoła na KUL, t. 16, 375-376.

Papieska Akademia Teologiczna w Krakowie (PAT), t. 16, 385.

Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu, t. 16, 389-391.

Papieski Wydział Teologiczny w Poznaniu, t. 16, 386-387.

Papieski Wydział Teologiczny w Warszawie, t. 16, 387-388.

Patrologia w „ratio institutionis sacerdotalis”, t. 16, 401-403.

Sekcja Filologii Klasycznej na KUL, t. 16, 369-374.

Sekcja Patrystyczna a nauczanie patrologii, t. 16, 393-401.

Studia archeologii chrześcijańskiej w ATK, t. 16, 360-366.

Studia patrystyczne w ATK, t. 16, 357-360.

Zakład Badań nad Antykiem Chrześcijańskim KUL, t. 16, 377-383.

Stworzenie

koncepcja podwójnego stworzenia (Filon z Aleksandrii, Orygenes, Grzegorz z Nyssy), t. **44-45**, 203-220.

Subordynacjonizm

tendencje ... w teologii przednicejskiej t. **46-47**, 441-459.

Sylwia św.

matka papieża Grzegorza Wielkiego, t. **44-45**, 363-373.

Synagoga sztuka

człowiek z laską na tle orła na fryzie synagogi z Korazin w Galilei, t. **40-41**, 393-405.

sceny męczeństwa i ocalenia w późnoantycznej..., t. **44-45**, 381-396.

Synezakci

pisma przeciw synezaktom, t. **24-29**, 337-365.

Synezjusz z Cyreny

pojęcie kraju ojczystego, t. **14**, 423-427.

Synody

1600-lecie synodu akwilejskiego (381), t. **4** (cały tom).

potępienie bałwochwalstwa w Toledo (VI-VII wiek), t. **42-43**, 475-486.

Synowie przymierza

rola i miejsce w Kościele perskim IV wieku (Afrahat), t. **42-43**, 161-175.

Syria

monastycyzm w świetle źródeł IV i V wieku, t. **42-43**, 411-436.

Syrologia

polska..., t. **36-37**, 209-233.

Szatan

duch powietrza w nauce Bazylego Wielkiego, t. **40-41**, 209-217.

Szenute z Atripe

struktura organizacyjna wspólnot cenobitycznych, t. **38-39**, 505-520.

Szoldrski Władysław

wkład w patrystykę, t. **6-7**, 371-375.

Szymusiak Jan Maria

jako patrolog, t. **16**, 37-41.

Świat

prapoczątki w *Heksaemeronie* Bazylego Wielkiego, t. **34-35**, 389-413; t. **36-37**, 237-257.

Świątynia

powtórne wykorzystywanie świątyń pogańskich, t. **38-39**, 561-575.

Świeccy

adresaci listów św. Paulina z Noli, t. **42-43**, 253-260.

duchowieństwo a laikat w Kartaginie według Tertuliana, t. **42-43**, 119-130.

„duchowny – świecki” w *Tradycji Apostolskiej*, t. **42-43**, 131-140.

ekumeniczna działalność dworzan Justyna I, t. **42-43**, 319-325.

fundatorzy instytucji dobroczynnych, t. **42-43**, 327-337.

fundatorzy budowli kościelnych w Rzymie, t. **42-43**, 339-353.

- geneza i znaczenie terminu „świecki” – laicus”, t. 42-43, 53-65.
Grzegorz z Nazjanzu wobec..., t. 42-43, 187-207.
laikat rzymski w świetle *Mów* Leona Wielkiego, t. 42-43, 293-301.
rola według św. Augustyna, t. 42-43, 223-232.
rola w pismach Ojców Apostolskich i apologetów greckich II wieku, t. 42-43, 67-88.
... w Kościołach nowotestamentalnych, t. 42-43, 31-51.
... w starożytności chrześcijańskiej, t. 42-43 (cały tom).
udział ... w funkcjach współcześnie zastrzeżonych kapłanom urzędowym oraz w strukturach instytucjonalnych Kościoła (Orygenes), t. 42-43, 141-149.
- Świętość**
nowy model w *Vita Ambrosii*, t. 34-35, 59-67.
- Teatr Pompejusza**
opinie autorów pogańskich i chrześcijańskich, t. 20-23, 253-278.
- Teodor z Mopsuestii**
zbawcze znaczenie wcielenia, t. 38-39, 247-258.
- Teodoret z Cyru**
apelacja do papieża Leona, t. 46-47, 335-346.
apologetyka wobec filozofii Platona, t. 40-41, 317-335.
Jan Paweł Kozłowski – tłumacz, t. 3, 493-494.
- Teologia**
teologia i jej źródła, t. 32-33, 28-34.
wprowadzenie do teologii syryjskiej, t. 16, 263-270.
- Tertulian**
agonistyka jako topos, t. 38-39, 415-426.
czytany przez Norwida, t. 15, 649-656.
duchowieństwo a laikat w Kartaginie, t. 42-43, 119-130.
godność ciała, t. 42-43, 377-390.
krytyka rzymskich widowisk t. 46-47, 433-439.
małżeństwo i rodzina, t. 8-9, 89-95.
nadzieja, t. 10, 177-181.
problematyka charytatywna, t. 30-31, 91-109.
Rdz 1, 26 w interpretacji..., t. 44-45, 157-169.
terminologia kapłańska, z. 24-29, 77-87.
terminologia teologii wcielenia, t. 38-39, 93-105.
zły los po śmierci, t. 19, 599-608.
- Toledo**
potępienie bałwochwalstwa na synodach (VI-VII wiek), t. 42-43, 475-486.
- Tomasz z Akwinu**
Ojcowie w „Super Epistolas S. Pauli ad Romanos”, t. 17, 867-891.
- Topos**
agonistyka jako... w pismach Tertuliana, t. 38-39, 415-426.
- Tradycja Apostolska**
kryterium rozróżnienia „duchowny – świecki”, t. 42-43, 131-140.

Tragediopisarze greccy

czy znali ich Ojcowie łacińscy?, t. **11**, 607-626.

Turfan

klasztorzy manichejskie w świetle analizy dokumentów z ..., t. **46-47**, 589-595.

Turia rzymska

symbol miłości i wierności małżeńskiej, t. **8-9**, 75-80.

Ubóstwo

bogactwo i ubóstwo w myśli chrześcijańskiej pierwszych trzech wieków, t. **30-31**, 85-90.

Vézelay

Józef przed faraonem na kapitelu?, t. **20-23**, 91-100.

Vita Antonii

Prooimion, jego funkcja i struktura, t. **20-23**, 305-313.

Vita Hypatii

postać Hypatiosa, a ideał świętego męża, t. **36-37**, 387-406.

Wandalowie

problemy Kościoła w Afryce Płn. po upadku panowania wandalowskiego w VI wieku, t. **32-33**, 313-322.

Wcielenie

antynestoriańska teologia wcielenia (Cyryl Aleksandryjski), t. **38-39**, 259-266.

dogmat Chalcedonu i współczesna teologia pastoralna, t. **38-39**, 381-392.

Dziewica Maria i pełnia czasów we wcieleniu wg Piotra Chryzologa, t. **36-37**, 323-334.

fenomen tajemnicy (Ambroży), t. **38-39**, 171-184.

incarnatio Christi (Augustyn), t. **38-39**, 237-245.

kerygmatyczny wymiar (Grzegorz z Nazjanzu), t. **38-39**, 185-198.

myśl teologiczna w *De incarnatione* Jana Kasjana, t. **44-45**, 259-284.

natura i sens tajemnicy (Paulin z Noli), t. **38-39**, 281-291.

nauka Grzegorza z Nyssy, t. **38-39**, 199-212.

nauka Hilarego z Poitiers, t. **38-39**, 125-139.

nauka Laktancjusza, t. **38-39**, 121-124.

nauka Leona Wielkiego, t. **38-39**, 323-331.

nauka Maksyma Wyznawcy i Jana Damasceńskiego, t. **38-39**, 333-340.

nauka Ojców Apostolskich, t. **38-39**, 21-40.

nauka Piotra Chryzologa, t. **38-39**, 293-321.

nauka w galijskiej literaturze V wieku (Jan Kasjan), t. **38-39**, 267-280.

patrystyczna teologia przebóstwienia, t. **38-39**, 367-379.

pełna natura ludzka Chrystusa (Orygenes), t. **38-39**, 107-120.

tajemnica... w nauce Ojców Kościoła, t. **38-39** (cały tom).

teologia wcielenia u apologetów greckich II wieku, t. **38-39**, 41-70.

teologia Apolinarego z Laodycei, t. **38-39**, 213-222.

teologia Marcelgo z Ancyry, t. **38-39**, 157-169.

terminologia teologii wcielenia (Atanazy), t. **38-39**, 141-156.

terminologia teologii wcielenia (Tertulian), t. **38-39**, 93-105.

- traktaty wczesnochrześcijańskie o wcieleniu, **t. 38-39**, 7-10.
w ikonografii (antyk chrześcijański), **t. 38-39**, 393-400; (sztuka wczesnoromańska i romańska), **t. 38-39**, 401-411.
w komentarzach patrystycznych do „Składu Apostolskiego”, **t. 38-39**, 341-366.
wejście wieczności w czas (Ireneusz z Lyonu), **t. 38-39**, 71-81.
zapowiedź przyjścia Zbawiciela w IV eklodze Wergiliusza, **t. 38-39**, 11-20.
zbawcze znaczenie ... u Teodora z Mopsuestii, **t. 38-39**, 247-258.
- Wdowy**
w starożytności chrześcijańskiej i ich posługa w Kościele, **t. 42-43**, 303-318.
- Wesele w Kanie**
w egzegezie Gaudencjusza z Brescii, **t. 44-45**, 285-299.
- Weselne obyczaje**
w świetle działalności Jana Chryzostoma, **t. 40-41**, 263-291.
- Wergiliusz**
zapowiedź przyjścia Zbawiciela w IV eklodze, **t. 38-39**, 11-20.
- Widowiska**
krytyka (Tertulian, Nowacjan, Salwian z Marsylii), **t. 46-47**, 433-439.
- Więźniowie**
duszpasterska opieka nad więźniami, **t. 30-31**, 249-258.
- Witalian**
religijne motywy w rewolcie ... w 513-515 roku, **t. 46-47**, 561-571.
- Witek Stanisław**
argumentacja patrystyczna w wykładzie teologii moralnej, **t. 24-29**, 329-336.
- Wizygoci**
przygotowanie do kapłaństwa w Hiszpanii Wizygockiej, **t. 24-29**, 275-284.
- Władca**
napięcie między świeckością i sakralnością (Euzebiusz z Cezarei), **t. 42-43**, 151-160.
sprawiedliwość a władca w pismach filozoficznych Seneki, **t. 38-39**, 553-560
- Własność**
najwcześniejsze przedstawienie, **t. 12-13**, 411-415.
prawo do... i sposób jej użytkowania wg św. Ambrożego, **t. 40-41**, 237-245.
- Wniebowzięcie Matki Bożej**
najwcześniejsze przedstawienie, **t. 12-13**, 411-415.
- Wolność**
jej pojęcie u św. Ambrożego, **t. 34-35**, 129-134.
- Wschód – Zachód**
walka Wschodu i Zachodu w lit. greckiej, **t. 44-45**, 329-351.
- Wstrzemięźliwość**
małżeństwo i ... w nauce św. Hieronima, **t. 36-37**, 303-322.
- Wszechmoc Boża**
nauczanie św. Grzegorza z Nyssy, **t. 46-47**, 511-525.
- Wujek Jakub**
tłumacz św. Augustyna, **t. 5**, 409-417.

Wulfila

1600-lecie śmierci, **t. 4** (cały tom).
propagator kultury chrześcijańskiej, **t. 4**, 125-159.

Zenon cesarz

obsada tronów patriarchalnych w jego polityce, **t. 34-35**, 437-453.

Ziemia

wypowiedzi św. Ambrożego przeciwko dewastacji, **t. 34-35**, 183-194.

Złych los po śmierci

Tertulian, **t. 19**, 599-608.

Zmartwychwstanie

Bóg a zmartwychwstanie ciał w myśli Atenagorasa z Aten, **t. 24-29**, 315-322.

Zsyłki

miejsca zsyłek biskupów wschodniorzymskich w IV i V wieku, **t. 36-37**, 367-386.

Zwyczaj

św. Ambroży w zwyczajach polskich, **t. 34-35**, 273-300.

Życie umysłowe

w Afryce Płn. w dobie Wandalów, **t. 19**, 747-759.

Żydzi

w *Państwie Bożym* św. Augustyna, **t. 19**, 713-729.

III. PRZEKŁADY**Agatangelos**

Chrzest Armenii [Ag 147-153 = Aa 827-845] (wstęp – S. Longosz, przekład – R. Sawa), **t. 40-41**, 452-459.

Męczeństwo św. Rypsymy [Ag 59-88 = Aa 137-210] (wstęp – S. Longosz, przekład T. Tiszchenko-Świętorzecka), **t. 40-41**, 459-477.

Akacjusz męczennik

Akta męczeńskie św. Akacjusza (przekład – A. Malinowski), **t. 4**, 248-256.

Amfiloch z Ikonium

Jamby do Seleukosa (wstęp i przekład – P. Kochanek), **t. 11**, 709-723.

Ambroży z Mediolanu

Dwa ekskursy filozoficzne o dziewictwie [*De virginitate* 15, 94-97; 17, 108-18, 118] (wstęp i przekład – M. Banaś), **t. 34-35**, 501-509.

O Eliaszu i poście (wstęp i przekład – P. Jędrzejewski), **t. 34-35**, 471-500.

Ambroży-Pseudo

O godności kapłańskiej [CPL 171A] (wstęp – J. Figiel, przekład – Z. Wójtowicz), **t. 42-43**, 537-550.

Ammianus Marcellinus

Autorzy pogańscy o chrześcijaństwie [Galen, Ammianus Marcellinus] (wstęp, komentarze i przekład – A. Bober), **t. 10**, 311-322.

Antoni Egipski-Pseudo

Pouczenia o moralnym życiu i uczciwym postępowaniu (wstęp i przekład – J. Namowicz), t. **32-33**, 451-456.

Atanazy Aleksandryjski

List do Marcelina o interpretacji psalmów (wstęp, przekład i komentarz – A. Tronina), t. **18**, 303-331.

List do Antiocheńczyków (wstęp i przekład – A. Gołda), t. **15**, 1027-1038.

Augustyn z Hippony

Kazanie 20: „Stwórz we mnie, o Boże, serce czyste” (wstęp i przekład – E. Kolbus), t. **32-33**, 467-574.

List do Bonifacjusza [Ep. 17, coll. Divjak] (wstęp i przekład – J. Pudliszewski), t. **40-41**, 515-517.

Mowy o Starym Testamencie [Sermones de Vetere Testamento: XVI, XXXV, XXXIX] (wstęp, komentarz i przekład – M. Saks – S. Rączka), t. **10**, 343-353.

Mowy o św. Wawrzyńcu [Denis XIII, Guelferb. XXV] (wstęp – S. Longosz, przekład – E. Kolbus), t. **18**, 337-349.

Mowy o Wawrzyńcu diakonie (wstęp – S. Longosz, przekład – A. Kolbus), t. **17**, 797-821.

O cierpliwości (wstęp i przekład – Z. Wróbel), t. **36-37**, 477-495.

Pieniądze w depozycie dla Kościoła Hippony [Ep. 7 coll. Divjak] (wstęp i przekład – J. Pudliszewski), t. **19**, 899-902.

Wielkość kapłaństwa według św. Augustyna [Ep. 21] (przekład – W. Eborowicz), t. **6-7**, 385-391.

Wirtuoz języka i stylu łacińskiego [list 150] (wstęp i przekład – A. Eckmann), t. **20-23**, 451-462.

Awit i Lucjan

Listy ... o znalezieniu relikwii św. Szczepana (wstęp – B. Degórski, przekład – D. Kosior), t. **17**, 781-796.

Bazyli z Seleucji

Mowa pochwalna ku czci św. Szczepana (wstęp i przekład – N. Widok), t. **17**, 823-836.

Cyprian z Kartaginy

Pogańskie bóstwa nie są bogami (wstęp i przekład – M. Kondratowicz), t. **20-23**, 437-449.

Do Donata (wstęp i przekład – M. Szarmach), t. **15**, 1003-1021.

Cyprian-Pseudo

O samotnym życiu duchownych (wstęp – S. Longosz, przekład – E. Kolbus), t. **24-29**, 367-412.

Przeciw kosterom (przekład – A. Bober), t. **4**, 230-243.

Cyryl Jerozolimski

Pisma [Epistula ad Constantium imperatorem, Homilia ad paralyticum ad piscinam iacentem] (przekład – W. Kania, wstęp i komentarz – S. Longosz), t. **10**, 267-283.

Diakonów sylwetki

Sylwetki diakonów – „*Acta martyrum*” (wstęp, przekład i komentarz – A. Malinowski), **t. 17**:

Akta męczeńskie Karposa, Pamfila i Agatoniki 757-759.

List męczenników lyońskich 760-762.

Męczeństwo Perpetui i Felicyty 762-764.

Męczeństwo bpa Fruktuoza i diakonów Auguriusza i Eulogiusza 764-766.

Męczeństwo świętych Mariana i Jakuba 766-773.

Męczeństwo świętych Montana i Lucjusza 773-779.

Epifaniusz z Salaminy

Pisma przeciw obrazom (CPG 3749-3752) (wstęp – S. Longosz – M.M. Dylewska, przekład M.M. Dylewska), **t. 42-43**, 551-565.

Eugipiusz

Żywot świętego Seweryna [fragmenty], (przekład – A. Bober), **t. 4**, 217-229.

Euzebiusz Aleksandryjski-Pseudo

Homilia XI: O chrzcie Pańskim, tłum. T. Krynicka, w: S. Longosz, *Dramatyzowane homilie o Janie Chrzcicielu i chrzcie Pańskim*, **t. 44-45**, 72-75.

Ezechiel Tragik

Wprowadzenie (wstęp i przekład – R. Sawa), **t. 19**, 867-884.

Florian męczennik

Męczeństwo św. Floriana (wstęp – S. Longosz), **t. 6-7**, 411-421.

Passio S. Floriani (przekład – A. Pławecki), **t. 6-7**, 421-425.

Translatio S. Floriani (przekład – A. Słomczyńska), **t. 6-7**, 425-429.

Galen

Autorzy pogańscy o chrześcijaństwie [Galen, Ammianus Marcellinus] (wstęp, komentarze i przekład – A. Bober), **t. 10**, 311-322.

Genezjusz męczennik

Męczeństwo św. Genezjusza (przekład – A. Bober SJ), **t. 4**, 244-247.

Grzegorz z Nyssy

Homilie o Modlitwie Pańskiej (wstęp – S. Longosz, przekład – W. Kania), **t. 11**, 667-708.

Hieronim-Pseudo

List do Oceana o życiu duchownych (wstęp i przekład – Z. Wójtowicz), **t. 24-29**, 447-453.

Hipokrates

Przysięga lekarska (wstęp i przekład – H. Wójtowicz), **t. 19**, 893-898.

Hipolit z Poitiers

Philosophumena I 1-16 [*Greccy filozofowie przyrody u Hipolita Rzymskiego*] (wstęp i przekład – S. Kalinkowski), **t. 32-33**, 425-438.

Hormizdas papież

List do kapłanów, diakonów i archimandrytów Syrii II (wstęp i przekład – S. Koczwarą), t. **40-41**, 527-533.

Hypatiusz z Efezu

O kulcie obrazów (wstęp i przekład – J. Naumowicz), t. **20-23**, 429-435.

Izydor z Sewilli

O winorośli [*Etymologiae* XVII 5] (wstęp i przekład – T. Krynicka), t. **42-43**, 567-575.

Jan Chryzostom

Bogu poświęcone niewiasty nie powinny mieszkać z mężczyznami (wstęp – S. Longosz, przekład – R. Sawa), t. **30-31**, 433-460.

Przeciw duchownym mieszkającym wspólnie z dziewicami (wstęp – S. Longosz, przekład – R. Sawa), t. **24-29**, 413-446.

Jan Damasceński

I Mowa obronna przeciw tym, którzy odrzucają święte obrazy (wstęp i przekład – M. Dylewska), t. **36-37**, 497-515.

Jan I Mandakuni

Homilia o miłosierdziu wobec ubogich (wstęp – S. Longosz, przekład H. Wójtowicz), t. **40-41**, 479-488.

Kandyd Arianin

List do Mariusza Wiktoryna o boskim zrodzeniu (wstęp i przekład – T. Stępień, t. **32-33**, 457-466.

Kapreol z Kartaginy

List do Soboru Efezkiego (wstęp i przekład – A. Bober), t. **15**, 1039-1042.

Klemens-Pseudo

Listy do dziewic (wstęp – S. Longosz, przekład – W. Kania), t. **30-31**, 405-431.

Kolumban Młodszy

Do Fidoliusza [*Ad Fidolium*] (wstęp – J. Strzelczyk, przekład – A. Mikołajczak), t. **10**, 333-341.

Kościół Mądrości Bożej w Konstantynopolu

Opowieść o budowie wielkiego kościoła Bożego zwanego kościołem Mądrości Bożej w Konstantynopolu (wstęp i przekład – R. Sawa), t. **20-23**, 409-428.

Laudes Domini

Pochwały na cześć Pana wraz z cudem, który wydarzył się w kraju Eduów (*Laudes Domini cum miraculo quod accidit in Aeduico*, CPL 1386). Anonimowy galijski poemat z IV wieku po Chrystusie, tłum. i komentarz R. Sawa, t. **46-47**, 623-634.

List Piotra do Filipa

List Filipa do Piotra [*Nag Hammadi Codex VIII 2*] (wstęp i przekład – W. Myszor), t. **32-33**, 419-423.

Małżeństwo

Kanony Wschodniego Kościoła starożytnego dotyczące małżeństwa i rodziny (przekład – H. Paprocki), t. **8-9**, 321-343.

Obrzędy sakramentu małżeństwa według tradycji Kościoła Bizantyńskiego. Obrzęd zaręczyn. Obrzęd koronowania (przekład – H. Paprocki), t. **8-9**, 345-363.

Marceli z Ancyry

Fragmety zachowanych pism [1-35] (wstęp i przekład – J. Słomka), t. **32-33**, 439-450.

Marek Ewangelista-Pseudo

Apokryficzny żywot św. Jana Chrzciciela (wstęp i przekład – R. Zarzeczny), t. **38-99**, 585-594.

Męczeństwo Piłata

Męczeństwo Piłata [*Homilia o śmierci Piłata*, ClApNT 75] (wstęp i przekład – R. Zarzeczny), t. **40-41**, 489-514.

Nerses

Modlitwa Nersesa. Nieznany polonik ormiański (wstęp i przekład – M. Starowieyski), t. **19**, 903-908.

Opowieść o budowie wielkiego kościoła Bożego zwanego kościołem Mądrości Bożej w Konstantynopolu [*Narratio de structura templi S. Sophiae*] (wstęp i przekład – R. Sawa), t. **20-23**, 409-428.

Optat z Milewy

Traktat przeciw donatystom Księga I (wstęp i komentarz – S. Longosz, przekład – A. Gołda), t. **44-45**, 433-459.

Traktat przeciw donatystom Księga II (wstęp – S. Longosz, przekład i komentarz – A. Gołda), t. **46-47**, 597-622.

Orozjusz

Opis świata starożytnego [Orosius, *Historiarum adversum paganos* I 2] (wstęp i przekład – K. Obrycki), t. **6-7**, 392-410.

Porfiriusz męczennik

Męczeństwo św. Porfiriusza mima (wstęp i przekład – N. Widok), t. **19**, 885-891.

Seduliusz

Hymny (wstęp i przekład – H. Wójtowicz), t. **20-23**, 463-476.

Synezakci

Pseudo-Cyprian, *O samotnym życiu duchownych* (wstęp – S. Longosz, przekład – E. Kolbus), t. **24-29**, 367-412.

Jan Chryzostom, *Przeciw duchownym mieszkającym wspólnie z dziewicami* (wstęp – S. Longosz, przekład – R. Sawa), t. **24-29**, 413-446.

Pseudo-Hieronim, *List do Oceana o życiu duchownych* (wstęp i przekład – Z. Wójtowicz), t. **24-29**, 447-453.

Synod w Kartaginie (418)

Kanony potępiające Pelagiusza i Celestiusza (przekład – K. Burczak), t. **42-43**, 456-461.

Synody w Toledo

Kanony synodów (III, IV, XII i XVI) w Toledo dotyczące bałwochwalstwa (przekład – P. Wygralak), t. **42-43**, 484-486.

Szenute z Atripe

Testament [wersja koptyjska] (wstęp i przekład – R. Szmurło), t. **38-39**, 603-607.

Teodoret z Cyru

Apelacja do papieża Leona, tłum. A. Nocoń, t. **46-47**, 330-333.

Teodot z Ancyry

Homilia wygłoszona na Soborze Efeskim (431) (wstęp i przekład – R. Zarzeczny), t. **40-41**, 519-526.

Teonas Aleksandryjski

List przeciw Manichejczykom (wstęp i przekład – W. Myszor), t. **15**, 1023-1026.

Testament Pana Naszego Jezusa Chrystusa

Testament Pana naszego Jezusa Chrystusa w Galilei [wersja etiopska] (wstęp i przekład – R. Zarzeczny), t. **38-39**, 595-602.

IV. RECENZJE

Abdalla M., *Kultura żywienia dawnych i współczesnych Asyryjczyków. Uwarunkowania społeczno-kulturowe*, Warszawa 2001 (*J. Woźniak*), t. **40-41**, 543-544.

Actes du XI^e Congrès International d'Archéologie Chrétienne (Lyon – Vienne – Grenoble 1986), t. I-III, Città del Vaticano 1989 (*E. Jastrzębowska*), t. **20-23**, 477-486.

Aegyptus Christiana. Mélanges d'hagiographie égyptienne et orientales dédiés à la mémoire du P. Paul Devos, Bollandiste, curaverunt Ugo Zanetti et Enzo Lucchesi, Cahiers d'Orientalisme 25, Genève 2004, ed. Patrick Cramer (*M. Starowieyski*), t. **46-47**, 655-658.

Ambrogio s., *Inni*, a cura di M. Simonetti, Firenze 1988 (*B. Degórski*), t. **16**, 467-471.

Ambrozjaster, *Komentarz do Listu św. Pawła do Rzymian*, tłum. J. Sulowski, wstęp i red. J. Żelazny, Kraków 2000 (*J. Figiel*), t. **38-39**, 644-648.

Ambroży św., *Pouczenie dziewicy i wieczne dziewictwo Najświętszej Maryi Panny*, wstęp, przekład, komentarz B. Poniatowska, Lublin 1987, t. **12-13**, 474.

Ambroży św., *Historia Nabota* (wstęp, przekład i opracowanie – M. Kozera), Sandomierz 1985 (*R. Popowski*), t. **10**, 362-364.

Apokryfy. Przegląd publikacji (*M. Starowieyski*), t. **15**, 1074-1084; t. **16**, 450-458; t. **17**, 933-940.

Atenagoras z Aten, *Prośba za chrześcijanami. O zmartwychwstaniu umarłych*, wstęp i przekład S. Kalinkowski, Warszawa 1985 (*A. Stępniewska*), t. **8-9**, 393-394.

Augustyn św., *Listy*, przekład W. Eborowicz, Pelplin 1991 (*A. Eckmann*), t. **20-23**, 494-496.

Augustyn św., *Pisma o małżeństwie i dziewictwie*, przekład i komentarz zbiorowy, red. i wprowadzenie A. Eckmann, Lublin 2003 (*M. Pyka*), t. **42-43**, 605-608.

- Augustyn św., *Wartości małżeństwa*, przekład W. Eborowicz, Pelplin 1980 (*W. Kania*), t. **1**, 84-85.
- Baarda T., *Essays on the „Diatessaron”*, Kampen 1994 (*J. Woźniak*), t. **38-39**, 632-633.
- Bardski K., *Pokarm i napój miłości. Symbolizm w ponaddostłownej interpretacji Biblii w tradycji Kościoła*, Rozprawy i Studia Biblijne 16, Warszawa 2004, Oficyna Wydawnicza „Vocatio” (*M. Szram*), t. **46-47**, 650-655.
- Basilio di Cesarea, *Le lettere*. Introduzione, testo criticamente riveduto, traduzione, commento a cura di Marcella Forlin Patrucco, vol. I, Torino 1983, Corona Patrum 11 (*J. Naumowicz*), t. **10**, 364-366.
- Bazil Vel'ký Sv., *Povzbudzenie mladým, [aby využívali hodnoty svetskej literatury]. Listy, I (r. 357-374)*, preložil D. Škoviera, Prešov 1999 (*T.L. Pietras*), t. **36-37**, 525-529.
- Bazil Vel'ký, *Listy II. Hexaémeron*, preložil, úvodnú štúdiu a vysvetlivky napísal a registre D. Škoviera, Prešov 2002 (*L.T. Pietras*), t. **42-43**, 601-602.
- Bednarczyk A., *Galen. Główne kategorie systemu filozoficzno-lekarskiego*, Warszawa 1995 (*R. Jędrzejewski*), t. **30-31**, 474-476.
- Bellini E., *I Padri nella tradizione cristiana*, a cura di Luigi Saibene, Milano 1982 (*S. Longosz*), t. **8-9**, 382-393.
- Benedykt z Nursji św., *Reguła. Żywot*. (Komentarz), Tyniec 1979 (*A. Bober*), t. **2**, 154-160.
- Bernardo di Chiaravalle, *Sermoni per le feste della Madonna*, Milano 1990 (*B. Degórski*), t. **19**, 941-942.
- Berner U., *Origenes*, Darmstadt 1981 (*K. Jasman*), t. **3**, 397-399.
- Bersch W., *Bibliographie und Epochenstil im lateinischen Mittelalter*, Bd. 2: *Mero-wingische Bibliographie*, Stuttgart 1988 (*J. Strzelczyk*), t. **16**, 458-461.
- Bersch W., *Biographie und Epochenstil im lateinischen Mittelalter*, Bd. 3: *Karolin-gische Biographie 750-920 n. Chr.*, Stuttgart 1991 (*J. Strzelczyk*) t. **19**, 917-921.
- Bersch W., *Biographie und Epochenstil im lateinischen Mittelalter*. Bd. 1: *Von der „Passio Perpetuae” zu den „Dialogi” Gregors des Grossen*, Stuttgart 1986 (*J. Strzelczyk*), t. **14**, 461-467.
- Bersch W., *Biographie und Epochenstil in lateinischen Mittelalter*, Bd. 1-2, Stuttgart 1986-1988 (*H. Fros*), t. **16**, 486-489.
- Białobok J., *Instytucja rodziców chrzestnych w ustawodawstwie Kościoła rzymsko-katolickiego (studium historyczno-prawne)*, Tarnów 2001 (*M. Marczewski*), t. **40-41**, 551-555.
- Bible de tous les temps*, collection dirigée par Ch. Kannengiesser, vol. I-III, Paris 1984-1986 (*Sz. Pieszczoł*), t. **19**, 951-964.
- Bibliotheca hagiographica latina antiquae et mediae aetatis. Novum supplementum*, ed. H. Fros, Bruxelles 1986 (*H. Pietras*), t. **12-13**, 463-464.
- Bibliotheca Patristica*. Collana diretta da M. Naldini e M. Simonetti, vol. 1-10, Firenze 1984-1987 (*B. Degórski*), t. **14**, 467-471.
- Bogunowski J., „*Domus Ecclesiae*”. *Der Ort der Eucharistiefeier in den ersten Jahrhundert*, Rom 1986 (*J. Kopec*), t. **15**, 1102-1105.

- Bosio G. – Dal Covolo E. – Maritano M., *Introduzione ai Padri della Chiesa*, vol. MV, Torino 1990-1995 (S. Longosz), t. **24-29**, 466-474.
- Bouyer L. – Dattrino L., *La spiritualità dei Padri (II-V secolo). Martirio – verginità – gnosi cristiana*, Bologna 1988 (B. Degórski), t. **18**, 398-403.
- Bouyer L., *La spiritualità dei Padri (III-VI secolo). Monachesimo antico e Padri*, Bologna 1986 (B. Degórski), t. **18**, 393-398.
- Bowersock G.W., *Martyrdom and Rome*, Cambridge 1995 (P. Rabiej), t. **36-37**, 520-525.
- Brennan M., *Guide des études érigéniennes*, Fribourg 1989 (A. Kijewska), t. **19**, 942-945.
- Broekaert J.D., *Bibliographie de la Règle de saint Benoît*, Roma 1980 (P. Sczaniecki), t. **2**, 176-178.
- Bunge G., *Ewagriusz z Pontu – Mistrz życia duchowego. Modlitwa ducha. Acedia. Ojcostwo duchowe*, tłum. J. Bednarek – L. Nieścior, ŻM 19, Tyniec – Kraków 1998 (M. Straszewicz), t. **34-35**, 550-553.
- Burczak K., *Figury retoryczne i tropy w Psalmach na podstawie „Expositio Psalmorum” Kasjodora*, Lublin 2004 (J. Wojtczak-Szyszkowski), t. **44-45**, 476-478.
- Burini C. – Cavalcanti E., *La spiritualità della vita quotidiana negli scritti dei Padri*, Bologna 1988 (B. Degórski), t. **18**, 403-405.
- Chadwick H., *Augustine*, Oxford 1986 (A. Kijewska), t. **14**, 473-478.
- Čižmár M., *Svätý Ján Chryzostom a jeho pohľad na kňazstvo*, Prešov 1997 (T.L. Pietras), t. **34-35**, 538-540.
- Climaco Giovanni, *La scala del paradiso*. Introduzione, traduzione e note di C. Riggi, Roma 1989 (J. Patucki), t. **18**, 390-393.
- Contreras E.– Peña R., *Introducción al estudio de los Padres*, vol. I-II, Azul 1991-1994 (S. Longosz), t. **24-29**, 475-482.
- Costituzioni dei Santi Apostoli per mano di Clemente*, trad. D. Spada – D. Salachas (A. Nocoń), t. **40-41**, 549-551.
- Crouzel H., *Orygenes*, tłum. J. Margański, Bydgoszcz 1996 (M. Szram), t. **30-31**, 461-464.
- Czyżewski B., *Księgi Pisma Świętego w ujęciu isagogi Juniliusza Afrykańczyka*, Poznań 2003 (J. Naumowicz), t. **44-45**, 494-495.
- Daley B., *The hope of the Early Church. A handbook of patristic Eschatology*, Peabody Mass. 2003 (M. Wysocki), t. **42-43**, 615-621.
- Daniélou J. – Marrou H.J., *Historia Kościoła*, t. 1: *Od początków do 600 roku*, tłum. M. Tarnowska, Warszawa 1984 (A. Ziółkowski), t. **15**, 1043-1073.
- Daniélou J., *Teologia judeochrześcijańska. Historia doktryn chrześcijańskich przed Soborem Nicejskim*, tłum. S. Basista), Kraków 2002 (S. Longosz), t. **42-43**, 577-581.
- Daniłuk M. – Klauza K., *Podręczna encyklopedia instytucji życia konsekrowanego*, Lublin 1994 (A. Stępniewska), t. **19**, 971-972.
- Daniłuk M., *Encyklopedia instytucji życia konsekrowanego i stowarzyszeń życia apostołskiego. Pojęcia – terminy – instytucje – dokumenty – czasopisma*, Lublin 2000 (S. Longosz), t. **36-37**, 591-593.

