

OD REDAKCJI

Oddajemy do rąk Czytelników kolejny, ze wszystkich dotychczasowych najobszerniejszy, podwójny 46-47 tom „Vox Patrum”, którego zasadniczą treść stanowią w większości artykuły (29) będące materiałami z dwudniowego międzynarodowego sympozjum naukowego, zorganizowanego 23-24 listopada 2004 roku przez Międzywydziałowy Zakład Badań nad Antykiem Chrześcijańskim KUL na temat: „Papiestwo w starożytności chrześcijańskiej”. Dołączone do nich *Miscellanea* zawierają kilkanaście (16) przyczynków o różnorodnej tematyce patrystycznej, historycznej i klasycznej. Obok nich publikowany tom zawiera: w dziale *Przekłady* – pierwsze polskie tłumaczenie II księgi *Przeciw donatystom* Optata z Milewy oraz anonimowy poemat *Laudes Domini*; w dziale *Recenzje* – 15 omówień polskich i zagranicznych publikacji patrystycznych; w *Dziale Informacyjnym* – 6 obszernych bibliografii, wśród których obok tradycyjnych (wykazu prac dyplomowych 2004, polskiej bibliografii antyku chrześcijańskiego 2004, patrystyki w czasopismach 2004) są tematyczne: „Papiestwo w starożytności chrześcijańskiej”, „Bibliografia Orozjusza wiek XIX i XX” i z okazji 1400 rocznicy śmierci św. Grzegorza Wielkiego – „Polska bibliografia Grzegorza Wielkiego”; ponadto 12 szczegółowych sprawozdań z sympozjów i wydarzeń patrystycznych 2004, bogaty dział informacji o polskim i zagranicznym życiu patrystycznym oraz 1 nekrolog. Mamy nadzieję, że i ten tom, będący pierwszą polską tak obszerną pracą zbiorową na temat papiestwa w starożytności, wzbudzi zainteresowanie Czytelników tym bliskim dla nas problemem z racji zasiadania na Stolicy Piotrowej naszego Wielkiego Rodaka oraz przyczyni się do poznania historii tej liczącej już dwa tysiące lat instytucji kościelnej.

Ks. Antoni PACIOREK
(Lublin, KUL)

POSTAĆ PIOTRA W EWANGELII ŚW. MATEUSZA

W ramach patrystycznego sympozjum poświęconego papiestwu i osobie św. Piotra, referat podejmujący biblijny aspekt problematyki, powinien dotyczyć – jak rozumiem – nie tyle zawężonej i bardzo specjalistycznej kwestii odnoszącej się do jego postaci, ale raczej zagadnienia ogólniejszej natury. Z tego powodu referat swój zatytułowałem: „Postać Piotra w Ewangelii św. Mateusza”. Zamierzam w nim odpowiedzieć na pytanie, jaki obraz Piotra, księcia Apostołów, rysuje się na kartach Pierwszej Ewangelii. Przywołanie ewangelii Mateusza, a nie innej jakiegóż księgi NT, uzasadnione jest tym, że Pierwszą Ewangelię, zwaną nie od dzisiaj „ewangelią kościelną”, można byłoby zarazem słusznie nazwać „ewangelią Piotrową”, z tego mianowicie powodu, że stanowi ona kwintesencję nowotestamentalnej doktryny na temat osoby i znaczenia św. Piotra¹.

Tak rozumiejąc problematykę niniejszego wystąpienia staje się oczywiste, że zajmiemy się wypowiedziami Pierwszej Ewangelii na temat Szymona Piotra. Ponieważ zgodnie z powszechnym przekonaniem egzegetów, ewangelia Mateusza została napisana w oparciu o istniejącą już wtedy ewangelię Marka, wypada najpierw zająć się tymi tekstami na temat Piotra, które Mateusz przejął od Marka, następnie wspomnieć o tych Piotrowych tekstach u Marka, które Mateusz pominął, a wreszcie zatrzymać się przy tekstach, które pojawiają się wyłącznie w ewangelii Mateusza.

1. Mateuszowe wykorzystanie Markowych tekstów na temat Piotra. Przyjmując – jak wspomniano – wraz z wieloma autorami zależność ewangelii Mateusza od ewangelii Marka, nie może dziwić fakt, że większość epizodów, w których Marek podkreśla rolę Piotra, pojawia się także w ewangelii Mateusza. W większości tych miejsc nie spotykamy istotnej różnicy pomiędzy obydwoma ewangelistami, a tylko drobne modyfikacje dokonywane przez Mateusza.

¹ Interesującą, dość osobliwą tezę wysunął W. Schenk (*Das Matthäusevangelium als Petrusevangelium*, BZ NF 27:1983, 58-80) utrzymując, że ewangelia Mateusza jest pomyślana przez autora jako drugie, uzupełnione wydanie ewangelii Marka jako ewangelii Piotrowej.

Tak więc w opowiadaniu o powołaniu pierwszych uczniów Mateusz dodaje do imienia Szymon (Mk 1, 16) uzupełnienie: „zwany Piotrem” (4, 18). Najwyraźniej w czasie pisania Ewangelii Mateuszowej Apostoł znany był pod tym właśnie imieniem. Znamienne, że we wcześniejszym Liście do Galatów Paweł nazywa Piotra zawsze aramejskim imieniem „Kefas” (Ga 1, 18; 2, 9; 11, 4). Ewangelista Mateusz – jak widzimy – używa już imienia greckiego Piotr². W opowiadaniu o uzdrowieniu teściowej Piotra, Mateusz (8, 14nn) nie pisze, że wydarzenie miało miejsce w domu „Szymona i Andrzeja” (Mk 1, 29-31), ale mówi po prostu o „domu Piotra”. Mateusz pisze dla wspólnoty kościelnej, dla której najwyraźniej imię „Piotr” jest znanym imieniem Apostoła. W spisie Apostołów (6, 18) „Szymon, zwany Piotrem” jest wyróżniony dodatkiem „pierwszy”³. Takiego wyróżnienia nie znajdujemy w paralelnym miejscu u Marka (3, 16). Nieco dalej znajdujemy słowa Jezusa: „Kto by chciał być wśród was pierwszym, niech będzie sługą wszystkich” (Mt 20, 27). W ten sposób – jak się wydaje – zaznaczona jest specyfika pierwszeństwa Piotrowego, które polegałoby na służbie.

Pamiętną scenę, w której Piotr próbuje odciągnąć Jezusa od drogi cierpienia i w rezultacie słyszy słowa: „Idź precz szatanie” (16, 23), Mateusz nie tylko przejął od Marka (8, 32n), ale znacznie ją rozszerzył (16, 22n) poprzez podanie słów Piotrowego protestu: „Panie, niech Cię Bóg broni! Nie przyjdzie to nigdy na Ciebie!”, a także poprzez rozszerzenie odpowiedzi Jezusa: „Jesteś dla Mnie przeszkodą”. W paradoksalny sposób, Piotr nazwany kilka wersetów wcześniej opoką, staje się teraz przeszkodą dla Jezusa (dosłownie: kamieniem potknięcia, kamieniem mogącym spowodować upadek). Obdarowany przez Boga Piotr okazuje się słabym człowiekiem sprzeciwiającym się swemu Panu. Owa dwoistość charakteru Piotra pojawi się jeszcze w ewangelii Mateusza kilkakrotnie. Jest on mocny dzięki wierze, a słaby w chwili zwątpienia (14, 28-31)⁴.

Także w Mateuszowej perykopie Przemienienia (17, 1-8) postać Piotra nie ulega większej zmianie w stosunku do swego Markowego pierwowzoru. Tyle tylko, że z propozycją zbudowania trzech namiotów występuje indywidualnie Piotr („zbuduję”), nie zaś Piotr w łączności z dwoma pozostałymi jak u Marka

² Z wyjątkiem kilku miejsc, na których „Szymon” pojawia się z łatwo dostrzegalnych powodów: 10, 2; 16, 16; 16, 17; 17, 15.

³ Określenie „pierwszy” nie odnosi się do chronologii powołania (P. Hoffmann, *Der Petrus-Primat im Matthäusevangelium*, w: J. Gnilka [ed.], *Neues Testament und Kirche* [FS R. Schnackenburg], Freiburg 1974, 109), ale raczej wskazuje na szczególne miejsce Apostoła pośród Dwunastu (E. Schweizer, *Das Evangelium nach Matthäus*, Göttingen 1973, 153).

⁴ Owa dwoistość uwidacznia się jeszcze bardziej, jeśli obydwie jednostki: wyznanie Piotra 16, 13-20 oraz jego protest wobec ukazanej przez Jezusa perspektywy 16, 21-28 potraktuje się jako całość literacką. Mateusz jednak oddzielił wyraźnie obydwie jednostki wyrażeniem: ἀπὸ τότε (16, 21), por. R. Schnackenburg, *Petrus im Matthäusevangelium*, w: *A cause de l'Évangile. Études sur les Synoptiques et les Actes offertes au P.J. Dupont* (Lectio Divina 123), Paris 1985, 111.

(„zbudujmy” – 9, 5). Podobnie, jak u Marka również w ewangelii Mateusza Piotr występuje jako reprezentant i rzecznik pozostałych uczniów.

Zasadniczo niezmienną jest reakcja Piotra na Jezusową zapowiedź rozproszenia się uczniów. Nabiera jednak więcej stanowczości: „Choćby wszyscy zwątpili w Ciebie, ja nigdy nie zwątpię” (26, 33). Podobnie jest w scenie z Getsemani. Tutaj jednak Piotr potraktowany jest przez Mateusza bardziej – jak się wydaje – łaskawie niż u Marka. O ile u Marka (14, 37) Jezus zwraca się z wyrzutem wprost do Szymona Piotra („Nie mogłeś jednej godziny czuwać?”), u Mateusza zwraca się wprawdzie do Piotra, ale używa liczby mnogiej („Nie mogliście jednej godziny czuwać ze Mną?”)⁵.

Nieco większe różnice dadzą się zauważyć w opowiadaniu o zaparciu się Piotra (26, 69-75). Mateuszowe opowiadanie ukazuje obraz Piotra zapierającego się swego Mistrza. Uwidacznia się to szczególnie w drugim wyparciu, kiedy to Piotr stwierdza, że nie zna tego „Nazarejczyka”. Imię „Nazarejczyk” posiada u Mateusza szczególne znaczenie, znaczenie mesjańskie, uzasadnione wypowiedziami proroków (2, 23): Piotr zapiera się zatem Jezusa Mesjasza!

Jak widać w tekstach, które Mateusz przejął od Marka, obraz Piotra nie doznaje istotnych modyfikacji. Wymowa opisywanych epizodów jest na ogół ta sama z tym, że za każdym razem drobna modyfikacja zdaje się podkreślać osobę księcia Apostołów.

2. Markowe wzmianki o Piotrze pomijane przez Mateusza. Obok przypadków, kiedy to ewangelista Mateusz przejmuje epizody Piotrowe od Marka, są także takie, które pomija. Jest to najpierw pominięcie sceny poszukiwania Jezusa przez Szymona i innych uczniów (Mk 1, 36)⁶, pominięcie wzmianki o Piotrze Jakubie i Janie w scenie wejścia do mieszkania, gdzie znajdowała się córka Jaira (Mk 5, 37)⁷, lub wreszcie pominięcie imion najbliższego kręgu uczniów udających się na Górę Oliwną (Mk 13, 3). To ostatnie wynika z faktu nie przywiązywania wagi przez Mateusza do grupy trzech i podkreślanie raczej roli uczniów w ogóle. Także w epizodzie uschniętego drzewa figowego u Mateusza zabierają głos uczniowie (Mt 21, 20), nie zaś, jak u Marka, Piotr indy-

⁵ O łagodniejszym potraktowaniu mówi R. Pesch, *Geschichte und geschichtliche Bedeutung des ersten Jüngers Christi*, Stuttgart 1980, 141. Nie jest to jednak pewne, ponieważ zastosowanie liczby mnogiej wynika najprawdopodobniej z 26, 41.

⁶ Wynika to z odmiennej budowy Mateuszowej Ewangelii. Uzdrawienie teściowej Szymona Piotra opowiedziane jest u Mateusza w kontekście opowiadania o cudotwórczej działalności Jezusa (rozdz. 8-9).

⁷ Tutaj opuszczenie jest konsekwencją skrócenia długiego Markowego opowiadania (G.D. Kilpatrick, *The Origins of the Gospel according to St. Matthew*, Oxford 1946, 73). Poza tym, ponieważ wskrzeszenie córki urzędnika (9, 18-26) różni się znacznie od Mk 5, 21-43, dlatego nie jest niemożliwe, że Mateusz posługuje się odrębną w stosunku do Markowej tradycją.

widualnie (Mk 11, 21). Powyższe pominięcia nie wskazują jednak w najmniejszym stopniu, aby ich motywem była chęć pomniejszenia roli Piotra⁸.

Pewne znaczenie natomiast mogłoby posiadać pominięcie imienia Piotra w orędziu przekazanym niewiastom u grobu (Mt 28, 7; Mk 16, 7: „Idźcie, Powiedzcie Jego uczniom i Piotrowi: «Idźcie przed wami do Galilei, tam Go ujrzyście»”). Wzmianka u Marka interpretowana jest powszechnie jako aluzja do ukazania się Zmartwychwstałego najpierw Piotrowi (por. 1Kor 15, 5; Łk 24, 34). Czy zatem Mateusz nie był zainteresowany, aby ukazać Piotra jako tego, komu Zmartwychwstały Jezus ukazał się najpierw? Przypuszczenie, że było to ustępstwo wobec tradycji o ukazaniu się Jakubowi⁹, trudno jest przyjąć choćby dlatego, że Mateuszowy nakaz misyjny wskazuje na uniwersalistyczną tendencję rozsadzającą wszelkie partykularyzmy. Pominięcie jest więc – jak się wydaje – spowodowane tym, że Mateusz pragnie podkreślić kulminację Objawienia Bożego dla Piotra w wydarzeniu pod Cezareą.

Powyższe pominięcie zdaje się Mateusz nagradzać wymieniając Piotra w dwóch perykopach przytaczanych odpowiednio przez Marka i Łukasza, a pomijających osobę Piotra. Tak więc u Marka, podobnie jak u Mateusza, faryzeusze i uczeni w Piśmie występują przeciwko Jezusowi pytając, dlaczego jego uczniowie nie poddają się przyjętym zwyczajom. Jezus odpowiada, że nie to, co wchodzi do człowieka, ale to co od niego pochodzi, czyni człowieka nieczystym (Mt 15, 11; Mk 7, 15). O ile jednak u Marka o wyjaśnienie tej przypowieści proszą Jezusa uczniowie, o tyle u Mateusza pytającym jest Piotr.

Podobnie też u Mateusza i Łukasza (źródło Q) pojawia się objaśnienie Jezusa dotyczące liczby przypadków wybaczenia bratu (Mt 18, 22; Łk 17, 4). U Mateusza pytanie stawia Piotr. Łukasz nie ma tej informacji, co skłania do przyjęcia, że to Mateusz przypisał pytanie Piotrowi. Piotr często przemawiał w imieniu pozostałych Apostołów, dlatego Mateusz także w tym miejscu uczynił go ich reprezentantem i rzecznikiem.

Podsumowując wypada powiedzieć, że pominięcia Markowych tekstów na temat Piotra u Mateusza, nie wskazują w najmniejszym stopniu na chęć pomniejszenia roli Piotra.

3. Teksty tzw. Piotrowe występujące wyłącznie u Mateusza. Jak wspomnieliśmy, modyfikacje Mateusza w tekstach Markowych dotyczących osoby Piotra nie wprowadzają zasadniczej zmiany. Istotną nowość wnoszą natomiast trzy teksty Mateusza, dla których brak jest paralel u synoptyków, czyli perykopy

⁸ Np. pomijając wzmiankę o czterech uczniach, w tym Piotra, Mateusz pragnie uczynić adresatami Mowy eschatologicznej wszystkich uczniów (por. Schnackenburg, *Petrus im Matthäusevangelium*, s. 113).

⁹ Wg J. Jeremiasa (*Neutestamentliche Theologie*, I, Gütersloh 1971, 291), Mateusz nie wspominał o ukazaniu się najpierw Piotrowi, ponieważ w judeochrześcijańskich kręgach istniała tradycja o takim ukazaniu się Jakubowi.

o tematyce Piotrowej, występujące wyłącznie u Mateusza. Tutaj intencja ukazania ważnej roli Piotra jest już oczywista. Są to perykopy: 1) przejście Piotra po jeziorze ku Jezusowi (14, 28-31); 2) wyznanie pod Cezareą Filipową (16, 16-19); 3) sprawa podatku świątynnego (17, 24-27)¹⁰. Omówimy je teraz pokrótce.

a). *Piotr idzie po falach do Jezusa*. Pierwszy spośród trzech tekstów występujących jedynie u Mateusza, a odnoszących się do osoby Piotra, został przez Mateusza włączony w opowiadanie Marka (6, 45-52). Czytamy tam, że Jezus po cudownym rozmnożeniu chleba polecił uczniom wejść do łodzi i odpłynąć na przeciwległy brzeg jeziora. Sam zaś udał się na górę, aby się modlić. Pod wieczór zobaczył łódź pośrodku jeziora zmagającą się z falami, ponieważ wiatr był przeciwny. Skierował się zatem ku niej idąc po wodzie. Uczniowie zobaczywszy Go zakrzyknęli z przestachu sądząc, że widzą zjawę. Jezus im odpowiedział: „To ja jestem. Nie bójcie się”. Następnie wszedł do łodzi, a wiatr ustąpił. Opowiadanie kończy się wzmianką o zdumieniu uczniów, którzy „nie zrozumieli sprawy z chlebami, a ich serca były zatwardziałe”.

W powyższe Markowe opowiadanie Mateusz (14, 28-31) pomiędzy słowa Jezusa: „To ja jestem. Nie lękajcie się” i zakończenie perykopy wprowadza interwencję Piotra. Piotr zwraca się mianowicie do Jezusa: „Panie, jeśli to Ty jesteś, każ mi przyjść do siebie po wodzie!” Po otrzymaniu pozwolenia, Piotr wychodzi z łodzi i kieruje się do Jezusa. Kiedy jednak uświadamia sobie niebezpieczeństwo, ogarnia go lęk i zaczyna tonąć i wołać „Panie, ratuj”. Jezus wyciąga do niego rękę mówiąc: „Małej wiary, czemuś zwątpił”. Zakończenie opowiadania u Mateusza jest odmienne od Markowego. Jezus i Piotr weszli do łodzi, wiatr ustąpił, a ci, którzy byli w łodzi upadli mówiąc: „Zaprawdę, jesteś Synem Bożym”¹¹.

W Mateuszowej relacji Piotr jest typem ucznia, który odznacza się prawdziwą miłością wobec Jezusa, ujawniającą się w pragnieniu pójścia za Jezusem, ale doświadczającego niedostatków swej wiary. Zarazem jednak scena ta zdaje się podkreślać szczególną pozycję Piotra wśród innych uczniów. Gdy bowiem u Marka uczniowie milczą, u Mateusza Piotr reaguje na widok Jezusa idącego

¹⁰ Perykopa o Piotrze idącym po falach do Jezusa, a także wyznanie pod Cezareą, mogło w jakiś sposób należeć do zaginionego opowiadania o ukazaniu się Zmartwychwstałego Piotrowi. Obydwie zresztą perykopy przypominają epizod opowiedziany u Jana (rozdz. 21: ukazanie się Jezusa Piotrowi i pozostałym uczniom nad jeziorem Tyberiadzkim). Nie jest też wykluczone, że opowiadania zawierające elementy cudowne pochodzą ze zbioru poświęconego Piotrowi, jakkolwiek większość egzegetów przyjmuje, że opowiadania pochodzą raczej z ustnej tradycji, niż jakiegось zapisanego źródła dotyczącego Piotra, por. R.E. Brown – K.P. Donfried – J. Reumann (ed.), *Saint Pierre dans le Nouveau Testament* (Lectio Divina 79), Paris 1974, 99n. Przeciwno istnieniu źródła pisanego wypowiadał się Kilpatrick (*The Origins*, s. 38-44) a także O. Cullmann, *Saint Pierre, Disciple, Apôtre, Martyr*, Neuchatel – Paris 1952, 162.

¹¹ Jest to scena paralelna do J 21, 7n; tam również spotykamy się z wyznaniem Piotra „To jest Pan” oraz wyjściem z łodzi na spotkanie z Jezusem. Poza tym historia Piotra, człowieka małej wiary, który upada i zostaje podźwignięty przez Jezusa dobrze umiejscawia się w kontekście ukazania się Jezusa Piotrowi po jego zaparciu się Mistrza (*Saint Pierre dans le Nouveau Testament*, s. 102).

po wodzie z okrzykiem „Panie” (w. 28. 30). Może to oznaczać, że chociaż wiara Piotra jest jeszcze słaba, to jednak jej światło zaczyna rozjaśniać jego serce i umysł. Byłaby to zatem paralela do wydarzenia pod Cezareą Filipową¹².

W ten sposób uwidacznia się zarazem moc i słabość Apostoła. Zaczyna on dostrzegać coraz jaśniej, ale pozostaje nadal człowiekiem słabym i impulsywnym potrzebującym pomocy Jezusa. Ów podwójny aspekt jego osobowości stanowi lekcję daną wszystkim uczniom. Jedynie w posłuszeństwie wobec Jezusa, w pełnym powierzeniu się Jemu, można stać się Jego prawdziwym uczniem¹³. Jest to także pouczenie dla wspólnoty kościelnej, że Jezus ratuje Piotra, kiedy zaczyna się chwiać, ponieważ Piotr jest skałą, na której zbudowany ma być Kościół.

b). *Podatek świątynny* (Mt 17, 24-27). Epizod dotyczący podatku różni się od poprzedniego tym, że nie został włączony w perykopę Markową, ale stanowi odrębną scenę w ewangelii Mateusza¹⁴. W interesującym nas epizodzie podchodzą do Piotra poborcy podatkowi z zapytaniem: „Czy Nauczyciel wasz płaci podatek świątynny?” Piotr odpowiada twierdząco. Kiedy zaś przychodzą do domu, a jest to dom Piotra w Kafarnaum, Jezus przywołuje Piotra i pyta: „Szymonie, jak ci się zdaje: «Od kogo królowie ziemscy pobierają daniny lub podatki? Od synów swoich, czy od obcych»? Gdy powiedział: «Od obcych», Jezus mu rzekł: «A zatem synowie są wolni»”. Aby jednak nie dawać powodu do zgorszenia, poleca Piotrowi udać się nad jezioro. Pierwsza ryba, którą pochwyti, będzie miała w pyszczku dwudrachmę, którą Piotr będzie mógł ofiarować za Jezusa i za siebie.

Nie jest powiedziane, czy Piotr rzeczywiście pochwycił rybę, znalazł w jej pyszczku pieniądź i zapłacił podatek świątynny. W całej tradycji ewangelijnej nie spotkamy drugiego takiego cudu, który byłby dokonany dla korzyści i pożytku samego Jezusa. Stąd zresztą wątpliwość co do jego faktyczności. Pomijając w tym momencie problematykę cudu (w. 27), problem zarysowany w wersecie 24 jest następujący: płacić, czy nie płacić podatku świątynnego?¹⁵. Widać wyraźnie, że Piotr zajmuje tutaj ważne miejsce. Ci, którzy chcą dowiedzieć się

¹² Wskazuje na to fakt, że o ile u Marka uczniowie przedstawieni są jako nie rozumiejący i pełni zdumienia, u Mateusza upadają na twarz i wyznają w Jezusie Syna Bożego (Mt 14, 33). Jest to wyznanie wiary analogiczne do wyznania Piotra pod Cezareą.

¹³ Perykopa może stanowić katechezę na temat wiary. Choćby była tak mała, jak ziarnko gorczycy, jest w stanie dokonywać rzeczy cudownych (Mt 17, 20) i nawet góry przenosić (Mt 21, 20). Katecheza jest związana z osobą Piotra, ponieważ nikt bardziej niż Piotr może właśnie unaoczniać wielkość ucznia Chrystusowego oraz zagrożenia tej wielkości.

¹⁴ Mateusz włączając swój tekst pomiędzy drugą zapowiedź męki (Mk 9, 30-32), a pytanie Jezusa w momencie przybycia do Kafarnaum (Mk 9, 33-37), zachował jedynie Markową lokalizację: Kafarnaum. Było to miejsce pobierania podatków (por. Mt 9, 1. 9-13).

¹⁵ Przed zburzeniem świątyni każdy Żyd od lat dziewiętnastu zobowiązany był do zapłacenia dwudrachmy na utrzymanie świątyni (Ne 10, 33; Wj 30, 11-16). Można sądzić, że Mateusz odnosi się do sytuacji sprzed 70 roku. Nie da się jednak wykluczyć, że jest to aluzja do podatku narzuconego Żydom po zburzeniu na utrzymanie świątyni Jowisza na Kapitolu (tzw. *fiscus iudaicus*).

czegoś o Jezusie, zwracają się do Piotra. Piotr jest w stanie udzielić odpowiedzi, ponieważ Jezus powiedział mu, co należy czynić. Perykopa wskazuje zatem, że Piotr posiada autorytet nauczycielski sprawowany w imieniu Jezusa.