- Deckers J.G. – Mietke G. – Seeliger H.R., *Die Katakombe „Santi Marcellino e Pietro”. Repertorium der Malereien*, Münster – Città del Vaticano 1987 (B. Wronikowska), **t. 12-13**, 441-449.
- Degórski B., *Przekaz łacińskich rękopisów „Vita sancti Pauli primi eremitae” św. Hieronima*, Lublin 2000 (L. Mirri), **t. 38-39**, 624-626.
- Degórski R., *Edizione critica della „Vita Sancti Pauli Primi Eremitae” di Girolamo*, Roma 1987 (H. Pietras), **t. 12-13**, 475-477.
- Den Boer W., *Scriptorum paganorum I-IV saec. de christianis testimonia*, editio altera, Leiden 1965, Textus Minores II (A. Bober), **t. 10**, 355-358.
- Der Hirt des Hermas*, übersetzt und erklärt von N. Brox, Göttingen 1991 (F. Szulc), **t. 19**, 948-951.
- Desprez V., *Początki monastycyzmu. Dzieje monastycyzmu chrześcijańskiego do Soboru Efezkiego (431)*, I-II, tłum. Janina Dembska, ŻM 21-22, Kraków – Tyniec 1999 (J. Figiel), **t. 36-37**, 548-554.
- Dhammapada – Ścieżka Mądrości Buddy*, tłum. Z. Becker, Szczecin 1997 (A. Gorycki), **t. 34-35**, 565-568.
- Didimo il Cieco, *Lo Spirito Santo*, introduzione e traduzione a cura di C. Noce, Roma 1990 (B. Degórski), **t. 19**, 940-941.
- Die Frau im Urchristentum*, hrsg. G. Dautzenberg – H. Merklein, Freiburg 1986 (M. Marczewski), **t. 17**, 949-957.
- Die Kosmographik des Aethicus*, hrsg. von O. Prinz, München 1993 (J. Strzelczyk), **t. 24-29**, 455-459.
- Dizionario patristico e di antichità cristiane*, red. A. Di Berardino, t. 3: *Atlante patristico*, Roma 1988 (B. Degórski), **t. 15**, 1105-1108.
- Dizionario patristico e di antichità cristiane*, vol. 1: A-F, Casale Monferrato 1983 (T. Gołgowski), **t. 6-7**, 438-441.
- Dokumenty prvých dvoch Ekumenických snemov*. Z gréčtiny přeložil, úvody a vysvětlivky napisał Marcel Gajdoš, Prešov 1999 (L.T. Pietras), **t. 40-41**, 555-558.
- Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski*, układ i oprac. A. Baron – H. Pietras, t. 1: (325-787) *Nicea I – Konstantynopol I – Efez – Chalcedon – Konstantynopol II – Nicea II*, Kraków 2001; t. 2: (869-1312) *Konstantynopol IV – Lateran I – Lateran II – Lateran III – Lateran IV – Lyon I – Lyon II – Vienne*, Kraków 2002 (J. Figiel), **t. 42-43**, 621-623.
- Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst grecki, łaciński, arabski, ormiański, polski*, t. 3: (1414-1445) *Konstancja; Bazylea – Ferrara – Florencja – Rzym*, układ i oprac. A. Baron – H. Pietras, ŻMT 30, Kraków 2003 (J. Figiel), **t. 44-45**, 499-501.
- Drązkowski F., „Agape” w pismach Klemensa Aleksandryjskiego, Pelplin 1980 (H. Wolak), **t. 1**, 77-79.
- Drązkowski F., *ABC pisania pracy magisterskiej (z patrologii)*, Pelplin 2000 (M. Marczewski), **t. 38-39**, 641-643.
- Drązkowski F., *Patrologia*, Pelplin – Lublin 1998 (Cz.S. Bartnik), **t. 34-35**, 516-520.
- Drązkowski F., *Patrologia*, Pelplin – Lublin 1998 (M. Marczewski), **t. 34-35**, 520-523.

- Drobner H., *Lehrbuch der Patrologie*, Freiburg 1994 (S. Longosz), t. 24-29, 482-486.
- Eborowicz W., *Augustyn św., Antologia pism o małżeństwie i rodzinie. Część I: Wartości małżeństwa*, przekład W. Eborowicz, Pelplin 1980 (A. Eckmann), t. 3, 400-402.
- Eborowicz W., *Augustyn św., Doskonała sprawiedliwość człowieka*, przekład W. Eborowicz, Pelplin 1982 (A. Eckmann), t. 6-7, 431-434.
- Eckmann A., *Dialog Świętego Augustyna ze światem pogańskim w świetle jego korespondencji*, Lublin 1987 (W. Eborowicz), t. 12-13, 461-463.
- Eckmann A., *Przebóstwienie człowieka w pismach wczesnochrześcijańskich*, Lublin 2003 (M. Szram), t. 44-45, 471-474.
- Eckmann A., *Symbol Apostolski w pismach świętego Augustyna*, Lublin 1999 (H. Pietras), t. 34-35, 556-558.
- Edeling-Tewes W., *Hat die Diakonissin in der Frühen Kirche versagt? Untersuchungen über die Gründe, die zur Beendigung von Frauendiensten in der römischen Kirche beitragen*, 2 Aufl., Maintal bei Frankfurt 1989 (M. Marczewski), t. 19, 945-948.
- Eucherio di Lione, *Il rifiuto del mondo*, a cura di S. Pricoco, Firenze 1990 (B. Degórski), t. 19, 934-938.
- Eugipiusz, *Żywoť św. Seweryna. Reguła*, tłum. i oprac. K. Obrycki, ŻM 13, Kraków – Tyniec 1996 (J. Słomka), t. 30-31, 479-481.
- Ewagriusz z Pontu, *Pisma ascetyczne*, t. 1, tłum. K. Bielawski – L. Nieścior, „Źródła Monastyczne” 18, Tyniec – Kraków 1998 (P. Woźniak), t. 34-35, 548-550.
- Faber G., *Merowingowie i Karolingowie*, tłum. Z. Jaworski, Warszawa 1994 (S. Koczwara), t. 34-35, 528-533.
- Filarska B., *Archeologia chrześcijańska zachodniej części Imperium Rzymskiego*, Warszawa 1999 (S. Longosz), t. 34-35, 571-573.
- Filokalia. Teksty o modlitwie serca*, tłum. J. Naumowicz, Tyniec – Kraków 1998 (M. Straszewicz), t. 34-35, 553-556.
- Firosz A.K., *Koncepcja katechezy w pismach św. Augustyna*, Lublin 1999 (M. Marczewski), t. 36-37, 517-519.
- Fitzgerald A.D. (red.), *Diccionario de san Agustín. San Agustín a través del tiempo*, Burgos 2001 (J. Lachowicz), t. 40-41, 560-563.
- Flawiusz Filostratos, *Żywoť Apolloniosa z Tyany*, przełożył i wstępem opatrzył M. Szarmach, Toruń 2000 (W. Pokrywka), t. 36-37, 532-534.
- Flis A. – Kowalska B., *Zapomniani bracia. Ginący świat chrześcijan Bliskiego Wschodu*, Kraków 2003 (S. Longosz), t. 44-45, 506-511.
- Fraisse J.C., *L'interiorité sans retrait. Lectures de Plotin*, Paris 1985 (A. Kijewska), t. 14, 478-481.
- Franke G., *Das Kirchenasyl im Kontext sakraler Zufluchtnahmen der Antike. Historische Erscheinungsformen und theologische Implikationen in patristischer Zeit*, Frankfurt am Main 2003 (K. Burczak), t. 44-45, 481-487.
- Franzmann M., *Jesus in the Nag Hammadi Writings*, Edinburgh 1996 (W. Myszor), t. 30-31, 488-491.
- Fürst A., *Hieronymus. Askese und Wissenschaft in der Spätantike*, Freiburg in Breisgau 2003 (A. Żurek), t. 42-43, 609-610.

- Gain B., *L'Église de Cappadoce au IV^e siècle d'après la correspondance de Basile de Césarée*, Roma 1985 (M. Starowieyski), t. 14, 481-484.
- Gain B., *Traduction latines de Peres grecs: La collection du manuscrit „Laurentianus San Marco 584”*. Edition des lettres de Basile de Cesaree, Bern 1994 (S. Longosz), t. 24-29, 486-492.
- Geerard M., *Clavis Patrum Graecorum*, vol. IV, Brepols 1980 (S. Longosz), t. 1, 80-82.
- Gerolamo, *Gli uomini illustri*, a cura di A. Ceresa-Gastaldo, Firenze 1988 (B. Degórski), t. 19, 926-930.
- Ghysens G. – Verbracken P.P., *La carrière scientifique de dom Germain Morin*, Steenbrugis 1986 (M. Starowieyski), t. 16, 466-467.
- Girolamo, *Omellie sui Vangeli e su varie ricorrenze liturgiche*, traduzione e introduzione a cura di S. Cola, Roma 1990 (B. Degórski), t. 19, 938-939.
- Gnoli G. (a cura di), *Il manicheismo*, volume 1: *Mani e il Manicheismo*, Forigliano 2003 (R. Szmurło), t. 44-45, 496-498.
- „Gnosis”. *Miesięcznik Fundacji „Myśl”*, red. J. Prokopiuk, Warszawa 1991-1993, nr 1-6 (A. Zmorzanka), t. 19, 966-971.
- Gnostycyzm antyczny i współczesna gnoza*, red. W. Myszor, SACh 12, Warszawa 1996 (P. Woźniak), t. 30-31, 476-479.
- Godding R., *Bibliografia di Gregorio Magno (1890-1989)*. *Opere di Gregorio Magno*, Roma 1990 (H. Dybski), t. 38-39, 639-641.
- Gramatyki języka syryjskiego ostatniej doby* (J. Woźniak), t. 32-33, 503-506.
- Gregoire le Grand, *Dialogues*, tome I, par A. de Vogüé, Paris 1978 (P. Sczaniecki OSB), t. 2, 182-183.
- Groeschel B.J., *Augustine. Major Writings*, New York 1998 (A.F. Dziuba), t. 34-35, 563-565.
- Grossi V. – Siniscalco P., *La vita cristiana nei primi secoli*, Roma 1988 (S. Longosz), t. 17, 975-978.
- Gwiazda P., *Życie kontemplacyjne według św. Grzegorza Wielkiego*, Warszawa 2001 (M. Szram), t. 44-45, 466-468.
- Haendler C., *Von Tertullian bis zum Ambrosius. Die Kirche im Abendland vom Ende des 2. bis zum Ende des 4. Jahrhunderts*, Berlin 1978 (J. Śrutwa), t. 3, 383-387.
- Historia Bizancjum*, red. W. Ceran, Łódź 1996 (S. Longosz), t. 32-33, 507-514.
- Hombergen D., *The Second Origenist Controversy. A New Perspective on Cyril of Scythopolis' Monastic Biographies as Historical Sources for Sixth-Century Origenism*, Roma 2001 (M. Szram), t. 42-43, 592-599.
- Horner T.J., „Listening to Trypho”. *Justin Martyr's Dialogue reconsidered*, Leuven 2001 (L. Misiarczyk), t. 42-43, 588-592.
- Ilski K., *Sobory w polityce religijnej Teodozjusza II*, Poznań 1992 (W. Ceran), t. 20-23, 504-508.
- Jacynowska M., *Religie świata rzymskiego*, Warszawa 1987 (M. Dzielska), t. 12-13, 478-486.
- Ján Zlatousty Sv., *O kňazstve*, preložil M. Durlak, Prešov 2000 (T.L. Pietras), t. 36-37, 529-530.

- Jaśkiewicz S., „*Deus meus misericordia mea*” (Ps 58, 18). *La teologia della misericordia di Dio nelle „Enarrationes in Psalmos” di san Agostino di Hippona*, Romae 2000 (J. Królikowski), t. 38-39, 643-644.
- Jastrzębowska E., *Bild und Wort: das Marienleben und die Kindheit Jesu in der christlichen Kunst vom 4. bis 8.Jh. und ihre apokryphen Quellen*, Warszawa 1992 (A. Sadurska), t. 20-23, 486-489.
- Jastrzębowska E., *Sztuka wczesnochrześcijańska*, Warszawa 1988 (P. Warsiński), t. 15, 1087-1102.
- Jastrzębowska E., *Untersuchungen zum christlichen Totenmahl aufgrund der Monumente des 3. und 4. Jahrhunderts unter des Basilika des Hl. Sebastian in Rom*, Frankfurt a. Mein 1981 (A. Sadurska), t. 2, 195-198.
- Jay P., *L'exégèse de saint Jérôme d'après son „Commentaire sur Isaïe”*, Paris 1985 (F. Szulc), t. 10, 358-362.
- Jeaneau E., *Études érigéniennes*, Paris 1987 (A. Kijewska), t. 18, 368-377.
- Jundziłł J., *Pieniądz w łacińskiej literaturze chrześcijańskiej późnego cesarstwa rzymskiego*, Warszawa 1984 (M. Salamon), z. 12-13, 453-461.
- Kaczmarek S., *Darowanie win. Orygenesowa egzegeza przypowieści o nielitościwym dłużniku (Mt 18, 23-25) i wezwania Modlitwy Pańskiej (Mt 6, 12; Łk 11, 4) wraz z jej uzupełnieniem (Mt 6, 14-15)*, Kraków 2005, Wydawnictwo Naukowe PAT (M. Szram), t. 46-47, 646-650.
- Kalinkowski S. – Wojtczak-Szyszkowski J.A., *Iure et legibus. Język łaciński dla studentów prawa*, Warszawa 2000 (W. Pokrywka), t. 38-39, 619-621.
- Kania W., *Głos Tradycji*, I-VIII, Tarnów 1980-1983 (S. Longosz), t. 4, 272-280.
- Kania W., *Świadkowie Tradycji. Rys patrystyczny*, Tarnów 1982 (Cz. Mazur), t. 4, 269-272.
- Kania W., *Świadkowie Tradycji. Rys patrystyczny*, wyd. IV, Tarnów 1998 (J. Królikowski), t. 34-35, 525-528.
- Kochanek P., *Program wychowania młodzieńca według „Jambów do Seleukosa” Amfilochiusza z Ikonium*, Lublin 1985, t. 12-13, 474.
- Kołosowski T., *Od wolności wyboru wyznania do przymusu religijnego. Ewolucja poglądów biskupa Augustyna z Hippony podczas schizmy donatystycznej w Afryce Rzymskiej*, Piła 2000 (A. Eckmann), t. 36-37, 536-539.
- Kosznicki M., *Kształcenie i wychowanie w literaturze zachodniego chrześcijaństwa od I do IV wieku*, Gdańsk 1999 (A. Eckmann), t. 36-37, 534-536.
- Kotula T., *Septymiusz Sewerus. Cesarz z Leptis Magna*, Warszawa 1987 (J. Śrutwa), t. 12-13, 450-452.
- Kowalczyk S., *Człowiek i Bóg w nauce św. Augustyna*, Warszawa 1987 (W. Eborowicz), t. 15, 1109-1117.
- Kowalski A., *Perfezione e giustizia di Adamo nel Liber Graduum*, Roma 1989 (B. Degórski), t. 17, 958-969.
- Kozera M., *Ideaty Ojców Pustyni. Pathos i apatheia*, Lublin 2000 (J. Słomka), t. 40-41, 545-546.
- Kraft H., *Einführung in die Patrologie*, Darmstadt 1991 (N. Widok), t. 24-29, 463-466.

- Kraft H., *Slovník starokřesťanské literatury*, z nemeckého preložil V. Mikula, Trnava 1994 (T.L. Pietras), t. **34-35**, 533-535.
- Krasoń F., *Per un profilo del cristiano dell'euchologia del Sacramentario Veronese*, Roma 1987 (J. Kopeć), t. **17**, 973-975.
- Krusiński L., *Znaczenie wyrazów „fides” i „fidelis” w „De Trinitate” św. Augustyna*, Lublin 1985 (H. Wójtowicz), t. **12-13**, 471-473.
- Księga o modlitwie patrystycznej*. „Tarnowskie Studia Teologiczne” t. VIII: *Akta sympozjum patrystycznego o modlitwie starożytnych chrześcijan* (Tarnów, 19-21 X 1978), Tarnów 1981 (A. Bober), t. **1**, 69-72.
- Kwartalnik „Connaissance des Pères de l'Église”* (S. Longosz), t. **19**, 1043-1044.
- La Bibbia commentata dai Padri*, red. A. Di Berardino, vol I-IX, Roma 2003-2005, Città Nuova Editrice (włoska edycja amerykańskiego: *Ancient Christian Commentary on Scripture* vol. I-XVII, New Jersey 1998-2005, Inter Varsity Press) (D. Zagórski), t. **46-47**, 681-685.
- La donna nel pensiero cristiano antico*, a cura di U. Mettioli, Genova 1992 (B. Degórski), t. **24-29**, 461-462.
- La Madonna nel pensiero di san Bernardo e dei primi cistercensi*, Milano 1989 (B. Degórski), t. **17**, 970-971.
- Lachowicz J.Z., *La mujer en la vida y el pensamiento de San Gregorio Magno (540-604)*, Pamplona 2000 (A.F. Dziuba), t. **42-43**, 610-615.
- Lapidge M. – Sharpe R., *A Bibliography of Celtic-Latin Literature 400-1200*, Dublin 1985 (J. Strzelczyk), t. **15**, 1084-1087.
- Laporte J., *Theologie liturgique de Philon d'Alexandrie et d'Origene*, Paris 1995 (M. Szram), t. **30-31**, 464-467.
- Le Traité Tripartite*, texte établi, introduction et commenté par E. Thomassen, trad. par L. Painchaud et E. Thomassen, Quebec 1989 (W. Myszor), t. **19**, 922-926.
- Lepelley C., *Les cités de l'Afrique romaine au Bas-Empire*. T.I: *La permanence d'une civilisation municipale*, Paris 1979 (J. Śrutwa), t. **2**, 198-201.
- Lieu J., *Image and reality. The Jews in the world of the Christians in the second Century*, Edinburgh 1996 (L. Misiarczyk), t. **42-43**, 581-584.
- Literatura Grecji starożytnej*, pod redakcją H. Podbielskiego, t. 1: *Epika – liryka – dramat*; t. 2: *Proza historyczna – krasomówstwo – filozofia i nauka – literatura chrześcijańska*, Lublin 2005, Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego KUL (R. Popowski), t. **46-47**, 685-689.
- Lluch Baixauli M., *La síntesis teológica de Severino Boecio. Sobre los orígenes de la teología medieval*, Pamplona 1991 (A. Kijewska), t. **20-23**, 499-502.
- Lohfink G., *Wie hat Jesus Gemeinde gewollt?* 5 Auflage, Freiburg 1984 (M. Marczewski), t. **12-13**, 465-469.
- Lubieniecki S., *Compendium veritatis primaevae*, Bd 1-2, Kobenhavn 1982 (J. Miśurek), t. **6-7**, 434-438.
- Lyon J.P., *Syriac Gospel Translations: A Comparison of the Language and „Diatessaron” Method in the Old Syriac, the „Diatessaron” and the „Peshitto”*, Louvain 1994 (J. Woźniak), t. **38-39**, 631-632.

- Madec G., *Jean Scot et ses auteurs. Annotations érigéniennes*, Paris 1988 (A. Kijewska), t. 18, 377-381.
- Magris A. (a cura di), *Il manicheismo. Antologia dei testi*, Vago di Lavagno 2000 (R. Szmurto), t. 40-41, 547-549.
- Manca L., *Maria nel mistero della Chiesa. L'apporto patristico al capitolo VIII della Lumen Gentium*, Noci 1989 (B. Degórski), t. 17, 971-973.
- Manns F., *Bibliographie du judéo-christianisme*, Jerusalem 1979 (F. Szulc), t. 2, 185-190.
- Markus R.A., *Chrześcijaństwo w świecie rzymskim* (tłum. R. Turzyński), Warszawa 1978 (Cz. Mazur), t. 3, 388-390.
- Marszalska J.M., *Katalog inkunabułów Biblioteki Wyższego Seminarium Duchownego w Tarnowie*, Tarnów 1997 (S. Longosz), t. 36-37, 587-591.
- Mateja L., *Oblicza miłosierdzia. Historyczne uwarunkowania rozwoju doktryny o miłosierdziu. Studium dzieł Tertuliana i św. Cypriana*, Kraków 2003 (M. Wysocki), t. 44-45, 490-492.
- Matrangolo V., *La venerazione a Maria nella tradizione della Chiesa bizantina. Fondamenti teologici*, Acireale 1990 (B. Degórski), t. 18, 405-407.
- Mazzege M., *Sedulii Carmen paschale*, Buch III, Chresis 5, Basel 1996 (H. Wójtowicz), t. 30-31, 481-488.
- Metody z Olimpu św., *Uczta*, przekład S. Kalinkowski, Warszawa 1980 (A. Stępniewska), t. 1, 85-88.
- Mirri L., *La dolcezza nella lotta. Donne e asceti secondo Girolamo*, Magnano 1996 – I. Bertocco OSC (J. Królikowski), t. 30-31, 472-474.
- Miscellanea Patristica in memoriam Joannis Czuj*, ed. V. Myszor – Ae. Stanula, SACH 2, Warszawa 1980 (R. Banach), t. 8-9, 377-381.
- Mondin B., *Il pensiero di Agostino: filosofia – teologia – cultura*, Roma 1988 (A. Drożdż), t. 16, 461-465.
- Moreschini C., *Filosofia e letteratura in Gregorio di Nazianzo*, Milano 1997 (N. Widok), t. 38-39, 648-651.
- Munier Ch., *Ehe und Ehelosigkeit in der Alten Kirche (1.-3. Jahrhundert)*, Bern – Frankfurt 1987 (M. Marczewski), t. 18, 381-384.
- Muraoka T., *Classical Syriac. A Basic Grammar with a Chrestomathy*, Wiesbaden 1997 (J. Woźniak), t. 38-39, 634.
- Murawski R., *Bibliografia katechetyczna 1945-1995* opracowana przy współpracy R. Czekalskiego i J. Tochmańskiego, Warszawa 1999 (M. Marczewski), t. 36-37, 519-520.
- Murawski R., *Katecheza chrzcielna w procesie wtajemniczenia chrześcijańskiego czasów apostoelskich*, Warszawa 1990 (M. Marczewski), t. 18, 407-410.
- Murawski R., *Wczesnochrześcijańska katecheza do Edyktu Mediolańskiego – 313 r.*, Płock 1999 (M. Marczewski), t. 34-35, 558-563.
- Myszor W., „Anapausis” w teologii chrześcijańskich gnostyków, SACH 5, Warszawa 1984 (F. Szulc), t. 8-9, 371-376.
- Myszor W., *Europa. Pierwotne chrześcijaństwo, idee i życie społeczne chrześcijan (II i III wiek)*, Warszawa 1999/2000 (A.Z. Zmorzanka), t. 36-37, 583-587.

- Myszor W., *Język koptyjski: kurs podstawowy dialektu saidzkiego. Opracowanie studyjne*, Warszawa 1998 (A.Z. Zmorzanka), t. **34-35**, 569-571.
- Naumowicz J., *Wczesnochrześcijańscy pisarze aleksandryjscy w „Bibliotece” Focjusza*, Wrocław 1995 (S. Longosz), t. **24-29**, 459-460.
- Navarro L., *Leandro di Siviglia. Profilo storico letterario*, L’Aquila 1987 (M. Starowieyski), t. **16**, 465-466.
- Nec timeo mori. Atti del Congresso internazionale di studi ambrosiani nel XVI centenario della morte di Sant’Ambrogio*, red. L.F. Pizzolato – M. Rizzi, Milano 1998 (S. Longosz), t. **34-35**, 511-516.
- Nehring P., *Topika wczesnych łacińskich żywotów Świętych (od Vita Antonii do Vita Augustini)*, Toruń 1999 (J. Figiel), t. **36-37**, 544-548.
- Nieścior L., *Anachoreza w pismach Ewagriusza z Pontu*, Tyniec – Kraków 1997 (M. Straszewicz), t. **32-33**, 477-480.
- Nieścior L., *Asceza chrześcijańska i filozofia w pismach Nila z Ancyry*, Poznań 2001 (J. Figiel), t. **40-41**, 563-566.
- Nowacjan, *O Trójcy Świętej*, przekład ks. Grzegorz Jaśkiewicz, ŻMT 35, Kraków 2005, Wydawnictwo WAM (J. Figiel), t. **46-47**, 669-671.
- Origene. *Dizionario. La cultura, il pensiero, le opere*, a cura di A. Monaci Castagno, Roma 2000, Città Nuova Editrice (M. Szram), t. **46-47**, 644-646.
- Origene – Eustazio – Gregorio di Nissa, *La maga di Endor*, a cura di M. Simonetti, Firenze 1989 (B. Degórski), t. **16**, 484-486.
- Origene e l’allessandrinismo capadoce (III-IV secolo)*. Atti del V Convegno del Gruppo Italiano di ricerca su „Origene e la tradizione alessandrina” (Bari, 20-22 settembre 2000), a cura di M. Girardi – M. Morin, Bari 2002 (M. Szram), t. **44-45**, 461-466.
- Origeniana Septima. Origenes in den Auseinandersetzungen des 4. Jahrhunderts*, hrsg. von W.A. Bienert – U. Kühnweg, Leuven 1999 (M. Szram), t. **36-37**, 554-577.
- Origeniana Octava. Origen and the Alexandrian Tradition. Papers of the 8th International Origen Congress* (Pisa, 27-31 August 2001), ed. L. Perrone – P. Bernardino – D. Marchini, vol. I-II, Leuven 2003, University Press: Mitgeverij Peeters (M. Szram), t. **46-47**, 635-644.
- Orygenes, *Filokalia*, przekład K. Augustyniak, Warszawa 1979 (K. Jasman), t. **3**, 394-396.
- Orygenes, *Filokalia*, przekład K. Augustyniak, Warszawa 1979 (W. Kania), t. **2**, 201-203.
- Orygenes, *O zasadach*, przekład S. Kalinkowski, PSP 23, Warszawa 1979 (K. Jasman), t. **3**, 390-394.
- Osborn E., *Tertullian, First Theologian of the West*, Cambridge 2003, Cambridge University Press 2003 (M. Wysocki) t. **46-47**, 659-661.
- Oury G.M., *Saint Benoît – Patron de l’Europe*, Chambray 1979 (S. Longosz), t. **2**, 178-181.
- Pałucki J., *Święty Ambroży jako duszpasterz w świetle adhortacji pastoralnych*, Lublin 1996 (M. Szram), t. **30-31**, 467-470.

- Patrystyka w irlandzkim roczniku „Peritia”* (J. Strzelczyk), **t. 11**, 725-732.
- Patrystyka w periodyku „Civiltà Classica e Cristiana”* (S. Longosz) **t. 11**, 733-736.
- Pazzini M., *Grammatica syriaca*, Jerusalem 1999 (J. Woźniak), **t. 38-39**, 635-636.
- Pazzini M., *Lessico concordanziale del Nuovo Testamento Siriaco*, Jerusalem 2004 (L.M. Mirri), **t. 44-45**, 493-494.
- Peri V., *Omellie origeniane sui Salmi*, Roma 1980 (S. Longosz), **t. 1**, 82-83.
- Petersen W.L., *Tatian's „Diatessaron”, its Creation, Dissemination, Significance and History in Scholarship*, Leiden – New York – Köln 1994 (J. Woźniak), **t. 38-39**, 633.
- Pierini F., *Mille anni di pensiero cristiano*, vol. 1: *Alla ricerca dei Padri. Introduzione e metodologia*, Milano 1989 (S. Longosz), **t. 16**, 437-449.
- Pieszczoch Sz., *Kulturotwórcza inspiracja i wpływ chrześcijaństwa na rozwój antyku*, Poznań 1992 (J. Jundziłł), **t. 20-23**, 502-504.
- Pieszczoch Sz., *Kulturotwórcza inspiracja i wpływ chrześcijaństwa na rozwój antyku*, Poznań 1992 (A. Eckmann), **t. 19**, 964-966.
- Pieszczoch Sz., *Patrologia. Wprowadzenie w Studium Ojców Kościoła*, wyd. III uzupełnione, Gniezno 1998 (P. Wygralak), **t. 34-35**, 523-525.
- Pietras H., *Jedność Boga, jedność świata, jedność Kościoła. Studium fragmentów Dionizego Aleksandryjskiego*, Kraków 1990 (W. Myszor), **t. 18**, 357-361.
- Pietras H., *L'Amore in Origene*, Roma 1988 (B. Degórski), **t. 16**, 472-476.
- Pietras H., *Początki teologii Kościoła*, Kraków 2000 (S. Longosz), **t. 36-37**, 600-602.
- Pisowicz A., *Gramatyka ormiańska (Grabar-Aszcharabar)*, Kraków 2001 (J. Woźniak), **t. 40-41**, 537-539.
- Plezia M., *Księgozbiór katedry krakowskiej wedle inwentarza z r. 1110*, Kraków 1981 (P. Szczaniecki), **t. 2**, 183-185.
- „Pomoerium” – nowe czasopismo poświęcone antykowi (S. Longosz), z. 19, 1036-1038.
- Pracownia Karmelu Miłości Miłosiernej im. Braci Trapistów Tibhirine w Szczecinie, *Modlitwa Kolorem. Ikony z Pracowni Karmelu Miłości Miłosiernej im. Braci Trapistów Tibhirine*, Szczecin 2003 (R. Bulas), **t. 44-45**, 501-504.
- Prudencjusz, *Poezje*, przełożył M. Brożek, PSP 43, Warszawa 1987 (H. Wójtowicz), **t. 32-33**, 491.
- Quispel G., *Gnoza*, tłum. B. Kita, Warszawa 1988 (B. Degórski), **t. 16**, 476-484.
- Rannie Otcy Cerkwi. Antologija. Mułi Apostolskie i Apologety*, Brjussel 1988 (B. Degórski), **t. 15**, 1108-1109.
- Raponi S., *Alla scuola dei Padri. Tra cristologia, antropologia e comportamento morale. Alcuni saggi*, Roma 1998 (A.F. Dziuba), **t. 34-35**, 540-543.
- Reale G., *Historia filozofii starożytnej*, tłum. E.I. Zieliński, Lublin 1999 (R. Majeran), **t. 36-37**, 577-583.
- Regnault L., *Les Pères du désert à travers leurs apoftegmes*, Solesmes 1987 (K. Bardski), **t. 18**, 384-387.
- Reichert H.G., *Unvergängliche lateinische Spruchweisheit: urban und human*, Erzbischof St. Ottilien 1997 (K. Burczak), **t. 42-43**, 624-628.
- Roguszcak E., *Rudimenta latinitatis ecclesiasticae*, Kraków 1997 (W. Golis), **t. 32-33**, 495-497.

- Roguszcak E., *Rudimenta latinitatis ecclesiasticae*, Kraków 1997 (H. Wójtowicz), t. **32-33**, 497-499.
- Rokéah D., *Justin Martyr and the Jews*, Leiden – Boston – Köln 2002 (L. Misiarczyk), t. **42-43**, 584-587.
- Rudolph A., „Den wir sind jenes Volk”. *Die neue Gottesverehrung in Justins* „Dialog mit dem Juden Tryphon” im historisch-theologischer Sicht, Bonn 1999 (L. Misiarczyk), t. **38-39**, 609-613.
- Rudolph K., *Gnoza. Istota i historia późnoantycznej formacji religijnej*, tłum. G. Sowiński, Kraków 1995 (A. Zmorzanka), t. **24-29**, 493-497.
- Salij J., *Rozmowy ze św. Augustynem*, Poznań 1985 (W. Kania), t. **8-9**, 381-382.
- Sauer E.F., *Benediktsregel und Weltleute*, Augustin-Hangelar 1980 (F. Drączkowski), t. **2**, 160-168.
- Schaffer P., *Judeophobia. Attitudes toward the Jews in the Ancient World*, Cambridge – London 1997 (W. Bejda), t. **38-39**, 613-619.
- Schneider A., „Propter sanctam ecclesiam suam”. *Die Kirche als Geschöpf, Frau und Bau in Bussunterricht des „Pastor” Hermae*, Roma 1999 (F. Schulz), t. **38-39**, 636-639.
- Sedulius Caelius, *Opera omnia – Dzieła wszystkie*, przełożył i wstępem opatrzył H. Wójtowicz, Lublin 1999 (W. Pokrywka), t. **36-37**, 530-532.
- Sedulius Caelius, *Opera omnia – Dzieła wszystkie*, przełożył i wstępem opatrzył H. Wójtowicz, Lublin 1999 (S. Longosz), t. **36-37**, 593-599.
- Selejdak R., *Diakonat stały w świetle Biblii i historii Kościoła*, Częstochowa 2002 (D. Zagórski), t. **44-45**, 478-481.
- Senger B., *Święty Benedykt*, tłum. J. Kanty Majewski, Warszawa 1981 (G. Frąszczak OSB), t. **2**, 174-175.
- Senger B., *Święty Benedykt*, tłum. J. Kanty Majewski, Warszawa 1981 (K. Jasman), t. **2**, 172-174.
- Simonetti M. – Prinzivalli E., *Letteratura cristiana antica. Antologia di testi originali e tradotti*, I-III, Casale Monferrato 1996 (W. Turek), t. **32-33**, 475-477.
- Słowo o znalezionym podręczniku patrologii Andrzeja Retkego* (A. Bober), t. **4**, 257-265.
- Smolak K., *Christentum und römische Welt*, Bd 1-2, Wien 1984 (M. Kaczmarski), t. **6-7**, 441-448.
- Sojka S., *Ideał życia kapłańskiego w świetle pism świętego Grzegorza Wielkiego*, Lublin 2003, Wydawnictwo KUL (M. Strankowski), t. **46-47**, 678-681.
- Sordi M., *The Christians and the Roman Empire*, trans. A. Bedini, London 1986 (M. Jaczynowska), t. **17**, 941-949.
- Špirko J., *Patrológia. Životy, spisy a učenje svätých Otcov*, Prešov 1995 (T.L. Pietras), t. **34-35**, 535-537.
- Spitzing L., *Lexicon byzantinisch-christlicher Symbole. Die Bilderwelt Griechenlands und Kleinasiens*, München 1989 (H. Paprocki), t. **18**, 387-389.
- Spotkanie z Ojcami: A. Hamman, *Portrety Ojców Kościoła*, tłum. zbiorowe, Warszawa 1978 (Cz. Mazur), t. **2**, 191-194.
- Stachura M., *Heretycy, schizmatycy i manichejczycy wobec cesarstwa rzymskiego lata 324-428, wschodnia część imperium*, Kraków 2000 (W. Ceran), t. **36-37**, 539-543.