Oczywiście, Piotr już nie żył, kiedy Mateusz redagował pierwszą ewangelię. Można zatem zapytać, po co to podkreślanie autorytetu Piotra? Otóż jest rzeczą oczywistą, że autorytet Piotra trwał w Kościele w formie tradycji Piotrowej. Gdyby autorytet ten był jedynie autorytetem członka kolegium Dwunastu, można byłoby pytać, dlaczego Mateusz tak często podkreśla osobę Piotra, tym bardziej, że chodzi o ucznia, który publicznie zaparł się Mistrza. Odpowiedź może być tylko jedna. Piotr jest tak bardzo eksponowany nie tylko jako typ ucznia Chrystusowego, ale także jako osoba, jako indywidualna jednostka.

c). *Obietnica prymacjalna*. Najbardziej jednak znamionym dla ewangelisty Mateusza „Piotrowym” tekstem jest obietnica prymacjalna (16, 16-19). Została ona włączona przez pierwszego ewangelistę w materiał Marka (8, 27-33)¹⁶. Omówimy teraz poszczególne stwierdzenia Mateuszowego opowiadania nie występujące u Marka. Pierwszym Mateuszowym dodatkiem jest nazwanie Jezusa „Synem Boga żywego”. Wyrażenie: „Syn Boga” należy do najważniejszych tytułów nadawanych Jezusowi w NT. Podobne sformułowanie znajdziemy w kontekście popaschalnym w ewangelii Jana (20, 31). Jest możliwe, że Mateusz połączył tutaj wyznanie Piotra u Marka z wyznaniem dokonany po zmartwychwstaniu. Dodając słowa „Syn Boga żywego” do tytułu „Mesjasz” Mateusz nadaje wyznaniu szczególny charakter. U Marka Piotr jest reprezentantem i rzecznikiem pozostałych Apostołów. U Mateusza Piotr również zdaje się przemawiać w imieniu pozostałych. Słowa Piotra wywołują jednak u Mateusza Jezusowy okrzyk: „Nie ciało i krew objawiły tobie, ale Ojciec Mój, który jest w niebie”. Jezus wskazuje zatem na szczególny jakiś dar osobowy, nie zaś na wyrażenie wspólne z innymi Apostołami przekonania.

Następująca wypowiedź: „Jezus odpowiedział: «Błogosławiony jesteś Szymonie synu Jony, bo ciało i krew nie objawiły tobie, lecz Ojciec mój, który jest w niebie»” zawiera pewne elementy Mateuszowe (makaryzm; Ojciec, który jest w niebie, Szymon, syn Jony), ale także elementy wcześniejszej tradycji. O wcześniejszej tradycji świadczy Ga 1, 16, gdzie również spotykamy w kon-

¹⁶ Tekst Marka składa się z pięciu sekcji: 1) Jezus pyta, za kogo ludzie Go uważają (8, 27-28); 2) Piotr wyznaje w Jezusie Mesjasza (8, 29); 3) Jezus poleca uczniom nie mówić o tym nikomu (8, 30); 4) Zapowiada, że Syn Człowieczy musi cierpieć, umrzeć oraz że zmartwychwstanie trzeciego dnia (8, 31); 5) Piotr przeciwstawia się takiej perspektywie i doznaje skarcenia ze strony Jezusa (8, 32-33). Mateusz zachował wszystkie te elementy, ale do słów Piotrowego wyznania: „Ty jesteś Mesjasz” dodał „Syn Boga żywego”. Ponadto pomiędzy drugą a trzecią sekcję włączył trzy wersety błogosławieństwa Piotra, obietnicę uczynienia go skałą, na której zbudowany zostanie Kościół, nadto obietnicę powierzenia mu kluczy królestwa tak, że cokolwiek zwiąże na ziemi będzie związane w niebie i cokolwiek rozwiąże na ziemi, będzie rozwiązane w niebie. W końcu ewangelista Mateusz dodaje do Jezusowych słów karzących Piotra za odciążenie Go od drogi Krzyża stwierdzenie: „jesteś mi kamieniem zgorszenia”.

tekście popaschalnym przeciwstawienie Objawienia pochodzącego od Boga temu, które pochodzi od „ciała i krwi”. Można zatem stwierdzić, że w tym wersecie Mateusz połączył fragmenty wcześniejszej tradycji. Piotr jest jedynym wśród apostołów, który otrzymuje błogosławieństwo ze strony Jezusa oraz potwierdzenie, że jego wypowiedź na temat Jezusa stanowi konsekwencję Objawienia Bożego udzielonego Piotrowi.

O nadaniu imienia Szymonowi, synowi Jana, czytamy również na innych miejscach NT, co świadczyłoby, że ten element wypowiedzi jest tradycyjny. Zresztą substrat aramejski jest oczywisty. Innym tego rodzaju semityzmem jest wyrażenie: „bramy piekła”. Materiał jest zatem wyraźnie wcześniejszy od Mateusza. Wzmianka o Kościele, który ma być budowany, harmonizuje wprawdzie z przypuszczeniem o pochodzeniu z okresu po zmartwychwstaniu, ale zupełnie dobrze wtapia się także w czas ziemskiej działalności Jezusa¹⁷.

Powstaje pytanie, jaka relacja w rozumieniu Mateusza pozostaje pomiędzy Piotrem jako skałą, na której ma być zbudowany Kościół (1, 18) a Piotrem, kamieniem zgorzenia dla Jezusa (16, 23). Jest bowiem rzeczą znamioną, że Mateusz po słowach wynoszących osobę Piotra, zachował jednak Jezusowe słowa karzące Piotra, a nawet je podkreślił tworząc paralelizm:

Ty jesteś Mesjasz (16, 16)

Ty jesteś Piotr (16, 18)

Ty jesteś kamieniem zgorzenia (16, 23)

Drugi i trzeci człon paralelizmu występuje tylko u Mateusza. Ewangelista rozumie to zapewne następująco: w wyniku swego wyznania Piotr otrzymuje imię, które jest symbolem jego przyszłej funkcji. Będzie on skałą, na której zbudowany będzie Kościół. Kiedy jednak okazuje swe niezrozumienie w stosunku do cierpień Jezusa staje się skałą zgorzenia i kusicielem.

Gdy idzie o dalsze słowa wypowiedzi Jezusa („I tobie dam klucze Królestwa niebieskiego. Cokolwiek zwiążesz na ziemi, będzie związane w niebie, i cokolwiek rozwiążesz na ziemi, będzie rozwiązane w niebie” – por. J 20, 23), powstaje pytanie, czy władza kluczy jest identyczna z wiązaniem i rozwiązywaniem, czy raczej ma ona szerszy zakres w tym sensie, że wiązanie i rozwiązywanie jest jedynie szczegółowym przypadkiem władzy kluczy. Pytanie to jest ważne, ponieważ, jeśli władza kluczy jest identyczna z władzą wiązania i rozwiązywania, wynikałoby z tego, że uczniowie także otrzymali władzę kluczy, jako że wiązanie i rozwiązywanie powierzone zostało także uczniom w 18, 18.

Wypowiedź o kluczach można interpretować w oparciu o Iz 22, 15-25, gdzie mowa jest o Szebnie, namiestniku króla Judy Ezechiasza, który zostaje zastą-

¹⁷ Znamienne, że członkowie wspólnoty w Qumran oczekiwali bliskiego końca, co jednak nie przeszkadzało im kształtować wspólnoty o wyraźnej strukturze, która miała określone reguły przyjmowania oraz dyscypliny wewnętrznej, por. R.E. Brown (et alii), *Saint Pierre*, s. 113.

piony przez Eliakima. Znajdujemy tam, że Bóg położy na nim (Eliakimie) „klucze domu Dawida”, a będzie „otwierał i zamykał”. Władza kluczy w królestwie Dawidowym jest władzą otwierania i zamykania, tj. władzą dopuszczania lub wzbraniania dostępu do króla. W takim więc biblijnym kontekście Piotr byłby kimś w rodzaju majordoma Królestwa Bożego, a władza kluczy byłaby władzą otwierania i zamykania, czyli dopuszczania lub wzbraniania wejścia do Królestwa. W konsekwencji władza wiązania i rozwiązywania byłaby uszczegółowieniem władzy dopuszczania lub wzbraniania wejścia do Królestwa. Władza ta przysługiwałaby także uczniom pozostającym w łączności z Piotrem i realizującym jego władzę. Władza dopuszczania i wzbraniania wejścia do królestwa wyrażałaby się w dyscyplinie chrzcielnej, dyscyplinie pokutnej, w zakazie przystępowania do eucharystii, w stosowaniu ekskomuniki, przekazywaniu doktryny lub jej odmawianiu itp.

W innym rozumieniu, które nie odwołuje się do wspomnianego tekstu Izajasza, znaczenie fragmentu byłoby takie, że po śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa Piotr będzie otwierał bramę królestwa poprzez działalność misyjną, pozwalającą ludziom wejść do Królestwa¹⁸. W ten sposób będzie się różnił od faryzeuszów karconych przez Jezusa, ponieważ zamykają oni wejście do Królestwa. Władza wiązania i rozwiązania nie byłaby zatem przypadkiem szczegółowym szerszej władzy kluczy, ale raczej późniejszą reinterpretacją władzy kluczy. Jest to o tyle prawdopodobne, że w rozumieniu niektórych werset 19a nie był pierwotnie powiązany z 19b. Można byłoby sądzić, że władza kluczy odnosiła się do władzy odpuszczania grzechów przez chrzest i że władza ta została potem sformułowana przy pomocy terminologii rabinów, stając się władzą wiązania i rozwiązywania.

Jeszcze inny sposób rozumienia sugeruje, że władza wiązania i rozwiązywania u Mt 16, 19 to nic innego, jak władza wprowadzania i wyłączenia ze wspólnoty¹⁹. Według tego rozumienia, Kościół Mateuszowy stanowił wspólnotę, do którego masowo wstępowali poganie. Omawiana wypowiedź miałaby za zadanie wyjaśnić to zjawisko. Ewangelista chciałby przypomnieć chrześcijanom pochodzenia żydowskiego, że władza włączania do Kościoła i wykluczania została udzielona Piotrowi, i że on znajduje się u podstaw decyzji dopuszczającej pogan.

Jak widać, istota problemu sprowadza się do pytania, czy władza kluczy nadana Piotrowi 16, 19 jest tym samym co władza wiązania i rozwiązywania, tzn. czy władza nadana Piotrowi, skale, jest tą samą, którą mogą wykonywać pozostali uczniowie. Ci, którzy uważają, że jest identyczna utrzymują, że władza dana Piotrowi 16, 19 została niejako zdemokratyzowana i może być spr-

¹⁸ Por. Cullmann, *Saint Pierre*, s. 183-184.

¹⁹ Czytając Dz oraz Ga można zauważyć, że Apostoł Piotr był bardziej niż inni judeochrześcijanie skłonny do otwarcia się na pogan, por. *Saint Pierre dans le N.T.*, s. 124.

wowana w sposób bardziej kolegialny. W takim zaś razie nie istnieje indywidualna jakaś osoba, która byłaby pojmowana jako następca Piotra. Zresztą – mówi się wtedy – w Mt 23, 8-10 pojawia się zakaz nazywania kogokolwiek rabbi (albo „ojcze” albo „mistrzu”). Gdyby jednak przyjąć takie dosłowne rozumienie, wtedy nikt nie mógłby sprawować żadnej władzy w Kościele, także ci, o których w 18, 18 jest wyraźnie mowa²⁰. Problem zatem polega na tym, aby stwierdzić, na ile tekst 16, 19 przypisuje Piotrowi wyjątkową rolę, sytuując go nie wewnątrz, ale obok albo raczej ponad pozostałymi uczniami. Otóż na to pytanie odpowiada cały obraz Piotra w ewangelii, w szczególności w ewangelii Mateusza. Gdyby autorytet Piotra był taki sam, jak i uczniów, powstaje pytanie, dlaczego jest on tak często wysuwany przez ewangelistę na pierwszy plan? Ten fakt byłby absolutnie niezrozumiały wobec pełnej wiedzy ewangelisty na temat zaparcia się Piotra.

W ewangelii Marka Piotr zajmuje ważne miejsce. Mateusz nie tylko podtrzymał ten rys ewangelii Markowej, ale w znacznym stopniu je uwybraźnił. Tak więc podobnie jak u Marka, również w ewangelii Mateusza Piotr jest jednym z pierwszych powołanych przez Jezusa uczniów (Mt 4, 18-20) i wprost nazwany „pierwszym” w spisie uczniów (10, 2). Swą pełną wyrazistość postać Piotra otrzymuje w podstawowym dla Mateusza tekście Mt 16, 17-19. W rozumieniu Mateusza jest rzeczą oczywistą, że owo pierwszeństwo i znaczenie Piotra wywodzi się z czasów ziemskiej działalności Jezusa.

Piotr jest rozumiany jako skała, na której zbudowany jest Kościół. Kiedy pojawia się jakiś problem, Piotr interweniuje. Tak więc sprawa podatku świątynnego przedłożona jest Piotrowi, który otrzymuje w tej kwestii pouczenie Jezusa. Piotr jest przekazicielem nauczania Jezusa i jego rola nie ustaje wraz z jego śmiercią. Tego rodzaju przekonanie w pierwotnym Kościele odnośnie do osoby Piotra, nie mogło być jedynie wynikiem jego osobistych zdolności, ale konsekwencją powierzenia mu kluczy Królestwa.

Mateusz nie wspomina o ukazaniu się Zmartwychwstałego Jezusa najpierw Piotrowi. Duża jednak część tekstów poświęcona Piotrowi prawdopodobnie wywodzi się z tradycji przekazujących popaschalne spotkania z Jezusem. Są to takie epizody jak: Piotr idzie po falach do Jezusa, wyznaje Jezusa jako „Syna Boga żywego”. Jezus obiecuje Piotrowi, że będzie skałą, na której zbuduje swój Kościół; udziela mu władzy wiązania i rozwiązywania.

²⁰ Por. Mt 23, 8-10: „Otóż wy nie pozwalajcie się nazywać się Rabbi, albowiem jeden jest wasz Nauczyciel, a wy wszyscy braćmi jesteście. Nikogo też na ziemi nie nazywajcie ojcem... Nie chcecie również, żeby nazywano was mistrzami...” Ewangelista nie sprzeciwia się istnieniu (por. 23, 34), ale sposobowi istnienia. Poza tym, sługa wierny został ustanowiony nad całym domem (24, 45).

W stosunku do pozostałych uczniów Piotr zajmuje pozycję złożoną. Z jednej strony jest on reprezentantem uczniów, ale i typem ucznia. Jako typ ucznia Jezusowego jest przykładem, że wiara i zwątpienie naznaczają niekiedy zachowanie się członków wspólnoty Kościoła. We fragmencie, w którym Piotr wyznaje, że Jezus jest Mesjaszem, Synem Bożym, ewangelista zaznacza, że w tym miejscu Piotr stał się odbiorcą szczególnego objawienia Bożego i dlatego nazywany jest przez Jezusa „błogosławionym”. Jeśli nawet wyznanie wiary u Piotra nie jest pierwsze w porządku chronologicznym (por. 14, 33), z pewnością jest takim w porządku hierarchicznym i Jezus w odpowiedzi oświadcza, że Piotr jest skałą, na której zbuduje Kościół. Co się tyczy kwestii udziału uczniów we władzy wiązania i rozwiązywania, pozostaje faktem, że tylko Piotrowi Jezus mówi: „Tobie dam klucze...”.

Mateusz nie pominął ani nie złagodził Markowych wypowiedzi na temat słabości Piotra. To właśnie od Marka zaczerpnął opowiadanie o zaparciu się, a także określenie: „szatan” nadane Piotrowi przez Jezusa. Nawet w tekstach Mateuszowych własnych podkreślających wielkość Piotra nie brak jest aluzji do jego słabości. Z tego powodu można byłoby nawet mówić o niekonsekwencji pierwszego ewangelisty (por. 14, 31: „małej wiary”; 16, 17-18: „błogosławiony jesteś...”; 16, 23: „myśli ludzkie, nie Boże”). Obraz Piotra przekazany przez pierwszego ewangelistę zawiera w gruncie rzeczy różne aspekty. Z łatwością jednak dostrzega się, dlaczego ta postać spośród grona Dwunastu stała się fundamentalną dla Kościoła.

THE PERSON OF ST. PETER IN THE GOSPEL OF MATTHEW

(Summary)

The author of this work tries to answer the question: „what picture of St. Peter is showed by the first Gospel?”. It appears that the figure of St. Peter is not changed meaningly in texts taking over from Mark's version (4, 18; 8, 14nn; 6, 18; 16, 23; 17, 1-8; 26, 33; 26, 69-75) by Matthew. Meaning of describing events is the same in both cases though a little changes emphasizes the role of Apostles' Prince. In the other hand, missing by Matthew Mark's texts about Peter (Mk 1, 36; 5, 37; 13, 3; 16, 7) is not the trial of decreasing the role of St. Peter. There are three novelty Matthew's texts in view of St. Peter's person. These texts don't run parallel to synoptics' words. There are: going to Jesus on the water (14, 28-31), confession somewhere Caesarea Philippi way (16, 16-19) and the matter of temple taxes (17, 24-27). The most suggestive is the person of St. Peter in the fundamental texts for Matthew Mt 16, 17-19. It is obvious that meaning and priority of St. Peter comes down from earth activity of Jesus.

Henryk KOWALSKI
(Lublin, UMCS)

PONTIFEX MAXIMUS W RELIGII I PAŃSTWIE RZYMSKIM

W państwie rzymskim, już od najdawniejszych czasów, istniały związki między religią a polityką; bez religii państwo rzymskie nie było praktycznie w stanie funkcjonować. Wszystkie czynności publiczne musiały być poprzedzone przepisaniem wróżbami i rytuałami religijnymi, a władze państwowe (senat i urzędnicy) oraz kapłani mieli obowiązek czuwania nad ich prawidłowym przebiegiem¹.

Podstawową sprawą były przy tym relacje między religią a władzami republiki rzymskiej, między *sacrum* i *publicum*². W rzymskim systemie religijnym kapłani nie stanowili w zasadzie odrębnej grupy związanej z funkcjonowaniem świątyń, lecz były to godności sprawowane przez obywateli³. Piastowano je z reguły dożywotnio, ale nie wykluczały one (z pewnymi wyjątkami) możliwości obejmowania urzędów państwowych i zasiadania w senacie⁴. Kapłani nie posiadali jakiegś specjalnej władzy politycznej i pełnili raczej funkcje opiniotwórczą w sprawach publicznych. Rozstrzygnięcia należały do urzędników posiadających określone *imperium*, którzy powinni uwzględniać zgłoszone przez kapłanów znaki wróżebne i ich interpretację, oraz zastrzeżenia odnośnie przeprowadzonych obrzędów lub zalecenia dotyczące podjęcia działań prześluga-

¹ Por. A. Wardman, *Religion and Statecraft among the Romans*, Baltimore 1982, 22.

² Por. J. Bleicken, *Kollisionen zwischen sacrum und publicum*, „Hermes” 85 (1957) 446-480.

³ Na temat kapłanów i ich funkcji w starożytnym Rzymie zob. m.in.: G.J. Szemler, *The Priests of the Roman Republic*, Bruxelles 1972; D. Porte, *Les donneurs de sacré. Le prêtre à Rome*, Paris 1989; M. Beard – J. North (ed.), *Pagan Priests. Religion and Power in the Ancient World*, London 1990 (zwłaszcza: M. Beard, *Priesthood in the Roman Republic*, 17-48; R. Gordon, *From Republic to Principate: priesthood, religion and ideology*, 177-198). W j. polskim: J. Scheid, *Kapłan*, w: *Człowiek Rzymu*, pod red. A. Giardina, Warszawa 1997, 71-104; H. Kowalski, *Kapłani i kolegia kapłańskie w Rzymie w I wieku przed Chrystusem*, *VoxP* 13-15 (1993-1995) z. 24-29, 35-47. Lista kapłanów: J. Rüpke, *Fasti sacerdotum. Die Mitglieder der Priesterschaften und das sakrale Funktionspersonal römischer, griechischer, orientalischer und jüdisch-christlicher Kulte in der Stadt Rom von 300 v. Chr. bis 499 n. Chr.*, Teil 1-2, Stuttgart 2005.

⁴ Por. G.J. Szemler, *Priesthoods and priestly careers in Ancient Rome*, ANRW II 16, 3, Berlin – New York 1986, 2314-2331.

nych⁵. Ostateczne decyzje w wymienionych sprawach podejmował jednak zawsze senat⁶.

Największy zasięg oddziaływania wśród wymienionych kapłanów mieli niewątpliwie pontyfikowie, którzy tworzyli kolegium obradujące pod przewodnictwem pontifeksa maksimusa⁷. Funkcja pontifeksa należała do bardzo zaszczytnych i znaczących w Rzymie, obejmowali ją z reguły przedstawiciele najwybitniejszych rodów patrycjuszowskich, stanowiła też dobrą podstawę do kontynuowania kariery politycznej i osiągnięcia najwyższych stanowisk państwowych⁸. W kwestii genezy terminu *pontifex* już w starożytności istniało kilka interpretacji. Warron podaje:

„Sacerdotes universi a sacris dicti. Pontufices, ut [a] Sc<a>e-vola Quintus pontufex maximus dicebat, a posse et facere, ut po[n]tifices. Ego a ponte arbitrator: nam ab his Sublicius est factus primum ut restitutus s<a>epe, cum ideo sacra et uls et cis Tiberim non mediocri ritu fiant”⁹.

Według Kwintusa Mucjusza Scaewoli, znanego prawnika oraz najwyższego kapłana, termin ten wywodził się z połączenia słów: *posse* i *facere*. Sam Marek Terencjusz Warron uważał, że termin ten pochodzi od słowa: *pons* – most, w tym przypadku od *pons Sublicius*¹⁰. Także greccy pisarze Dionizjusz z Halikarnasu oraz Plutarch podają wersję nazwy pochodzącej od terminu *pons*¹¹.

Pontyfikowie czuwali nad przestrzeganiem rytuałów i przepisów sakralnych, zajmowali się formułowaniem modlitw publicznych oraz dokonywali aktów oczyszczających. Mieli przy tym uprawnienia do nakazania powtórzenia obrzędów (*instauratio*) wraz z ceremoniałem przebłagalnym (*piaculum*). Niemniej istotne znaczenie miały uprawnienia pontyfików dotyczące kalendarza: określali oni liczbę dni świątecznych oraz zakres czynności, które można było w te dni wykonywać. Wyznaczali także *dies comitiales* oraz decydowali o wpro-

⁵ Por. J. Scheid, *Le prêtre et le magistrat. Reflexions sur les sacerdotés et droit public à la fin de la République*, w: *Des ordres à Rome*, ed. C. Nicolet, Paris 1984, 243-280; H. Kowalski, *Rola polityczna kapłanów w Rzymie w okresie schyłku Republiki*, w: *W 2500-lecie powstania Republiki Rzymskiej*, pod red. A. Kunisza, Katowice 1995, 31-51.

⁶ Por. D. Jost de Treville, *Senatus et religio: Aspects of the Roman Senate's Role in the State Religion during the Republic*, Diss., Chapel Hill 1987.

⁷ Por. F. Van Haepern, *Le collège pontifical (3^{ème} s. a.C. – 4^{ème} s. p.C.)*. Contribution à l'étude de la religion publique romaine, Bruxelles – Rome 2002.

⁸ Por. D.E. Hahm, *Roman nobility and the three major priesthoods (218-167 B.C.)*, „Transactions and Proceedings of the American Philological Association” 94 (1963) 73-85; Szemler, *The Priests*, s. 104-137; tenże, *Priesthoods*, s. 2314n.

⁹ M. Varro, *De lingua Latina* V 83, 2-3.

¹⁰ Podobnie gramatyk z IV wieku po Chr. Serwiusz, w komentarzu do *Eneidy* Wergiliusza II 166: „Ex quo etiam causa Pontifices a ponte sublicio qui primus Tibri impositus est, appellatos tradunt, sicut Saliorum carmina loquuntur”.

¹¹ Por. Dionysius Halicarnassensis, *Antiquitates Romanae* II 73; Plutarchus, *Numa* 9, 3; zob. szerzej dyskusję: Van Haepern, *Le collège pontifical*, s. 10n.

wadzeniu w danym roku dodatkowego miesiąca zwanego *intercalarius*. Orzekali także o ślubach (*vota*) oraz w kwestiach rytuału pogrzebowego. Pełnili również funkcję ekspertów religijnych senatu i zgromadzeń ludowych oraz urzędników¹².

Najbardziej znaczącą funkcją kapłańską w starożytnym Rzymie była godność najwyższego kapłana (*pontifex maximus*). Liwiusz podaje jego genezę:

„Numa Pompiliusz mianował następnie pontifeksem maximusem Numę Marcjusza [...], jednego z senatorów i jemu powierzył szczegółowy spis i opis całej służby bożej”¹³.

Początkowo mianował go król, potem wybierali kapłani-pontyfikowie, lecz już przed 212 r. przed Chr. wprowadzono jego wybór przez 17 tribus wylosowanych spośród 35 wszystkich. W 104 r. przed Chr. na podstawie *lex Domitia* ustanowiono wybór wszystkich kapłanów przez *comitia septemdecim tribuum*. System ten usiłował potem obalić Sulla przywracając *cooptatio*, jednakże w 63 roku przed Chr. *lex Labiena* ponownie wprowadziła wybór przez 17 tribus¹⁴.