- Starowieyski M., *Eucharystia pierwszych chrześcijan. Ojcowie Kościoła o eucharystii*. Wybór i oprac. ks. M. Starowieyski, OŻ VII, Kraków 1987 (H. Pietras), t. 14, 472-473.
- Starożytne reguły zakonne*, przekład zbiorowy, oprac. M. Starowieyski, Warszawa 1980, PSP 26 (A. Bober), t. 2, 140-153.
- Stawinoga R., *Tertulian a świat antyczny*, Kraków 2002, Wydawnictwo Zakonu Pijarów (M. Wysocki), t. 46-47, 661-664.
- Stopka K., *Armenia christiana. Unionistyczna polityka Konstantynopola i Rzymu a tożsamość chrześcijaństwa ormiańskiego (IV-XV w.)*, Kraków 2002 (J. Woźniak), t. 40-41, 535-537.
- Stopka K., *Armenia christiana. Unionistyczna polityka Konstantynopola i Rzymu a tożsamość chrześcijaństwa ormiańskiego (IV-XV w.)*, Kraków 2002 (S. Longosz), t. 40-41, 566-568.
- Storia della teologia*, a cura di E. Dal Covolo, vol. 1: *Dalle origini a Bernardo di Chiaravalle*, a cura di G. Occhipinti, Roma-Bologna 1995 (W. Turek), t. 30-31, 470-472.
- Storia della teologia*, vol. 1: *Epoca patristica*, a cura di A. Di Berardino – B. Studer, Casale Monferrato 1993 (J. Królikowski), t. 24-29, 462-463.
- Strecker G., *Das Judenchristentum in den Pseudoklementinen*, 2 Aufl., Berlin 1981 (F. Szulc), t. 4, 266-269.
- Sulpicjusz Sewer, *Żywot Marcina*, wstęp, przekład, komentarz – W. Woźniak, Lublin 1985 (M. Kaczmarkowski), t. 12-13, 469-470.
- Swoboda M. – Danielewicz J., *Modlitwa i hymn w poezji rzymskiej*, Poznań 1981 (A. Malinowski), t. 3, 402-411.
- Symplicjusz, *Listy*, wstęp, przekład, komentarz E. Krych, Lublin 1986, t. 12-13, 474.
- Szczur P., *Oblicza miłości. „Miłość daje się poznać w sposób wieloraki”. Cnoty pokrewne i towarzyszące gŁph według Klemensa Aleksandryjskiego*, Kielce – Lublin 2002 (J. Wojtczak-Szyszkowski), t. 44-45, 474-476.
- Szram M., *Chrystus – Mądrość Boża według Orygenesza*, Lublin 1997 (M. Straszewicz), t. 32-33, 480-484.
- Szram M., *Duchowy sens liczb w alegorycznej egzegezie aleksandryjskiej (II-V w.)*, Lublin 2001 (J. Wojtczak-Szyszkowski), t. 42-43, 599-601.
- Szram M., *Orygenes o kapłaństwie. Antologia tekstów*, Olsztyn 1988 (S. Czalej), t. 38-39, 621-624.
- Szulc F., *Struktura teologii judeochrześcijańskiej*, Lublin 1982 (M. Rusecki), t. 8-9, 365-371.
- Środoń J.D., *Latine legimus et dicimus. Podręcznik do języka łacińskiego*, I-III, Rzeszów 1995-1997 (H. Wójtowicz), t. 32-33, 499-500.
- Taylor M.S., *Anti-judaism and Early Christian Identity. A Critique of the Scholarly Consensus*, Leiden – New York – Köln 1995 (W. Bejda), t. 38-39, 626-631.
- Teofrast, *Przyczyny powstawania i rozwoju roślin. Fizjologia roślin*, z języka greckiego przełożył, wstępem, komentarzem i indeksami opatrzył H. Wójtowicz, Lublin 2002 (S. Zięba), t. 44-45, 504-506.

- Tertulliano, *Scorpiace*, a cura di G.A. Bernardelli, Firenze 1990 (*B. Degórski*), **t. 19**, 931-934.
- Tertullianus, *O hrách. De spectaculis*. Úvodní studii, překlad, poznámky a výběrovou bibliografii k Tertullianovým dílům pořídil Petr Kitzler, Praha 2004, OIKOYMENH (*J. Figiel*), **t. 46-47**, 664-669.
- Testi sull'Anticristo. Secoli I-II*, a cura di F. Saffoni, Firenze 1992 (*J. Królikowski*), **t. 20-23**, 496-497.
- Testi sull'Anticristo. Secolo III*, a cura di F. Saffoni, Firenze 1992 (*J. Królikowski*), **t. 20-23**, 497-499.
- Thackston W.M., *Introduction to Syriac. An elementary Grammar with Readings from Syriac Literature*, Bethesda – Maryland 1999 (*J. Woźniak*), **t. 38-39**, 635.
- The Cambridge History of Early Christian Literature*, ed. F. Young – L. Ayres – A. Louth, Cambridge 2004, Cambridge University Press (*S. Longosz*), **t. 46-47**, 689-692.
- The Nag Hammadi Library in English*, third Revised Edition with an Afterword by R. Smith, Leiden – New York 1988 (*W. Myszor*), **t. 18**, 362-365.
- The New Testament and Gnosis*. Essays in honour of R. McL. Wilson, Edinburgh 1983 (*W. Myszor*), **t. 18**, 365-367.
- The Teachings of Sylvanus (Nag Hammadi Codex VII, 4)*, Text – Translation – Commentary by J. Zandee, Leiden 1991 (*W. Myszor*), **t. 20-23**, 489-494.
- Tronina A. – Szmajdziński M., *Wprowadzenie do języka syryjskiego*, Kielce 2003 (*M. Raszewski*), **t. 44-45**, 487-490.
- Tropper J., *Altäthiopisch. Grammatik des Ge'ez mit Übungstexten und Glossar*, Münster 2002 (*J. Woźniak*), **t. 42-43**, 629-630.
- Tuckett Ch.M., *Nag Hammadi and the Gospel Tradition. Synoptic Tradition in the Nag Hammadi Library*, ed. J. Riches, Edinburgh 1986 (*W. Myszor*), **t. 18**, 367-368.
- Turek W., *La speranza in Tertulliano*, Biblioteca di Scienze Religiose 126, Roma 1997 (*S. Longosz*), **t. 32-33**, 484-490.
- Uciecha A., *Ascetyczna nauka w „Mowach” Afrahata*, Katowice 2002 (*J. Woźniak*), **t. 40-41**, 539-543.
- Urbanec B., *Ideál kresťanskej dokonalosti u svätého Augustína v knihe: O řeči Pana na vrchu*, Košice – Humenné 2000 (*L.T. Pietras*), **t. 40-41**, 558-560.
- Visonà G., *Cronologia ambrosiana. Bibliografia ambrosiana (1900-2000). Tutte le opere di sant'Ambrogio, sussidi 25/26*, Roma 2004, Città Nuova Editrice (*J. Lachowicz*), **t. 46-47**, 676-677.
- Voces. Miscellanea patristica*, red. K. Obrycki, SACH 9, Warszawa 1988 (*S. Longosz*), **t. 15**, 1117-1118.
- Weninger S., *Das Verbalsystem des Altäthiopischen. Eine Untersuchung seiner Verwendung und Funktion unter Berücksichtigung des Interferenzproblems*, Wiesbaden 2001 (*J. Woźniak*), **t. 42-43**, 628-629.
- Weninger S., *Ge'ez. Classical Ethiopic*, München – Newcastle 1993 (*J. Woźniak*), **t. 42-43**, 630.
- Wenk W., *Zur Sammlung der 38 Homilien des Chrysostomus Latinus*, Wien 1988 (*H. Wójtowicz*), **t. 19**, 909-917.

- Widok N., *Physis w pismach Grzegorza z Nazjanzu. Studium z teologii patrystycznej*, Opole 2001 (*J. Wojtczak-Szyszkowski*), t. **42-43**, 602-605.
- Wiśniewski R., *Szatan i jego studzy. Rola diabła i demonów w łacińskiej literaturze hagiograficznej IV-V wieku. Chrześcijaństwo u schyłku starożytności. Studia źródłoznawcze*, red. T. Derda – E. Wipszycka, t. 4, Kraków 2003 (*M. Szram*), t. **44-45**, 468-471.
- Wiśniewski R., *Szatan i jego studzy. Rola diabła i demonów w łacińskiej literaturze hagiograficznej IV-V wieku = Chrześcijaństwo u schyłku starożytności. Studia źródłoznawcze IV*, red. T. Derda – E. Wipszycka, Kraków 2003, Wydawnictwo Universitas (*A. Leska*), t. **46-47**, 671-675.
- Wojtczak J., *Fides et litterae. Język łaciński dla uczniów szkół katolickich*, Warszawa 1998 (*H. Wójtowicz*), t. **32-33**, 500-503.
- Wolińska T., *Stosunki papieża Grzegorza Wielkiego z dworem cesarskim i administracją bizantyjską*, Piotrków Trybunalski 1998 (*H. Dybski*), t. **34-35**, 543-546.
- Wójtowicz H., *Studia nad Nonnosem*, Lublin 1980 (*A. Eckmann*), t. **1**, 72-77.
- Wronikowska B., *Picturae sacrae. Motywy ikonograficzne malowideł przedkonstantyńskich w chrześcijańskich katakumbach Rzymu*, Lublin 1990 (*E. Jastrzębowska*), t. **18**, 351-357.
- Żurek A., *Duszpasterz końca epoki patrystycznej. Tożsamość kapłana w świetle „De vita contemplativa” Juliana Pomeriusza*, Tarnów 1998 (*A. Eckmann*), t. **34-35**, 546.

V. BIBLIOGRAFIE

Ambroży z Mediolanu

w polskich studiach (*S. Longosz*), t. **34-35**, 575-606.

w „L'Osservatore Romano” w Roku Ambrożyjańskim (*P. Woźniak*), t. **34-35**, 607-608.

Antyk chrześcijański

antyk chrześcijański w Polsce w latach 1978-1979 (*S. Longosz – Cz. Mazur*), t. **1**, 21-40.

antyk chrześcijański w „Przewodniku Katolickim” 1895-1995. (*R. Wierna*), t. **30-31**, 537-540.

patrystyka w „Tygodniku Powszechnym” [1945-1995] (*R. Wierna*), t. **40-41**, 665-678.

polska bibliografia antyku chrześcijańskiego (*S. Longosz*), t. **20-23**, 557-560; za lata 1993-1995 (*J. Naumowicz – S. Longosz*), t. **24-29**, 591-637; za rok 1996 (*J. Naumowicz – S. Longosz*), t. **30-31**, 605-628; za rok 1997 (*J. Naumowicz – S. Longosz*), t. **32-33**, 515-542; za rok 1998 (*J. Naumowicz – S. Longosz*), t. **34-35**, 633-659; za rok 1999 (*J. Naumowicz – S. Longosz*), t. **36-37**, 603-632; za rok 2000 (*J. Naumowicz – S. Longosz*), t. **38-39**, 653-685; za rok 2001 (*J. Naumowicz – S. Longosz*), t. **40-41**, 569-595; za rok 2002 (*J. Naumowicz – S. Longosz*), t. **42-43**, 639-664; za rok 2003 (*J. Naumowicz – S. Longosz*), t. **44-45**, 625-647; za rok 2004 (*J. Naumowicz – S. Longosz*), t. **46-47**, 733-764.

streszczenia prac dyplomowych z dziedziny antyku chrześcijańskiego, **t. 4**, 314-336.
wykaz prac dyplomowych z antyku chrześcijańskiego pisanych w latach 1981-2005 w niektórych polskich ośrodkach naukowych (*S. Longosz*): **t. 2**, 223-228; **t. 4**, 340-342; **t. 8-9**, 515-517; **t. 11**, 774-778; **t. 14**, 497-501; **t. 15**, 1146-1149; **t. 16**, 500-503; **t. 18**, 455-457; **t. 24-29**, 579-589; **t. 30-31**, 533-536; **t. 32-33**, 561-565; **t. 34-35**, 609-614; **t. 36-37**, 661-668; **t. 38-39**, 733-740; **t. 40-41**, 655-664; **t. 42-43**, 695-704; **t. 44-45**, 649-655; **t. 46-47**, 727-732.

wykaz prac dyplomowych napisanych w Akademii Teologii Katolickiej 1955-1996 z dziedziny antyku chrześcijańskiego (*E. Stanula*), **t. 30-31**, 511-524.

wykaz prac dyplomowych napisanych w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim 1945-1995 z dziedziny antyku chrześcijańskiego (*R. Wierna*), **t. 24-29**, 557-578.

wykaz prac magisterskich z dziedziny antyku chrześcijańskiego powstałych na Sekcji Filologii Klasycznej KUL, **t. 4**, 309-313.

Augustyn z Hippony

w polskich studiach (*S. Longosz – W. Stawiszyński*), **t. 44-45**, 521-623.

Bazyli Wielki

w Polsce [materiały bibliograficzne] (*Cz. Mazur*), **t. 3**, 465-492.

Benedykt z Nursji

bibliografia polska (*A. Malinowski*), **t. 2**, 30-46.

św. Benedykt w wypowiedziach Ojca Świętego Jana Pawła II (*S. Longosz*), **t. 2**, 47-50.

Bizantynologiczne studia

możliwość studiów bizantynologicznych na bazie Biblioteki Uniwersyteckiej KUL (*P. Kochanek*), **t. 46-47**, 873-881.

Bober Andrzej

wykaz drukowanych prac 1946-1983 (*S. Longosz*), **t. 6-7**, 21-39.

Charytatywna działalność

starożytnych chrześcijan [materiały bibliograficzne]. (*S. Longosz*), **t. 30-31**, 493-510.

Czytelnia Teologiczna KUL

zbiory patrystyczne w Czytelni Teologicznej Biblioteki Uniwersyteckiej KUL (*H.I. Szumił*), **t. 19**, 1013-1027.

Diakonat

w starożytności chrześcijańskiej [materiały bibliograficzne] (*W. Jankowski – M. Marczewski*), **t. 17**, 995-1006.

Didache

bibliografia 1883-2000 (*W. Niedźwiecki*), **t. 42-43**, 665-693.

Eborowicz Wacław

wykaz drukowanych prac 1936-1988 (*A. Eckmann – Cz. Mazur*), **t. 15**, 561-583.

„Elpis”

patrystyczna zawartość czasopisma „Elpis” (*H. Paprocki*), t. **19**, 1007-1011.

Eucharystia

w Kościele starożytnym [polskojęzyczna bibliografia] (*S. Longosz*), t. **30-31**, 525-532.

Filarska Barbara

wykaz drukowanych prac (*E. Tatar-Próchniak*), t. **20-23**, 16-19.

Grzegorz Wielki

w polskich studiach (*S. Longosz*), t. **46-47**, 705-714.

Homilia i komentarz biblijny

materiały bibliograficzne [wybrane] (*S. Longosz*), t. **44-45**, 513-520.

Judeochrześcijananie

materiały bibliograficzne (*S. Longosz*), t. **40-41**, 645-654.

Kania Wojciech

wykaz drukowanych prac 1947-1987 (*S. Longosz*), t. **12-13**, 27-37.

Kapłaństwo

w starożytności chrześcijańskiej [materiały bibliograficzne] (*S. Longosz*), t. **24-29**, 499-555.

Katecheza patrystyczna

polskie i wybrane zagraniczne publikacje o katechezie patrystycznej (*S. Longosz*), t. **18**, 417-432.

Klemens Aleksandryjski

bibliografia polska (*A. Bober*), t. **2**, 51-59.

Laikat

laikat w starożytności chrześcijańskiej [materiały bibliograficzne] (*S. Longosz*), t. **42-43**, 631-637.

Małunowiczówna Leokadia

wykaz prac z dziedziny antyku chrześcijańskiego, (*M. Kaczmarkowski – S. Longosz*), t. **4**, 305-308.

Małżeństwo i rodzina

w starożytności chrześcijańskiej [materiały bibliograficzne] (*S. Longosz*), t. **8-9**, 449-507.

Mikołaj św.

bibliografia o św. Mikołaju z Myry (*S. Longosz*), t. **38-39**, 687-702.

Orozjusz Paweł

bibliografia (wiek XIX-XX) (*A. Anikowski – B. Bibik – J. Biernacka – P. Woźniczka*), t. **46-37**, 715-725.

Papiestwo

w starożytności chrześcijańskiej – materiały bibliograficzne (*S. Longosz*), **t. 46-47**, 693-704.

Patrologowie słowaccy

duchowni patrologowie słowaccy (*L.T. Pietras*), **t. 40-41**, 679-693.

Patrystyczne zbiory

w bibliotece Wyższego Seminarium Duchownego w Grodnie (*R. Wierna*), **t. 34-35**, 615-617.

Patrystyka w czasopismach

za rok 1981-82 (*S. Longosz*), **t. 2**, 235-237.
za rok 1979-82 (*S. Longosz*), **t. 3**, 514-524.
za rok 1982 (*S. Longosz*), **t. 4**, 373-393.
za rok 1983 (*S. Longosz*), **t. 6-7**, 495-504.
za rok 1984 (*S. Longosz*), **t. 10**, 411-422.
za rok 1986 (*S. Longosz*), **t. 12-13**, 551-561.
za rok 1987 (*B. Degórski*), **t. 14**, 507-532.
za rok 1988 (*B. Degórski*), **t. 16**, 519-547.
za rok 1989 (*B. Degórski*), **t. 17**, 1019-1052.
za rok 1997 (*P. Woźniak*), **t. 32-33**, 543-560.
za rok 1998 (*P. Woźniak*), **t. 34-35**, 619-632.
za rok 1999 (*J. Figiel*), **t. 36-37**, 633-659.
za rok 2000 (*J. Figiel*), **t. 38-39**, 703-732.
za rok 2001 (*J. Figiel*), **t. 40-41**, 597-644.
za rok 2002 (*J. Figiel*), **t. 42-43**, 705-739.
za rok 2003 (*J. Figiel*), **t. 44-45**, 657-690.
za rok 2004 (*J. Figiel*), **t. 46-47**, 705-739.

Pieszczoch Szczepan

wykaz drukowanych prac (*B. Czyżewski*), **t. 46-47**, 893-898.

Stanula Emil

wykaz drukowanych prac (*S. Longosz*), **t. 32-33**, 15-26.

Szymusiak Jan Maria

wykaz drukowanych prac (*Cz. Mazur*), **t. 16**, 23-32.

Skróty czasopism

wykaz zastosowanych skrótów czasopism i serii wydawniczych, **t. 1**, 21; **t. 2**, 28-29, **t. 3**, 461-464; **t. 4**, 7-9; **t. 8-9**, 443-448; z. 12-13, 21-26; **t. 14**, 533-538; **t. 16**, 17-22; **t. 18**, 411-416.

Vox Patrum

indeks „Vox Patrum” 1 (1981) – 12 (1992) (*M. Daniluk*), **t. 30-31**, 541-603.

VI. SPRAWOZDANIA**Ambroziańskie studia**

Międzynarodowy Kongres Studiów Ambroziańskich (Mediolan, 4-11 IV 1997) (*J. Pałucki*), t. **32-33**, 602-605.

Symposium Ambroziańskie w KUL (Lublin, 25-26 XI 1997) (*S. Longosz*), t. **32-33**, 595-602.

Antiochia Pizydyjska

I Międzynarodowe Symposium o Antiochii Pizydyjskiej (Antiochia Pizydyjska – Yalvac, 2-4 VII 1997) (*W. Turek*), t. **32-33**, 583-585.

Antropologia

Krew i antropologia biblijna w liturgii (*B. Częsz*), t. **5**, 501-503.

VI Tydzień studiów: Krew i antropologia w teologii (*A. Kowalski*), t. **15**, 1137-1139.

Antyk chrześcijański

Działalność Komisji Badań nad Antykiem Chrześcijańskim w 1997/98 (*S. Longosz*), t. **32-33**, 608-609.

Działalność Komisji Badań nad Antykiem Chrześcijańskim w 1998/1999 (*S. Longosz*), t. **34-35**, 679.

Działalność Komisji Badań nad Antykiem Chrześcijańskim w 1998/1999 (*S. Longosz*), t. **34-35**, 679.

Działalność Komisji Badań nad Antykiem Chrześcijańskim w 1999/2000 (*S. Longosz*), t. **36-37**, 706-707.

Działalność Komisji Badań nad Antykiem Chrześcijańskim w 2000/2001 (*S. Longosz*), t. **38-39**, 763.

Komisja Badań nad Antykiem Chrześcijańskim KUL (*A. Malinowski*), t. **4**, 281-286.

Odrodzona Komisja Badań nad Antykiem Chrześcijańskim (*S. Longosz*), t. **20-23**, 561-569.

Polskie studia nad antykiem chrześcijańskim (Lublin KUL, 25-26 V 1999) (*A. Żurek*), t. **36-37**, 687-690.

Posiedzenia Komisji Badań nad Antykiem Chrześcijańskim KUL w roku akademickim 2001/2002 (*A.Z. Zmorzanka – J. Figiel*), t. **40-41**, 695-701.

Posiedzenia Komisji Badań nad Antykiem Chrześcijańskim KUL w roku akademickim 2002/2003 (*A.Z. Zmorzanka*), t. **42-43**, 751-756.

Posiedzenia Komisji Badań nad Antykiem Chrześcijańskim KUL w roku akademickim 2003/2004 (*A.Z. Zmorzanka*), t. **44-45**, 691-697.

Posiedzenia Komisji Badań nad Antykiem Chrześcijańskim KUL w roku akademickim 2004/2005 (*A.Z. Zmorzanka*), t. **46-47**, 816-820.

Wykłady publiczne z dziedziny antyku chrześcijańskiego (*S. Longosz*), t. **14**, 492-493.

Arabska literatura chrześcijańska

I Kongres literatury chrześcijańsko-arabskiej (*J. Woźniak*), t. **3**, 434-437.

Arabskie studia

V Kongres Arabskich Studiów Chrześcijańskich i VII Symposium Syriacum (*S. Longosz*), t. **20-23**, 572-573.

V Kongres Studiów Chrześcijańsko-Arabskich [Lund, 15-18 VIII 1996] (*J. Woźniak*), **t. 30-31**, 647.

VI Międzynarodowy Kongres Chrześcijańskich Studiów Arabskich [Sydney 2000] (*J. Woźniak*), **t. 38-39**, 760-761.

Archeologia chrześcijańska

Archeologia chrześcijańska w *Ratio Studiorum* Wyższych Seminariów Duchownych? (*B. Filarska*), **t. 12-13**, 520-521.

Kolokwium patrystyczno-archeologiczne w Lublinie (*A. Malinowski*), **t. 1**, 54-57.

X Międzynarodowy Kongres Archeologii Chrześcijańskiej w Tessalonicach (*S. Longosz*), **t. 1**, 51-52.

XI Międzynarodowy Kongres Archeologii Chrześcijańskiej, **t. 5**, 507.

XII Międzynarodowy Kongres Archeologii Chrześcijańskiej, Bonn 1991 (*S. Longosz*), **t. 20-23**, 524-532.

XIII Międzynarodowy Kongres Archeologii Chrześcijańskiej [Split – Poreč, 25 IX – 1 X 1994] (*Z. Wójtowicz*), **t. 24-29**, 673-681.

Sto lat Międzynarodowych Kongresów Archeologii Chrześcijańskiej (*B. Iwaszkiewicz-Wronikowska*), **t. 36-37**, 669-687.

Z najciekawszych odkryć archeologii chrześcijańskiej na Wschodzie (*P. Warsiński*), **t. 8-9**, 434-435.

Asceza chrześcijańska

Asceza chrześcijańska, Paradyż – Gościkowo 1992 (*J. Grzywaczewski*), **t. 20-23**, 539-539.

Asceza i doskonałość chrześcijańska w nauce Ojców Kościoła [Gniezno, 25-26 IX 1995] (*S. Longosz*), **t. 24-29**, 691-694.

Augustinianum

Inauguracja roku akademickiego 1997/98 na „Augustinianum” (*B. Degórski*), **t. 32-33**, 580.

Jan Paweł II na „Augustinianum” (*S. Longosz*), **t. 3**, 497-500.

Polacy w Instytucie Patrystycznym „Augustinianum” w Rzymie (*S. Longosz*), **t. 2**, 214-216.

Wykłady na Instytucie Patrystycznym „Augustinianum”: 1982/83, **t. 3**, 504, **t. 4**, 355; 1983/84, **t. 5**, 508; 1984/85, **t. 6-7**, 481-482; 1985/86, **t. 8-9**, 513-514; 1987/88, **t. 12-13**, 538-540; 1989/90, **t. 16**, 503-504; 1990/91, **t. 18**, 457-458.

Augustyn z Hippony

1600-lecie nawrócenia i chrztu św. Augustyna. Wypowiedź dla Radia Watykańskiego (*J. Śrutwa*), **t. 12-13**, 495-499.

Afrykańskość i uniwersalność św. Augustyna (Alger – Annaba – Souk-Ahras, 1-7 IV 2001) (*S. Longosz*), **t. 40-41**, 707-709.

Jan Paweł II w ojczyźnie św. Cypriana i Augustyna [Tunis, 14 IV 1996] (*S. Longosz*), **t. 30-31**, 657-660.

Kolokwium „św. Augustyn na ziemiach św. Ambrożego” 1986 (*S. Longosz*), **t. 11**, 767-768.

- Kościelne obchody 1600 rocznicy nawrócenia św. Augustyna w Polsce (*J. Gliściński*), **t. 12-13**, 522.
- Książka augustyńska w Bibliotece Uniwersyteckiej KUL (*S. Longosz*), **t. 12-13**, 522-525.
- Księga Rodzaju w „Wyznaniach” św. Augustyna [Rzym, 6 XII 1994] (*B. Degórski*), **t. 24-29**, 681.
- List Apostolski „Augustinum Hipponensem” (*S. Longosz*), **t. 11**, 781-782.
- Międzynarodowy Kongres Studiów Augustyńskich w Rzymie 1986 (*S. Longosz*), **t. 11**, 746-761.
- Obchody 1650 rocznicy urodzin św. Augustyna w Rzymie [7-15 XI 2004] (*S. Longosz*), **t. 46-47**, 856-859.
- Spotkanie tłumaczy pism świętego Augustyna (*M. Kaczmarkowski*), **t. 14**, 485-487.
- Symposium o odkrytych listach św. Augustyna (*S. Longosz*), **t. 4**, 294-295.
- Św. Augustyn dzisiaj. 1650 rocznica urodzin Augustyna z Hippony [Kraków, 2-3 XII 2004] (*J. Lachowicz*), **t. 46-47**, 837-843.
- Św. Augustyn odkrywany przez muzułmanów [Alger – Annaba – Souk-Ahras 2001] (*F. Drączkowski*), **t. 42-43**, 772-776.
- Św. Augustyn na ziemiach św. Ambrożego II (*S. Longosz*), **t. 12-13**, 525-527.
- Św. Augustyn a kobiety (*J. Gliściński*), **t. 12-13**, 507-508.
- Św. Augustyn w 1600 rocznicę chrztu (*J. Grzywaczewski*), **t. 12-13**, 499-503.
- Znaczki pocztowe o św. Augustynie (*S. Longosz*), **t. 12-13**, 534.

Augustiańskie Dni

- X (1981), **t. 1**, 57-64; XI (1982), **t. 2**, 209-211; XII (1983), **t. 3**, 500-501; XIV (1985), **t. 6-7**, 483-484; XV (1986), **t. 8-9**, 513; XVI (1987), **t. 10**, 389-390; XVII (1988), **t. 12-13**, 533-534; XVIII (1989), **t. 14**, 502-503; XIX (1990), **t. 16**, 510; XX (1991), **t. 17**, 1009-1010, **t. 19**, 1039-1041; XXVIII (1999), **t. 36-37**, 702-705; XXIX (2000), **t. 38-39**, 753-756; XXX (2001), **t. 40-41**, 705-707; XXXI (2002), **t. 42-43**, 764-767; XXXII (2003), **t. 44-45**, 722-725; XXXIII (2004), **t. 46-47**, 846-850, zob. niżej Dni Augustiańskie.

Balcanicum

- Balcanicum II (*A. Malinowski*), **t. 5**, 503-504.
- Bałkany i Polska w starożytności i średniowieczu (*A. Malinowski*), **t. 3**, 437-446.

Bazyli Wielki

- Sympozja bazylikańskie w 1979 roku [Rzym, Toronto, Chevetogne, Palermo] (*S. Longosz*), **t. 3**, 413-422.
- Symposium bazylikańskie w Lublinie (*A. Malinowski*), **t. 3**, 422-425.

Benedykt z Nursji

- Benedyktyńskie Symposium Patrystyczne (*H. Wolak*), **t. 1**, 46-48.
- Rok Benedyktyński w Hiszpanii (*S. Longosz*), **t. 2**, 105-106.
- Rok Benedyktyński w Polsce (*A. Stepniewska*), **t. 2**, 109-119.
- Rok Benedyktyński w Szwajcarii, Austrii i Belgii (*S. Longosz*), **t. 2**, 107-108.
- Rok Benedyktyński we Francji (*S. Longosz*), **t. 2**, 99-105.

Rok Benedyktyński we Włoszech (*S. Longosz*), t. 2, 83-99.

Św. Benedykt i jego uczniowie w publikacjach roku jubileuszowego (*P.P. Gach*), t. 6-7, 449-455.

Biblia

Orygenes a Biblia (Warszawa ATK, 10 III 1994) (*M. Szram*), t. 24-29, 666-667.

Orygenes i Biblia (Chantilly, 30 VIII – 3 IX 1993) (*M. Szram*), t. 24-29, 653-658.

Biblijne studia

Studia biblijne i chrystianizacja nieromańskich ludów Europy (*J. Strzelczyk*), t. 6-7, 458-460.

Biskupi

Biskup i jego rola w kształtowaniu miasta późnoantycznego (V Dni Kazimierskie, Kazimierz n. Wisłą, 5-7 X 2001) (*B. Iwaszkiewicz-Wronikowska*), t. 40-41, 704-705.

Biskupi i pasterze w epoce teodozjańskiej [Rzym, 8-11 V 1996] (*B. Degórski*), t. 30-31, 640-643.

Bizancjum

XVIII Międzynarodowy Kongres Studiów Bizantyńskich, Moskwa 1991 (*B. Degórski* OSPPE), t. 20-23, 519-524.

Bober Andrzej

Pogrzeb o. A. Bobera (*S. Longosz*), t. 10, 386-389.

Wręczenie Księgi Pamiątkowej o. A. Boberowi (*S. Longosz*), t. 8-9, 509-510.

Boecjusz

Międzynarodowy Kongres Studiów Boecjańskich (*S. Longosz*), t. 1, 53-54.

Charytatywna działalność

Praca charytatywna w starożytności chrześcijańskiej, Lublin 1992 (*J. Grzywaczewski*), t. 20-23, 539-542.

„Troska o potrzebujących cechą, po której nas rozpoznają” [wywiad radiowy] (*S. Longosz*), t. 30-31, 648-649.

Chlodwig

1500. rocznica chrztu króla Chlodwiga [Reims, 22 IX 1996] (*S. Longosz*), t. 30-31, 660-665.

Chrystianizacja Europy

Studia biblijne i chrystianizacja nieromańskich ludów Europy (*J. Strzelczyk*), t. 6-7, 458-460.

Chrzest

„Jeden chrzest na odpuszczenie grzechów”, Sekcja Patrystyczna, Kielce 2002 (*E. Kotkowska*), t. 42-43, 757-760.

Chrześcijaństwo

Charakterystyczne cechy chrześcijaństwa w poszczególnych regionach łacińskiego basenu Morza Śródziemnego IV-VI wieku (Rzym, 6-8 V 1993) (*B. Degórski*), t. 24-29, 650-653.

Chrześcijaństwo a judaizm. Spuścizna i zależności (*B. Degórski*), t. **12-13**, 503-506.
Chrześcijaństwo łacińskie a kultura grecka do IV wieku, Rzym 1992 (*B. Degórski*),
t. **20-23**, 544-547.

Chrześcijaństwo na przełomie wieków – Warszawa 2000 (*D. Zagórski*), t. **38-39**, 749-751.

Cyprian z Kartaginy

Jan Paweł II w ojczyźnie św. Cypriana i Augustyna [Tunis, 14 IV 1996] (*S. Longosz*),
t. **30-31**, 657-660.

Cyryl Jerozolimski

Obchody 1600. rocznicy śmierci w Jerozolimie (*S. Longosz*), t. **18**, 433-436.

Czas

Czas w nauczaniu Ojców Kościoła, Sekcja Patrystyczna – Ełk 2000 (*M. Ziółkowska*),
t. **38-39**, 745-746.

Damazy papież

Sympozjum Damazjańskie (*A. Stępniewska*), t. **6-7**, 460-465.

Demonologia

Demonologia w nauce Ojców Kościoła, Siedlce, 21-22 IX 1998 (*J. Pałucki*), t. **34-35**,
663-664.

Dialog ekumeniczny

Wkład patrystyki w dialog ekumeniczny z Prawosławiem [Na przykładzie działalności Instytutów w Bari i Salonikach] (*B. Częsz*), t. **10**, 367-375.

Dni Augustiańskie

Chrześcijańska lektura Ksiąg Mądrościowych – XX (*B. Degórski*), t. **20-23**, 514-517.

Chrześcijaństwo a judaizm – XVI (*B. Degórski*), t. **12-13**, 503-506.

Grzegorz Wielki i jego czasy – XIX (*S. Longosz*), t. **18**, 445-450.

Hagiografia łacińska IV-VII wieku – XII (*B. Częsz*), z. 5, 449-501.

Herezja i herezje w Kościele starożytnym – XIII (*B. Częsz*), t. **6-7**, 456-458.

Nawrócenie religijne I-IV – XV (*S. Longosz*), t. **10**, 375-378.

Piotr i Paweł oraz ich związek z Rzymem w starożytnych świadectwach – XXIX
(*B. Degórski*), t. **38-39**, 753-756.

Sny, wizje i prorocтва w chrześcijaństwie starożytnym – XVII (*S. Longosz*), t. **14**,
487-492.

Stary Testament w Kościele starożytnym trzech pierwszych wieków – X (*S. Longosz*), t. **1**, 57-64.

Tradycja – jej formy i sposoby – XVIII (*B. Degórski*), t. **16**, 493-497.

„Wyznania” św. Augustyna. Podsumowanie i widoki na przyszłość – XXXI
(*B. Degórski*), t. **42-43**, 764-767.

Egzegeza Ojców Łacińskich od początków do Grzegorza Wielkiego (XXVIII Dni
Augustiańskie, Rzym, 6-8 V 1999) (*B. Degórski*), t. **36-37**, 702-705.

Synody zachodnie od III do V wieku (XXX Dni Augustiańskie, Rzym, 3-5 V 2001)
(*B. Degórski*), t. **40-41**, 705-707.

Sposoby porozumiewania się i recepcja: Protagonści, techniki i drogi dokumentu chrześcijańskiego (IV-VI wiek) (XXXII Dni Augustiańskie, Rzym, 8-10 V 2003) (*B. Degórski*), t. **44-45**, 722-725.

Św. Jan Chryzostom: Wschód i Zachód na przełomie IV i V wieku [XXXII Dni Augustiańskie, Rzym, 6-8 V 2004] (*B. Degórski*), t. **46-47**, 846-850

Inne zob. Augustiańskie Dni

Doskonałość

Asceza i doskonałość chrześcijańska w nauce Ojców Kościoła [Gniezno, 25-26 IX 1995] (*S. Longosz*), t. **24-29**, 691-694.

Duch Święty

Duch Święty w katechezie patrystycznej (*P. Libera*), t. **2**, 80-82.

Duch Święty w katechezie patrystycznej (*S. Longosz*), t. **4**, 300-302.

Międzynarodowy Kongres Pneumatologów (*S. Longosz*), t. **4**, 302-304.

Duchowość

Duchowość starożytnego monastycyzmu [Kraków – Tyniec, 16-19 XI 1994] (*S. Longosz*), t. **24-29**, 667-669.

Modlitwa i duchowość w Kościele starożytnym [Melbourne, 5-8 VII 1996] (*B. Czesz*), t. **30-31**, 638-640.

Efez

Symposium Efeskie w Niepokalanowie (*A. Malinowski*), t. **2**, 60-79.

Symposium Efeskie w Niepokalanowie, t. **1**, 65-68.

Enkrateia

Międzynarodowe sympozjum o tradycji enkratei (*S. Longosz*), t. **4**, 286-290.

Eschatologia

Eschatologia Ojców Kościoła, Koszalin 1990 (*S. Longosz*), t. **19**, 973-975.

Etyka

Etyka chrześcijańska III-IV wieku: dziedzictwo i konfrontacje [Rzym, 4-6 V 1995] (*B. Degórski*), t. **24-29**, 701-704.

Ewangelizacja

Ewangelizacja w epoce patrystycznej (Sandomierz, 17-18 IX 1993) (*J. Grzywaczewski*), t. **24-29**, 645-647.

Ezoteryka

Chrześcijaństwo II-V wieku wobec antycznych tradycji ezoterycznych [Warszawa, UKSW, 16 X 2002] (*R. Szmurło*), t. **42-43**, 760-764.

Formacja patrystyczna

Patrystyczna formacja kapłanów, Rzym 1991 (*B. Czesz*), t. **20-23**, 535-536.

Gatunki literackie

Gatunki literackie w piśmiennictwie wczesnochrześcijańskim. Nowe formy, czy kontynuacja tradycji klasycznej? [Warszawa, UKSW, 12 XI 2003] (*R. Szmurło*), t. **44-45**, 713-717.

Gnostycyzm

Gnostycyzm antyczny i współczesna neognoza [Warszawa, 17 X 1996] (*W. Myszor*), t. **30-31**, 644-645.

Godność

Godność chrześcijanina według Ojców Kościoła [Łomża, 26-27 IX 1994] (*J. Grzywaczewski*), t. **24-29**, 661-663.

Gospodarcze zagadnienia

Kościół starożytny wobec zagadnień gospodarczych, Warszawa 1992 (*S. Longosz*), t. **20-23**, 542-543.

Grzech pierworodny

Grzech pierworodny w nauce Ojców Kościoła (Kraków, 19-20 IX 1997) (*N. Widok*), t. **32-33**, 567-572.

Grzegorz Wielki

1400. rocznica pontyfikatu św. Grzegorza Wielkiego (*S. Longosz*), t. **14**, 503-504.

Dziedzictwo duchowe Grzegorza Wielkiego na Zachodzie i Wschodzie [Rzym, 10-12 III 2004] (*B. Degórski OSPPE*), t. **46-47**, 844-846.

Grzegorz Wielki i jego czasy [Rzym 9-12 V 1990] (*S. Longosz*), t. **18**, 445-450.

Indeks do polskiego przekładu *Listów* Grzegorza W. (*A. Stępniewska – E. Tatar-Próchniak*), t. **18**, 461-540.

Symposium o św. Grzegorzu Wielkim (*S. Longosz*), t. **2**, 120.

W kręgu myśli św. Grzegorza Wielkiego. Symposium z okazji 1400. rocznicy śmierci św. Grzegorza Wielkiego [Obra, 27-28 X 2004] (*J. Lachowicz*), t. **46-47**, 834-837

Grzegorz z Nazjanzu

Przekazanie relikwii św. Grzegorza z Nazjanzu i św. Jana Chryzostoma Kościołowi Wschodniemu [Rzym, 27 XI 2004] (*S. Longosz*), t. **46-47**, 859-864.

Relikwie i kult św. Grzegorza z Nazjanzu (*S. Longosz*), t. **19**, 998-1006.

Rocznice Grzegorza z Nazjanzu i Grzegorza Wielkiego (*S. Longosz*), t. **16**, 508-510.

Św. Grzegorz z Nazjanzu, w Polsce (*S. Longosz*), t. **19**, 988-998.

Grzegorz z Nyssy

Nowy obraz św. Grzegorza z Nyssy w Tarnowie [Tarnów, 23 X 1994] (*A. Żurek*), t. **24-29**, 683.

Hagiografia

Hagiografia łacińska z IV-VII wieku (*B. Częsz*), t. **5**, 499-501.

Herezje

Herezja i herezje w kościele starożytnym (*B. Częsz*), t. **6-7**, 456-458.

Ikony arabskie

Wystawa melchickich ikon arabskich (Paryż, 16 V – 17 VIII 2003) (*P. Szczur*), t. **44-45**, 728-730.

Jan Chryzostom

Przekazanie relikwii św. Grzegorza z Nazjanzu i św. Jana Chryzostoma Kościołowi Wschodniemu [Rzym, 27 XI 2004] (*S. Longosz*), t. **46-47**, 859-864.

Św. Jan Chryzostom: Wschód i Zachód na przełomie IV i V wieku [XXXII Dni Augustiańskie, Rzym, 6-8 V 2004] (*B. Degórski OSPPE*), t. **46-47**, 846-850

Jan Paweł II

Jan Paweł II na „Augustinianum” (*S. Longosz*), t. **3**, 497-500.

Jan Paweł II w ojczyźnie św. Cypriana i Augustyna [Tunis, 14 IV 1996] (*S. Longosz*), t. **30-31**, 657-660.

Jan Paweł II wspomina w Ostii św. Monikę (*S. Longosz*), t. **10**, 383-386.

Języki klasyczne

Symposium: kultura i języki klasyczne (*S. Longosz*), t. **17**, 993-994.

Wnioski z doświadczeń dydaktycznych w zakresie nauczania języka łacińskiego w seminarium duchownym (*E. Szlachowski*), t. **12-13**, 508-514.

Judaizm – chrześcijaństwo

Chrześcijaństwo a judaizm. Spuścizna i zależności (*R.B. Degórski*), t. **12-13**, 503-506.

Judeochrześcijaństwo

Judeochrześcijańskie elementy w literaturze patrystycznej (Warszawa ATK, 16 X 1997) (*M. Szram*), t. **32-33**, 575-577.

Kania W.

Wręczenie Księgi Pamiątkowej ks. W. Kani (*S. Longosz*), t. **15**, 1143-1145.

Złoty jubileusz kapłaństwa ks. W. Kani (*S. Longosz*), t. **12-13**, 534-535.

Kapłaństwo

Kapłaństwo w starożytności chrześcijańskiej (Lublin KUL, 29-30 X 1991), t. **24-29**, 639-644.

Przygotowanie do kapłaństwa ministerialnego w katechezie i świadectwie życia Ojców Kościoła [Rzym 9-12 V 1990] (*S. Longosz*), t. **18**, 436-445.

Kasjodor

Symposium o Kasjodorze (*S. Longosz*), t. **19**, 986-987.

Katecheza patrystyczna

XIV rzymskie sympozjum o katechezie patrystycznej 1991 (*S. Longosz*), t. **19**, 1024-1043.

Duch Święty w katechezie patrystycznej (*S. Longosz*), t. **4**, 300-302.

Duch Święty w katechezie patrystycznej (*P. Libera*), t. **2**, 80-82.

Symposium o katechezie patrystycznej (*S. Longosz*), t. **14**, 495-496.

Symposium w KUL: Katecheza patrystyczna. W 1600 rocznicę śmierci Cyryla Jerozolimskiego (*A. Swoboda*), t. **15**, 1119-1124.

Kazimierskie Dni

Spotkanie Kazimierskie [Kazimierz n/Wisłą, 27-28 V 1995] (*B. Wronikowska*), t. **24-29**, 706-707.

Topografia świata wczesnochrześcijańskiego w pracach polskich badaczy [Kazimierz n. Wisłą, 3-4 X 1998] (*B. Iwaszkiewicz-Wronikowska*), t. **34-35**, 672-673.

Biskup i jego rola w kształtowaniu miasta późnoantycznego (V Dni Kazimierskie,

Kazimierz n. Wisłą, 5-7 X 2001) [*B. Iwaszkiewicz-Wronikowska*], t. **40-41**, 704-705.

Męczennicy w świecie późnego antyku (VI Sympozjum Kazimierskie, Kazimierz nad Wisłą, 5-6 V 2003) (*B. Iwaszkiewicz-Wronikowska*), t. **44-45**, 718-719.

Miejsca święte w epoce późnego antyku (VII Sympozjum Kazimierskie, Kazimierz Dolny, 7-9 X 2004), t. **46-47**, 823-834.

Klemens Pseudo-

Sympozjum o II Liście Pseudo-Klemensa, Rzym 1992 (*B. Degórski*), t. **20-23**, 547.

Kobieta

Kobieta w starożytności chrześcijańskiej, Warszawa, 22 X 1998 (*A. Filipowicz*), t. **34-35**, 670-672

Święty Augustyn a kobiety (*J. Gliściński*), t. **12-13**, 507-508.

Kongres Teologów Polskich

Udział Sekcji Patrystycznej w VII Kongresie Teologów Polskich [Lublin, KUL, 13 IX 2004] (*J. Lachowicz*), t. **46-47**, 820-823.

Koptyjska sztuka

VIII Międzynarodowy Kongres Studiów Koptyjskich [Paryż, 28 VI – 3 VII 2004] (*R. Szmurło*), t. **46-47**, 850-855.

Koptyjskie studia

Wystawa sztuki koptyjskiej (Paryż 2000) (*P. Szczur*), t. **38-39**, 761-763.

Krew

Krew i antropologia biblijna w liturgii (*B. Częsz*), t. **5**, 501-503.

VI Tydzień studiów: Krew i antropologia w teologii (*A. Kowalski*), t. **15**, 1137-1139.

Kultura

Chrześcijaństwo łacińskie a kultura grecka do IV wieku, Rzym 1992 (*B. Degórski*), t. **20-23**, 544-547.

Dialog między wiarą a kulturą w starożytności chrześcijańskiej (Pamplona, 17-19 XI 1994) (*S. Longosz*), t. **24-29**, 682.

Ojcowie Kościoła a kultura klasyczna [Toruń, 23-24 IX 1996] (*J. Grzywaczewski*), t. **30-31**, 629-632.

Ojcowie Kościoła a kultura polska (*J. Grzywaczewski*), t. **5**, 479-489.

Pośmiertny wieczór wspomnień prof. L. Małunowiczówny (*A. Malinowski*), t. **1**, 89-94.

Marcin św.

1600-letnia rocznica śmierci św. Marcina (*S. Longosz*), t. **30-31**, 649-657.

Maryja

Duchowość maryjna u Ojców Kościoła, Rzym 1992 (*J. Królikowski*), t. **20-23**, 548-551.

Mądrościowe księgi

Chrześcijańska lektura ksiąg mądrościowych, Rzym 1991 (*B. Degórski*), t. **20-23**, 514-517.

Męczennicy

Powstanie kultu męczenników, **t. 3**, 457-460.

Miasto

Biskup i jego rola w kształtowaniu miasta późnoantycznego (V Dni Kazimierskie, Kazimierz n. Wisłą, 5-7 X 2001) (*B. Iwaszkiewicz-Wronikowska*), **t. 40-41**, 704-705.

Miejsca Święte

Miejsca święte w epoce późnego antyku [VII Sympozjum Kazimierskie, Kazimierz Dolny, 7-9 X 2004] (*J. Lachowicz*), **t. 46-47**, 823-834.

Millenaryzm

Millenaryzm wczesnochrześcijański (Sekcja Patrystyczna, Legnica, 24-25 IX 1999) (*J. Pałucki*), **t. 36-37**, 695-698.

Modlitwa

Modlitwa i duchowość w Kościele starożytnym [Melbourne, 5-8 VII 1996] (*B. Częsz*), **t. 30-31**, 638-640.

Modlitwa w późnej starożytności: od zarania do św. Augustyna [Rzym, 7-9 V 1998] (*B. Degórski*), **t. 34-35**, 679-682

Monastycyzm

Duchowość starożytnego monastycyzmu [Kraków – Tyniec, 16-19 XI 1994] (*S. Longosz*), **t. 24-29**, 667-669.

Klasyczne tematy chrześcijańskiej tradycji monastycznej [Anselmianum, Rzym, 28 V – 1 VI 2002] (*B. Degórski*), **t. 42-43**, 767-771.

Monastycyzm zachodni od zarania do „Reguły Mistrza” (Rzym, 8-10 V 1997) (*B. Degórski*), **t. 32-33**, 577-580.

Monika św.

Jan Paweł II wspomina w Ostii św. Monikę (*S. Longosz*), **t. 10**, 383-386.

Musica Antiqua

VI Kongres Musicae Antiquae (*A. Malinowski – S. Longosz*), **t. 3**, 447-456.

Narracja

Starożytna narracja chrześcijańska [Rzym, 5-7 V 1994] (*B. Degórski*), **t. 24-29**, 670-673.

Nauka

Symbol Apostolski w nauce i sztuce pierwszego tysiąclecia [Lublin, 23-24 XI 1995] (*A. Stępniewska*), **t. 24-29**, 684-691.

Nawrócenie religijne

Nawrócenie religijne od I do IV wieku (*S. Longosz*), **t. 10**, 375-378.

Neoplatonizm

Byt czy dobro? Metamorfozy neoplatonizmu (Lublin, KUL, 7-10 X 2003) (*R. Ma-
jeran*), **t. 44-45**, 697-703.

Ojcowie Kościoła

- Asceza i doskonałość chrześcijańska w nauce Ojców Kościoła [Gniezno, 25-26 IX 1995] (*S. Longosz*), **t. 24-29**, 691-694.
- Godność chrześcijanina według Ojców Kościoła [Łomża, 26-27 IX 1994] (*J. Grzywaczewski*), **t. 24-29**, 661-663.
- Ojcowie Kościoła a szkoły teologiczne na soborach (Rzym, 6-7 III 2003) (*B. Degórski*), **t. 44-45**, 725-728.
- Ojcowie Kościoła a kultura klasyczna [Toruń, 23-24 IX 1996] (*J. Grzywaczewski*), **t. 30-31**, 629-632.
- Ojcowie Kościoła a kultura polska (*J. Grzywaczewski*), **t. 5**, 479-489.
- Ojcowie Kościoła na falach radiowych (*J. Grzywaczewski – S. Longosz*), **t. 32-33**, 606-608.
- Ojcowie Kościoła o swoim Ojcu (Warszawa UKSW, 21 X 1999) (*A.Z. Zmorzanka*), **t. 36-37**, 700-702.
- Ojcowie Kościoła u źródeł Europy [Strasburg 1992] (*S. Longosz*), **t. 20-23**, 552-556.

Oksford

- VIII Kongres Patrystyczny w Oksfordzie (*L. Małunowiczówna*), **t. 1**, 44-46.
- X Międzynarodowy Kongres Studiów Patrystycznych w Oksfordzie (*T. Kaczmarek*), **t. 12-13**, 514-517. **t. 11**, 779-780 (*S. Longosz*).
- XII Międzynarodowy Kongres Patrystyczny w Oksfordzie (*S. Longosz*), **t. 20-23**, 570-571.
- XII Międzynarodowy Kongres Studiów Patrystycznych w Oksfordzie [Oksford, 21-26 VIII 1995] (*N. Widok*), **t. 24-29**, 698-701.
- XIV Kongres Patrystyczny w Oksfordzie (Oksford, 18-23 VIII 2003) (*L. Misiarczyk*), **t. 44-45**, 719-722.

Ormiańskie teksty

- Ormiańskie teksty i subsidia w CSCO i PO w Bibliotece Uniwersyteckiej KUL (*S. Longosz*), **t. 40-41**, 712-714.
- Wystawa książki ormiańskiej w Bibliotece Uniwersyteckiej KUL (XI 2001 – II 2002) (*T. Madala*), **t. 40-41**, 710-712.

Orygenes

- Colloquium Origenianum III (*S. Longosz*), **t. 4**, 290-294.
- Colloquium Origenianum Quintum 1989 (*S. Longosz*), **t. 16**, 505-607.
- Orygenes a Biblia (Warszawa ATK, 10 III 1994) (*M. Szram*), **t. 24-29**, 666-667.
- Orygenes i Biblia (Chantilly, 30 VIII – 3 IX 1993) (*M. Szram*), **t. 24-29**, 653-658.
- Orygenizm i spory wokół Orygenesusa [w 1800-lecie urodzin] (*S. Longosz*), **t. 8-9**, 395-412.

Pacjan z Barcelony

- Pacjan z Barcelony a chrześcijaństwo hiszpańskie IV wieku (Barcelona, 8-10 III 1995; Lyon, 25-26 X 1995) (*S. Longosz*), **t. 24-29**, 705-706.

Papiestwo

- Papiestwo w starożytności chrześcijańskiej [Lublin, KUL, 25-26 XI 2002] (*J. Lachowicz*), **t. 46-47**, 807-815.

Papieże starożytni w religijnej kulturze polskiej (*S. Longosz*), t. **46-47**, 865-877.

Pasterz

Biskupi i pasterze w epoce teodozjańskiej [Rzym, 8-11 V 1996] (*B. Degórski*), t. **30-31**, 640-643.

Patrologia

Apel o zwiększenie godzin patrologii, t. **18**, 451-452.

Nowa *Patrologia* ks. Sz. Pieszczocho (*S. Longosz*), t. **19**, 1029-1030.

Prezentacja „Patrologia Latina Database” komputerowego wydania łacińskiej Patrologii Migne’a [Rzym, 1 VI 1993] (*B. Degórski*), t. **24-29**, 658-661.

Program nauczania patrologii w Seminarium Duchownym (*K. Gurda*), t. **19**, 1033-1036.

Program wykładów z patrologii na Papieskim Wydziale Teologicznym w Poznaniu (*B. Czesz*), t. **11**, 761-767.

Patrystyka

Nowe polskie wydawnicze serie patrystyczne (*S. Longosz*), t. **19**, 1030-1033.

„Patristica” Uniwersytetu Katolickiego Louvain-la-Neuve 1985-1986 (*K. Klauza*), t. **10**, 378-382.

Podręczniki dydaktyki patrystycznej (*S. Longosz*), t. **14**, 504-505.

II Turyńskie Dni Patrystyczne [Turyn, 29-30 IV 1996] (*S. Longosz*), t. **30-31**, 645.

Wielka Karta Studiów Patrystycznych (*S. Longosz*), t. **17**, 1007-1008.

Paweł św.

V Sympozjum o św. Pawle (Tars, 28-30 VI 1997) (*W. Turek*), t. **32-33**, 581-583.

VI Sympozjum o św. Pawle (Tars, 27-30 VI 1999) (*W. Turek*), t. **36-37**, 705-706.

Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy

LX tom „Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy” [Warszawa ATK, 10 X 1995] (*J. Grzywaczewski*), t. **24-29**, 695-698.

Polska i Bałkany

Bałkany i Polska w starożytności i średniowieczu (*A. Malinowski*), t. **3**, 437-446.

Polskie Towarzystwo Filologiczne

LXXX Zjazd Polskiego Towarzystwa Filologicznego (*S. Sojka*), t. **6-7**, 470-474.

Prace dyplomowe

Tematy prac dyplomowych z antyku chrześcijańskiego pisanych w niektórych polskich instytucjach naukowych (*S. Longosz*), t. **2**, 223-228; t. **4**, 340-342; t. **8-9**, 515-517; t. **11**, 774-778; t. **14**, 497-501; t. **15**, 1146-1149; t. **16**, 500-503; t. **18**, 455-457 (kontynuacja w dziale Bibliografia).

Proroctwa

Sny, wizje i proroctwa w chrześcijaństwie starożytnym (*S. Longosz*), t. **14**, 487-492.

Publiczne życie

Chrześcijaństwo a życie publiczne w Cesarstwie Rzymskim III i IV wieku (*A. Pławecki*), t. **8-9**, 413-426.

Rekolekcje patrystyczne

Rekolekcje patrystyczne, Cascia 1991 (*B. Degórski*), **t. 20-23**, 517-519.

Religia pogańska

Symposium o religii pogańskiej w późnym cesarstwie i w Bizancjum (*M. Dzielska*), **t. 15**, 1134-1137.

Symposium o religiach w świecie starożytnym (*S. Longosz*), **t. 19**, 1041-1042.

Rodzina

Rodzina i wychowanie w starożytności (Ołtarzew, 13-14 IX 1994) (*J. Grzywaczewski*), **t. 24-29**, 663-665.

Rodzina w Kościele starożytnym (*M. Marczewski*), **t. 5**, 489-494.

Rodzina w starożytnym Rzymie, Bydgoszcz-Zacisze 1991 (*A. Eckmann*), **t. 20-23**, 533-535.

Sakramenty inicjacji

Sakramenty inicjacji chrześcijańskiej, Przemyśl 1991 (*J. Grzywaczewski*), **t. 20-23**, 509-510.

Sekcja Filologiczna

Doroczne spotkanie Sekcji Filologicznej – Lublin (*A. Eckmann*), **t. 6-7**, 469-470.

Doroczne spotkanie Sekcji Filologicznej – Lublin (*S. Sojka*), **t. 8-9**, 439-442.

Spotkanie Sekcji Filologicznej – Białystok 1986 (*A. Eckmann*), **t. 11**, 743-746.

Spotkanie Sekcji Filologicznej – Pelplin 1987 (*A. Eckmann*), **t. 12-13**, 530-532.

Doroczne spotkanie Sekcji Filologicznej – Gniezno 1988 (*A. Eckmann*), **t. 15**, 1132-1134.

Udział Sekcji Filologicznej w VI Kongresie Teologów Polskich – Lublin 1989 (*A. Eckmann*), **t. 17**, 991-993.

Doroczne spotkanie Sekcji Filologicznej – Łąd nad Wartą 1990 (*M.Z. Pietrzyk – H. Wójtowicz*), **t. 19**, 975-986.

Doroczne XXV spotkanie Sekcji Filologicznej – Kalwaria Zebrzydowska 1991 (*A. Eckmann*), **t. 20-23**, 510-514. **t. 19**, 1038-1039 (*S. Longosz*).

Doroczne spotkanie Sekcji Filologicznej (Olsztyn, 14-15 IX 1993) (*A. Eckmann*), **t. 24-29**, 648-650.

Spotkanie Sekcji Patrystycznej i Filologicznej 1995. Gniezno – Radom (*S. Longosz*) **t. 20-23**, 574-575.

Doroczne spotkanie Sekcji Filologicznej [Radom, 12 IX 1995] (*J. Grzywaczewski*), **t. 24-29**, 694-695.

Doroczne XXIX spotkanie Sekcji Filologicznej – Kielce 1996 (*A. Eckmann*), **t. 30-31**, 632-637.

XXX Doroczne spotkanie Sekcji Filologicznej (Przemyśl, 9-10 IX 1997) (*H. Wójtowicz*), **t. 32-33**, 572-574.

Doroczne XXXI spotkanie Sekcji Filologicznej – Opole 1998 (*T. Gacia – H. Błazińska*), **t. 34-35**, 664-668

XXXII doroczne spotkanie Sekcji Filologicznej (Kazimierz Biskupi, 14-15 IX 1999) (*H. Błazińska*), **t. 36-37**, 698-699.

Doroczne XXXIII spotkanie Sekcji Filologicznej – Koszalin 2000 (*H. Błazińska*),
t. 38-39, 746-749.

XXXIV doroczne spotkanie Sekcji Filologicznej (Łódź, 11-12, 2001) (*H. Błazińska*),
t. 40-41, 701-704.

Sekcja Patrystyczna

„Jeden chrzest na odpuszczenie grzechów” – Kielce 2002 (*E. Kotkowska*), **t. 42-43**,
757-760.

5-Lecie Sekcji Patrystycznej (*S. Longosz*), **t. 2**, 121-140.

Czas w nauczaniu Ojców Kościoła, Sekcja Patrystyczna – Ełk 2000 (*M. Ziółkowska*),
t. 38-39, 745-746.

Doroczne spotkanie Sekcji Patrystycznej – Nysa 1988 (*A. Żurek*), **t. 15**, 1124-1132.

Doroczne spotkanie Sekcji Patrystycznej – Przemyśl 1991 (*S. Longosz*) **t. 19**, 1038;
t. 20-23, 509-510 (*J. Grzywaczewski*).

Doroczne spotkanie Sekcji Patrystycznej – Włocławek 1986 (*J. Grzywaczewski*),
t. 11, 737-740.

Millenaryzm wczesnochrześcijański (Sekcja Patrystyczna, Legnica, 24-25 IX 1999)
(*J. Patucki*), **t. 36-37**, 695-698.

Patrystyczne homilie i komentarze biblijne (Sekcja Patrystyczna, Brenna, 25-26 IX
2003) (*J. Lachowicz*), **t. 44-45**, 703-712.

Posiedzenie nowego zarządu Sekcji Patrystycznej – Lublin 1983, **t. 5**, 504-506.

Posiedzenie nowego zarządu Sekcji Patrystycznej, **t. 5**, 504-506.

Spotkanie Sekcji Patrystycznej – Koszalin 1990 (*S. Longosz*), **t. 17**, 1008-1009.

Spotkanie Sekcji Patrystycznej – Pelplin 1987 (*J. Grzywaczewski*), **t. 12-13**, 517-520.

Spotkanie Sekcji Patrystycznej i Filologicznej 1995. Gniezno – Radom (*S. Longosz*)
t. 20-23, 574-575.

Spotkanie Sekcji Patrystycznej w Gdańsku-Oliwie 1984 (*F. Drączkowski*), **t. 6-7**,
465-469.

Sprawozdanie z działalności Sekcji Patrystycznej 1983-1986 (*B. Czesz*), **t. 12-13**,
487-495.

Symposium Sekcji Patrystycznej w Białymstoku 1985 (*J. Grzywaczewski*), **t. 8-9**,
436-439.

XX lat działalności Sekcji Patrystycznej (*S. Longosz*), **t. 32-33**, 585-595.

Udział Sekcji Patrystycznej w VI Kongresie Teologów Polskich w Lublinie 1989,
t. 17: Sprawozdanie prezesa Sekcji Patrystycznej (*B. Czesz*), 979-982.

Protokół z udziału Sekcji Patrystycznej (*A. Jabłoński*), 983-984.

Działalność Sekcji Patrystycznej 1983-1989 (*B. Czesz*), 985-987.

Wręczenie Księgi Pamiątkowej ks. Wacławowi Eborowiczowi (*S. Longosz*), 988-991.

Udział Sekcji Patrystycznej w VII Kongresie Teologów Polskich [Lublin, KUL, 13 IX
2004] (*J. Lachowicz*), **t. 46-47**, 820-823.

Seweryn z Noricum

Rok św. Seweryna (*S. Longosz*), **t. 4**, 296-299.

Seweryn i jego najnowszy biograf w 1500 rocznicę śmierci (*A. Bober*), **t. 2**, 204-209.

Symposium o św. Sewerynie (*S. Longosz*), **t. 2**, 119-120.

Sny i wzje

Sny, wizje i prorocstwa w chrześcijaństwie starożytnym (*S. Longosz*), t. 14, 487-492.

Sources Chrétiennes

40 lat „Sources Chrétiennes” 1942-1982 (*S. Longosz*), t. 4, 351-354.

Stanula Emil

Wręczenie Księgi Pamiątkowej ks. prof. Emilowi Stanuli (Lublin KUL, 25 V 1999) (*S. Longosz*), t. 36-37, 690-695.

Stopnie naukowe

Stopnie naukowe Polaków z antyku chrześcijańskiego (*S. Longosz*): t. 2, 216-218; t. 4, 355; t. 12-13, 535-536; t. 14, 496-497; t. 16, 511-512; t. 18, 454-455 (konstynuacja w dziale *Informacje*: t. 24-29, 715-718; t. 30-31, 674-675; t. 36-37, 714-716; t. 38-39, 768).

Symbol Apostolski

Symbol Apostolski w nauce i sztuce Kościoła starożytnego (*S. Longosz*), t. 20-23, 569-570.

Symbol Apostolski w nauce i sztuce pierwszego tysiąclecia [Lublin, 23-24 XI 1995] (*A. Stępniewska*), t. 24-29, 684-691.

Sympozja patrystyczne ATK (UKSW)

Sympozjum patrystyczne w ATK w Warszawie 1989 (*J. Kamińska – B. Walicka*), t. 16, 491-492.

Sympozjum patrystyczne ATK 1990 (*S. Longosz*), t. 18, 453.

Sympozjum patrystyczne ATK 1991 (*S. Longosz*), t. 19, 1039.

Orygenes a Biblia (Warszawa ATK, 10 III 1994) (*M. Szram*), t. 24-29, 666-667.

LX tom „Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy” [Warszawa, ATK, 10 X 1995] (*J. Grzywaczewski*), t. 24-29, 695-698.

Judeochrześcijańskie elementy w literaturze patrystycznej (Warszawa ,ATK, 16 X 1997) (*M. Szram*), t. 32-33, 575-577.

Ojcowie Kościoła o swoim Ojcu (Warszawa, UKSW, 21 X 1999) (*A.Z. Zmorzanka*), t. 36-37, 700-702.

Chrześcijaństwo II-V wieku wobec antycznych tradycji ezoterycznych [Warszawa, UKSW, 16 X 2002] (*R. Szmurło*), t. 42-43, 760-764.

Gatunki literackie w piśmiennictwie wczesnochrześcijańskim. Nowe formy, czy kontynuacja tradycji klasycznej? (Warszawa, UKSW, 12 XI 2003) (*R. Szmurło*), t. 44-45, 713-717.

Sympozja patrystyczne (KUL)

Kolokwium patrystyczno-archeologiczne w Lublinie (*A. Malinowski*), t. 1, 54-57.

Sympozjum bazylikańskie w Lublinie (*A. Malinowski*), t. 3, 422-425.

Kapłaństwo w starożytności chrześcijańskiej (Lublin KUL, 29-30 X 1991), t. 24-29, 639-644.

Praca charytatywna w starożytności chrześcijańskiej, Lublin 1992 (*J. Grzywaczewski*), t. 20-23, 539-542.

Symbol Apostolski w nauce i sztuce pierwszego tysiąclecia [Lublin, 23-24 XI 1995] (*A. Stępniewska*), t. 24-29, 684-691.

- Symposium Ambrozjańskie w KUL (Lublin, 25-26 XI 1997) (*S. Longosz*), t. **32-33**, 595-602.
- Polskie studia nad antykiem chrześcijańskim (Lublin KUL, 25-26 V 1999) (*A. Żurek*), t. **36-37**, 687-690.
- Tajemnica wcielenia w nauce Ojców Kościoła, Lublin 2000 (*G. Jaśkiewicz*), t. **38-39**, 741-744.
- Świeccy w Kościele starożytnym, Lublin, KUL, 25-26 XI 2002 (*J. Lachowicz*), t. **42-43**, 741-750.
- Byt czy dobro? Metamorfozy neoplatonizmu (Lublin, KUL, 7-10 X 2003) (*R. Majeran*), t. **44-45**, 697-703.