Podstawowym problemem w literaturze naukowej jest ściśle określenie jego funkcji i pozycji w państwie. Jest to związane z interpretacją samej nazwy: *pontifex maximus*. W starszej historiografii pojawia się tłumaczenie: *najwyższy kapłan*¹⁵. Część współczesnych badaczy określa go jedynie jako najwyższego pontifeksa: przewodniczącego kolegium *pontifices*¹⁶. Inne najwyższe kompetencje religijne wypełniali: *rex sacrorum* i *flamen Dialis*. Były to funkcje, które kontynuowały obowiązki królewskie. W początkowym okresie najważniejszym w strukturze religijnej był prawdopodobnie *rex sacrorum* (wykluczony z kariery politycznej). Rzymski gramatyk z II wieku po Chr. Pompejusz Festus wymienia następującą kolejność rangi kapłanów w Rzymie:

„**Ordo sacerdotum** aestimatur deorum [ordine, ut deus] maximus quisque. Maximus videtur Rex, dein Dialis, post hunc Martialis, quarto loco Quirinalis, quinto pontifex maximus”¹⁷.

¹² Por. Van Haepern, *Le collège pontifical*, s. 215n.

¹³ Livius, *Ab urbe condita* I 20, tłum. A. Kościółek: Liwiusz, *Dzieje Rzymu od założenia miasta*, I, Wrocław 1968, 28.

¹⁴ Por. tamże XXV 5, 2; Cicero, *De lege agraria* 2, 18; zob. L. Ross Taylor, *The Election of the Pontifex Maximus in the Late Republic*, „Classical Philology” 37 (1942) 421-424; Van Haepern, *Le collège pontifical*, s. 120n.

¹⁵ Por. G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, München 1912, 511n.; J. Bleicken, *Oberpontifex und Pontifikalkollegium. Eine Studie zur römischen Sakralverfassung*, „Hermes” 85 (1957) 345-366.

¹⁶ Por. J. Rüpke, *Die Religion der Römer, Eine Einführung*, München 2001, 211; J. Champeaux, *La religion romaine*, Paris 1998, 95; F. Van Haepere, *Grand-prêtre ou hierophante. Les traductions grecques du terme pontifex*, „L'Antiquité classique” 73 (2004) 149-163.

¹⁷ Festus, *De verborum significatu*, ed. A. Lindsay, s. 198-199.

Dopiero potem wzmocniła się pozycja pontifeksa maksimusa, który przejął kontrolę nad wszystkimi miejscami komunikacji między bogami i ludźmi, a jego funkcja stała się jednocześnie polityczną¹⁸.

Kompetencje pontifeksa maksimusa dotyczyły zarówno spraw religijnych, jak też i państwowych. Liwiusz we wspomnianym fragmencie określa zakres spraw, jakie powierzył mu Numa Pompiliusz:

„[...] jakie zwierzęta i komu, w których dniach i przy których świątyniach ma się składać w ofierze i skąd brać na nie pieniądze [...]. Do niego miał się udawać lud po poradę, aby przez zaniedbywanie obrzędów ojczystych, a przyjmowanie obcych, nie wkrađło się do służby Bożej (*divinum ius*) jakieś zamieszanie. Zresztą nie tylko ku czci niebian miał uczyć arcykapłan, ale i tego, jak należy urządzać pogrzeby i przebłagania słać duchom zmarłych, jakie znaki cudowne, czy to pioruny, czy inne znaki widzialne, uważać za ważne i jak je zażegnawać (*prodigia curare*)”¹⁹.

Festus podaje następujące rodzaje działalności pontifeksa maksimusa:

„**Maximus pontifex** dicitur, quod maximus rerum, quae ad sacra et religiones pertinent, iudex sit vindexque contumaciae privatorum magistratumque”²⁰.

J. Bleicken wymienia następujące urzędnicze uprawnienia przysługujące pontifeksowi maksimowskiemu:

1). *imperium* – reprezentował on państwo w sprawach religijnych. Zwoływał i kierował obradami specjalnych zgromadzeń ludowych w sprawach sakralnych (*comitia curiata*) i testamentowych (*comitia calata*). Miał również pewne uprawnienia w zakresie prawa cywilnego i karnego. Jego *imperium* było jednak ograniczone, zabierał głos dopiero na wezwanie konsula.

2). *auspicium* – prowadził obserwacje znaków zsyłanych przez bogów przed *comitia calata*, ale nie przysługiwały mu *auspicia maxima*.

3). *potestats* – przewodniczył obradom kolegium pontyfików, których część (*rex sacrorum, flamines minores*) była przez niego mianowana (*captio*). Nie podejmował jednak samodzielnych decyzji, które zapadały kolegialnie²¹.

Do zakresu kompetencji pontifeksa maksimusa należał również nadzór nad działalnością kolegium westalek. Miał prawo ich wyboru, a także sądownictwo (*iudicium*) za przewinienia westalek²². Prowadził również zapisy w *Annales maximi*²³.

¹⁸ Por. M. Beard – J. North – S. Price, *Religions of Rome*, vol. 1, Cambridge 1998, 55n.

¹⁹ Livius, *Ab urbe condita* I 20, tłum. A. Kościółek s. 28-29.

²⁰ Festus, *De verborum significatu*, ed. Lindsay, s. 113.

²¹ Por. Bleicken, *Oberpontifex*, s. 345-366.

²² Por. Van Haepern, *Le collègue pontifical*, s. 96n.

²³ Por. Festus, *De verborum significatu*, ed. Lindsay, s. 113: „Maximi annales appellabantur, non magnitudine, sed quod eos pontifex maximus confecisset”; zob. W. Frier, „*Libri Annales Pontificum Maximorum*”: the Origins of the Annalistic Tradition, Roma 1979.

Już od początku Republiki funkcja ta ściśle wiązała się z polityką. Stanowisko pontifeksa maksimusa było nie tylko wysoką godnością kapłańską, ale dawało również konkretne wpływy polityczne²⁴. Osiągnięcie tej godności było jednym z najważniejszych elementów kariery politycznej. Początkowo mogli je sprawować wyłącznie patrycjusze. Na mocy ustawy Ogulniuszy z 300 r. przed Chr. zostali do kolegium pontyfików dopuszczeni plebejusze²⁵. W 254 roku przed Chr. Tyberiusz Coruncanius osiągnął jako pierwszy z plebejuszy godność pontifeksa maksimusa²⁶. W 132 r. przed Chr. pontifeks maksimus Publiusz Korneliusz Scypion Nazyka dokonując, jak udowodnił J. Linderski, *consecratio capitis*, ogłosił Tyberiusza Grakcha jako *homo sacer* doprowadzając do ucieczki jego zwolenników i śmierci trybuna²⁷.

Z I wieku przed Chr., z okresu przed Augustem, znanych jest pięciu najwyższych kapłanów: Gnejusz Domicjusz Ahenobarbus (ok. 103-89), Kwintus Mucjusz Scewola (ok. 89-82), Kwintus Cecyliusz Metellus Pius (81-63), Gajus Juliusz Cezar (63-44), Marek Emiliusz Lepidus (44-12)²⁸. Wydatny wzrost znaczenia politycznego najwyższego kapłana nastąpił w Rzymie za pontyfikatu Kwintusa Mucjusza Scewoli (89-82). Zasłynął on również jako wybitny filozof i prawnik, zwłaszcza w zakresie prawa sakralnego²⁹. W okresie I wojny domowej w Rzymie włączył się aktywnie w wir wydarzeń politycznych, opowiadając się po stronie Sulli. Stało się to zresztą powodem jego śmierci, gdyż w 82 r. zamordowali go zwolennicy młodego Mariusza. Charakterystyczne, iż wydarzyło się to mimo piastowania przez Mucjusza Scewolę najwyższej funkcji sakralnej³⁰. Następca Scewoli – Kwintus Cecyliusz Metellus Pius nie odegrał szczególnie znaczącej roli politycznej³¹.

Nowe aspekty do funkcjonowania i znaczenia godności najwyższego kapłana wprowadził Cezar³². W 63 r. przed Chr. rozpoczął starania o to stanowisko, mimo iż swoje kandydatury zgłosili również dwaj zasłużeni politycy i kapłani:

²⁴ Por. A. Heltweg, *Die politische Bedeutung der römischen Oberpontifikates*, Diss., Köln 1952.

²⁵ Por. Rüpke, *Fasti sacerdotum*, Teil 2, 1621n.

²⁶ Por. Livius, *Periochae* 18: „T. Coruncanius primus ex plebe pontifex maximus creatus est”; zob. Szemler, *The Priests*, s. 78; Rüpke, *Fasti sacerdotum*, Teil 1, 61.

²⁷ Por. J. Linderski, *Śmierć Tyberiusza Grakcha*, Poznań 1997, 5n.

²⁸ Por. Szemler, *The Priests*, ss. 124, 129, 131-132, 134; Rüpke, *Fasti sacerdotum*, Teil 2, 947; 1159; 833; 1057-1059; 737-738.

²⁹ Por. G. Lepointe, *Q. Mucius Scaevola, I: Sa vie et son oeuvre juridique. Ses doctrines sur le droit pontifical*, Paris 1926; O. Behrends, *Die Wissenschaftslehre im Zivilrecht des Q. Mucius Scaevola Pontifex*, Göttingen 1976.

³⁰ Por. Appianus, *Bella civilia* I 88; Florus, *Epitome* II 9, 13; Valerius Maximus, *Factorum dictorum memorabilium* IX 11, 2.

³¹ Por. Szemler, *The Priests*, s. 129; Rüpke, *Fasti sacerdotum*, Teil 2, 833.

³² Por. R. Stepper, *Der Oberpontifikat von Caesar bis Nerva. Zwischen Tradition und Innovation*, w: C. Bartsch – U. Egelhaaf-Gaiser – R. Stepper (Hgg.), *Zwischen Krise und Alltag. Antike Religionen im Mittelmeerraum*, Stuttgart 1999, 171-185.

Kwintus Lutacjusz Katulus (konsul z 78 r. oraz cenzor z 65 r.) i P. Serwiliusz Watia Izaurykus (konsul z 79 r.). Jak podają Plutarch, Swetoniusz i Kasjusz Dion, postanowił on osiągnąć najwyższy pontyfikat za wszelką cenę, przede wszystkim za pomocą przekupstw wyborczych. Swetoniusz dodaje przy tym, iż Cezar potraktował te wybory tak prestiżowo, że wychodząc z domu na zgromadzenie, miał powiedzieć matce: „domum se nisi pontificem non reversurum”³³. Cezar już od młodych lat zdawał sobie sprawę z roli funkcji kapłańskich w działalności politycznej. W 87 r. przed Chr. został on mianowany kapłanem Jowisza (*flamen Dialis*), w 73 r. przed Chr. wszedł do kolegium pontyfików na miejsce swego wuja M. Aureliusza Kotty³⁴.

Cezar przywiązywał bardzo dużą wagę do funkcji najwyższego kapłana. Stanowisko to było mu wielce pomocne w realizowaniu celów politycznych: osiągnięcia najwyższej władzy w państwie, a w późniejszym okresie także ubóstwienia³⁵. Jak podaje Swetoniusz, w 62 roku przed Chr. uchroniło go ono przed działaniami senatu, który siłą chciał pozbawić go funkcji pretora: Cezar odesłał liktorów, zrzucił urzędniczą togę (*toga praetexta*) i schronił się w swym mieszkaniu, gdzie jako *pontifex maximus* był nietykalny³⁶. Przydatne okazało się również ono w jego działaniach politycznych już w okresie konsulatu w 59 r. przed Chr. Wykorzystał go m.in. przy przeprowadzeniu *adoptio* Publiusza Klodiusza, a także w działaniach przeciwko drugiemu konsulowi M. Kalpurniuszowi Bibulusowi, który próbował zastosować obstrukcję religijną, przez ogłaszanie obserwacji nieba³⁷.

Szczególnego znaczenia funkcja ta nabrała jednak w okresie II wojny domowej i dyktatury Cezara. Postanowił on wówczas rozszerzyć swoje kompetencje w zakresie religijnym. W 47 roku przed Chr. Cezar został wybrany augurem. W ten sposób uzyskał dodatkowe uprawnienia do prowadzenia auspicjów. Symbolem tego stały się monety wydawane przez Cezara, na których pojawia się zakrzywiona laska auguralna – *lituus*³⁸. Część badaczy interpretuje to nie tylko jako oznakę auguratu, ale także najwyższe imperium polityczne oraz zwierzchnictwo religijne jako pontifeksa maksimusa³⁹. Znalazło to odzwierciedlenie w propagandzie politycznej Cezara, w której stanowisko pontifeksa maksimusa podkreślało jego wyjątkową pozycję jako człowieka, który osiągnął najwyższe godności i zaszczyty, dające mu władzę polityczną i religijną.

³³ Por. Plutarchus, *Caesar* 7; Suetonius, *Caesar* 13; Cassius Dio, *Historia Romana* XXXVII 37.

³⁴ Por. L. Ross Taylor, *Caesar's Early Career*, „Classical Philology” 36 (1941) 113-132.

³⁵ Por. G. Huber, *Untersuchungen zu Caesars Oberpontifikat*, Diss., Tübingen 1971; S. Weinstock, *Divus Iulius*, Oxford 1971, 28n.