Syriologia

- Symposja syriologiczne I-III (*J. Woźniak*), t. **3**, 426-434.
- IV Symposium Syriacum (*J. Woźniak*), t. **8-9**, 426-433.
- IV Symposium Syriacum 1984 (*J. Woźniak*), t. **5**, 506-507.
- VII Symposium Syriacum i V Kongres Arabskich Studiów Chrześcijańskich (*S. Longosz*), t. **20-23**, 572-573.
- VII Symposium Syriacum [Uppsala, 12-14 VIII 1996] (*J. Woźniak*), t. **30-31**, 646-647.
- VIII Symposium Syriacum [Sydney 2000] (*J. Woźniak*), t. **38-39**, 756-759.

Sztuka

- Symbol Apostolski w nauce i sztuce pierwszego tysiąclecia [Lublin, 23-24 XI 1995] (*A. Stępniewska*), t. **24-29**, 684-691.

Szkoły teologiczne

- Ojcowie Kościoła a szkoły teologiczne na soborach (Rzym, 6-7 III 2003) (*B. Degórski*), t. **44-45**, 725-728.

Szymusiak J.M.

- Pogrzeb śp. Jana Marii Szymusiaka (*S. Longosz*), t. **12-13**, 536-538.

Świat wczesnochrześcijański

- Topografia świata wczesnochrześcijańskiego w pracach polskich badaczy, Kazimierz n. Wisłą, 3-4 X 1998 (*B. Iwaszkiewicz-Wronikowska*), t. **34-35**, 672-673.

Świeccy

- Świeccy w Kościele starożytnym, Lublin, KUL, 25-26 XI 2002 (*J. Lachowicz*), t. **42-43**, 741-750.

Świętość

- Symposium o funkcji świętych w świecie zachodnim [w. III-XIII] (*B. Degórski*), t. **15**, 1139-1142.
- Kilka refleksji o rzymskim symposium na temat świętości na Zachodzie w III-XIII wieku (*P. Gach*), t. **15**, 1142.

Teodozjańska epoka

- Biskupi i pasterze w epoce teodozjańskiej [Rzym, 8-11 V 1996] (*B. Degórski*), t. **30-31**, 640-643.

Tradycja

Tradycja – formy i sposoby [XVIII Dni Augustiańskie w Rzymie 1989] (*B. Degórski*), t. 16, 493-497.

„Vox Patrum”

„Vox Patrum” w Oksfordzie (*S. Longosz*), t. 12-13, 527-530.

„Vox Patrum” u Ojca Świętego Jana Pawła II (*S. Longosz*), t. 5, 495.

Współredaktor „Vox Patrum” biskupem (*S. Longosz*), t. 6-7, 479-481.

Wywiad dla Radia Watykańskiego na temat „Vox Patrum” (*S. Longosz*), t. 5, 495-499.

Wcielenie

Tajemnica wcielenia w nauce Ojców Kościoła, Lublin 2000 (*G. Jaśkiewicz*), t. 38-39, 741-744.

Wiara

Dialog między wiarą a kulturą w starożytności chrześcijańskiej (Pamplona, 17-19 XI1994) (*S. Longosz*), t. 24-29, 682.

Wójtowicz H.

Wręczenie Księgi Pamiątkowej ks. prof. H. Wójtowiczowi (*S. Longosz*), t. 34-35, 673-678

Złoty jubileusz kapłaństwa ks. prof. H. Wójtowicza (Pionki, 8 VI 2003) (*S. Longosz*), t. 44-45, 731-740.

Wychowanie

Rodzina i wychowanie w starożytności (Ołtarzew, 13-14 IX 1994) (*J. Grzywaczewski*), t. 24-29, 663-665.

Zapowiedzi wydawnicze

t. 1, 103-110; t. 2, 228-233; t. 3, 495-496; t. 4, 337-340; t. 6-7, 475-478; t. 16, 512-513.

VII. BIOGRAMY

Andrzejewski Roman bp [1938-2003] – jako badacz antyku chrześcijańskiego (*J. Pałucki*), t. 44-45, 759-763.

Bieda Ignacy SJ [1913-1986] (*H. Pietras*), t. 11, 783-784.

Bober Andrzej SJ [1917-1986] jako filolog i patrolog (*S. Longosz*), z.10, 395-410; t. 6-7, 9-17.

Del Ton Giuseppe monsignor [1900-1997] (*S. Longosz*), t. 34-35, 699-700.

Eborowicz Waclaw ks. [1915-1990] (*A. Eckmann*), t. 15, 557-561.

Filarska Barbara (*E. Tatar-Próchniak*), t. 20-23, 9-15.

Florkowski Eugeniusz ks. [1902-1989] (*E. Staniek*), t. 16, 517-518.

Germain Morin OSB [1861-1946] mistrzem czytania (*M. Bielawski*), t. 19, 1055-1061.

Gliściński Jan ks. [1948-1998] (*T. Kołosowski*), t. 34-35, 695-698.

Kaczmarkowski Michał [1934-2003] – jako badacz łaciny wczesnochrześcijańskiej (*A. Eckmann*), t. 44-45, 765-769.

- Kania Wojciech ks. (*S. Longosz*), **t. 12-13**, 9-19; [1911-2000] – w 1. rocznicę śmierci (*A. Żurek*), **t. 38-39**, 777-779.
- Kuranc Józef prof. [1904-1989] (*A. Eckmann*), **t. 17**, 1014-1017.
- Langman Jerzy ks. [1903-1982] (*S. Longosz*), **t. 4**, 371-372.
- Łydka Władysław ks. [1931-1987] (*K. Gurda*), **t. 17**, 1013-1014.
- Michalski Marian ks. [1900-1987] (*E. Staniek*), **t. 12-13**, 545-546.
- Mondésert Claude SJ [1906-1990] – organizator serii „Sources Chrétiennes” (*S. Longosz*), **t. 19**, 1045-1054.
- Niemirska-Pliszczyńska [1904-1982] (*A. Stępniewska*), **t. 3**, 505-513.
- Pieszczoch Szczepan ks. [1921-2004] (*B. Czyżewski*), **t. 46-47**, 893-898.
- Plezia Marian (1917-1996) – badacz antyku chrześcijańskiego (*H. Wójtowicz*), **t. 32-33**, 625-627.
- Schenk Waclaw ks. [1913-1982] – znawca antyku chrześcijańskiego (*J. Kopeć*), **t. 4**, 359-367.
- Skowroński Zygmunt ks. [1909-1986] (*J. Słomka*), **t. 12-13**, 546-547.
- Stanula Emil CSSR: Książd profesor Emil Stanula (*A. Stępniewska*) **t. 32-33**, 7-14; [1935-1999] – w 1 rocznicę śmierci (*W. Myszor*), **t. 36-37**, 725-728; – jako duszpasterz akademicki (*I. Salamonowicz-Górska*), **t. 36-37**, 728-730.
- Stuiber Alfred ks. [1912-1981] (*A. Bober SJ*), **t. 4**, 367-371.
- Szymusiak Jan Maria SJ [1920-1987] – Calendarium vitae (*S. Longosz*), **t. 16**, 9-13.
- Trapé Agostino [1915-1987] (*T. Kaczmarek*), **t. 12-13**, 547-549.
- Urban Wincenty bp [1911-1983] jako patrolog (*A. Pławecki*), **t. 6-7**, 487-493.
- Wójcik Władysław ks. [† 1983] (*H. Wójtowicz*), **t. 5**, 509-516.

zebrał i opracował
Józef Figiel SDS – Lublin, KUL

SPRAWOZDANIA

1. POSIEDZENIA KOMISJI BADAŃ NAD ANTYKIEM CHRZEŚCIJAŃSKIM KUL W ROKU AKADEMICKIM 2005/2006

W roku akademickim 2005/2006 odbyło się osiem posiedzeń Komisji Badań nad Antykiem Chrześcijańskim; spotkania odbywały się w trzeci czwartek miesiąca; miały one zasięg ogólnopolski. Wszystkim zebraniom przewodniczyli ks. prof. dr hab. Stanisław Longosz i ks. prof. dr hab. Henryk Wójtowicz. W ramach całorocznych posiedzeń wygłoszono osiem referatów.

Pierwsze posiedzenie Komisji miało miejsce 20 października 2005 roku. Przybyło na nie 31 osób, a wykład pt. *Prywatny kult Eucharystii w Kościele starożytnym i średnio-wiecznym* wygłosił w ramach kończącego się Roku Eucharystycznego ks. prof. Stanisław Longosz, który przed wystąpieniem przyjął od słuchaczy gratulacje i życzenia z okazji nadania mu przez Prezydenta RP Krzyża Kawalerskiego Orderu Odrodzenia Polski za osiągnięcia naukowe i organizacyjne w dziedzinie badań nad antykiem chrześcijańskim w Polsce. Na wstępie Prelegent przypomniał, że o kulcie Eucharystii wielokrotnie wspominał Jan Paweł II (m.in. w encyklikach i listach). Stwierdził jednak, że żadna z form jej kultu, wymienionych przez Ojca Świętego, nie była znana w starożytności. Zdaniem Prelegenta pierwsi chrześcijanie traktowali Eucharystię przede wszystkim jako Wieczerzę Pańską, a nie ukrywającą się pod jej postacią Osobę. Widzieli w niej „niebiański pokarm”, niekiedy nawet leczący i przywracający fizyczne zdrowie oraz chroniący przed nieszczęściami, jak o tym świadczą odnotowane w literaturze patrystycznej wypadki, m.in. cudowne ocalenie Satyra – brata św. Ambrożego (Ambroży, *De excessu fratris sui Satyri* I 43-44) i ariańskiego kapitana okrętu (Marek Diakon, *Vita Porphyrii* 8, 57) oraz uzdrowienie 5-letniego dziecka (Augustyn, *Opus imperfectum contra Julianum* III 162) i siostry Grzegorza z Nazjanzu – Gorgonii (Grzegorz z Nazjanzu, *Oratio* 8, 18). Prelegent na podstawie wypowiedzi starochrześcijańskich autorów (m.in. Cyryla Jerozolimskiego, Jana Chryzostoma i Teodora z Mopsuestii) starał się też odtworzyć zwyczaje związane z udzielaniem i przyjmowaniem Eucharystii oraz jej przechowywaniem. Podkreślił, że w Kościele starożytnym powszechny był zwyczaj przyjmowania Eucharystii na prawą dłoń (o czym świadczyły zalecenia Ojców, by czynić to z należyтым szacunkiem; podawane przykłady dotyczyły głównie Kościoła Wschodniego); zwrócił też uwagę na zwyczaje lokalne, np. poświadczony przez Cyryla Jerozolimskiego gest dotykania oczu „Ciałem Pańskim” oraz zwilżania ust „Krwią Pańską” (zwyczaj istniejący wśród chrześcijan w Jerozolimie).

Prelegent zauważył, że starożytnym chrześcijanom nie był znany zwyczaj przechowywania Eucharystii w ołtarzu (w Kościele Wschodnim była to południowa strona obok ołtarza, a w Kościele Zachodnim pomieszczenie odpowiadające zakrystii); natomiast, jak podkreślił, od czasów prześladowań rozwinął się zwyczaj przechowywania jej w prywatnych oratoriach lub domach. Prelegent stwierdził, że pomimo wielkiej czci, jaką otaczano Najświętszy Sakrament, w starożytności nie rozwinęto prywatnego kultu Eucharystii; jedynym świadectwem prywatnej adoracji jest przykład Gorgonii (poświadczony w *Mowach* Grzegorza z Nazjanzu). Zdaniem Prelegenta w Kościele Zachodnim pierwsze formalne przejawy kultu Eucharystii poza Mszą Świętą (np. palenie wiecznej lampki, adoracja Eucharystii w procesji Wielkanocnej) pojawiły się dopiero od XII wieku; przyczyniły się do tego pierwsze traktaty teologiczne o Eucharystii, które były odpowiedzią na herezje antyeucharystyczne Berengariusza z Tour i albigensów. Po wykładzie rozpoczęła się dyskusja, w której udział wzięli: prof. R. Bulas (KUL), prof. U. Mazurczak (KUL), ks. dr H. Ordon (KUL), dr D. Słapek (UMCS), ks. prof. M. Szram (KUL) i ks. prof. A. Tronina (KUL). Dyskutanci (m.in. prof. R. Bulas) wyrazili zdziwienie, że kult Eucharystii powstał tak późno. Nawiązując do tej wypowiedzi, ks. prof. A. Tronina stwierdził, że dla starożytnych chrześcijan chleb konsekrowany, pozostały po Mszy św., stanowił jedynie pamiątkę Wieczery Pańskiej. Na pytanie zaś od kiedy zaczęto używać formuły „oto Ciało i Krew”, Prelegent odpowiedział, że istniała ona w liturgii od początku.

Dnia 17 listopada 2005 r. miało miejsce drugie posiedzenie Komisji, a uczestniczyło w nim 27 osób. Na wstępie ks. prof. S. Longosz powitał i przedstawił gości z Uniwersytetu Karola w Pradze, którzy zaprezentowali wydany i przetłumaczony przez nich na jęz. czeski tom apokryfów Nowego Testamentu, a następnie poprosił o wygłoszenie wykładu pt. ***Beda Czcigodny – dziejopis narodzin chrześcijaństwa w świecie anglosaskim*** dra Romana Majerana (KUL). Rozpoczynając wystąpienie, Prelegent przypomniał, że o życiu Bedy Czcigodnego niewiele wiadomo, poza tym, że od siódmego roku życia przebywał w klasztorze (Wearmouth, Jarrow), gdzie zdobył wszechstronne wykształcenie; podkreślił też jego rolę w kształtowaniu kultury średniowiecznej Europy, stwierdzając, że Beda był raczej „przekazicielem” wiedzy, niż oryginalnym twórcą; był też „duchowym” wychowawcą kolejnych pokoleń (do których należał m.in. Alkuin), cenionym zwłaszcza w zakresie egzegezy. Przechodząc do zasadniczego tematu wykładu, dr R. Majeran stwierdził, że *Historia ecclesiastica gentis Anglorum* Bedy stanowi jedno z ważniejszych źródeł do studiów dziejów Anglii od I wieku prz. Chr. (podbój wyspy przez Cezara) do 731 r.; zwrócił też uwagę na konsekwentne datowanie według ery chrześcijańskiej. Prelegent zaznaczył, że Beda odwoływał się do pism Pliniusza Starszego, Orozjusza, a zwłaszcza Gildasa Mądrego, autora *Liber querulus de excidio et conquestu Britanniae*, pracy na której oparł pierwszych 22 rozdziałów swojej historiografii; zacerpnął z niej m.in. informacje o pierwszych chrześcijanach na wyspie oraz o męczeństwie św. Albana († 287) – wydarzeniu, które stanowi najstarszy przykład istnienia chrześcijaństwa na tamtych terenach. Prelegent podkreślił, że ważną datą w *Historii* Bedy jest rok 597, po pierwsze dlatego, że autor od tego momentu rozpoczął własną narrację, po drugie, że przybyło wówczas na wyspy 40. misjonarzy wysłanych przez papieża Grzegorza Wielkiego, po trzecie, że w tym roku w Kent chrzest przyjęła rodzina królewska na czele z królem Etebertem. Kolejną datą, na jaką zwrócił uwagę Prelegent, był rok 601, kiedy to przybyli do Anglii kolejni misjonarze, m.in. Melitos (późniejszy bp Londynu) i Justus. Na zakończenie stwierdził, że ważnym etapem w chryścianizacji Anglii było powołanie arcybiskupa – był nim przybyły wśród pierwszych misjonarzy Augustyn z Canterbury (w 601 r. otrzymał paliusz).

W dyskusji, która nastąpiła po wykładzie, głos zabrali dr M. Babiński (KUL) i ks. prof. S. Longosz: zapytali Prelegenta czy istnieje opis chrztu, który przyjął naród angielski i czy Beda wyjeżdżał w poszukiwaniu źródeł poza Anglię. Odpowiadając na pierwsze pytanie Prelegent stwierdził, że nie ma liturgicznego opisu chrztu, jest jedynie wzmianka o tym fakcie. Odnośnie drugiego pytania powiedział, że Beda nawiązał kontakty z różnymi ośrodkami w Europie, zaś kwerendy na jego zlecenie wykonywali korespondenci (m.in. opat Albin i opat Adrian z Canterbury).

Dnia 15 grudnia 2005 r. odbyło się trzecie zebranie Komisji, które było połączone ze spotkaniem opłatkowym; przybyło na nie 37 osób. Wykład wygłosiła prof. dr hab. Urszula Mazurczak (KUL), tematem zaś jej wystąpienia były: **Teologiczne przesłanki eucharystyczne w scenach Bożego Narodzenia w malarstwie późnego średniowiecza**, czemu towarzyszył pokaz przeźroczy. Prelegentka stwierdziła, że celem jej wykładu jest ukazanie ewolucji obrazowania tematu „narodzenia i adorowania Dzieciątka” oraz zależność tegoż obrazowania od treści teologicznych. Prelegentka zwróciła uwagę, że dziewicze poczęcie przez Maryję oraz narodzenie Jezusa – Syna Bożego – było niezwykle trudne do przedstawienia w sztuce; wyrażano je przy pomocy różnych środków: układu postaci, różnicowania planu, odpowiedniego tła, barw i światła, a także symboliki. Prelegentka zaznaczyła też, że obrazowanie omawianych przez nią scen, które w większości pochodzą z malarstwa XV wieku, mają swoją genezę w sztuce późnego antyku i wczesnego średniowiecza. Następnie Prelegentka omówiła konkretne ujęcia sceny, stwierdzając, że najstarszy wzorzec stworzyła sztuka bizantyjska, w której Narodzenie przedstawione zostało na tle grotu skalnej, zaś Józef oddalony został od Dzieciątka i Maryi, co miało podkreślać boskie pochodzenie Jezusa; wskazała na takie przykłady jak m.in. scena Narodzenia z fresku z Castelsperio, oraz pochodzący z późniejszego okresu *Pokłon Mędrców* Duccio di Buoninsegna i *Pokłon Pasterzy* Giorgione Giorgio Barbelli. Prelegentka zwróciła też uwagę, że „nośnikiem” ważnych treści teologicznych było miejsce złożenia Jezusa, którym w okresie karolińskim i ottokarolińskim stał się ołtarz, zastępujący tradycyjny żłóbek; poprzez tę stylizację chciano, zdaniem Prelegentki, wyrazić fakt Wcielenia i przyszłego Odkupienia; ilustrację stanowiły m.in. *Pokłon Pasterzy* Hugo van der Goesa i *Pokłon Pasterzy* Domenico Ghirlandaio. Prelegentka dodała, że podobne treści przekazywały sceny, w których Dzieciątko zostało złożone na Hostii (np. obrazy: Nicolo di Tomaso, *Boże Narodzenie ze św. Brygidą Szwedzką* – scena na tle skały; *Tryptyk z Ptaszkowej – Adoracja Dzieciątka*, Mistrz Wroclawski, *Boże Narodzenie*). Na zakończenie prof. U. Mazurczak wskazała na wzrastającą od czasów św. Franciszka popularność tzw. szopki franciszkańskiej, przedstawiającej scenę Narodzenia w stajence (m.in. Giotto, *Pokłon Mędrców*, *Poliptyk Grudziądzki – Pokłon Mędrców*, *Tryptyk z Ptaszkowej – Pokłon Mędrców*). Po wykładzie przystąpiono do dyskusji, w której udział wzięli m.in. dr H. Kowalski (UMCS), ks. prof. S. Longosz (KUL) i dr A. Zmorzanka (Lublin); zapytali m.in. Prelegentkę o teologiczny wymiar światła w scenach Zwiastowania i Narodzenia i o ewentualne związki z metafizyką światła oraz o faktyczną rolę św. Franciszka w stworzeniu szopki.

Dnia 19 stycznia 2006 r. odbyło się czwarte z kolei posiedzenie Komisji, na którym obecnych było 35 osób. Wykład pt. **Mędrcy w Betlejem: teologia i historia** wygłosił ks. prof. dr hab. Antoni Paciorek (KUL). Na wstępie Prelegent stwierdził, że oparł się na tzw. *Ewangelii Dzieciństwa*, którą zawiera Ewangelia Mateusza 1, 1-2, 23, przedstawiająca wątek Trzech Mędrców (Mt 2, 1-12). Prelegent wyodrębnił następujące sceny: (1) przybycie Mędrców do Jerozolimy (Mt 2, 1b-3); (2) Mędrcy w pałacu Heroda (Mt 2, 4-8); (3) Mędrcy w drodze do Betlejem i w samym Betlejem, gdzie oddają hołd nowo narodzonemu

Jeżusowi (Mt 2, 9-11). Następnie stwierdził, że epizod Mędrców interpretowany jest jako wydarzenie historyczne i teologiczne. Na historyczny charakter opowiadania wskazuje wzmianka o Herodzie oraz o samych Mędracach, którzy mogli być astrologami; hipotezę o ich związkach z tym środowiskiem wzmacnia, według Prelegenta, wzmianka o gwieździe, która mogła też (zgodnie z ówczesną tradycją) zapowiadać narodziny króla (jej pojawienie się nad tym obszarem w 7 r. prz. Chr., faktyczną datą narodzin Jezusa, potwierdził J. Kepler w XVI wieku). Prelegent stwierdził, że wielu biblistów kwestionuje historyczność epizodu Mędrców, powołując się na brak informacji o takim wydarzeniu w Ewangelii Łukasza oraz w *Historii* Józefa Flawiusza. Za interpretacją teologiczną epizodu przemawiają z kolei, zdaniem ks. prof. A. Paciorka, związki poszczególnych zdarzeń epizodu z wypowiedziami pochodzącymi ze Starego Testamentu (m.in. z Ps 72, 11; Iz 60, 5n; Ps 77,10; Iz 2,3n, Lb 24,17); sam Prelegent bronił historyczności opowiadania przy jednoczesnym stwierdzeniu jego aspektu teologicznego. Na zakończenie Prelegent omówił oddziaływanie omawianego tekstu na chrześcijańską pobożność w starożytności i w średniowieczu; w starożytności – jak powiedział – spekulowano m.in. na temat kraju pochodzenia Mędrców (wskazując na Arabię – św. Justyn, Persję – Klemens Aleksandryjski, a także na Mezopotamię i Etiopię), oraz na temat ich liczby, ustalając ją na 3 (w Kościele Zachodnim); w średniowieczu zaczęto Mędrców nazywać Królami oraz nadano im imiona (Kasper, Melchior, Baltazar), pojawiły się też rzekome relikwie Trzech Króli, sprowadzone z Włoch do Kolonii przez Fryderyka Barbarosę. Po wykładzie miała miejsce dyskusja, w której głos zabrali: ks. dr L. Ordon (KUL), ks. prof. S. Longosz (KUL), ks. prof. M. Szram (KUL), ks. prof. A. Tronina (KUL) i dr E. Woźniak-Mazurkiewicz (UMCS). Wypowiadano się m.in. na temat stosunku Ojców Kościoła do biblijnego opowiadania o Mędracach; ks. prof. M. Szram zauważył, że dla Jana Chryzostoma i Hieronima było to wydarzenie historyczne, któremu nadawali sens teologiczny. Zwrócono też uwagę na symbolikę gwiazdy i jej ambiwalentne znaczenie.

Dnia 16 lutego 2006 r. miało miejsce piąte posiedzenie, na którym obecnych było 41 osób. Gościem spotkania był ks. prof. dr hab. Marek Starowieyski (UW), który wygłosił wykład pt. *Prudencjusz wirtuozem wczesnochrześcijańskiej poezji łacińskiej*. Na wstępie ks. Profesor podkreślił, że Prudencjusz jest największym, obok Ambrożego z Mediolanu i Paulina z Noli, poetą łacińskim IV-V wieku; omówił też krótko życie poety, podając jako źródło informacji jego autobiografię którą ten umieścił we wstępie do zbioru swoich utworów; dzięki niej znana jest data jego urodzenia (338/339) oraz najważniejsze fakty z życia poety; natomiast data śmierci nie jest pewna (zmarł po 402, a przed 410 r.), podobnie jak miejsce urodzenia. Prelegent stwierdził następnie, że Prudencjusz, z wykształcenia prawnik i retor, zaczął pisać jako dojrzały już mężczyzna; do 392 r. zajmował się karierą urzędniczą, której zwieńczeniem była funkcja na dworze Teodozjusza I (poeta pełnił ją do śmierci cesarza); ostatnie lata życia spędził w Hiszpanii, gdzie wrócił w latach dziewięćdziesiątych. Omawiając twórczość Prudencjusza, Prelegent zwrócił uwagę na bogactwo form i treści, których inspiracją poza źródłami chrześcijańskimi (znał dobrze twórczość Ambrożego), byli poeci klasycyści: Lukrecjusz i Wergiliusz (w utworach pisanych heksametrem) oraz Horacy, Katullus i Owidiusz (w utworach lirycznych). Utwory omówił w kolejności, w jakiej podał je sam poeta w swoim zbiorze. Były to: (1) *Księga hymnów codziennych* (*Cathemerion liber*) – obejmująca 12 lirycznych modlitw okolicznościowych; (2) *Uboóstwienie* (*Liber Apotheosis*); (3) *Źródło grzechu* (*Hamartigenia*) – poematy epicko-dydaktyczne pisane w heksametrach, wyjaśniające dogmaty religijne; (4) *Walka o duszę* (*Psychomachia*) – epos alegoryczny o treści dydaktycznej; (5) *Przeciw Symmachowi* (*Contra Symmachum*),

w którym przedstawia polemikę pomiędzy Ambrozym i Symmachem; (6) *O wieńcach (Peri stephanon)* zawierający 14 hymnów na cześć męczenników (głównie hiszpańskich i rzymskich). Prelegent omówił też utwór, którego sam Prudencjusz nie umieścił w zbiorze – *Napisy (Tituli historiarum)*. Na zakończenie ks. prof. M. Starowieyski stwierdził, że obecnie zauważa się renesans studiów prudencjańskich oraz zapowiedział oddzielne wydanie *Peri stephanon* z przekładem i tekstem oryginalnym przez wydawnictwo WAM. Po wykładzie odbyła się dyskusja, w której głos zabrali m.in. ks. prof. S. Longosz (KUL), dr R. Majeran (KUL), dr D. Słapek (UMCS). Dyskutanci pytali m.in. o rolę, jaką odegrała jego twórczość w starożytności i w średniowieczu, i czy jego hymny weszły do *Brewiarza* (Prelegent stwierdził, że w obecnym *Brewiarzu* jest 10 hymnów poety); zainteresowali się też badaniami nad poezją Prudencjusza we Włoszech (Prelegent odpowiedział, że badania takie są prowadzone, ale mają one charakter przyczynkarski).

Dnia 16 marca 2006 r. odbyło się szóste zebranie Komisji, na które przybyło 40 osób. Wystąpili na nim dr Dariusz Słapek (UMCS) wraz z pięcioosobową grupą członków Koła Amatorów Antyku UMCS, którzy zaprezentowali ***Kuchnię pierwszych chrześcijan na tle zwyczajów kulinarnych antyku basenu Morza Śródziemnego***; wystąpienie połączone było z degustacją potraw. Na wstępie dr D. Słapek stwierdził, że kuchnia stanowi stały składnik kultury narodu i epoki, dlatego też może być ważną dziedziną badań historyka. Następnie, krótko scharakteryzował kuchnię pierwszych chrześcijan, zwracając uwagę, że nie stworzyli oni odrębnej tradycji kulinarnej, lecz przejmowali zwyczaje danego regionu (kraju), z którym byli związani. Podkreślił też, że była to raczej kuchnia uboga, gdyż tacy byli w większości pierwsi wyznawcy Chrystusa; opierała się głównie na takich artykułach jak: zboża, warzywa, owoce i ryby. W jej odtworzeniu pomogły badania nad kuchnią narodów biblijnych z okresu I-II wieku oraz wzmianki o potrawach w literaturze wczesnochrześcijańskiej i pogańskiej. Jednym z podstawowych źródeł, na jakie wskazał Prelegent, była książka kucharska Apicjusza (ur. ok. 25 przed Chr.) *De re coquinaria* (wyd. polskie: *O sztuce kulinarnej ksiąg dziesięć*, tłum. I. Mikołajczyk – S. Wyszomirski, Toruń 1998) oraz opracowania, m.in.: D. i P. Brothwell, *Food in Antiquity: A Survey of the Diet of Early Peoples*, London 1998 i G. Feeley-Harnik, *The Lord's Table: The Meaning of Food in Early Judaism and Christianity*, Washington 1994. Następnie przystąpiono do degustacji; gospodarzem biesiady był patrycjusz rzymski (student ubrany w togę patrycjusza), potrawy zaś podawali niewolnicy (studenci ubrani w togi niewolników); w trakcie biesiady studenci omówili poszczególne potrawy, zwracając uwagę m.in. na sos ze sfermentowanych ryb, który używany był jako przyprawa do większości potraw, również słodkich. Podano również chleby (przy tej okazji zademonstrowano też chleb pompejański oraz chlebki kultowe), czerwone, wytrawne wino trzymiesięczne (receptura wg Apicjusza, I 1), ciasteczka figowe z dodatkiem migdałów, orzechów i cynamonu oraz dania gorące, m.in. zupę, na którą złożyły się różne warzywa strączkowe (soczewica, groch i fasola), cielęcinę moczoną w czerwonym winie, bób z porami i selerem przyprawiany sosem rybnym, kaszę z dodatkami bakalii; z dań na zimno podano dwa rodzaje pasty z twarogu. W trakcie uczty zadawano liczne pytania dotyczące przepisów (m.in. na ciasteczka i wino) oraz możliwości ich odtworzenia; studenci stwierdzili, że większości receptur nie można współcześnie wierne odtworzyć, dlatego też niektóre składniki zastąpiono podobnymi produktami, dostępnymi na polskim rynku (m.in. sos zastąpiono gotowym sosem rybnym używanym w kuchni wschodniej; zmodyfikowano też przepis na wino, m.in. proporcje, do wyrobu którego użyto następujących składników: 2 l czerwonego wytrawnego wina, 1 l miodu i przyprawy: pieprz, szafran, liść lauowy, daktyle).

Dnia 20 kwietnia 2006 r. odbyło się siódme zebranie Komisji, w którym uczestniczyło 25 osób. Przybył na nie i wykład wygłosił ks. dr Stanisław Koczwarą (Instytut Teologiczny, Wilno). Tematem jego wystąpienia był *Paszkwil mnicha Jana Maksencjusza na papieża Hormizdasa (514-523) jako przykład inwektywy chrześcijańskiej*. We wprowadzeniu ks. prof. S. Longosz, nawiązując do tytułowego paszkwilu, krótko przypomniał historię inwektywy jako gatunku literackiego w starożytności. Następnie Prelegent wyjaśnił, że paszkwil mnicha Maksencjusza należy potraktować jako głos polemiczny w sporze pomiędzy zwolennikami Soboru Chalcedońskiego, potępiającego monofizytyzm, a propagatorami idei neochalcedońskich, którzy wprowadzili formułę teopasyjną „o Jednym z Trójcy cierpiącym za nas w ciele” (Unus de Trinitate passus est in carne); zwrócił przy tym uwagę, że formuła ta nie była sprzeczna z ortodoksją, jednak jej interpretacja odchodziła od chrystologii uznanej przez papieża Leona Wielkiego. Na tym tle, jak zauważył dalej Prelegent, rozwinął się konflikt pomiędzy Maksencjuszem i jego mnichami – zwolennikami formuły teopasyjnej, a bpem Paternusem – zwolennikiem Chalcedonu, który miał swój dalszy ciąg najpierw w Konstantynopolu przed legatami papieskimi, którzy ostatecznie zalecili mnichom przyjąć postanowienia Soboru, a następnie w Rzymie, gdzie udali się mnisi, by odwołać się od tej decyzji do papieża, który jednak utrzymał wyrok legatów, ganiąc nadto mnichów w liście skierowanym do biskupa Possesora w Konstantynopolu. Prelegent stwierdził, że list ten stał się bezpośrednią przyczyną paszkwilu Maksencjusza do papieża; jego zdaniem Maksencjusz wykazał się wielkim sprytem, gdyż zakwestionował autorstwo papieża, by następnie swobodnie atakować domniemanego autora oraz legatów papieskich (zarzucił im m.in. herezję i pychę). Ks. dr S. Koczwarą stwierdził, że nie jest znana żadna odpowiedź papieża na ten paszkwil, wiadomo jedynie, że w 521 r. skierował on dwa listy: do cesarza Justyniana i do nowego patriarchy Konstantynopola – Epifaniasza, w których zakazał nauczania czegoś więcej, niż podawał Sobór i nauczał Leon Wielki. Podsumowując, Prelegent powiedział, że rozważna postawa papieża Hormizdasa przyczyniła się do utrzymania na pewien czas jedności w Kościele. Po wykładzie przystąpiono do dyskusji, w której udział wzięli: mgr K. Derkaczewska (KUL), prof. H. Jakuszko (UMCS), dr R. Majeran (KUL), dr M. Rajewski (UMSC); pytano m.in. o pochodzenie imienia Hormizdasa (Prelegent wskazała na perskie korzenie) i o związki utworu Maksencjusza z tradycją literacką; Prelegent stwierdził, że w tekście jest wiele odnośników do klasyków greckich. Dyskutanci poruszyli też kwestię formuły „unum ex Trinitate” – zdaniem Prelegenta główną przeszkodą w jej przyjęciu był fakt, że posługiwali się nią monofizyci. Na zakończenie Prelegent przeczytał panegiryk, napisany przez niego po łacinie, który dedykowany był ks. prof. S. Longoszowi i uczestnikom spotkania.