³⁶ Por. Suetonius, *Caesar* 16.

³⁷ Por. Huber, *Untersuchungen*, s. 58n.

³⁸ Por. M. Crawford, *Roman Republican Coins*, vol. 1, Cambridge 1974, No. 456/1a-b; 466/1; 467/1; 467a-b.

³⁹ Por. L. Morawiecki, *Symbole urzędów religijnych na monetach republiki rzymskiej*, w: *Religie w świecie starożytnym*, pod red. D. Musiał – M. Ziółkowskiego, Toruń 1993, 72-79.

Na monetach Cezara z tego okresu znalazły się symbole religijne związane z wykonywanymi funkcjami kapłańskimi: szpiczasta czapka kapłańska (*apex*), topór (*securis*), kropidło (*aspergillum*), czerpak (*simpulum*), zakrzywiona laska auguralna (*lituus*), rytualne naczynie (*capis*) oraz legendy AVGVR PONT MAX. W latach 49-48 wybito denary Cezara, na których znalazły się symbole religijne związane z urządami kapłańskimi: *apex*, *securis*, *aspergillum*, *simpulum*. Znaki te, a także następne symbole (*lituus* i *capis*) pojawiają się również na aureusach z 47 r. (z legendą: CAESAR DICT ITER), aureusach Aulusa Hircjusza z 46 r. (z legendą: A HIRTIUS PR, C CAESAR COS TER) oraz denarach Cezara z 46 r. (z legendą: COS TERT DICT ITER, AVGVR PONT MAX). L. Morawiecki wysunął hipotezę, iż kumulację tych symboli można interpretować nie jako przedstawienie poszczególnych funkcji kapłańskich, ale jako zapowiedź wyjątkowej pozycji religijnej Cezara⁴⁰.

W napisach poświęconych Cezarowi, pochodzących z terenu Grecji, zwłaszcza po bitwie pod Farsalos, podkreśla się związki jego władzy politycznej i religijnej w oznaczeniach: *imperator* – *pontifex maximus* (*archiereus*), przy czym drugi tytuł zastępowany jest też określeniem *theos* – „bóg”⁴¹. Także w inskrypcjach italskich poświęconych Cezarowi podkreślane są związki jego władzy politycznej i religijnej, pojawiają się zestawienia: *imperator* – *pontifex maximus* – *parens patriae*⁴². L. Ross Taylor sugeruje, iż pontyfikat Cezara był jednym z etapów kwalifikujących go „to divine rulership”, E. Taeger uważa go za początek kształtowania władzy charyzmatycznej dyktatora⁴³.

Śmierć Cezara i kolejne wojny zapoczątkowały nowy etap dziejów Rzymu. Efektem było wprowadzenie nowego ustroju – pryncypatu. Początkowo funkcja pontifeksa maksimusa, za wsparciem Antoniusza przypadła późniejszemu triumwirowi Markowi Emiliuszowi Lepidusowi, który początkowo próbował nawiązywać do tradycji cezariańskiej. Na monetach z 43 r. przed Chr. pojawiają się: *apex*, *aspergillum*, *simpulum*, *securis*⁴⁴. Przegrana w wojnie peruwiańskiej zmieniła jednak pozycję Lepidusa, który odtąd traktował funkcję pontifeksa maksimusa jako zaszczyt.

⁴⁰ Por. Crawford, *Roman Republican Coins*, No. 443/1; 456/1a-b; 466/1; 467/1a-b. Na temat interpretacji tych monet zob. A. Alföldi, *The Main Aspects of Political Propaganda on Coinage of the Roman Republic*, w: *Essays in Roman Coinage Presented to Harold Mattingly*, ed. R.A.G. Carson – C.H.V. Sutherland, Oxford 1956, 63-95; Morawiecki, *Symbole urzędów religijnych*, s. 72-79.

⁴¹ Por. A. Raubitschek, *Epigraphical notes on Julius Caesar*, „Journal of Roman Studies” 44 (1954) 65-75.

⁴² Por. Stepper, *Der Oberpontifikat*, s. 174n.

⁴³ Por. L. Ross Taylor, *The Divinity of the Roman Emperor*, Moddleton 1931, 59n.; F. Taeger, *Charisma*, Bd. 2, Stuttgart 1960, 124n.; Weinstock, *Divus Iulius*, s. 31n.

⁴⁴ Por. Crawford, *Roman Republican Coins*, No. 489/1-3; zob. L. Morawiecki, *Political Propaganda in the Coinage of the Late Roman Republic*, Wrocław – Warszawa – Kraków 1983, 77n.

Charakterystyczne było, że mimo jego klęski militarnej Oktawian nie pozabawił go stanowiska, także po zakończeniu wojny z Antoniuszem⁴⁵. Nie było to rezultatem lekceważenia przez Augusta tej funkcji religijnej i jej znaczenia; Lepidus prawdopodobnie był tylko nominalnym kapłanem, kontrolowanym przez Augusta. Na monetach Oktawiana wybitych w 37 r. przed Chr. pojawiają się te same symbole urzędów kapłańskich, co na wspomnianych monetach Cezara: *simpulum*, *aspergillum*, *capis* i *lituus*⁴⁶. L. Morawiecki interpretuje to jako nawiązanie do tradycji Cezara oraz roszczenia do urzędu pontifeksa *maksimusa*⁴⁷. W 29 r. przed Chr. przy zamknięciu bramy Janusa *augurium salutis* odbyło się z udziałem kolegium augurów, ale bez Lepidusa. Podobnie w 17 r. przed Chr. urządził *ludi saeculares* bez konsultacji z pontyfikami, ale *XV-viri sacris faciundis*⁴⁸.

Nawiązaniem do tych działań są reliefy z Ołtarza Pokoju (*Ara Pacis*) Augusta. W rytualnej procesji biorą udział członkowie najwyższych kolegiów kapłańskich. Princeps jest przedstawiony obok flaminów, ale wyróżnia się togą zarzuconą na głowę. W literaturze pojawiają się różne interpretacje tej procesji. P. Zanker uznaje to za symbolikę odwołującą się do stanowiska najwyższego kapłana⁴⁹. G.W. Bowersock uważa, że płaskorzeźby te odnoszą się do *supplicationes* z okazji objęcia przez Augusta funkcji najwyższego kapłana, inni, że są to *supplicationes* z 13 r. przed Chrystusem⁵⁰.

W 12 r. przed Chr., po śmierci Lepidusa, pontifeksem *maksimusem* zostaje wybrany August. W *Res gestae divi Augusti* podaje on, że z całej Italii napłynęły wówczas niezliczone tłumy, by wziąć udział w zgromadzeniu⁵¹. Już dwa miesiące później dedykował świątynię Westy z napisem: *Imp. Caes. Aug. Pont. max.*⁵². Od tego momentu władza religijna zostaje całkowicie połączona z władzą polityczną. August przekształca tę funkcję w rzeczywiste stanowisko najwyższego kapłana, „głowy religii rzymskiej”. Charakterystyczne jest przy tym łączenie funkcji kapłańskich przez Augusta. W *Res gestae divi Augusti* cesarz pisał:

⁴⁵ Por. *Res gestae divi Augusti* 10.

⁴⁶ Por. Crawford, *Roman Republican Coins*, No. 537/1; 538/1.

⁴⁷ Por. L. Morawiecki, *Władza charyzmatyczna w Rzymie u schyłku Republiki 44-27 p.n.e.*, Rzeszów 1989, 230; tenże, *Symbole urzędów religijnych*, s. 77.

⁴⁸ Por. R. Stepper, *Augustus et sacerdos. Untersuchungen zum römischen Kaiser als Priester*, Stuttgart 2003, 112n.

⁴⁹ Por. P. Zanker, *August i potęgą obrazów*, Poznań 1999, s. 127n.

⁵⁰ Por. G.W. Bowersock, *The Pontificate of Augustus*, w: *Between republic and Empire. Interpretations of Augustus and his Principate*, hrsg. von K.A. Raaflaub – M. Toher, Berkeley – Los Angeles – Oxford 1990, 380-394; R. Billows, *The religious procession of the Ara Pacis Augustae: Augustus' supplicatio in 13 B.C.*, „Journal of Roman Archaeology” 6 (1993) 80-92.

⁵¹ Por. *Res gestae divi Augusti* 10.

⁵² Por. J. Scheid, *Auguste et le grand pontificat. Politique et droit sacré au début du Principat*, „Revue Historique de Droit” 77 (1999) 1-19.

„Byłem najwyższym kapłanem, pontifeksem (48 r. przed Chr.), augurem (41-40), członkiem kolegium: *XV-viri sacris faciundis*, (ok. 37) kolegium: *septemviri epulonones*, (16), członkiem: *fetiales*, *sodales Titii*, *Fratres Arvales*⁵³.

W ten sposób August zapoczątkował skupianie w ręku princepsa wszelkich kompetencji przysługujących kapłanom, członkom najważniejszych kolegiów, a funkcja pontifeksa *maksimusa* połączona została z realną władzą religijną⁵⁴. Na podkreślenie zasługuje też fakt, że od czasów Augusta jednym z podstawowych działań pontifeksa *maksimusa* staje się jego funkcja ofiarna. Posągi, płaskorzeźby i monety ukazują go jako kapłana odzianego w togę z nakrytą głową jako ofiarnika⁵⁵. August powiązał je również z licznymi reformami religijnymi, przywracającymi m.in. stare kultury. Całkiem nową działalnością była reforma przewidująca dzielenie miasta na XIV regionów i 265 vici, związanych z *Lares Compitales*. Jednocześnie najwyższy pontyfikat był kontynuacją linii zapoczątkowanej przez Cezara. W 2 r. przed Chr. August otrzymuje tytuł *pater patriae*, co w dalszej perspektywie stawało się jednym z czynników prowadzących do deifikacji⁵⁶.

Zmiany zapoczątkowane przez Augusta kontynuowali później następni cesarze. Tyberiusz przyjmuje tytuł pontifeksa *maksimusa* od 10 marca 15 r. po Chrystusie⁵⁷. Podobnie jak August skumulował on w swym ręku kompetencje religijne przynależne członkom najwyższych kolegiów kapłańskich⁵⁸. Przeprowadził on dalsze reformy dotyczące kolegiów kapłańskich. Funkcja kapłana Jowisza (*flamen Dialis*) stała się dziedziczna z ojca na syna. Zezwolił też na dłuższą niż dotychczas jego nieobecność w Rzymie („dłużej niż dwie noce, tylko nie w dniach ofiary publicznej i nie częściej jak dwa razy do roku”). Zmienił też prawne ograniczenia dotyczące *flaminica Dialis*⁵⁹.

Podobną funkcję sprawował Kaligula. Jeszcze przed sukcesją po Tyberiuszu był: *sodalis Augustalis*, *sodalis Titius*, *frater arvalis i fetialis*. W 31 r. po Chr. został pontyfikiem, a przed 37 r. po Chr. augurem. Funkcję pontifeksa *maksimusa* osiągnął 18 marca 37 r. po Chrystusie⁶⁰.

Z czasem łączenie najważniejszych funkcji kapłańskich stało się jednym z elementów przygotowań do sukcesji pryncypatu. Jednocześnie wraz z przejęciem władzy państwowej cesarz zostawał najwyższym kapłanem⁶¹. Po adopcji Nerona przez Klaudiusza w 50 r. po Chr. zostaje on przyjęty do *quattuor amplissima collegia* (pontyfików, augurów, *XV-viri sacris faciundis* oraz

⁵³ *Res gestae divi Augusti* 7.

⁵⁴ Por. Beard – North – Price, *Religions of Rome*, s. 191n.

⁵⁵ Por. Zanker, *August*, s. 133n.

⁵⁶ Por. I. Gradel, *Emperor Worship and Roman Religion*, Oxford 2002, 109n., 261n.

⁵⁷ Por. Stepper, *Der Oberpontificat*, s. 181n.

⁵⁸ Por. Stepper, *Augustus*, s. 45n.

⁵⁹ Por. Tacitus, *Annales* III 71, 2.

⁶⁰ Por. Stepper, *Augustus*, s. 47n.

⁶¹ Por. Van Haepern, *Le collège pontifical*, s. 131-132 (tabela).

VII-viri epulones). Na aureusie Nerona pojawiają się symbole: *Lituus* (oznaka augura), *simpulum* (symbol pontifices), trójnóg do libacji i ofiar – symbol *XV-viri sacris faciundis* oraz *patera* – czara libacyjna, symbol *septemviri epulones* i napis: „Sacerd (os) Coopt (atus) In Omn (ia) Conl (egia) Supra Num (erum) Ex S (enatus) C (onsulto)”⁶².

Kontynuację polityki w tym zakresie prowadzili następcy dynastii julijsko-klaudyjskiej⁶³. Galba za zasługi w Afryce i Germanii adoptowany do 3 kolegów. (*XV-viri, sodales Titii, sodales Augustales Claudiales*), a po wyborze na cesarza przyjął tytuł najwyższego kapłana⁶⁴. Oton od 57 r. po Chr. był członkiem kolegium *Fratres Arvales*, a 9 marca 69 r. po Chr. przyjął tytuł: *pontifex maximus*⁶⁵. Witeliusz po zwycięstwie nad Otonem i przybyciu do Rzymu 18 lipca 69 r. również przyjmuje tytuł pontifeksa maksimusa⁶⁶. Wespazjan przed *dies imperii* był członkiem dwóch kolegów. Funkcję pontifeksa maksimusa objął w 70 r. po Chrystusie⁶⁷. Jego następcy: Tytus i Domicjan jeszcze za panowania ojca zostali wybrani do najwyższych kolegów⁶⁸.

Charakterystyczna jest również tytulatura cesarza Nerwy, który w *dies imperii* (18 września 96 r. po Chr.) przyjął obok tytułów imperatora, Cezara, Augusta i *pater patriae* oraz prerogatyw władzy państwowej: *imperium proconsulare* i *tribunicia potestas* także stanowisko: *pontifex maximus*⁶⁹. System kooptacji do najwyższych kolegów w połączeniu z tytułem pontifeksa maksimusa utrzymał się aż do IV wieku po Chrystusie⁷⁰.

Rozszerzone zostały również kompetencje najwyższego kapłana: *decretum pontificum, arrogatio* (przy adopcji), *captio*, kontrola nad pogrzebami itd., zwierzchnictwo nad westalkami. Jedną z podstawowych funkcji były ofiary. Na łuku Trajana w Beneventum z 114 po Chr. występuje on jako *pontifex maximus* w scenie ofiarnej w todze i *capite velato*. Podobnie na kolumnie Trajan przedstawiony jest podczas składania ofiary z nakrytą głową⁷¹. W III wieku cesarze zaczęli występować także jako kapłani innych kultów np. Helio-gabal jako najwyższy kapłan syryjskiego boga Elagabala⁷².

⁶² H. Mattingly – E.A. Sydenham – C.H.V Sutherland (ed.), *The Roman Imperial Coinage*, vol. 1, London 1923, No 95-99; por. M.W. Hoffman-Lewis, *The Official Priests of Rome under the Julio-Claudians. A Study of the Nobility from 44 B.C. to 68 A.D.*, Rome 1955, 134.

⁶³ Por. L. Schumacher, *Die vier hohen römischen Priesterkollegien unter den Flavien, den Antonine und den Severern (69-235 n.Chr.)*, ANRW II 16, 1, s. 655-819.

⁶⁴ Por. Suetonius, *Galba* 8; zob. Stepper, *Augustus*, s. 53n.

⁶⁵ Por. Schumacher, *Priesterkollegien*, s. 738-739.

⁶⁶ Por. Suetonius, *Vitellius* 11; zob. Van Haepern, *Le collègue pontifical*, s. 137-147.

⁶⁷ Por. Stepper, *Augustus*, s. 58n.

⁶⁸ Por. tamże 61n; zob. Van Haepern, *Le collègue pontifical*, s. 131.

⁶⁹ Por. Stepper, *Augustus*, s. 63n.

⁷⁰ Por. Van Haepern, *Le collègue pontifical*, s. 148n.

⁷¹ Por. Stepper, *Augustus*, s. 160.

⁷² Por. Herodianus, *Ab excessu divi Marci* V 5, 5-7.

Po przyjęciu chrześcijaństwa cesarze nadal używali tytułury *pontifex maximus*. Prowadziło to do pewnego konfliktu między funkcją a wiarą chrześcijańską⁷³. Konstantyn jako najwyższy kapłan wydał dekret przeciw magii i wróżbom oraz krwawym ofiarom⁷⁴. Konstancjusz II na mocy uprawnień pontifeksa maximusa przeprowadził ustawodawstwo przeciwko niszczeniu grobów⁷⁵.

Dla Juliana Apostaty przyjęcie tytułu pontifeksa maximusa stanowiło podstawę dla jego działań, zmierzających do przywrócenia rangi kultom pogańskim. W tym celu przeprowadził reformy dotyczące kapłaństwa, które miały na celu wprowadzenie jednolitej struktury kapłanów, związanych z dawnymi kultami⁷⁶. Już wcześniej uwypuklał znaczenie funkcji kapłańskich w działalności cesarzy⁷⁷. W listach podkreślał znaczenie swojej funkcji najwyższego kapłana, domagając się posłuszeństwa od mianowanych przez siebie arcykapłanów⁷⁸. Własnoręcznie dokonywał ofiar krwawych, co było nawiązaniem do swoich poprzedników z czasów pryncypatu⁷⁹. Jego następcy mimo rezygnacji z reform Juliana dalej używali tego tytułu.

Dopiero cesarz Gracjan zrezygnował z tego tytułu⁸⁰. Sprawą dyskusyjną jest data oraz powody rezygnacji. Większość badaczy przyjmuje, że miało to miejsce między 379 a 382 r. po Chrystusie⁸¹. R. Stepper twierdzi, że na Gracjana miał wpływ św. Ambroży z Mediolanu i łączy to ze sprawą posągu Wiktorii oraz dekretu dotyczącego westalek. Określa go jako symboliczny gest Gracjana z jego „antiheidnischen Massnahmen”⁸². W 379 r. Teodozjusz nie przyjął oficjalnie tytułu *pontifex maximus*⁸³.

Tytuł ten zostaje zaadoptowany przez chrześcijan. Charakterystyczne jest, że już Tertulian użył terminu *pontifex* w odniesieniu do biskupów: „Pontifex scilicet maximus, quod <est> episcopus episcoporum, edicit”⁸⁴. W tekście synodu z 378 r. pojawia się: *pontifex religionis*⁸⁵. Tytułatura ta przeszła na papie-

⁷³ Por. A. Marcone, *Pagano e cristiano. Vita e mito di Costantino*, Roma – Bari 2002.

⁷⁴ Por. P.P. Onida, *Il divieto dei sacrifici di animali nelle legislazione di Costantino. Una interpretazione sistematica*, „Diritto & Storia” no. 2, Marzo 2003, s. 1-77 (wersja elektroniczna).

⁷⁵ Por. Stepper, *Augustus*, s. 197-201.

⁷⁶ Por. Sz. Olszaniec, *Julian Apostata jako reformator religijny*, Kraków 1999, 106n.

⁷⁷ Por. Iulianus, *Orationes* II 68B i 90A.

⁷⁸ Por. Iulianus, *Epistulae* 88: „jestem wielkim arcykapłanem”; 89b: „stał się kapłanem najwyższym nie bez woli bogów”.

⁷⁹ Por. Olszaniec, *Julian Apostata*, s. 45n.

⁸⁰ Por. Zosimos, *Historia nova* IV 36, 3-4.

⁸¹ Por. dyskusję: Van Haepern, *Le collègue pontifical*, s. 161n.

⁸² Por. Stepper, *Augustus*, s. 216n.

⁸³ Por. tamże, s. 222n.

⁸⁴ Tertullianus, *De pudicitia* I 6, CCL 2, 1281-1282. Szerzej o funkcji pontifeksa maximusa w literaturze wczesnochrześcijańskiej zob. F Van Haepern, *Perceptions chrétiennes du pontificat païen (fin 2^{ème} s. – 5^{ème} s.)*, „Folia Electronica Classica” 2, juillet – décembre 2001, 1-71 (wersja elektroniczna).

⁸⁵ Por. P. Stockmeier, *Die Übernahme des Pontifex-Titels im spätantiken Christentum*, w:

ży. W Kodeksie Teodozjańskim papież Damazy (366-384) określony jest jako *pontifex*⁸⁶. Także papieże: Bonifacjusz (418-422) oraz Celestyn (422-432) używali tytułu *summus pontifex*⁸⁷. W jednym z listów Paulina z Noli termin *summus pontifex* użyty jest na określenie św. Augustyna⁸⁸. Papież Leon Wielki (440-461) używał prawdopodobnie tytułu *pontifex maximus*⁸⁹.

Tytuł *pontifex* występuje jednak także przy aklamacjach cesarzy. Sprzeciwił się temu papież Gelazy (492-496), który w czasach cesarza Anastazjusza pisał:

„Quod in suis quoque diabolus imitatus est, utpote qui semper quae divino cultui convenirent sibimet tyrranico spiritu vindicare contendit, ut pagani imperatores iidem et Maximi Pontifices dicerentur. Sed quum ad verum ventum est eundem regem atque pontificem, ultra sibi nec imperator pontificis nomen imposuit, nec pontifex regale fastigium vindicavit”⁹⁰.

Podsumowując należy stwierdzić, że funkcja pontifeksa maksimusa zmieniła się wraz z rozwojem państwa i imperium rzymskiego. Niewątpliwie już od samego początku należała do najbardziej zaszczytnych. *Pontifex maximus* posiadał znaczne prerogatywy religijne, ograniczone jednak początkowo przez innych kapłanów oraz urzędników i senat. Wzrost znaczenia nastąpił wraz z upolitycznieniem tego stanowiska, co znakomicie wykorzystał Cezar do utrwalenia swojej władzy. Jednocześnie kompetencje religijne i kumulacja funkcji kapłańskich stały się jedną z oznak jego władzy charyzmatycznej, stanowiącej bazę dla przyszłej deifikacji. Kierunek tych przemian utrwalił cesarz August. Od jego czasów funkcja pontifeksa maksimusa jako najwyższego kapłana staje się jedną z podstaw (obok *imperium maius* i *tribunicia potestas*) władzy princepsa. Charakterystyczne jest przy tym jej połączenie z członkostwem we wszystkich najważniejszych kolegiach kapłańskich, co dawało praktycznie nie-

Konzil und Papst. Historische Beiträge zur Frage der höchsten Gewalt in der Kirche, Festgabe für Hermann Tüchle, hrsg. von G. Schweiger, München – Paderborn – Wien 1975, 75-84.

⁸⁶ Por. *Codex Theodosianus* XVI 1, 2 (pod datą 27 lutego 380 r.): „Imppp. gratianus, valentinianus et theodosius aaa. edictum ad populum urbis constantinopolitanae. cunctos populos, quos clementiae nostrae regit temperamentum, in tali volumus religione versari, quam divinum petrum apostolum tradidisse romanis religio usque ad nunc ab ipso insinuata declarat quamque pontificem damasum sequi claret et petrum alexandriae episcopum virum apostolicae sanctitatis, hoc est, ut secundum apostolicam disciplinam evangelicamque doctrinam patris et filii et spiritus sancti unam deitatem sub parili maiestate et sub pia trinitate credamus”.

⁸⁷ Por. I. Kajano, *Pontifex maximus as Title of the Pope*, „Arctos” 15 (1981) 37-52.

⁸⁸ Por. Paulinus Nolanus, *Epistula* 7, 3 (ad Romanianum), PL 61, 180: „Tunc vere sibi summus Christi pontifex Augustinus”; zob. Stockmeier, *Die Übernahme*, s. 80.

⁸⁹ Pojawia się on m.in. na mozaice Galli Pacydii, por. R. Schieffer, *Der Papst als Pontifex Maximus*, „Zeitschrift der Savigny Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung” 57 (1971) 300-309.

⁹⁰ Gelasius, *Tractatus* IV 11, ed. A. Thiel: *Epistolae Romanorum Pontificum genuinae*, Brunsbergae 1868, 567; por. G. Dragon, *Empereur et prêtre. Étude sur le „césaropapisme” byzantin*, Paris 1996, 190-191 i 309n.

ograniczony nadzór nad wszelkimi sprawami religijnymi, a jednocześnie wzmacniało władze polityczną. Rozpowszechnienie chrześcijaństwa w IV wieku nie przyniosło początkowo zmian, cesarze nadal używali tej tytułatury. Dopiero od czasów Gracjana i Teodozjusza tytuł pontifeksa zaczyna przechodzić stopniowo na papieży.

PONTIFEX MAXIMUS IN ROMAN'S RELIGION AND STATE

(Summary)

The function of *pontifex maximus* belonged to the most important posts in Roman's religion and state. Roman tradition attributed its establishment to the second king: Numa Pompilius. The name itself, is probably derived from two words: *pons* and *facere*. According to modern scientists, at the beginning, he was only a chairman of the college of *pontifices*, with time this post had more religious and political meaning.

Pontifex maximus had great religious prerogatives, however, it was limited, at the beginning, by other priests, officials and senate. The importance of this post grew with its politicization. This fact was used by Caesar to strengthen his power. At the same time, religious competences and accumulation of priest's functions became one of the signs of its charismatic power that formed basis for future deification.