Dnia 18 maja 2006 r. miało miejsce ósme i zarazem ostatnie w tym roku akademickim, posiedzenie Komisji; uczestniczyło w nim 25 osób. Na wstępie ks. prof. S. Longosz powitał i przedstawił przybyłego na nie gościa – prof. dra hab. Kazimierza Iłskiego (UAM, Poznań), który wygłosił wykład pt. *Pobożność cesarza Teodozjusza II*. Prelegent postawił problem: na ile pobożność stanowiła element życia na dworze Teodozjusza II i w jakim stopniu była ona inspirowana przez kobiety z jego najbliższego otoczenia?. Następnie omówił stan badań na temat Teodozjusza stwierdzając, że postacią tego cesarza najwcześniej zainteresowali się dramaturdzy, rozwijający wątek romansowy (P. Massingers i N. Lee – XVII w.), później dopiero historycy, którzy na ogół przedstawiali go jako człowieka skłonnego do melancholii (romantyka), słabego, niezdolnego do prowadzenia samodzielnej polityki, ulegającego wpływom siostry Pulcherii i żony Eudokii Athenais; w tych relacjach charakteryzowali też pobożność Teodozjusza (J.T. Tillemout, E. Gibbon – XVIII wiek; G. Küger

– XIX wiek; A.B. Gidulianov, G. Ostrogorski – XX wiek). Na taki wizerunek, zdaniem prelegenta, mogła wpłynąć m.in. opinia Jana Antiocheńskiego i anonimowe pismo *Liber Suda* z X wieku, określające Teodozjusza jako mikrj i plemoj. Według niego opinii tych nie potwierdza wnikliwa analiza wypowiedzi starożytnych pisarzy takich jak Sokrates Scholastyk, Sozomen, którzy ukazywali liczne cnoty cesarza (cierpliwość, powściągliwość od gniewu, zaniechanie zemsty, wytrzymałość na ból, zdolność prowadzenia dysput itp.) oraz pisali o jego żywym zainteresowaniu religią i nauką (posiadał dobrą znajomość Biblii, teologii i filozofii), co, jak zauważył dalej Prelegent, przemawiało za tym, że był on władcą nastawionym pokojowo, zdolnym do samodzielnego podejmowania dobrych (strategicznych) dla państwa decyzji; przykładem, według Prelegenta, była m.in. decyzja o założeniu biblioteki teologicznej i uniwersytetu, które uniezależniały Konstantynopol od ośrodków w Aleksandrii i Antiochii. Na tym tle Prelegent zweryfikował ocenę pobożności Teodozjusza, stwierdził, że miała ona wymiar prywatny (przejawami tego typu pobożności było m.in. podejmowanie wraz z siostrami śpiewów antyfonalnych, oddawanie się postom, akty miłosierdzia) i państwowy (np. rozwój „*loca sancta*”, oficjalne przewodzenie śpiewom liturgicznym), związany ze sprawowanym urzędem, czego zwieńczeniem było przyznanie cesarzowi w 448 r. tytułu rcierej basilej. W konkluzji Prelegent stwierdził, że w tym drugim wymiarze pobożność Teodozjusza różniła się od pobożności kobiet (przykładem, na jaki wskazał są wypowiedzi Sozomena, inaczej opisującego pobożność Pulcherii, a inaczej jej brata). Po wykładzie nastąpiła dyskusja, w której udział wzięli: dr H. Kowalski (UMCS) i dr E. Osek (KUL), którzy pytali o kwestie terminologiczne (m.in. jakimi terminami starożytni historycy określali pobożność Teodozjusza) i ks. prof. S. Longosz (KUL), który zainteresował się faktycznym wkładem Teodozjusza w tworzenie uniwersytetu (Prelegent stwierdził, że wpływy Teodozjusza obejmowały bardzo szczegółowe dziedziny, m.in. strukturę katedr i ustalanie pensji profesorów).

Na zakończenie głos zabrał ks. prof. S. Longosz, który podziękował wszystkim za całoroczne uczestniczenie w zebraniach i poprosił o zgłaszanie tematów na 2006/2007 rok.

Anna Z. Zmorzanka – Lublin, KUL

2. ŚWIAT POGAŃSKI, JUDAIZM I CHRZEŚCIJAŃSTWO W OKRESIE PATRYSTYCZNYM (Sekcja Patrystyczna, Poznań, 20-21 IX 2005)

W dniach 20-21 września 2005 r. odbyło się doroczne spotkanie członków Sekcji Patrystycznej, którego gospodarzem było tym razem Arcybiskupie Seminarium Duchowne w Poznaniu. Każdy dzień obrad rozpoczynał się od Mszy Świętej; pierwszego dnia koncelebrze przewodniczył i homilię wygłosił JE ks. abp Stanisław Gądecki ordynariusz Diecezji Poznańskiej; w drugim natomiast dniu celebransem był ks. prof. dr hab. Jerzy Pałucki (KUL, Lublin), homilię zaś wygłosił ks. prof. dr hab. H. Pietras (Ignatianum, Kraków).

Pierwszego dnia obrad, które trwały od godz. 9.15-12.30, przedstawiono trzy referaty. Poprzedziło je przemówienie prezesa Sekcji Patrystycznej ks. prof. dra hab. Józefa Namowicza (UKSW, Warszawa), który po powitaniu uczestników oraz krótkim wprowadzeniu w problematykę poprosił o przewodniczenie pierwszej części sesji ks. prof. dra hab.

Stanisława Longosza (KUL, Lublin). Pierwszym prelegentem był ks. prof. dr hab. Henryk Pietras, który przedstawił wykład pt. **Wpływ eschatologii żydowskiej I wieku na przepowiadanie pierwotnego Kościoła**. Stwierdził on w nim, że żydowska literatura apokryficzna, która powstała w I wieku kształtowała wyobrażenia pierwszych chrześcijan związane z eschatologią; wpływy te, jak powiedział, widać m.in. w opisach miejsc przebywania dusz po śmierci, przedstawianiu sądu nad duszami, a następnie w sposobach nagradzania ich lub karania. Prelegent odwołał się do odpowiednich fragmentów pochodzących z *Wojny żydowskiej* (II 8, 11) Józefa Flawiusza (przedstawia wątek nagrody po śmierci według esseńczyków), etiopskiej *Księgi Henocha* 22 (opis Szeolu), słowiańskiej *Księgi Henocha* 8-10 (opisuje 3. niebo – miejsce przebywania dusz zbawionych) i IV *Księgi Ezdrasza* (przedstawia oczekiwanie na Mesjasza – 7, 26-36 oraz dzień sądu nad duszami – 7, 78-80); następnie wskazał na paralelne fragmenty w literaturze chrześcijańskiej: w *Dziejach Apostolskich* (23, 10), *Apokalipsie św. Jana* (20, 1-15), *Liście Pseudo-Barnaby* (4, 12-14), *Męczeństwie Perpetuy i Felicyty* (7-8). W podsumowaniu natomiast stwierdził, że chrześcijanie nie potrafili się odciąć od istniejących wyobrażeń eschatologicznych, co pokazały przytoczone fragmenty, ale ich wiara w dar zbawienia okazywała się silniejsza od myślowych przyzwyczajzeń. Po referacie przystąpiono do dyskusji. Pytania, jakie zadali ks. prof. dr hab. A. Żurek (PAT, Tarnów) i ks. dr hab. K. Bardski (UKSW, Warszawa), dotyczyły przekładów *Księgi Henocha* oraz chronologii poszczególnych wersji tego apokryfu. Prelegent m.in. stwierdził, że słowiańska *Księga Henocha* jest późniejsza. Dyskutanci podjęli też temat poszczególnych wątków apokaliptyki: ks. prof. dr hab. M. Starowieyski (UW, Warszawa) odniósł się do wizji zawartej w *Męczeństwie Perpetuy* wskazując na obecność w niej (obok treści pochodzenia wschodniego) elementów charakterystycznych dla apokaliptyki zachodniej (łacińskiej) oraz stwierdzając również, że w apokryfach chrześcijańskich apokaliptyka sądu nad duszami była słabiej rozwinięta niż w apokryfach żydowskich; z kolei ks. prof. dr hab. B. Częsz (UAM, Poznań) i dr A. Zmorzanka (Lublin) zwrócili uwagę na wątek podróży w zaświaty, który pojawia się już we *Wskrzeszeniu Izajasza* oraz stwierdzili, że rozwijano go później w średniowieczu w tzw. literaturze *navigatio*; natomiast prof. dr hab. M. Wojciechowski (Uniw. Warmiński, Olsztyn) zwrócił uwagę na alegoryczny charakter wizji w apokryfach.

Drugim prelegentem był ks. dr Leszek Misiarczyk (UKSW, Płock), który zaprezentował temat: **Chrześcijaństwo i judaizm w „Dialogu” św. Justyna**. Na wstępie zwrócił on uwagę na literacką formę *Dialogu*, nawiązującą do dialogów platońskich, która – jak powiedział – była dla pierwotnych chrześcijan narzędziem w dyskusji zarówno z poganami, jak i przedstawicielami judaizmu. Potem natomiast stwierdził, że polemika przedstawiona pomiędzy Justynem i Żydem Tryfonem (który, według niego, jest postacią historyczną, o poglądach zbliżonych do judaizmu palestyńskich szkół rabinackich) ma charakter religijny. Wskazał przy tym na zarzuty Tryfona wobec chrześcijan, pierwszy dotyczył nie przestrzegania Prawa, drugi kwestii mesjańskich oraz na zarzuty Żydów wobec Jezusa (np. oskarżanie go o magię: *Dialog* 69,7 = Talmud Babiloński, Traktat Sanhedryn 3a). Następnie powiedział, że wspólną płaszczyzną dialogu jest Stary Testament, do którego odnoszą się obydwaj dyskutanci; stwierdził, że argumentu tego używa zwłaszcza Justyn, który w dyskusji wskazuje na starotestamentowe wypowiedzi odnoszące się do boskości Chrystusa – np. Iz 7,14 (perykopa przedstawiająca narodziny Mesjasza z Dziewicy) – i do chrześcijaństwa – np. Rdz 24 (dwie żony Jakuba jako typy Izraelitów i Chrześcijan); zwrócił też uwagę na perykopę z *Księgi Daniela* (7,13-14), zawierającą ideę Mesjasza ukrytego, akceptowaną przez Tryfona. W dyskusji głos zabrał ks. prof. dr hab. M. Szram (KUL, Lublin), jego pytanie

dotyczyło źródeł pozabiblijnych, na jakie powołują się dyskutanci w *Dialogach*; w odpowiedzi Prelegent przypomniał, że Tryfon poza Biblią powołuje się także na Talmud Babiloński.

Po krótkiej przerwie przystąpiono do drugiej części obrad, której przewodniczył ks. prof. dr hab. H. Pietras, zaś referat pt. **Jerozolima w IV wieku: miasto święte** wygłosiła prof. dr hab. Bożena Iwaszkiewicz-Wronikowska (KUL, Lublin). Prelegentka na wstępie podkreśliła znaczenie Jerozolimy dla Żydów; miasto to było dla nich, jak stwierdziła, niezmiennie związana ze Świątynią, stanowiło „miejsce święte”, „centrum świata”. Natomiast mniej oczywista, jak powiedziała dalej Prelegentka, była świętość tego miejsca dla chrześcijan, dla których wiązało się ono z męczeństwem i śmiercią Jezusa. Prof. B. Iwaszkiewicz-Wronikowska dowodziła dalej, że Jerozolima jako Śgjoj tpoj zaistniała w szerszej ich świadomości dopiero w 1. poł. IV wieku, kiedy to Konstantyn postanowił upamiętnić miejsce śmierci i zmartwychwstania Jezusa. Miejsce to, przykryte ozdobną konstrukcją i nazwane *Anastasis*, oraz powstała obok Bazylika Grobu i Zmartwychwstania (poświęcona 14 września 335 r.) stały się w krótkim czasie celem wielu pielgrzymek, o których świadczą – jak powiedziała dalej Prelegentka – *intineraria* (m.in. Egerii i pielgrzyma z Bordeaux). Na koniec Prelegentka stwierdziła, że wielu Ojców Kościoła zachęcało do pielgrzymowania do Jerozolimy (m.in. Hieronim, Cyryl Jerozolimski), ale wskazała też głosy przeciwne takiemu pielgrzymowaniu (Jan Chryzostom, Grzegorz z Nyssy). Podczas dyskusji głos zabrał ks. prof. M. Starowieyski, który nawiązując do wypowiedzi prelegentki o Grzegorzcu, stwierdził, że rzadko zwraca się uwagę na 3. List Grzegorza z Nyssy, w którym zawarł on pochwałę pielgrzymek. Potem ks. prof. H. Pietras zapytał o pielgrzymki Żydów do Jerozolimy w IV wieku, zaś ks. prof. B. Częsz, nawiązując do monografii M.C. Paczkowskiego – *Gerusalemme negli cristiani del II – III secolo* (Jerusalem 1995), zapytał o stosunek starożytnych chrześcijan do Jerozolimy. Odpowiadając na pierwsze pytanie, Prelegentka stwierdziła, że istniał u Żydów zwyczaj pielgrzymowania do Jerozolimy, ale ten ruch był ograniczony (np. za Hadriana Żydzi mogli odwiedzać Jerozolimę tylko raz w roku); odpowiadając zaś na drugie pytanie Prelegentka stwierdziła, że stosunek starożytnych chrześcijan do Jerozolimy na przestrzeni wieków zmieniał się. Natomiast ks. prof. A. Żurek nawiązując do odpowiedzi prof. B. Iwaszkiewicz-Wronikowskiej, wspominał o pojęciu Kościoła jako nowej Jerozolimy.

O godz. 13.45 uczestnicy sympozjum udali się na kilkugodzinną wycieczkę. Zwiedzili kościół św. Wojciecha w Poznaniu oraz Muzeum i Bibliotekę w Kurniku (wśród zbiorów jakie obejrzeni znaleźli się tak cenne dokumenty jak: Statuty Kazimierza Wielkiego, Statut litewski z tekstem „Bogurodzicy”, Kodeks Justyniana, rękopiśmienne modlitewniki). O godz. 18.30, odbyło się zebranie informacyjne, na którym plany wydawnicze zaprezentowali przedstawiciele czterech ośrodków: warszawskiego (reprezentowanego przez ks. prof. dra hab. J. Naumowicza, który krótko poinformował o losach serii PSP i „Studia Antiquitatis Christianae”), lubelskiego (reprezentowanego przez ks. prof. dra hab. S. Longosza, który poinformował o przygotowywanym do druku kolejnym numerze „Vox Patrum”, o planowanej Księdze Pamiątkowej ks. prof. dra hab. Marka Starowieyskiego oraz o planowanym na listopad 2006 sympozjum pt. *Jan Paweł II a antyk chrześcijański*), krakowskiego (reprezentowanego przez ks. prof. dra hab. H. Pietrasa, który przedstawił nowości Wydawnictwa WAM) i poznańskiego (reprezentowanego przez ks. prof. dra hab. B. Częsz, który zwrócił uwagę na przygotowywane kolejne tomy serii POK i periodyku „Teologia Patrystyczna”).

Drugiego dnia obrady trwały od godz. 9.00 do 12.30, a wygłoszono podczas nich pięć referatów. W części pierwszej, której przewodniczył ks. prof. dr hab. J. Naumowicz prele-

gentem był najpierw ks. prof. dr hab. Marek Starowieyski, który przedstawił referat pt. „...**na skałę pięknej Kaliopie**”: **rozwój poezji wczesnochrześcijańskiej**. Rozpoczął on swój wykład od refleksji na temat korzeni poezji chrześcijańskiej, stwierdzając, że dla chrześcijan impulsem była Biblia, zawierająca wiele utworów poetyckich (m.in. *Hexameron*, *Pieśń nad Pieśniami*, hymny w *Ewangelii Łukasza* i w *Listach św. Pawła*). Wspomnił też o początkach poezji chrześcijańskiej, która zaczęła powstawać już w II wieku w kręgach autorów syryjskich i greckich oraz o przyczynach jej wygaśnięcia (w znacznej części tworzyli ją poeci heterodoksyjni – np. Bardesanes i Harmoniusz). Na tym tle ks. Profesor omówił chrześcijańską poezję łacińską; jej dzieje przedstawił na przestrzeni ok. 150 lat – czyli od czasów jej powstania w poł. III do końca IV wieku. Wskazując na jej źródła, stwierdził że poeci tego okresu nawiązywali do form wypracowanych przez pogańskich poetów łacińskich (Wergiliusza i Horacego), rzadziej do greckich. Następnie krótko scharakteryzował twórczość poszczególnych poetów, wymieniając z autorów III wieku – Komodiana (m.in. jego poemat apologetyczny *Przeciw Żydom i poganom*) i Laktancjusza (epylon *O ptaku Feniksie*), a z poetów IV wieku – Juwenkusa (*Cztery księgi Ewangelii* w heksametrach wergiliańskich), Falkonię Probę (centon *Maro mutatus in melius*), papieża Damazego (epigramaty dedykowane męczennikom), Paulina z Noli (cykl wierszy *Natalitia*), Hilarego z Poitiers i Ambrożego z Mediolanu (hymny). Swoją prezentację Prelegent zakończył na Prudencjuszu, którego uznał za najwybitniejszego poetę łacińskiego tego okresu. Po referacie jako pierwszy zabrał głos w dyskusji ks. prof. S. Longosz, który zapytał, czy poeci chrześcijańscy stworzyli jakiegoś oryginalne gatunki poetyckie. W odpowiedzi Prelegent stwierdził, że sięgali oni głównie po wzorce antyczne, dodając ponadto, że w IV wieku ich poezja osiągnęła już perfekcję formalną i treściową. Nawiązując do tego pytania, dr A. Zmorzanka zapytała, jakie tematy były najbardziej popularne wśród poetów tamtego okresu; w odpowiedzi Prelegent wskazał na wątki zaczerpnięte z Biblii oraz na żywoty męczenników i świętych. Na koniec głos zabrał ks. prof. A. Żurek, który stwierdził, że poeci chrześcijańscy nie odczuwali żadnych kompleksów wobec swoich antycznych poprzedników.

Drugi z kolei prelegent, ks. prof. dr hab. Leon Nieścior (UAM, Poznań) przedstawił temat: **Lud żydowski w symbolice bogacza z przypowieści Łk 16,19-31 według Grzegorza Wielkiego**. Prelegent przypomniał najpierw, że papież Grzegorz Wielki w swoich pismach wielokrotnie nawiązywał do przypowieści o bogaczu i Łazarzu (m.in. *Moralia XXV, Homiliae in Evangelia XL*); następnie podkreślił, że papież przedstawiał (obok moralnego) alegoryczny aspekt opowieści, ukazując bogacza jako *populus iudaicus* (lud żydowski) zaś Łazarza jako *populus gentilis* (pogan), i nadawał jej sens chrystoprologiczny. Potem Prelegent stwierdził, że paralelizm bogacza i *populus iudaicus* jeszcze wyraźniej widać na tle całej refleksji Grzegorza na temat ludu żydowskiego, któremu papież zarzucał m.in. poprzestanie na literze Pisma i Prawa, a zaniedbanie ich duchowej treści, przez co utracił on „światło Boskiego poznania”, co ujawniło się w odrzuceniu Mesjasza; Grzegorz Wielki – jak zauważył dalej Prelegent – przypominał jednak, że jest to naród wybrany, dlatego też przy końcu świata nawróci się i jako naród zostanie zbawiony. Na zakończenie ks. Prof. L. Nieścior wskazał poprzedników Grzegorza Wielkiego, którzy nawiązywali do tytułowej perykopy: Ambrożego (*Expositio Evangelii secundum Lucam VIII 13-20*) i Augustyna (*Quaestiones Evangeliorum XXXVIII*) oraz pisarzy średniowiecznych korzystających z egzegezy Grzegorza Wielkiego: Oda z Cluny (*Expositio Novi Testamenti*) i Alulfa z Tornaco (*Moralia in Job*). W dyskusji głos zabrał ks. dr L. Misiarczyk, który zapytał, czy niewiara Żydów w Mesjasza była zamierzona przez Boga i czy Grzegorz Wielki wyjaśnia w jakiś sposób tę kwestię; Prelegent odpowiedział, że papież nie podejmuje takiego

wątku w swoich pismach. Natomiast ks. prof. H. Pietras, nawiązując do kwestii zbawienia Żydów, przypomniał pogląd Orygenesa, który twierdził, że nikt nie jest wykluczony ze zbawienia.

Drugiej części obrad, którą rozpoczęto po krótkiej przerwie, przewodniczył ks. prof. dr hab. F. Drączkowski (KUL, Lublin), referaty zaś przedstawiło trzech prelegentów. Jako pierwszy wystąpił ks. dr Paweł Wygralak (UAM, Poznań), który przedstawił **Problem idolatrii w pismach apologetów**. Prelegent zagadnienie to ograniczył do pism dwóch apologetów z II wieku: *Prośby za chrześcijanami* Atenagorasa oraz *Apologii* i *Dialogu z Żydem Tryfonem* Justyna Męczennika. Zwrócił uwagę, że pojawiające się w nich zagadnienie idolatrii przywołuje dwie kwestie; pierwsza to geneza zjawiska – jego źródłem, jak stwierdził za Plutarchem, było m.in. przedstawianie bogów na sposób ludzki, co prowadziło do kultu ich wizerunków (posągów); druga, to refleksja nad naturą (i statusem) tych bóstw. Omawiając tę drugą kwestię, ks. dr P. Wygralak stwierdził, że obydwaj apologetyci utożsamiali je z demonami, przyznawali im też duchowy charakter, a ich działanie umieszczali raczej w obszarze zła (w sferze moralnej), twierdzili bowiem, co podkreślił szczególnie mocno, że ich celem było m.in. zwodzenie chrześcijan, poprzez upodabnianie rytów i wierzeń pogańskich do chrześcijańskich. Podsumowując Prelegent zauważył, że na taki obraz bóstw (idoli) pogańskich wpływ miała m.in. Biblia, wspomniawszy m.in. o *Księdze Powtórzonego Prawa* 32, *Psalmie* 105 [106] oraz *Liście do Koryntian* św. Pawła. Po wykładzie głos zabrał ks. prof. S. Longosz, który zapytał, czy wszystkie demony w Biblii były złe; przyłączając się do tego głosu dr A. Zmorzanka stwierdziła, że w Starym Testamencie Jahwe często posługiwał się demonami, które np. wykonywały (lub przekazywały) jego wolę, dlatego też nie można jednoznacznie określić ich jako złe; stwierdziła też, że zjawisko przeobrażania się bóstw w demony było częstym procesem w religiach, jako przykład podała bóstwa babilońskie w religii żydowskiej oraz asurów w religii perskiej.

Tematem drugiej prelekcji było **Chrześcijaństwo IV wieku wobec Żydów i pogan: stanowisko św. Hilarego z Poitiers**; a wygłosił ją ks. prof. dr hab. Tadeusz Kołowski (UKSW, Warszawa). Podstawą do podjętej przez Prelegenta charakterystyki poglądów św. Hilarego na temat Żydów i pogan stały się jego pisma egzegetyczne, zwłaszcza (często przywoływane w referacie): *Komentarz do Ewangelii Mateusza* (*Commentarius in Evangelium Mathaei*) i *Traktat o Psalmach* (*Tractatus super Psalmos*), Prelegent stwierdził, że zawarte w nich oceny św. Hilary formułował w odniesieniu do chrystologii; z tej perspektywy określał kondycję religijną i moralną oraz szansę na zbawienie tak Żydów, jak i pogan. Przedstawiając stanowisko Hilarego wobec Żydów, ks. prof. T. Kołowski dowodził, że w egzegezie są oni porównywani do sługi, który ukrył talent, bowiem mając tylko jedną powinność – uznanie Syna Bożego – nie wypełnili jej; przytoczył też szereg innych zarzutów, jakie stawia im Hilary, są to m.in.: niewypełnienie Prawa i nienawiść wobec chrześcijan. Następnie przedstawił zarzuty Hilarego wobec pogan, m.in. bałwochwalstwo, miłość do ciała i świata, opanowanie przez złe (nieczyste) siły. Prelegent podkreślił, że pomimo tak ostrej krytyki pogan, Hilary ostatecznie stawiał ich wyżej od Żydów, twierdząc, że mają oni większe szanse na zbawienie. W zakończeniu Prelegent zaznaczył, że Hilary nie wykluczył też Żydów ze zbawienia, ale uważał, że na ich nawrócenie należy czekać aż do paruzji Chrystusa. Po referacie głos zabrali: ks. prof. B. Częsz i ks. dr P. Wygralak, którzy rozwinęły kwestię czasów ostatecznych; natomiast dr A. Zmorzanka dodała, że wątek paruzji Chrystusa i nawrócenia Żydów podejmowali w średniowieczu i w czasach nowożytnych również autorzy apokryfów, a jako ich przykład podała *Krótką opowieść o Antychryście* W. Sołowiowa.

Ostatnim prelegentem był ks. prof. dr hab. Antoni Żurek (PAT, Tarnów), który zaprezentował referat pt. „*Kościół jako nowy Izrael*” w *świadomości Kościoła późnoprystycznego (na przykładzie Cezarego z Arles)*. Referent najpierw zaznaczył, że pojęcie „nowa Jerozolima” pojawia się u Cezarego z Arles m.in. w *Wykładzie Apokalipsy (Expositio in Apocalypsin* – w komentarzu do Ap 18, 3 i 21, 1-4) w znaczeniu Kościoła Chrystusowego; wskazał też na komentarze Cezarego do Ap 11,3 i 20,12, w których mowa jest o „dwóch świadkach” – dwóch Testamentach, przedstawiających „starą” i „nową” Jerozolimę, czyli Synagogę i Kościół. Następnie stwierdził, że według Cezarego, zapowiedź tych dwóch rzeczywistości znajduje się już w pismach Starego Testamentu, na co wskazują jego *Homilie egzegetyczne* (m.in. *Homilie* 84, 86, 88, 89); zapowiadają je niektóre postaci męskie m.in. Izaak, Jakub, Józef oraz Samson, stanowiące figury Chrystusa oraz postaci kobiece – Lea i Sara, symbolizujące Żydów i Synagogę oraz Rachela, która jest typem chrześcijan i Kościoła Chrystusowego. Na zakończenie Prelegent zauważył, że Cezary surowo ocenił lud żydowski, który pomimo, że znał przepowiadanie mesjańskie, okazał się niewierny; zdaniem Biskupa Arles na surowszą ocenę zasługują jedynie heretycy. Po wykładzie głos zabrał ks. prof. S. Longosz, który zapytał o genezę przedstawionej egzegezy; Prelegent odpowiedział, że Cezary z Arles nie był tu oryginalnym egzegetą i opierał się na nauce wielkich poprzedników – m.in. św. Hieronima i św. Augustyna.

Obrady podsumował prezes Sekcji Patrystycznej – ks. prof. J. Naumowicz, który podkreślił znaczenie i aktualność podjętego tematu; ponadto ogłosił, że miejscem spotkania członków Sekcji Patrystycznej w 2006 roku będzie Ołtarzewo lub Białystok.

Anna Z. Zmorzanka – Lublin, KUL

3. POGANIE I CHRZEŚCIJANIE W POSZUKIWANIU ZBAWIENIA (I-III WIEK)

(XXXIV Dni Augustiańskie – Rzym, 5-7 V 2005 r.)

W dniach od 5 do 7 maja 2005 r. odbył się w rzymskim Instytucie Patrystycznym „Augustinianum” międzynarodowy kongres na temat: *Poganie i chrześcijanie w poszukiwaniu zbawienia (I-III wiek) [Pagani e cristiani alla ricerca della salvezza (I-III sec.)]*. Kongres był XXXIV już z kolei Dniami Augustiańskimi, które zgromadziły wielu badaczy starożytności chrześcijańskiej z kościelnych i państwowych uniwersytetów oraz wyższych uczelni m.in. z Anglii, Argentyny, Austrii, Belgii, Francji, Grecji, Hiszpanii, Indii, Irlandii, Kanady, Łotwy, Malty, Meksyku, Niemiec, Polski, Szwajcarii, Węgier, Włoch i USA.

Z polskich badaczy starożytności chrześcijańskiej byli obecni m.in.: ks. prof. dr hab. Bogdan Częsz z Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, ks. dr Sylwester Jaśkiewicz z Radomia, ks. prof. dr hab. Janusz Królikowski z Papieskiego Uniwersytetu „Santa Croce” w Rzymie, o. dr Marek Raczkiewicz z Madrytu, oraz niżej podpisany, jako przedstawiciel Papieskiego Uniwersytetu św. Tomasza z Akwinu w Rzymie. Należy także wspomnieć częściowy udział kilku polskich księży studiujących w Wiecznym Mieście. Z Polaków miał także wziąć udział ks. dr Piotr Paciorek z Boynton Beach w USA, lecz krótko przed rozpoczęciem kongresu odwołał swój czynny w nim udział, przysyłając jedynie tekst swojego wystąpienia. Tekst ten, jak ufamy, winien się ukazać w przyszłym roku na wiosnę w aktach kongresu.

Sympozjum otworzył rektor Instytutu Patrystycznego „Augustinianum” – o. prof. dr Robert Dodaro OSA. Obradom przedpołudniowym przewodniczyła prof. Elena Cavalcanti z rzymskiego Uniwersytetu „La Sapienza”. Odczyt inauguracyjny pod tytułem: *Soteria nella Sacra Scrittura* wygłosił o. prof. Prosper Grech OSA, z Instytutu Patrystycznego „Augustinianum”. Resztę programu przedpołudniowego wypełniły następujące referaty: o. prof. Basil Studer OSB (Rzym, „Augustinianum” i „Anselmianum”), *Il linguaggio metaforico della soteriologia patristica – Le immagini di salvezza nei primi autori cristiani*; Giulia Piccaluga (Rzym, „La Sapienza”), *I parametri della salvezza tra mondo classico e pensiero cristiano*.

Podczas obrad, odbywających się równolegle w w trzech sekcjach (A, B i C), wygłoszono około 70 referatów (25-30 min.) i komunikatów (15 min.). Nie będziemy poruszać szczegółowo omawianych zagadnień, gdyż wygłoszone odczyty ukażą się drukiem na wiosnę 2006 r. w serii wydawniczej Instytutu Patrystycznego – *Studia Ephemeridis* „Augustinianum”. Chcąc jednak przybliżyć przedstawiane podczas kongresu odczyty, podamy teraz jedynie ich tytuły.

5 maja

SESJA POPOŁUDNIOWA

SEKCJA A: **Tertulian, Cyprian, Laktancjusz, Komodjan** (przewodnicząca – prof. Maria Grazia Mara)

Jerónimo Leal (Rzym), *La salvación en el tratado «De anima» de Tertuliano*; Paul Rigby (Ottawa), *Salvation and Memory in Tertullian's Polemic*; Alessandro Capone (Lecce), *Il problema del male in Tertulliano: l'eresia*; Paola Marone (Rzym), *L'assioma „salus extra Ecclesiam non est”: elaborazione e sviluppi nell'opera di Cipriano*; Juan Pablo Ledesma (Rzym), *La muerte ¿puerta para la salvación o sin sentido? Reflexiones a la luz del «De mortalitate» de San Cipriano*; Domenico Ciarlo (Genua), *Salvezza ed escatologia in Lattanzio*; Lucia Bacci (Piza), *La salvezza secondo Commodiano*; Geoffrey Dunn (Indooroopilly), *„Nam quae exercentur nullum habent salutis effectum”: Cyprian and the Episcopal Synod of September 256*.

SEKCJA B: **Orygenes** (przewodniczący – o. prof. Basil Studer OSB)

Katharina Comoth (Kolonja), *Das Heilige selbst. Eine Auseinandersetzung mit Platon und Origenes*; Ludwig Fladerer (Graz), *Busse und Reinigung auf dem Seelenwagen bei Porphyrius und Origenes*; Robert Somos (Pécs), *The Divine Power in Origen's Theory of Salvation*; Janis Nicmanis (Łotwa), *Das Gebet als die rechte Anbetung in «Contra Celsum» Origenes*; Ilaria Ramelli (Mediolan), *La coerenza della soteriologia origeniana: la polemica contro il determinismo gnostico e l'universale restaurazione escatologica*; Nunzio Capizzi (Catania), *La soteriologia pneumatica di Origene nelle «Omelie sul Cantico» dei cantici*; Pdraig O'Cleirigh (Guelph), *Saving Union in Origen and Plotinus*.

6 maja

SESJA OGÓLNA, PRZEDPOŁUDNIOWA

(przewodniczący – prof. Marcello Marin)

Claudio Moreschini (Piza), *Salvezza ermetica e salvezza cristiana*; John Rist (Cambridge), *Who saves what from what?*

SESJA PRZEDPOŁUDNIOWA

SEKCJA A: **Qumran – Biblia** (przewodniczący – o. prof. Prosper Grech OSA)

Maria Rita Marengo (Turyn), *L'entroterra della soteria cristiana: Qumran*; Boudewijn Dehandschutter (Lovanium), *Salvation in the Apocryphon Jacobi of Nag Hammadi (NHC I,2)*; Pierpaolo Bertalotto (Bari), *L'uomo Gesù e la salvezza del „suo popolo”: osservazioni lessicali a partire da Mt 1,21 e 11 QMelchisedek 17-19*; Adriana Bottino (Rzym), *L'interpretazione del titolo cristologico „porta” (Gv 10, 7. 9) come mediazione di salvezza in alcuni scrittori dei sec. I-III*; Corrado Marucci (Rzym), *Soteria e sozein nella doppia opera lucana*.

SEKCJA B: **Więzy pogańsko-chrześcijańskie** (przewodnicząca – prof. Giulia Piccaluga)

Alessandro Saggioro (Rzym), *Lo spettacolo della fine, fra valori pagani e istanze cristiane*; Albert Viciano (Guadalupe), *Fu il cristianesimo primitivo uno dei culti misterici dell'antichità?*; Ottorino Pasquato (Rzym), *Iniziazione pagana e iniziazione cristiana (sec. I-III): le vie della salvezza*; Constantine Bosinis (Ateny), *Theios eros: A Common Path to Salvation for Both Christian and Pagan Intellectuals*; Mariangela Monaca (Messina), *Iatromantica e iatromagia per pagani e cristiani nei primi secoli dell'impero*.

SEKCJA C: **Filozofia grecka – Teurgia** (przewodniczący – prof. Robert Crouse)

Elena Gritti (Mediolan), *Salvezza dell'anima e „ritorno in patria” nel platonismo di età imperiale: sul concetto di „salvezza” in alcuni pensatori del medio- e neo-platonismo di età imperiale*; Helmut Seng (Konstancja), *Der Körper des Theurgen (sulla soteriologia degli Oracoli Caldaici e la loro esegesi nell'antichità*; Stephen Blackwood (Atlanta), *Epicurus our Saviour: Myths of the Founding Father in Hellenistic Philosophy*.

6 maja

SESJA POPOŁUDNIOWA

SEKCJA A: **Ojcowie Apostolscy, Justyn, Ireneusz, Arnobiusz** (przewodniczący – prof. Ottorino Pasquato)

Valeria Novembre (Florencja), *La salvezza attraverso il cibo: le prescrizioni dell'Epistola di Barnaba*; Francesco Diego Tosto (Catania), *La cena del Signore: sacramento di salvezza nella «Didaché»*; Ysabel de Andia (Paryz), *Salus carnis in Ireneo*; Agnes Bastit (Dijon), *Le salut comme liberation (lusion) chez Irénée*; Miran Špelic (Rzym), *Un'immagine della salvezza comune a Giustino e Marco Aurelio*; Alicia Soler Merenciano / José Cebrián / Javier Gil / Ramón Penaci (Valencia), *San Ireneo y la estrella de los magos: Ex Oriente lux?*; Margaret A. Schatkin (Boston), *Salvation in Arnobius of Sicca*; Grazia Rapisarda (Catania), *Magia e salvezza in Arnobio*.

SEKCJA B: **Gnostycyzm, manicheizm, Apulejusz, kulty tradycyjne** (przewodnicząca – prof. Giulia Sfamemi Gasparro)

Francisco García Bazán (Buenos Aires), *Rituales gnósticos de liberación: de los escritos setianos a los testimonios de los códices de Bruce y de Askew*; Theresia Heimerl (Graz), *Die Gnosis – paganes oder christliches Erlösungsangebot?*; Janusz Królikowski (Rzym), *L'aspetto soteriologico del manicheismo primitivo e le possibili cause della sua attrattiva*; Sylwester Jaskiewicz (Radom), *L'ideale di santità manichea fondato sui tre sigilli secondo la*

testimonianza di sant'Agostino; Franz Corsaro (Catania), *Un progetto di salvazione nel paganesimo del II secolo d.C.: le Metamorfosi di Apuleio*; Carlo Nardi (Firenze), *Dalla reformatio di Apuleio alla conversione cristiana*; Marco Candidi (Rzym), *Il recupero dei culti tradizionali sotto l'imperatore Decio*; Maurizio Zerbini (Rzym), *Bevande di salvezza? Il modello eleusino delle pozioni misteriche*; Chiara Ombretta Tommasi (Piza), *Un rituale pagano per l'immortalità: la liturgia di Mitra tra vecchie e nuove interpretazioni*.

SEKCJA C: Filon, Klemens Aleksandryjski, Euzebiusz z Cezarei, męczennicy (przewodniczący – prof. John Rist)

Mauro Paternoster (Bari), *La salvezza nel particolare contesto tipologico dell'opera di Clemente Alessandrino*, «*Quis dives salvetur*»; Francesco Trisoglio (Turyn), *La salvezza in Clemente Alessandrino*; Clara Polacchi (Rzym), *Didascaleion e la soteria nell'opera letteraria di Clemente Alessandrino*; Cristina Badilita (Mont Saint Aignan), *Stratégies du salut dans les biographies religieuses*; Maria Stelladoro (Catania), *I martiri: vergini e mulier virilis, testimoni e atleti della salvezza nei primi secoli del cristianesimo*; Anna Carfora (Włochy), *Il vissuto della salvezza. Intellettuai pagani e martiri cristiani nell'età degli Antonini*.

7 maja

SESJA PRZEDPOŁUDNIOWA

SEKCJA A: Zagadnienia ogólne (przewodniczący – prof. Antonio Nazzaro)

Roberto Bertacchini (Rzym), *Prospettive „di genere” della soteriologia, in alcuni testi della letteratura cristiana antenicensa*; Laura Hansone (Ryga), *Antecedents of St. Augustine in Centuries I-III. Understanding Epistemology as Soteriology*; Elena Giannarelli (Firenze), *Maria come via della salvezza fino al III secolo*; Marek Raczkiewicz (Madryt), *Jn 19,34 en la exégesis de Hipólito de Roma*; Cristian Badilita (Mont Saint Aignan), *Stratégies du salut dans les biographies religieuses*.

SEKCJA B: Zagadnienia ogólne (przewodniczący – prof. Claudio Moreschini)

Beatrice Marotta (Catania), „*Eleemosyna a morte liberat*” (Tob. 12,9): *Sul valore salvifico dell'elemosina*; Giulio Maspero (Rzym), *Storia e salvezza: il concetto di oikonomia fino al Concilio di Nicea*; Lucrezia Spera (Rzym), „*Depositum in Christo*”. *Valenze esoteriche nella ridefinizione cristiana del mondo funerario*.

SESJA OGÓLNA

(przewodniczący – prof. Salvatore Pricoco)

Giulia Sfameni Gasparro (Messina), *Strategie di salvezza nel mondo ellenistico-romano. Per una tassonomia storico-religiosa*.

Tak w streszczeniu przedstawiał się program obrad. Kongresowi towarzyszył, jak zwykle, także program towarzyski, w zakres którego weszło m.in. uroczyste przyjęcie w „Augustinianum” oraz zwiedzanie starej Drukarni Watykańskiej (Tipografia Vaticana). Warto też dodać, że w programie sympozjum przewidziane były także referaty następujących osób: Piotr Paciorek (Boynton Beach, USA), *Annotation sur l'anthropologie trichotomique et la résurrection de la chair selon Origène et Irénée de Lyon* (w dniu 5 maja); Charalambos Apostolopoulos (Ioannina, Grecja), „*Flucht des Einsamen zum*

Einsamen". *Zum soteriologischen Konzept Plotins* (w dniu 6 maja); Angela Maria Mazzanti (Bologna), *Dio Salvatore in Filone di Alessandria* (w dniu 6 maja); Sébastien Morlet (Paryż), *Le salut comme thème apologétique chez Eusèbe de Césarée* (w dniu 6 maja). Referaty te jednak, jak ufamy, ukazą się drukiem w aktach sympozjum.

Jak można zdać sobie sprawę, chociażby z wyżej wymienionych zagadnień, tematyka XXXIV Dni Augustiańskich była bogata i została ukazana z różnorodnych stron przez znanych badaczy przedmiotu. Sam Kongres, jak ufamy, przyczyni się do głębszego poznania tego jakże ważnego zagadnienia, szczególnie wówczas, gdy ukazą się drukiem jego akta, a jest nim zbawienie, i to nie tylko w religii chrześcijańskiej, lecz także u pogan.

Bazyli Degórski O.S.P.P.E. – Rzym

INFORMACJE*

1. SYMPOZJUM W KUL O ZASŁUGACH JANA PAWŁA II WOBEC ANTYKU CHRZEŚCJAŃSKIEGO

Instytut Badań nad Antykiem Chrześcijańskim Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II organizuje 28-29 listopada 2006 roku XXXIII już z kolei ogólnopolskie sympozjum patrystyczne, tym razem na temat: **Jan Paweł II a antyk chrześcijański**. W czasie dwudniowych obrad przewidziano wygłoszenie 24 następujących prelekcji: ks. prof. dr hab. S. Longosz (KUL) – *Jan Paweł II a organizacja polskich badań nad antykiem chrześcijańskim*; ks. prof. dr hab. J. Naumowicz (UKSW, Warszawa) – *Jan Paweł II a 1600. rocznica śmierci św. Bazylego*; ks. prof. dr hab. N. Widok (UO, Opole) – *Ojcowie Kapadoccy w nauczaniu Jana Pawła II*; ks. dr J. Czerwień (PAT, Kraków) – *Jan Paweł II a 1600. rocznica Soboru Konstantynopolińskiego I*; o. prof. dr hab. C.S. Napiórkowski (KUL, Lublin) – *Jan Paweł II a 1550. rocznica Soboru Efezskiego*; ks. dr L. Gładyszewski (UAM, Gniezno) – *Jan Paweł II a 1600. rocznica śmierci św. Ambrożego*; ks. prof. dr hab. A. Eckmann (KUL, Lublin) – *Jan Paweł II a 1600. rocznica nawrócenia św. Augustyna*; ks. dr hab. B. Czyżewski (UAM, Gniezno) – *Jan Paweł II a 1500. rocznica narodzin św. Benedykta*; ks. prof. dr hab. B. Częsz (UAM, Poznań) – *Jan Paweł II a 1600. rocznica śmierci św. Cyryla Jerozolimskiego*; ks. prof. dr hab. F. Drączkowski (KUL, Lublin) – *Jan Paweł II a 1500. rocznica śmierci św. Seweryna z Noricum*; ks. dr J. Lachowicz (PWTW, Białystok) – *Jan Paweł II a 1400. rocznica wyniesienia na Stolicę Piotrową św. Grzegorza Wielkiego. Ślady wielkiego poprzednika*; ks. dr T. Isakowicz-Zaleski (Kraków) – *Jan Paweł II wobec 1700. rocznicy chrztu Armenii*; ks. prof. dr hab. A. Żurek (PAT, Tarnów) – *Jan Paweł II a 1200. rocznica Soboru Nicejskiego II*; o. dr W. Dawidowski (PAT, Kraków) – *Jan Paweł II a badacze antyku chrześcijańskiego*; ks. dr hab. J. Królikowski (PAT, Tarnów) – *Ortodoksja w teologii – św. Ireneusz w interpretacji Jana Pawła II*; o. prof. dr hab. H. Pietras (Ignatianum, Kraków) – *Orygenes w nauczaniu Jana Pawła II*; ks. dr hab. J. Żelazny (PAT, Kraków) – *Św. Jan Chryzostom w nauczaniu Jana Pawła II*; ks. dr T. Skibiński (WSD, Ołtarzew) – *Ojcowie Kościoła w katechezie Jana Pawła II*; o. prof. dr hab. B. Degórski (Angelicum, Rzym) – *Ojcowie Kościoła w encyklikach Jana Pawła II*; prof. dr hab. B. Iwaskiewicz-Wronikowska (KUL, Lublin) – *Jan Paweł II a studia archeologii chrześcijańskiej*; ks. prof. dr hab. A. Drożdż (UŚ, Katowice) – *Ojcowie Kościoła w ostatniej encyklice Jana Pawła II „Fides et ratio”*; s. dr M. Ziółkowska (KUL, Lublin) – *Ojcowie Kościoła*

* Informacje opracował w całości ks. Stanisław Longosz.

w nauczaniu Jana Pawła II o kapłaństwie i życiu konsekrowanym; ks. prof. dr hab. M. Szram (KUL, Lublin) – *Argumentacja patrystyczna w nauczaniu Jana Pawła II i Benedykta XVI*. Symposium otworzy osobiście rektor KUL – JM ks. prof. dr hab. S. Wilk, zaś Mszy św. koncelebrowanej przez duchownych uczestników spotkania na zakończenie pierwszego dnia obrad w kościele akademickim przewodniczył będzie ks. bp prof. dr hab. Jan Śrutwa z Zamościa.

2. DOROCZNE SPOTKANIE SEKCJI PATRYSTYCZNEJ W 2006 ROKU

Doroczne dwudniowe spotkanie Sekcji Patrystycznej w 2006 roku odbędzie się 22-23 września w Archidiecezjalnym Wyższym Seminarium Duchownym w Białymstoku na temat: **Lex orandi lex credendi w okresie patrystycznym**. Podczas obrad przewidziano wygłoszenie następujących prelekcji: ks. prof. dr hab. H. Pietras SJ (Ignatianum, Kraków) – *Spory o wyznanie wiary w IV wieku*; ks. dr L. Gładyszewski (UAM, Gniezno) – *Teologiczna motywacja w przedstawianiu prawd wiary w „Objaśnieniu Symbolu” Rufina*; prof. dr hab. R. Bulas (KUL) – *Ikonografia przejścia przez Morze Czerwone jako odbicie przemian w wierze chrześcijan w okresie od III do V wieku*; ks. prof. dr hab. M. Szram (KUL) – *Modlitwa prześlana u Orygenesa i Jana Kasjana*; ks. dr W. Łazewski (WSD, Białystok) – *Rola modlitwy w opisach męczeństwa*; ks. dr K. Tyburowski (WSD, Rzeszów) – *Niedziela w myśli teologicznej Tertuliana i Cypriana*; ks. dr T. Skibiński (WSD, Ołtarzew) – *Biblia między duchowością a doktryną w monastycyzmie leryńskim*. W zakończeniu obrad przewidziano również prezentację ostatnio obronionych patrystycznych rozpraw doktorskich: ks. dr D. Zagórski – *Ideał „mesotes” w pismach Klemensa Aleksandryjskiego*; ks. dr S. Wasilewski – *Nauka o pokoju u św. Cypriana*; ks. dr B. Krempa – *Obraz człowieka Bożego w „Enarrationes in Psalmos” św. Augustyna*. Popołudnie pierwszego dnia obrad przewidziano na zwiedzanie: klasztoru prawosławnego w Supraślu, cmentarza żydowskiego w Krynkach, meczetu i cmentarza muzułmańskiego w Kruszynianach, cerkwi prawosławnej w Gródku i Puszczy Knyszyńskiej, a wieczór na spotkanie informacyjne członków sekcji.

Warto tu przypomnieć, że istniejąca od listopada 1977 r. Sekcja Patrystyczna przy Komisji Episkopatu Polski do Spraw Nauki Katolickiej, od roku 2003 nosi nazwę: **Sekcja Patrystyczna przy Komisji Nauki Wiary Episkopatu Polski**. Przynależność do niej jest określona w 1. punkcie jej regulaminu: „Do Sekcji należą pracownicy naukowo-dydaktyczni dyscyplin patrystycznych, wykładanych w wyższych uczelniach patrystycznych w Polsce. Przez wspomniane dyscypliny rozumie się przede wszystkim patrologię jako studium życia, działalności i myśli teologicznej pisarzy okresu patrystycznego w ich kontekście historycznym i kulturowym oraz archeologię chrześcijańską, czyli studium pomników kultury materialnej tego okresu jako świadków Tradycji i życia Kościoła”.

A oto dotychczasowe zarządy Sekcji Patrystycznej:

I kadencja: 1977-1983

prezes – ks. dr Stanisław Longosz

wiceprezes – ks. dr Marek Starowieyski

sekretarz – ks. dr Emil Stanula

skarbnik – ks. dr Wincenty Myszor

II kadencja: 1983-1989

prezes – ks. dr Bogdan Czesz

wiceprezes – ks. dr Andrzej Bober
 sekretarz – ks. dr hab. Franciszek Drączkowski
 skarbnik – ks. doc. dr hab. Wincenty Myszor

III kadencja: 1990-1996

prezes – ks. dr hab. Franciszek Drączkowski
 wiceprezes i skarbnik – ks. dr Antoni Żurek
 sekretarz – ks. dr Tomasz Kaczmarek

IV kadencja: 1996-2001

prezes – ks. dr hab. Jerzy Pałucki
 wiceprezes – ks. prof. dr hab. Henryk Pietras
 sekretarz i skarbnik – ks. dr hab. Antoni Żurek

V kadencja: 2001-2006

prezes – ks. dr hab. Józef Naumowicz, prof. UKSW
 wiceprezes – ks. prof. dr hab. Henryk Pietras
 sekretarz i skarbnik – ks. dr hab. Antoni Żurek.

3. SYMPOZJUM PATRYSTYCZNE W PRYMASOWSKIM SEMINARIUM DUCHOWNYM W GNIEŹNIE

Zakład Teologii Patrystycznej Wydziału Teologicznego UAM organizuje 1 kwietnia 2006 roku w Prymasowskim Wyższym Seminarium Duchownym w Gnieźnie symposium na temat: **Człowiek w perspektywie doczesności i wieczności – antropocentryzm Ojców Kościoła**. Podczas obrad przewidziano wygłoszenie następujących prelekcji: ks. prof. dr hab. B. Czyżewski (UAM, Gniezno) – *Wartość życia doczesnego w nauce Ojców Kościoła*; ks. prof. dr hab. B. Częsz (UAM, Poznań) – *Śmierć – kres i początek życia w przekazach patrystycznych*; ks. dr T. Kaczmarek (UMK, Toruń) – *Uzasadnienie godności człowieka w stworzeniu go na obraz i podobieństwo Boga – związek antropologii z ascetyką u greckich Ojców Kościoła na przykładzie św. Ireneusza*; ks. dr J. Żelazny (PAT, Kraków) – *Patrystyczna doktryna o powołaniu człowieka do udziału w życiu i godności Boga: rola Ducha Świętego*; ks. prof. dr hab. S. Longosz (KUL, Lublin) – *Imago Dei – κατ' εικόνα Θεοῦ w literaturze przedchrześcijańskiej i chrześcijańskiej do końca II wieku. Aspekt filologiczno-teologiczny*. Materiały symposium mają być opublikowane w III tomie „Teologia Patrystyczna”.

4. KOMISJA BADAŃ NAD ANTYKIEM CHRZEŚCIJAŃSKIM KUL W 2006/2007

Działająca w ramach Towarzystwa Naukowego KUL przy Wydziale Historyczno-Filologicznym Komisja Badań nad Antykiem Chrześcijańskim, prowadzona bezpośrednio przez Instytut Badań nad Antykiem Chrześcijańskim, przewiduje podczas swych comiesięcznych spotkań (w trzeci czwartek miesiąca) w roku akademickim 2006/2007 wygłoszenie następujących prelekcji: dr Maciej Rajewski (UMCS, Lublin) – *Architektura koptyjskich klasztorów św. Antoniego i Pawła Pustelnika w Egipcie*; dr hab. Przemysław Nehring (UMK, Toruń) – *Dlaczego dziewictwo jest lepsze niż małżeństwo w relacji Ambrozego*,

Hieronima i Augustyna; ks. prof. dr hab. Marek Starowieyski (UW, Warszawa) – *Judasz w apokryfach Nowego Testamentu*; o. dr Jerzy Pańkowski (Jabłeczna) – *Święty Jan Chryzostom w Kościele Wschodnim*; dr Andrzej J. Frejlich (KUL, Lublin) – *Od „żywej ikony” do ikony świętego. Sprawozdanie z XXI Kongresu Bizantynologicznego w Londynie (21-26 VIII 2006)*; dr Wojciech Bejda (UMCS, Lublin) – *Przedchrześcijański antysemityzm na przykładzie Aleksandrii*; dr Ireneusz Milewski (UG, Gdańsk) – *Biskupi i ich dzieci we wschodnich prowincjach Cesarstwa w IV i V wieku*.

5. SYMPOZJUM O ŚW. JANIE CHRYZOSTOMIE W OPOLU – KAMIENIU ŚLĄSKIM

Katedra Historii Kościoła i Patrologii Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego organizuje 17-18 kwietnia 2007 roku z okazji 1600-rocznicy śmierci św. Jana Chryzostoma († 407) sympozjum na temat: **Czasy św. Jana Chryzostoma i jego pasterska pedagogia**. Podczas pierwszego dnia obrad w Kamieniu Śląskim, które mają być poświęcone ukazaniu uwarunkowań polityczno-społecznych i religijno-kulturowych przełomu IV i V wieku, przewidziano wygłoszenie następujących prelekcji: dr Sławomir Skrzyniarz (UJ) – *Antiochia i Konstantynopol w czasach Jana Chryzostoma*; prof. dr hab. Maria Dzielska (UJ) – *Uczeń w antiocheńskiej szkole słynnego Libaniasza*; ks. dr hab. Arkadiusz Baron (PAT) – *Modele biskupa w Antiochii na podstawie synodów antiocheńskich z IV wieku oraz Konstytucji Apostolskich*; ks. prof. dr hab. Marek Starowieyski (UJ) – *Jan Chryzostom a monastycyzm*; ks. dr hab. Jan Żelazny (PAT) – *Problematyka eucharystyczna w Konstantynopolu na podstawie homilii do Listu do Hebrajczyków Jana Chryzostoma*; dr hab. Ireneusz Milewski (UG) – *Jan Chryzostom i jego stronnicy w starciu z patriarchą aleksandryjskim (Teofilem)*; dr Michał Stachura (UJ) – *Zwolennicy zesłanego biskupa Konstantynopola Jana Chryzostoma w oczach rzymskiego wymiaru sprawiedliwości*; dr hab. Kazimierz Iłski (UAM) – *Sprowadzenie relikwii Jana Chryzostoma do Konstantynopola*; dr Zygmunt Kalinowski (UG) – *Liturgia św. Jana Chryzostoma jako źródło informacji o architekturze wczesnobizantyńskiej*; dr hab. Małgorzata Smorań-Różycka (UJ) – *Obrazowa egzegeza homilii Jana Chryzostoma w bizantyńskim rękopisie z IX wieku (Ateny, Biblioteka Narodowa, cod. gr. 211)*.

Podczas drugiego dnia obrad w Opolu, ukazujących pedagogię Jana Chryzostoma w posłudze pasterskiej, przewidziano wygłoszenie kolejnych prelekcji: ks. prof. dr hab. Józef Naumowicz (UKSW) – *Język przepowiadania Jana Chryzostoma do katechumenów i neofitów*; ks. dr hab. Norbert Widok (UO) – *Troska Jana Chryzostoma o pokutników*; ks. prof. dr hab. Stanisław Longosz (KUL) – *Duszpasterstwo rodzin Jana Chryzostoma*; prof. dr hab. Waldemar Ceran (UŁ) – *Przykłady z życia wzięte w kazaniach Jana Chryzostoma*; prof. dr hab. Jan Iluk (UG) – *Judaizm i żydzi w nauczaniu Jana Chryzostoma. Historia i legenda*; prof. dr hab. Maciej Salamon (UJ) – *Jan Chryzostom i Goci w Konstantynopolu*.

6. INSTYTUT BADAŃ NAD ANTYKIEM CHRZEŚCIJAŃSKIM KUL

W związku z wprowadzonym nowym Statutem Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, dostosowanym do nowej Ustawy RP (27 VII 2005 r.) o Szkolnictwie Wyższym (Dz. U. 30 VIII 2005), zatwierdzonym przez Senat Akademicki KUL i Stolicę

Apostolską, uległy również zmianom nazwy wielu instytucji uniwersyteckich: międzywydziałowe zakłady Senat Akademicki KUL na wniosek Rektora w oparciu o § 28 Statutu przekształca z dniem 1 września 2006 roku w instytuty naukowo-badawcze. W związku z tym Międzywydziałowy Zakład Badań nad Antykiem Chrześcijańskim KUL od 1 września 2006 r. otrzymał urzędową nazwę: **Instytut Badań nad Antykiem Chrześcijańskim KUL**. Uległy również dostosowaniom i modyfikacjom regulaminy tych jednostek naukowo-badawczych, które są aktualnie w opracowaniu. Przypominamy niżej dotychczasowy Regulamin naszego Zakładu, którego nową dostosowaną wersję opublikujemy w następnym tomie.

REGULAMIN
MIĘDZYWYDZIAŁOWEGO ZAKŁADU BADAŃ
NAD ANTYKIEM CHRZEŚCIJAŃSKIM KUL

1. Międzywydziałowy Zakład Badań nad Antykiem Chrześcijańskim, powołany przez Senat Akademicki KUL, jest placówką badawczo-naukową i podlega nadzorowi Senatu.
2. Zadaniem Zakładu jest prowadzenie prac naukowo-badawczych w dziedzinie antyku chrześcijańskiego, propagowanie myśli wczesnochrześcijańskiej poprzez organizowanie sesji naukowych, publikacje oraz przygotowywanie pomocy naukowych dla użytku dydaktyki patrystycznej w Polsce. Badania obejmują przede wszystkim piśmiennictwo wczesnochrześcijańskie (greckie i łacińskie) do VIII wieku na tle ówczesnej kultury duchowej i materialnej.
3. Pracami Zakładu kieruje zespół składający się z kierownika, zastępcy oraz Rady Naukowej spełniającej rolę doradcą w sprawach naukowych i wydawniczych.
4. Kierownictwo Zakładu powoływane jest przez Senat na wniosek Rektora. Członków Rady Naukowej powołuje Senat na wniosek Kierownika Zakładu.
5. Kierownictwo Zakładu może po zasięgnięciu opinii Senatu powołać Komisję badań nad poszczególnymi grupami zagadnień.
6. Plany pracy Zakładu przedkładane są Radzie Naukowej Zakładu i Komitetowi Badań Naukowych MEN oraz podlegają zatwierdzeniu przez Senat, który prowadzi kontrolę ich wykonania.
7. Za zgodą Rektora Zakład może zlecać prace specjalistom z danej dziedziny na zasadzie umowy o dzieło.
8. Zakład w miarę posiadanych funduszy organizuje doroczne ogólnokrajowe otwarte dla wszystkich sympozja naukowe na temat ustalonych wcześniej przez Radę Naukową aktualnych zagadnień starożytności chrześcijańskiej, umożliwiając zainteresowanym, głównie specjalistom, wzajemną informację i wymianę doświadczeń naukowo-dydaktycznych.
9. Zakład prowadzi działalność wydawniczą, publikując własny periodyk „Vox Patrum” oraz patrystyczną serię tłumaczeniową „Starożytne Teksty Chrześcijańskie”. Pracownicy Zakładu są równocześnie członkami redakcji.
10. Zakład uczestniczy w budżecie KUL na zasadzie odrębnej agendy uniwersyteckiej i podlega pod względem gospodarczym kontroli Rektora KUL.

7. WYDANIE 500. TOMU „SOURCES CHRÉTIENNES”

Z okazji publikacji (24 III 2006) 500. tomu serii „Sources Chrésiennes”: *Cyprien de Carthage – L’unité de l’Église*, Centrum Kultury Francuskiej św. Ludwika (Centre Culturel Saint-Louis de France) zorganizowało 11-12 grudnia 2006 r. w Rzymie dwudniowe międzynarodowe sympozjum pt. **Les patrologues humanistes du XX^e siècle**. Sympozjum otworzyli: Rektor Papieskiego Uniwersytetu Gregoriańskiego – prof. G. Ghirlanda SJ i przewodniczący Papieskiej Rady d/s Jedności Chrześcijan – kard. W. Kasper. Podczas obrad wygłoszono następujące prelekcje: kard. P. Poupard (przewodniczący Papieskiej Rady d/s Kultury i Dialogu Międzyreligijnego) – *Patristique et culture*; A. Musoni (Uniw. Salezjański, Roma) – *La maternité ecclésiastique chez Cyprien de Carthage et ses implications théologiques*; C. Dagens (Angoulême) – *Henri-Iréné Marrou: le christianisme et l’antiquité tardive*; M. Fedou (Paris) – *Le Cardinal Henri de Lubac: méditation sur les Pères*; M. Alexandre (Uniw. Sorbon. IV, Paris) – *Le Cardinal Jean Daniélou: les Pères de la philosophie à la mystique*; Th. Hainthaler (Szkoła Wyższa św. Jerzego, Frankfurt) – *Le Cardinal Alois Grillmeier: renouveau de la christologie*; L. Landaria (Gregorianum, Roma) – *Le Père Antonio Orbe: théologie et gnose*; kard. G.M. Cottier (Roma) – *Le Cardinal Yves-Marie Congar: patristique et vraie réforme de l’Église*; P. Siniscalco (La Sapienza, Roma) – *Le Cardinal Michèle Pellegrino: pastorale et patristique*. Na zakończenie obrad zorganizowano dyskusję okrągłego stołu, w której wzięli udział E. Dal Covolo, A. Di Berardino, J.N. Guinot, E. Prinzivalli, G.M. Vian, S. Zincone, spotkanie zaś podsumował i zamknął przewodniczący Komisji d/s Ekumenizmu i Dialogu Konferencji Episkopatu Włoch – bp V. Paglia.

Wydanie 500. tomu zapoczątkowanej w 1942 r. serii „Sources Chrésiennes” przez jezuitów J. Daniélou, H. de Lubaca i C. Mondéserta jest bez wątpienia wielkim wydarzeniem nie tylko dla historii patrystyki w ogóle, ale i dla miejsc i instytucji, które ją opracowują, wydają i utrzymują, a mianowicie dla Instytutu „Sources Chrésiennes” w Lyonie i Paryżu, dla Stowarzyszenia Przyjaciół (Association des Amis) „Sources Chrésiennes”, które od 1956 r. utrzymują naukową stronę Instytutu (personel, bibliotekę, lokale), jak i dla uniwersytetów w Lyonie i CNRS, z którymi Instytut jest strukturalnie związany. Nic dziwnego, że już wcześniej, w ciągu 2006 r., zorganizowano i w Lyonie kilka okolicznościowych konferencji, prezentujących zarówno całą kolekcję, jak i ostatni jej tom, a mianowicie: 16 V 2006 na Uniwersytecie Lyońskim 2: prof. M. Mercier i kard. Ph. Barbarin z głosami profesorów E. Fouilloux, P. Mattei i F. Delay – *Le 500^e volume de Sources Chrésiennes: Cyprien de Carthage, „L’unité de l’Église”*; 16 VI 2006 na lyońskim Uniwersytecie Katolickim: metropolita Cyryl ze Smoleńska – *Le témoignage des martyrs: la tradition d’hier à aujourd’hui*, oraz zwiedzanie Instytutu; 20 X 2006 w Lyońskiej Bibliotece Muncypalnej: prof. J.N. Guinot – *La collection „Sources Chrésiennes” dans la culture contemporaine*.

8. WYDANIE I TOMU „ACTA SYNODALIA”

W związku z wydaniem I tomu *Acta Synodalia (50-381)*. *Synody i kolekcie praw*, t. 1, oprac. A. Baron – H. Pietras SJ, ŻMT 37, Kraków 2006, Wydawnictwo WAM, wydawnictwo to razem z Wyższą Szkołą Filozoficzno-Pedagogiczną „Ignatianum” zorganizowały w Krakowie 26 IV 2006 r. jednodniową sesję naukową na temat: **Problemy starożytnego Kościoła w świetle dokumentów synodalnych**; podczas konferencji wygłoszono następujące

prelekcje: ks. dr hab. Arkadiusz Baron – *Prezentacja serii „Synodi et Collectiones Legum”*; ks. prof. dr hab. Marek Starowieyski – *Kościół przedsoborowy. Od Jerozolimy do Nicei*; ks. prof. dr hab. Józef Naumowicz – *Spór o datę świętowania Wielkanocy*; ks. prof. dr hab. Henryk Pietras – *Spór o wyznanie wiary*; ks. prof. dr hab. Jan Kracik – *Powody degradowania duchownych*. Całość obrad podsumowali organizatorzy – ks. dr hab. A. Baron i ks. prof. H. Pietras.

9. ODKRYCIE APOKRYFU „EWANGELIA JUDASZA”

W związku z dyskusją wywołaną na temat **nowo odkrytego koptyjskiego tekstu apokryfu *Ewangelia Judasza***, włoska Accademia Nazionale dei Lincei zorganizowała w Rzymie 19 października 2006 r. jednodniowe sympozjum, podczas którego wygłoszono na jej temat 4 następujące prelekcje: M. Simonetti – *Tra testi apocrifi e gnostici*; T. Orlandi – *Il manoscritto: vicissitudini e contenuti*; A. Camplani – *Il Vangelo di Giuda nel suo contesto ideologico*; G. Lettieri – *Giuda tra eresia e ortodossia*.

W nurt tych dyskusji włączyło się również polskie środowisko naukowe Rzymu organizując 3 listopada 2005 r. w rzymskim Centrum i Bibliotece Polskiej Akademii Nauk (Biblioteca dell'Accademia Polacca di Roma, Vincolo Doria 2) spotkanie, podczas którego ks. prof. dr hab. M. Starowieyski wygłosił referat na temat: *La figura di Giuda negli apocrifi del Nuovo Testamento*.

Warto tu dodać, że dzięki zapobiegliwości ks. prof. dra hab. W. Myszora i w naszym kraju mamy już polski przekład tego apokryfu: *Ewangelia Judasza*. Wstęp, tłumaczenie z koptyjskiego i komentarz Wincenty Myszor, *Studia Antiquitatis Christianae. Series Nova* 3, Katowice 2006, ss. 96.

10. XV MIĘDZYNARODOWY KONGRES PATRYSTYCZNY W OKSFORDZIE 2007

W dniach 6-11 sierpnia 2007 r. odbędzie się w Oksfordzie **XV** już z kolei **Międzynarodowy Kongres Patrystyczny**. Patronat nad konferencją sprawuje tradycyjnie Wydział Teologiczny Uniwersytetu Oksfordzkiego, za jego zaś stronę naukową i organizację są tym razem odpowiedzialni: prof. Averil Cameron, dr Jane Baun, prof. Gillian Clark, dr Mark Edwards, prof. Judith Lieu, prof. Andrew Louth, dr Morwenna Ludlow, dr David Taylor i prof. Markus Vinzent. Organizatorzy proszą o zgłaszanie do 15 września 2006 r. tematów referatów (30 min.) i komunikatów (12-15 min.), których teksty po wygłoszeniu w odpowiednich sekcjach zostaną później wyselekcjonowane i opublikowane w znanej serii „*Studia Patristica*”, wydawanej tym razem przez Wydawnictwo Peeters z Leuven. Opłatę wpisową w wysokości 120 funtów lub 220 dolarów USA należy uiścić w dniach 15 IX – 15 XII 2006 r.; średnia zaś opłata za noc w jednoosobowym pokoju w którymś z kolegów oksfordzkich wynosi ok. 85 funtów lub 155 dolarów USA. Kongres rozpocznie się wieczorem 6 sierpnia od spotkania zapoznawczego uczestników w The Masters' Garden przy Christ Church i wykładu inauguracyjnego w University Church of St. Mary the Virgin abpa Canterbury dra Rowana Williamsa. Bliższych informacji na temat kongresu można zasięgnąć w: Oxford Conference Management, 27 Ditchley Rd, Charlbury, Oxford OX7 3QS lub za pośrednictwem poczty elektronicznej: info@oxconf.co.uk.

11. XXXVI DNI AUGUSTIAŃSKIE W 2007 W RZYMIE

W dniach 3-5 maja 2007 r. odbędą się XXXVI już z kolei międzynarodowe Dni Augustiańskie, organizowane co roku tradycyjnie przez Instytut Patrystyczny „Augustinianum” w Rzymie, tym razem na temat: **Motywy i formy starożytnej poezji chrześcijańskiej między Pismem Świętym a tradycją klasyczną** (*Motivi e forme della poesia cristiana antica tra Scrittura e Tradizione classica*). Konferencja ta zainteresuje nie tylko patrologów, ale i historyków literatury, egzegezy i teologii, którzy zechcą interdyscyplinarnie pogłębić swoją wiedzę o treściowych i formalnych aspektach poezji chrześcijańskiej pierwszych siedmiu wieków naszej ery, wytworzonej nie tylko w językach greckim i łacińskim, ale i innych wschodnich językach starożytnych (np. syryjski, koptyjski, ormiański); poezja ta osiągnęła swoje szczyty w IV i V wieku. Organizatorzy proszą przyszłych prelegentów o zgłaszanie tytułów swoich referatów (ok. 30 min.) i komunikatów (ok. 15 min.) do 15 XII 2006 r., dostosowanych do czterech grup tematycznych: 1) Rodzaje poetyckie (autobiografia, centony, elegia, epigrafia, listy metryczne i poetyckie, hymnografia, parafraza biblijna i hagiograficzna poezja dydaktyczno-moralna i teologiczna); 2. Sylwetki poszczególnych postaci poetyckich; 3. Analizy programów poetyckich; 4. Recepcja poezji wczesnochrześcijańskiej w literaturze współczesnej. Bliższych informacji o konferencji można zasięgnąć w: Segreteria Incontri Augustinianum, Via Paulo VI, 25 – 00193 Roma/Italia; tel. +39-06-680-06-238; e-mail: incontri@aug.org.

12. MIĘDZYNARODOWE KOLOKWIUM O PSEUDOKLEMENTYNACH

Szwajcarski Instytut Nauk Biblijnych zorganizował 30 VIII – 2 IX 2006 r. w Lozannie i Genewie z inicjatywy członków Stowarzyszenia Studiów nad Chrześcijańską Literaturą Apokryficzną międzynarodowe kolokwium na temat apokryficznych homilii pseudoklementyńskich pt. **Colloque international sur la littérature apocryphe chrétienne: le roman pseudo-clémentin**. Wygłaszane prelekcje podzielono tradycyjnie na dłuższe referaty i prezentowane w sekcjach krótkie komunikaty. Referaty: J. Barnes – *Les traditions philosophiques en débat dans le roman pseudo-clémentin*; F. Imsler – *Etat de la recherche récente sur le roman pseudo-clémentin*; J.M. Duval – *Le texte latin des Pseudo-Clémentines: Rufin, les interpolations et les raisons de sa traduction*; L. Cirillo – *Creation, Providence et le thème de la naissance: le débat en R VIII 5, 34 et ses sources*; P.S. Jones – *Photius's witness to the Pseudo-Clementines*; E. Barilier – *La revanche de Simon le Magicien*; P. Boulhol – *Modèles rhétoriques (controverses, discours etc.) dans le roman pseudo-clémentin*; B. Pouderon – *Matthidie la prosélyte? Enquête sur l'appropriation d'une femme de la maison de Trajan dans le prototype juif du Roman pseudo-clémentin*; I. Backus – *La réception des Reconnaissances à l'époque de la Réforme. Entre le Concile de Trente et la condamnation de Michel Servet*; A. Le Boulluec – *Les arts des hommes et les arts de Dieu d'après les Homélies clémentines*; R.J. Bauckham – *The Jewish Christian trajectory around the figures of James and Peter in the Pseudo-Clementines*; G. Filoramo – *Prophétie et prophétisme dans le roman pseudo-clémentin*. Tytuły wygłoszonych komunikatów: A. Scheider – *La version latine des Pseudoclémentines et sa réception*; J.D. Morerod – *Notes sur la diffusion manuscrite des Reconnaissances au Moyen ge*; F.X. Risch – *Zur Edition der Clemens-Biographie*; F. Bovon – *En tête des Homélies clémentines, la Lettre de Pierre à Jacques et l'Engagement solennel*; J. Brankaer – *Vérité et mensonge dans la littérature pseudo-clémentine*; J. Wehnert – „Das

Geheimnis der Siebenzahl". *Spekulationen über die unendliche Gestalt Gottes in den pseudo-klementinischen Homilien, Buch 16 und 17*; N. Kelley – *What is the Value of Sense Perception in the Pseudo-Clementine Romance?*; O. Nestorova – *La connaissance de l'allégorie païenne dans les écrits pseudo-clémentins*; C. Gianotto – *Quelques remarques à propos du baptême dans les Pseudo-Clémentines*; H. Marti – *Ordo – Ein Grundprinzip erfolgreicher Katechese*; M. Vidalis – *Éléments liturgiques dans le corpus du Pseudo-Clément*; Th.J. Kraus – *Simon Magus und die Erschaffung des Luftmenschen in den Pseudo-Klementinen*; Ch. Touati – *Pierre vs Simon: nouveau round dans la lutte entre Jérusalem et Samarie*; J.M. Roessli – *Traces d'une théogonie orphique dans le roman pseudo-clémentin*; A. Ellwardt – *Die arabischen Pseudoklementinen*; E. De Luca – „*Le Dieu qui tente*” dans *l'Épître de Jacques et le roman pseudo-clémentin*; C. Berard – *Le ciel visible sera détruit pour qu'apparaisse le royaume céleste*; J. Verheyden – *Presenting Minor Characters in the Pseudo-Clementine Romance*; P. Piovanelli – *L'ennemi est parmi nous. Présences rhétoriques et narratives de Paul dans les Pseudo-Clémentines et autres écrits apparentés*; K. Burnet – *Le personnage de Clément dans les Reconnaissances: sa construction littéraire, son rôle de narrateur/substitut du lecteur et ce qu'il nous apprend du but de l'oeuvre*; K. Shuve – *The doctrine of the false pericopes and other late Antique Approaches to the problem of Scripture's unity*; D. Cote – *Les procédés rhétoriques dans les Pseudo-Clémentines: l'éloge de l'adultère du grammairien Apion*; G. Gereby – *Reasons and arguments in the Pseudo-Clementines*; M. Vielberg – *Dialog und Kommunikationsstrukturen in der antiken Literatur und den Pseudo-Klementinen*; A.Y. Reed – *From Judaism and Hellenism to Christianity and Paganism: religious identity and interreligious conflict in the Pseudo-Clementine Homilies*; G.B. Bazzana – *Cain and the Giants. Jewish religious beliefs in the Pseudo-Clementine Novel*; A. Magri – *Polémique et histoire du salut. Listes de personnages bibliques entre judéo-christianisme pseudo-clémentin et autres courants de la chrétienté des origines*; M. Starowieyski – *Saint Barnabé et sa légende*; M. Baldwin – *Considerations regarding the relationship between the Pseudo-Clémentine Recognitions and Homilies and the extant Acts of the Apostle Peter (Martyrium Petri and Actus Vercellenses)*; P. Andrist – *Discours, dialogues et disputes dans les Pseudo-Clementines: questions à propos du genre et de la fonction du texte*. Łatwo zauważyć, że wśród wymienionych wyżej prelegentów jest dwoje Polaków prof. Irena Backus i ks. prof. Marek Starowieyski.

13. Dnia 23 III 2006 r. Centrum Biblijne Uniwersytetu w Metz zorganizowało jednodniowe **symposium** międzynarodowe poświęcone św. Ambrożemu i św. Augustynowi: **Colloque Ambroise et Augustin**. Podczas spotkania wygłoszono 7 następujących prelekcji: B. Decharneux (ULB, Bruxelles) – *Ambroise de Milan, lecteur chrétien de Philon*; M.A. Vannier (Uniw. Metz) – *Augustin et la relecture de l'In Lucam d'Ambroise dans les Lettres 147 et 148*; A. Bastit (Uniw. Metz) – *L'interprétation du figuier évangélique: Ambroise entre les traditions exégétiques latines et grecques*; O. Wermelinger (Uniw. Freiburg) – *Deux portraits d'évêques, présentés par Augustin: Ambroise et Fauste de Milève*; G. Remy (Uniw. Metz) – *Le Christ médiateur chez Ambroise et Augustin*; Y. Meessen (Uniw. Metz) – *La triple sagesse. Les interprétations d'Ambroise et d'Augustin*; J. Garcia (Uniw. Burgos) – *Le „De virginitate” chez Ambroise et chez Augustin*.

14. W dniach 5-7 X 2006 r. Instytut Filologii Klasycznej KUL zorganizował w Lublinie **z okazji 70-lecia urodzin ks. prof. dra hab. Remigiusza Popowskiego** międzynarodową konferencję naukową: **Ut pictura poesis. Obraz i obrazowanie w teorii i praktyce starożytności**.

nych **Greków i Rzymian**. Podczas sympozjum, które otwarli: rektor KUL – ks. prof. dr hab. S. Wilk, Wielki Kanclerz KUL – ks. abp prof. dr hab. J. Życiński i dyrektor Instytutu – prof. dr hab. A. Budzisz, wygłoszono 13 prelekcji związanych ze starożytną problematyką grecko-rzymską: prof. J. Maarten Bremer (Amsterdam) – *Zeus' lightning: the Homeric weapon of destruction transformed into a beneficent cosmic power by Cleanthes*; prof. dr hab. H. Podbielski (KUL) – *Obraz zaświatów w dialogach platońskich*; prof. L. Myslovska (Lwów) – *Sposób traktowania mitu w tragediach Eurypidesa*; prof. dr hab. R. Chodkowski (KUL) – *Przywoływanie przestrzeni w „Bachantkach” Eurypidesa*; prof. dr hab. J. Ławińska-Tyszkowska i prof. dr hab. A. Szastyńska-Siemion (Wrocław) – *Obrazy i kolekcje dzieł sztuki u Strabona*; prof. dr hab. K. Korus (Kraków) – *Komiczna funkcja ekfrazy w „Pharmakeutria” Teokryta*; prof. dr hab. S. Dworacki (Poznań) – *Obrazy w romansie greckim*; prof. dr hab. K. Bartol (Poznań) – *Poezja – Malarstwo: Plutarch o słynnej wypowiedzi Simonidesa*; prof. dr hab. J. Danielewicz (Poznań) – *Opisy posągów (Andriantopoiika) w nowo odkrytych epigramach Posejdiiposa*; prof. dr hab. M. Szarmach (Toruń) – *Motywy nowelistyczne w „Vitae sophistarum” Filostrata*; prof. dr hab. J. Styka (Kraków) – *Techniki obrazowania w poezji Sydoniusza Apollinarisa*; prof. dr hab. U. Mazurczak (KUL) – *Starożytne tradycje obrazowania człowieka w sztuce średniowiecznej*; prof. dr hab. D. Śliwa (KUL) – *„Usta świętego pragnienia”. Metaforyczne wyrażenia pragnienia w języku mistycznym św. Katarzyny ze Sieny*.

15. Podczas I Studenckiej Konferencji Starożytniczej organizowanej 5-7 maja 2005 r. w **Warszawie** przez Koło Starożytnicze przy MISH UW pod patronatem naukowym kierownika Zakładu Historii Starożytnej UW prof. dra hab. Włodzimierza Lengauera wśród 38 prelekcji przewidziano również kilka związanych z problematyką wczesnochrześcijańską: D. Brzeziński (UJ) – *Nestorianie – pierwsza chrystianizacja Środkowego i Dalekiego Wschodu*; D. Jasiński (UMK) – *Dzieje pewnego grzechu – acedia*; E. Jastrzębska-Prokopowicz (UJ) – *Wpływ wzrastającej rangi ruchu ascetycznego na stosunek pisarzy chrześcijańskich do dziewic we wczesnym Kościele II-V wieku*; A. Mankiewicz (UŚ) – *Wpływ helleńskiej kultury i myśli filozoficznej na rozwój wczesnego chrześcijaństwa*; Ł. Maruszak (UMK) – *Obraz Heraklesa w dziełach apologetów wczesnochrześcijańskich II i III wieku*; Ł. Morawska (UŚ) – *Żydowska koncepcja świata i człowieka w starożytności wobec hellenistycznej wizji rzeczywistości*; G. Pac (UW) – *Funkcjonowanie Reguły św. Benedykta w VIII wieku na przykładzie „Vita Sancti Sturmi”*; M. Petelska (UG) – *Stosunek chrześcijaństwa pierwszych wieków do służby wojskowej*; P. Piwowarczyk (UŚ) – *Żydowska mentalność w mityce hechalot a idee gnostyczne. Hebrajska Księga Henocha a Poimandres. Studium porównawcze*; W. Sajkowski (UAM) – *Antyczny hermetyzm jako religia dopasowująca się do potrzeb religijno-społecznych swojej epoki*; Ł. Szypkowski (UMK) – *Dlaczego starożytni Grecy i Rzymianie wierzyli w astrologię?*; G. Wenarski (KUL) – *Ewolucja koncepcji demonologicznych w literaturze greckiej i wczesnochrześcijańskiej*.

16. Podczas VII Kongresu Miłosierdzia Bożego w Paryżu u Lazardów (95, rue de Sèvres) zorganizowanego 20 II 2005 przez XX. Pallotynów, rektor Polskiego Seminarium w Paryżu ks. dr J. Grzywaczewski wygłosił referat na temat: *Les inspirations patristiques dans la Lettre encyclique du Pape Jean-Paul II „Ecclesia de Eucharistia”*.

17. Komisja Bizantynologiczna Komitetu Nauk o Kulturze Antycznej PAN przewidziała w roku 2006 dwa posiedzenia z następującymi prelekcjami: 3 VI: prof. dr hab. J. Iluk

(UG) – *Chrześcijańska i żydowska politeia u schyłku antyku*; dr S. Bralewski (UŁ) – *Obraz papieżstwa w „Historiach Kościoła” Sokratesa i Sozomena*; zaś 25 XI: ks. dr T. Stępień (UKSW) – *Demonologia pogańskich szkół neoplatonickich*; dr D. Próchniak (KUL) – *Trdat w Konstantynopolu. O pewnym armeńskim architekcie i jego przygodzie z kopułą kościoła Hagia Sophia*. Podczas tego drugiego spotkania przewidziano również wybory nowych władz Komisji Bizantynologicznej KNoKA PAN oraz przyjęcie nowych jej członków.

18. Podczas międzynarodowej konferencji, organizowanej 15 listopada 2006 r. w Lublinie przez Katedrę Pedagogiki Chrześcijańskiej KUL na temat: **Wychowanie chrześcijańskie wobec wyzwań współczesności**, wśród 76 prelekcji wygłaszanych w 9 sekcjach, przewidziano zaledwie 2 o tematyce starożytnej: ks. prof. dr hab. J. Bagrowicz (UMK) – *Wychowanie w świetle Starego i Nowego Testamentu*; ks. prof. dr hab. S. Longosz (KUL) – *Wychowanie wczesnochrześcijańskie a paideia grecko-rzymska*.

19. Po śmierci Jana Pawła II w wystawionej w hallu KUL 5 kwietnia 2005 r. **Księżde Kondolencyjnej** pracownicy Zakładu wpisali następujące słowa: „Ojciec Święty, brak nam będzie Ciebie. Dziękujemy Ci za praktyczne wcielanie soborowego hasła powrotu do źródeł: za wspieranie działalności Polskiej Sekcji Patrystycznej, Międzywydziałowego Zakładu Badań nad Antykiem Chrześcijańskim i periodyku „Vox Patrum”.

ks. dr hab. Stanisław Longosz, prof. KUL
dr Alicja Stępniewska
ks. mgr Józef Figiel”.

20. Rzymskie Wydawnictwo Città Nuova rozpoczęło wydawanie pod redakcją Claudio Moreschiniego nowej 10-tomowej dwujęzycznej kolekcji patrystycznej, zawierającej tym razem pisma wczesnochrześcijańskich autorów afrykańskich (Tertuliana, Cypriana, Arnobiusza, Minucjusza Feliksa i akt męczeńskich): **Scrittori Cristiani dell’Africa Romana**. Każdy z tomów oprócz łacińskiego tekstu krytycznego i jego włoskiego przekładu, zawiera wprowadzenie ogólne, wstępy szczegółowe, bibliografie, przypisy i indeksy. Ukazały się już pierwsze tomy, m.in.: Tertulliano, *Opere apologetiche (Do męczenników, Apologetyk, Do pogan, Świadectwo duszy, Przeciw żydom, Do Skapuli)*. Kolekcja traktowana jest jako uzupełnienie wydania wszystkich dzieł św. Augustyna w serii „Nuova Biblioteca Agostiniana” (NBA).

21. Ukazał się **włoski przekład niemieckiego słownika literatury wczesnochrześcijańskiej**: S. Döpp – W. Geerlings, *Dizionario di letteratura cristiana antica*, a cura di Celestino Noce, Roma 2006, Città Nuova – Urbaniana University Press. Warto tu dodać, że dzięki staraniom ks. prof. dra hab. W. Myszora przygotowuje się również polskie wydanie tego słownika w Księgarni św. Jacka, w przekładzie P. Pachciarka, z uzupełnieniami polskiej bibliografii.

INDEX RERUM

PRAEFATIO..... 5

DOCUMENTA

1. *Litterae Encyclicae „Lux Veritatis” papae Pii XI anniversario MD Concilii Ephesini* 7

DISSERTATIONES

1. *Father – the Divine Author of virtue (ret)*. *Standpoint of Clement of Alexandria* – Rev. B. Zgraja 38

2. *The Tertullian’s view of begining human life and abortion*
– Rev. A. Filipowicz 54

3. *La doctrine de Novatien dans son «Traité sur la Trinité»*
– Rev. G. Jaśkiewicz 65

4. *Die hl. Emmelia – die Mutter des hl. Basilius des Grossen und des hl. Gregorius von Nyssa* – A. Stepniewska 77

5. *Man’s responsibility for nature in the approach of Basil the Great (part I)*
– E. Osek 103

6. *Die Theologie der Kreation. Zwischen Bild und Ähnlichkeit («In Genesis» Didymus’ von Alexandrien)* – Rev. R. Nakonieczny 123

7. *«Hexaemeron» de Ambrosio de Milán como una fuente del libro XVII de «Etimologías» de Isidoro de Sevilla* – T. Krynicka 138

8. *„Perfectio hominis” nel «De Iacob et vita beata» di S. Ambrogio*
– Rev. D. Zagórski 139

9. *L’immagine della vita interiore dell’uomo nello scritto di san Ambrogio «Di Isaac oppure dell’anima»* – R. Szaszka 157

10. *The Christology of St. Jerome in the context of Palestinian theology of the IV and V century* – C.M. Paczkowski OFM 185

11. *Hieronymi «Epistula» XLVI: Paulae et Eustochiae ad Marcellam – De locis sanctis [pars III]* – A. Donati 187

12. *Joannis Maxentii libellus famosus ut exemplum invectivae christianae*
– Rev. S. Koczwara. 231
13. „*Nescit quo flectere puppem*” (*Corippi Johan. I 273*). *The contamination hypothesis* – J. Jakielaszek 242
14. *Le lieu et le rôle de la femme dans la vie et la pensée de saint Grégoire le Grand* – Rev. J. Lachowicz 265
15. *Religiöse Reisen nach Rom im Zeitraum vor Konstantin dem Grossen*
– B. Pawłowska 273
16. *La mariologia dei Padri e l’odierna riflessione mariologica*
– Rev. J. Królikowski 275
17. *Examples of „good death” in Aelred of Rievaulx* – Rev. R. Groń 291

OPERA PATRUM IN LINGUAM POLONORUM TRANSLATA

1. Optatus Milevitanus – *Tractatus contra Donatistas*, liber III
 - a. *Introductio: Milites imperiales in controversiis religiosis in opinione Optati Milevitani* – Rev. S. Longosz 313
 - b. *Translatio et commentarius* – Rev. A. Gołda. 319
2. *Vita Manis (Kephalaiia I 9, 15 – 16, 31; LXXVI 183, 11 – 188, 29)*
 - a. *Introductio et commentarius* – Rev. R. Szmurło 343
 - b. *Translatio e copto* – Rev. R. Szmurło 349
3. Ephrem Syrus – *Sermo alter contra Manem*
 - a. *Introductio et commentarius* – Rev. A. Uciecha 359
 - b. *Translatio e syriaco* – Rev. A. Uciecha 362
4. Johannes Damascenus – *Contra imaginum calumniatores oratio II*
 - a. *Introductio* – M. Dylewska 377
 - b. *Translatio* – M. Dylewska 379

CENSURAE LIBRORUM

1. M. Simonetti, *Origene esegeta e la sua tradizione*, Letteratura cristiana antica NS 2, coll. dir. da C. Moreschini – E. Norelli, Brescia 2004
– Rev. Szram M 393
2. C. Badilita, *Métamorphoses de l’Antichrist chez les Pères de l’Église*, Théologie Historique 116, Paris 2005 – Rev. J. Lachowicz. 396
3. S. Boesch Gajano, *Gregorio Magno. Alle origini del Medioevo*, Sacro/santo 8, Roma 2004 – Rev. J. Lachowicz 402
4. C. Stewart, *Kasjan mnich*, trad. T. Lubowiecka, ŻM 34, Kraków 2004
– Rev. A. Nocoń. 405
5. Aelred of Rievaulx, *The Historical Works*, trans. by J.P. Freeland, introduction and annotations by M.L. Dutton, Kalamazoo 2005
– Rev. R. Groń. 408

6. *Truth as gift. Studies in Medieval Cistercian History in honour of John R. Sommerfeldt*, ed. Marsha L. Dutton – Daniel M. LaCorte – Paul Lockey, Kalamazoo Mich. 2004 – Rev. R. Groń 411
7. J.R. Sommerfeldt, *Bernard of Clairvaux: On the Spirituality of Relationship*, New York – Mahwah NJ 2004 – Rev. R. Groń 416
8. J.R. Sommerfeldt, *Bernard of Clairvaux. On the Life of the Mind*, New York – Mahwah NJ 2004 – Rev. R. Groń 418
9. J. Żelazny, *Biskup Ojcem. Zarys eklezjologii syryjskiej na podstawie „Konstytucji Apostolskich”*, Kraków 2006 – Rev. A. Eckmann 420
10. J.A. Wojtczak-Szyszkowski, *Fides et traditio. Wybór tekstów autorów wczesnego chrześcijaństwa* (dla uczniów szkół katolickich, studentów i alumnów), Warszawa 2006 – Rev. L. Gładyszewski 423
11. Aureliusz Prudencjusz Klemens, *Wieńce męczeńskie (Peristephanon) oraz Przedstowie i Epilog*, tłum. M. Brożek i inni tłumacze, wstęp i opracowanie M. Starowieyski, ŻMT 40, Kraków 2006 – Rev. S. Longosz 425
12. Augustyn z Hippony, *O życiu szczęśliwym*, tłum. A. Świderkówna, Kraków 2006 – Rev. S. Longosz 427
13. *Dokumenty synodów od 50 do 381 roku* (Synody i Kolekcje Praw, t. 1) układ i opracowanie A. Baron – H. Pietras SJ, ŻMT 37, Kraków 2006 – Rev. S. Longosz 429
14. H. Pietras, *L'Escatologia della Chiesa dagli scritti giudaici fino al IV secolo*, Sussidi Patristici 13, Roma 2006 – Rev. S. Longosz 433

ANNOTATIONES

BIBLIOGRAPHIA

1. *Index siglorum et abbreviationum* – J. Figiel SDS 437
2. *Patristica in periodicis selectis: „Bonus Pastor” (1877-1890), „Dziś i Jutro” (1945-1956), „Kierunki” (1956-1990), „W drodze” (1973-2005), „Misericordia” (1995-2005)* – R. Wierna 451
3. *Elenchus dissertationum de rebus antiquitatis christianae ad gradum magistri et doctoris assequendum in nonnullis universitatibus ac institutis ecclesiasticis Poloniae anno 2005 scriptarum* – Rev. S. Longosz 459
4. *Studia Polonorum de rebus antiquitatis christianae anno 2005 scripta* – Rev. J. Naumowicz – Rev. S. Longosz 469
5. *Patristica in periodicis anni 2005 inventa* – J. Figiel SDS 495
6. *Index „Vox Patrum” 1 (1981) – 24 (2004)* – J. Figiel SDS 541

DE CONVENTIBUS

1. *De conventibus Commissionis Studiorum de Antiquitate Christiana anno academico 2005/2006 peractis* – A.Z. Zmorzanka 647
2. *Pagani, Judaei et christiani tempore Patrum* (Sectio Patristica, Poznań, 20-21 IX 2005) – A.Z. Zmorzanka 653

3. *Pagani e cristiani alla ricerca della salvezza (I-III sec.)* (XXXIV Dies Augustiniani, Roma, 5-7 V 2005 r.) – B. Degórski O.S.P.P.E.658

INFORMATIONES

1. Symposium de meritis Joannis Pauli II papae erga antiquitates christianas in Catholica Universitate Lublinensi anno 2006 convocandum663
 2. Annualis conventus Sectionis Patristicae Polonorum 2006664
 3. Symposium patristicum in Maiore Seminario Gnesnensi anno 2006 convocandum665
 4. De conventibus Commissionis Studiorum de Antiquitate Christiana anno academico 2006/2007 convocandis665
 5. Symposium de Johanne Chrysostomo in Opole – Kamień Śląski anno 2007 convocandum.666
 6. Institutum Studiorum de Antiquitate Christiana in Catholica Universitate Lublinensi666
 7. 500 volumina collectionis „Sources Chrétiennes”668
 8. I volumen collectionis „Acta Synodalia” editum668
 9. Apocryphum *Evangelium Iudae* inventum.669
 10. XV Internationalis Congressus Patristicus in Oxford anno 2007 convocandus669
 11. XXXVI Internationales Dies Augustiniani Romae in Instituto Patristico anno 2007 convocandi.670
 12. Colloque international sur la littérature apocryphe chrétienne: le roman pseudo-clémentin (a. 2006)670
 13. Aliae notitiae de vita patristica671
- Index rerum675

SPIS TREŚCI

OD REDAKCJI. 5

DOKUMENTY

1. *Encyklika Piusa XI „Lux Veritatis” z okazji 1500-lecia Soboru Efeskiego,*
tłum. S. Okoniewski, tekst przejrzał i komentarzem opatrzył S. Longosz . . . 7

ARTYKUŁY

1. *Ojciec – Boski Sprawca ret» (cnoty). Stanowisko Klemensa Aleksandryjskiego* – ks. B. Zgraja 27

2. *Poglądy Tertuliana na temat początków życia ludzkiego i aborcji*
– ks. A. Filipowicz 41

3. *Doktryna Nowacjana w «Traktacie o Trójcy Świętej»* – ks. G. Jaśkiewicz . . . 55

4. *Święta Emmelia – matka Bazylego Wielkiego i Grzegorza z Nyssy*
– A. Stępniewska 67

5. *Odpowiedzialność człowieka za przyrodę w ujęciu Bazylego Wielkiego*
– E. Osek 79

6. *Teologia kreacji – między obrazem a podobieństwem (na podstawie «In Genesin» Dydyma Aleksandryjskiego)* – ks. R. Nakonieczny 105

7. *«Hexaameron» Ambrożego z Mediolanu jako źródło do XVII księgi «Etymologii» Izydora z Sewilli* – T. Krynicka 125

8. *„Perfectio hominis” nel «De Iacob et vita beata» di S. Ambrogio*
– ks. D. Zagórski 139

9. *Obraz życia wewnętrznego człowieka w traktacie św. Ambrożego «O Izaaku lub o duszy»* – R. Szaszka 153

10. *Chrystologia św. Hieronima na tle teologii palestyńskiej przelomu IV i V wieku* – C.M. Paczkowski OFM. 159

11. *Hieronymi «Epistula» XLVI: Paulae et Eustochiae ad Marcellam – De locis sanctis [pars III]* – A. Donati. 187

12. *Paszkwil mnicha Maksencjusza na papieża Hormizdasa jako przykład inwektywy chrześcijańskiej* – ks. S. Koczwarą 215
13. „*Nescit quo flectere puppem*” (*Corippi Johan. I 273*). *Hipoteza kontaminacyjna* – J. Jakielaszek 233
14. *Miejsce i rola kobiety w życiu i myśli św. Grzegorza Wielkiego. Od teorii biblijnej do praktyki życia codziennego VI wieku* – ks. J. Lachowicz 243
15. *Religijne podróże do Rzymu w okresie przedkonstantyńskim* – B. Pawłowska 267
16. *Mariologia Ojców a współczesna refleksja mariologiczna. Uwagi metodologiczne* – ks. J. Królikowski 275
17. *Przykłady „dobrej śmierci” u Aelreda z Rievaulx* – ks. R. Groń 291

PRZEKŁADY

1. *Optat z Milewy – Traktat przeciw donatystom Księga III*
 - a. *Wstęp: Ingerencja cesarskiego wojska w spory religijne w ocenie Optata z Milewy* – ks. S. Longosz 313
 - b. *Przekład i komentarz* – ks. A. Gołda 319
2. *Żywot Maniego (Kephalaia I 9, 15 – 16, 31; LXXVI 183, 11 – 188, 29)*
 - a. *Wstęp i komentarz* – ks. R. Szmurło 343
 - b. *Przekład z koptyjskiego* – ks. R. Szmurło 349
3. *Efrem Syryjczyk – Kolejna mowa przeciw Manesowi*
 - a. *Wstęp i komentarz* – ks. A. Uciecha 359
 - b. *Przekład z syryjskiego* – ks. A. Uciecha 362
4. *Jan Damasceński – II Mowa przeciw tym, którzy odrzucają święte obrazy*
 - a. *Wstęp* – M. Dylewska (Bibliografia – ks. S. Longosz) 377
 - b. *Przekład* – M. Dylewska 379

RECENZJE

1. M. Simonetti, *Origene esegeta e la sua tradizione*, Letteratura cristiana antica NS 2, coll. dir. da C. Moreschini – E. Norelli, Brescia 2004 – ks. Szram M. 393
2. C. Badilita, *Métamorphoses de l'Antichrist chez les Pères de l'Église*, Théologie Historique 116, Paris 2005 – ks. J. Lachowicz 396
3. S. Boesch Gajano, *Gregorio Magno. Alle origini del Medioevo*, Sacro/Santo 8, Roma 2004 – ks. J. Lachowicz 402
4. C. Stewart, *Kasjan mnich*, tłum. T. Lubowiecka, ŻM 34, Kraków 2004 – ks. A. Nocoń 405
5. Aelred of Rievaulx, *The Historical Works*, trans. by J.P. Freeland, introduction and annotations by M.L. Dutton, Kalamazoo 2005 – ks. R. Groń 408

6. *Truth as gift. Studies in Medieval Cistercian History in honour of John R. Sommerfeldt*, ed. Marsha L. Dutton – Daniel M. LaCorte – Paul Lockey, Kalamazoo Mich. 2004 – ks. R. Groń 411
7. J.R. Sommerfeldt, *Bernard of Clairvaux: On the Spirituality of Relationship*, New York – Mahwah NJ 2004 – ks. R. Groń 416
8. J.R. Sommerfeldt, *Bernard of Clairvaux. On the Life of the Mind*, New York – Mahwah NJ 2004 – ks. R. Groń 418
9. J. Żelazny, *Biskup Ojcem. Zarys eklezjologii syryjskiej na podstawie „Konstytucji Apostolskich”*, Kraków 2006 – ks. A. Eckmann 420
10. J.A. Wojtczak-Szyszkowski, *Fides et traditio. Wybór tekstów autorów wczesnego chrześcijaństwa* (dla uczniów szkół katolickich, studentów i alumnów), Warszawa 2006 – ks. L. Gładyszewski 423
11. Aureliusz Prudencjusz Klemens, *Wieńce męczeńskie (Peristephanon) oraz Przedstowie i Epilog*, tłum. M. Brożek i inni tłumacze, wstęp i opracowanie M. Starowieyski, *ŻMT* 40, Kraków 2006 – ks. S. Longosz . . 425
12. Augustyn z Hippony, *O życiu szczęśliwym*, tłum. A. Świderkówna, Kraków 2006 – ks. S. Longosz 427
13. *Dokumenty synodów od 50 do 381 roku* (Synody i Kolekcje Praw, t. 1) układ i opracowanie A. Baron – H. Pietras SJ, *ŻMT* 37, Kraków 2006 – ks. S. Longosz 429
14. H. Pietras, *L'Escatologia della Chiesa dagli scritti giudaici fino al IV secolo*, *Sussidi Patristici* 13, Roma 2006 – ks. S. Longosz 433

DZIAŁ INFORMACYJNY

BIBLIOGRAFIE

1. *Wykaz skrótów stosowanych w periodyku „Vox Patrum”* – J. Figiel SDS. . . 437
2. *Patrystyka w wybranych czasopismach: „Bonus pastor” (1877-1890), „Dziś i Jutro” (1945-1956), „Kierunki” (1956-1990), „W drodze” (1973-2005), „Misericordia” (1995-2005)* – R. Wierna 451
3. *Wykaz prac dyplomowych z antyku chrześcijańskiego ukończonych w niektórych polskich ośrodkach naukowych w 2005 roku* – ks. S. Longosz 459
4. *Polska bibliografia antyku chrześcijańskiego 2005 roku* – ks. J. Naumowicz – ks. S. Longosz 469
5. *Patrystyka w czasopismach 2005 roku* – J. Figiel SDS 495
6. *Indeks „Vox Patrum” 1 (1981) – 24 (2004)* – J. Figiel SDS 541

SPRAWOZDANIA

1. *Posiedzenia Komisji Badań nad Antykiem Chrześcijańskim KUL w roku akademickim 2005/2006* – A.Z. Zmorzanka 647
2. *Świat pogański, judaizm i chrześcijaństwo w okresie patrystycznym* (Sekcja Patrystyczna, Poznań, 20-21 IX 2005) – A.Z. Zmorzanka 653

3. *Poganie i chrześcijanie w poszukiwaniu zbawienia (I-III wiek)*
(XXXIV Dni Augustiańskie, Rzym, 5-7 V 2005 r.)
– B. Degórski O.S.P.P.E.658

INFORMACJE

1. Symposium w KUL o zasługach Jana Pawła II wobec antyku chrześcijańskiego663
 2. Doroczne spotkanie Sekcji Patrystycznej w 2006 roku664
 3. Symposium patrystyczne w Prymasowskim Seminarium Duchownym w Gnieźnie w 2006 roku665
 4. Komisja Badań nad Antykiem Chrześcijańskim KUL w 2006/2007665
 5. Symposium o św. Janie Chryzostomie w Opolu – Kamieniu Śląskim w 2007 roku666
 6. Instytut Badań nad Antykiem Chrześcijańskim KUL666
 7. Wydanie 500. tomu „Sources Chrétiennes”668
 8. Wydanie I tomu „Acta Synodalia”668
 9. Odkrycie apokryfu *Ewangelia Judasza*669
 10. XV Międzynarodowy Kongres Patrystyczny w Oksfordzie 2007669
 11. XXXVI Dni Augustiańskie w 2007 r. w Rzymie670
 12. Międzynarodowe kolokwium o *Pseudoklementynach* w 2006 roku.670
 13. Inne informacje z życia patrystycznego671
- Spis treści671