Direction of those changes was perpetuated by Caesar August. Since his times, the function of *pontifex maximus* as the highest priest, has become one of the foundations (besides *imperium maius* and *tribunicia potestas*) of the power of princeps. The fact that it was joined with the membership in all most important priests' colleges, gave it, in fact, unlimited supervision over all religious matters and, at the same time, it strengthened the political power. The spread of Christianity in the IV century AD didn't bring any changes at the beginning, emperors still used these titles. The title of *pontifex* has been gradually used by Popes since emperors: Gracianus and Theodosius.

Ks. Waldemar TUREK
(Roma, Università Urbaniana)

**PRIMA CLEMENTIS:
ZAGADNIENIE PRYMATU BISKUPA RZYMU
W UJĘCIU WSPÓŁCZESNYCH
OPRACOWAŃ PATRYSTYCZNYCH**

Studia patrystyczne dotyczące prymatu biskupa Rzymu prowadzone w porządku chronologicznym zaczynają się zwykle, po przedstawieniu dowodów biblijnych, od napisanego w ostatnich latach pierwszego stulecia *Listu do Kościoła w Koryncie*¹, którego autorem jest Klemens, trzeci po Linusie i Anaklecie następca św. Piotra na katedrze rzymskiej². O Klemensie, jego życiu i działalności, mamy bardzo mało informacji; nie wystarczają one nawet do precyzyjnego i pewnego ustalenia lat jego posługi na rzecz chrześcijańskiej wspólnoty w Rzymie. Podstawowe znaczenie ma w tym względzie stwierdzenie Euzebiusza z Cezarei, który w swojej *Historii Kościelnej* ustala początek pontyfikatu Klemensa na dwunasty rok rządów cesarza Domicjana, a koniec – na trzeci rok władzy Trajana; innymi słowy, Klemens byłby biskupem Rzymu w latach 92-101³. Sprawa ta nie jest jednak tak oczywista, jakby się mogło wydawać; Tertulian np. stwierdza, że Klemens był wyświęcony przez św. Piotra⁴. *Annuario Pontificio*, opierając się na *Liber Pontificalis* opracowany przez L. Duchesne'a, podaje lata 92-99 jako okres sprawowania władzy przez Klemensa na stolicy Piotrowej⁵.

¹ Por. *Epistula ad Corinthios*, ed. A. Jaubert, SCh 167, Paris 1971, tłum. A. Świderkówna, BOK 10, Kraków 1998, 51-81.

² Tak wynika z najstarszej listy biskupów rzymskich, jaką zamieszcza św. Ireneusz, biskup Lyonu, w swoim dziele *Adversus haereses* III 3, 3, ed. A. Rousseau – L. Doutreleau, SCh 211, Paris 1974, 32-34: „Fundantes igitur et instruentes beati apostoli Ecclesiam, Lino episcopatum administrandae Ecclesiae tradiderunt: huius Lini Paulus in his quae sunt ad Timotheum epistolis meminit. Succedit autem ei Anacletus. Post eum tertio loco ab apostolis episcopatum sortitur Clemens, qui et vidit apostolos ipsos, et contulit cum eis et cum adhuc insonantem praedicationem apostolorum et traditionem ante oculos haberet, non solus: adhuc enim multi supererant tunc ab apostolis docti”.

³ Por. Eusebius, HE III 15, 34, ed. G. Bardy, SCh 31, Paris 1952, 120 i 146-147.

⁴ Por. Tertullianus, *Praescriptio haereticorum* 32, 2, ed. R.F. Refoulé, CCL 2, Turnhout 1954, 212-213: „Hoc enim modo Ecclesiae apostolicae census suos deferunt, sicut Smyrnaeorum Ecclesia Polycarpum ab Ioanne collocatum refert, sicut Romanorum Clementem a Petro ordinatum est”.

⁵ Por. *Annuario Pontificio 2004*, Città del Vaticano 2004, s. 7*.

W patrologii mówi się o Klemensie Rzymskim przede wszystkim z racji na wspomniany już jego *List do Kościoła w Koryncie*, napisany za panowania cesarza Domicjana, orientacyjnie w latach 96-98. W chrześcijańskiej gminie korynckiej wybuchły wówczas jakieś zamieszki; być może, niektórzy młodszy członkowie wspólnoty zbuntowali się przeciw prezbiterom i usunęli ich ze stanowisk. Nie wiemy, jaką drogą informacja o tych niepokojach dotarła do Rzymu. Wysuwane są tutaj dwie hipotezy: sama wspólnota koryncka mogła poprosić biskupa Rzymu o interwencję (brakuje jednak dowodów historycznych, by uzasadnić tego typu przypuszczenie); bądź też niektórzy rzymscy chrześcijanie zamieszkujący Korynt poinformowali wspólnotę rzymską o niepokojącej sytuacji wśród chrześcijan korynckich. Klemens Rzymski zdecydował się interweniować przez dosyć obszerne pismo, skierowane do uczniów Chrystusa zamieszkujących Korynt.

Z dwóch powodów zwykło się mówić o tym piśmie, omawiając skomplikowaną historię prymatu biskupa Rzymu. Po pierwsze, już sama interwencja Klemensa Rzymskiego przez napisanie i wysłanie do odległej przecież wspólnoty korynckiej *Listu* w związku z wybuchłymi w niej niepokojami, jak też nawoływanie do posłuszeństwa wobec przełożonych, jest przejawem szczególnego autorytetu biskupa Rzymu. Klemens zwraca się do chrześcijan korynckich prawie jak ich przełożony; co więcej, już na początku pisma prosi o wybaczenie, że nie poświęcił już wcześniej należytej uwagi tej sprawie.

Po drugie, w *Liście* znajdujemy najstarsze świadectwo o prześladowaniu chrześcijan za panowania Nerona i męczeństwie św. Piotra i św. Pawła oraz wielu innych chrześcijan w Rzymie:

„Popatrzmy na świętych Apostołów: Piotra nie raz i nie dwa, ale wiele razy, spotykała ciężka próba z powodu niegodziwej zazdrości, a złożyłszy w ten sposób swoje świadectwo, odszedł do chwały, na którą sobie dobrze zasłużył [...]”⁶. [Paweł] uczył sprawiedliwości ziemię całą i dotarł aż do zachodnich jej granic, a złożyłszy wobec przedstawicieli władz swoje świadectwo odszedł ze świata i został przyjęty w miejscu świętym, stanowiąc dla nas najwspanialszy wzór wytrwania”⁷.

Autor nie bez powodu pisze o świadectwie dwóch znamienitych apostołów złożonym w Rzymie. Pragnie wyrazić w ten sposób przeświadczenie o szczególnym miejscu i roli wspólnoty rzymskiej i jej biskupa w odniesieniu do pozostałych chrześcijan. W interpretacji współczesnych patrologów i historyków

⁶ *Epistula ad Corinthios* 5, 4, SCh 167, 108, BOK 10, 53. W tekście oryginalnym greckim użyte jest słowo μαρτυρήσας, które pierwotnie oznaczało „złożyć świadectwo” a następnie „ponieść śmierć męczeńską”. A. Jaubert dodaje (zob. SCh 167, 108, przypis 3), że mamy tu do czynienia z najstarszym świadectwem męczeństwa św. Piotra po tekście J 21, 18: „Gdy się zestarzejesz, wyciągniesz ręce swoje, a inny cię opasze i poprowadzi, dokąd nie chcesz”.

⁷ Tamże 5, 7, SCh 167, 108, BOK 10, 53. Również w odniesieniu do św. Pawła użyty jest ten sam grecki termin μαρτυρήσας.

teologii temat ten nie jest jednak jednoznacznie interpretowany, również dlatego, że autor *Listu* nie mówi w sposób wyraźny, że jego interwencja obliguje w sposób prawny wspólnotę koryncką do określonej postawy, ani też, rzecz jasna, nie wyraża w sposób bezpośredni samej idei prymatu.

Wydaje się rzeczą pożyteczną przyrzeć się bliżej temu zagadnieniu przez pryzmat podręczników patrologii i różnych naukowych analiz *Listu*, jakie zostały opublikowane w ciągu ostatnich 50 lat. Chodzi w praktyce o pytanie, jak współcześni znawcy postrzegają interesujący nas temat i jak oceniają wartość *Prima Clementis* w kontekście ciągle aktualnej dyskusji dotyczącej początku i rozwoju doktryny o prymacie Piotrowym?

1. J. Quasten. W 1950 r. J. Quasten, profesor Katolickiego Uniwersytetu Amerykańskiego w Washington, opublikował w języku angielskim w Utrechcie I tom swojego, przetłumaczonego następnie na wiele języków, podręcznika patrologii⁸. W 1980 r. ukazało się włoskie tłumaczenie tego dzieła, uzupełnione wieloma danymi bibliograficznymi, w którym autor poświęca sporo uwagi właśnie *Prima Clementis* i związanemu z nią tematowi prymatu biskupa rzymskiego⁹. Stanowisko Quastena w tej kwestii nabrało w ciągu 2. poł. XX wieku swoistego znaczenia i było traktowane, przynajmniej w wielu kręgach znawców, jako ważny punkt odniesienia.

Quasten dostrzega szczególne znaczenie *Listu* Klemensa dla nauki o prymacie biskupa Rzymu: nawet jeśli dokument nie zawiera żadnego kategorycznego stwierdzenia w odniesieniu do tego tematu, jednak już jego istnienie stanowi dowód szczególnego autorytetu biskupa Rzymu, jakim się cieszył we wspólnocie chrześcijan pod koniec I wieku. „Kościół rzymski – stwierdza Quasten – przemawia do Kościoła korynckiego jak przełożony do poddanego”¹⁰. W dalszym ciągu swojego opracowania, Quasten zwraca uwagę na fakt, że nie chodzi w tym przypadku jedynie o wyraz wzajemnej troski, jaką dostrzega się w owym czasie między różnymi wspólnotami chrześcijan; biskup Rzymu czuje się zobowiązany do zajęcia stanowiska i uważa za grzech ich ewentualne nieposłuszeństwo:

„Bądźmy więc posłuszni Jego wielce świętemu i chwalebniemu Imieniowi, strzeżmy się gróźb, jakie Mądrość kieruje do tych, co posłuszeństwa odmawiają, abyśmy mogli znaleźć niezawodne oparcie w Najświętszym Imieniu Jego Majestatu. Przyjmijcie naszą radę, a nie będziecie tego żalowali. Jak prawdą jest, że żyje Bóg, żyje Pan Jezus Chrystus i Duch Święty, wspólna wiara i nadzieja wszystkich wybranych, tak kto w pokorze, w gorliwej dobroci i bez oglądania się za siebie wypełnia dane nam przez Boga przykazania i zalecenia, ten z pewnością znajdzie swoje miejsce

⁸ Por. J. Quasten, *Patrology*, I, Utrecht 1950.

⁹ Por. tenże, *Patrologia*, I, Casale 1980, 46-55.

¹⁰ Tamże, s. 49: „La Chiesa di Roma parla a quella di Corinto come un superiore a un suddito”.

i zostanie zaliczony do tych, których Jezus Chrystus odkupił. Jemu chwała na wieki wieków. Amen. Jeśli ktoś jednak odmówi posłuszeństwa słowom, jakie Bóg przez nas do niego zwracał, niech wie, że niemają ponosi winę i naraża się na niemalże niebezpieczeństwo. My za grzech ten nie ponosimy odpowiedzialności”¹¹.

Tego typu stanowisko i autorytatywny ton nie znajdują – zdaniem Quastena – wystarczającego powodu w ścisłych relacjach kulturowych łączących Korynt z Rzymem. Klemens Rzymski – co więcej – jest przekonany, że jego interwencja wynika z natchnienia Ducha Świętego:

„Sprawicie nam wiele radości i wesela, jeśli posłuszni temu, cośmy wam napisali przez Ducha Świętego, położycie kres grzeszynom, zrodzonym z zawiści gniewom, stosując się do prośby o zgodę i pokój, jaką skierowaliśmy do was w tym właśnie liście”¹².

Poglądy Quastena w odniesieniu do zagadnienia prymatu biskupa Rzymu w *Liście* Klemensa Rzymskiego opierają się na kilku istotnych – zdaniem autora – fragmentach i ich bezpośrednim znaczeniu wynikającym z analizy kontekstu, w których to pismo powstało. Fakt, że już na początku swojego *Listu* Klemens usprawiedliwia się, że interweniuje zbyt późno, wyraźnie świadczy o tym, że wspólnoty chrześcijan od początku czuły się wzajemnie odpowiedzialne za siebie. Jednak interwencja biskupa Rzymu w sprawę chrześcijan korynckich nie może być usprawiedliwiona jedynie na poziomie rozumowania tego typu. Jak bowiem można – pyta Quasten – usprawiedliwić tego typu ogólnym poczuciem odpowiedzialności fakt, że Klemens traktuje jako swój obowiązek interwencję w Koryncie i ocenia jako grzech ewentualne nieposłuszeństwo ze strony tamtejszych chrześcijan?

Niewątpliwym brakiem ujęcia tematu prymatu biskupa Rzymu w świetle *Prima Clementis* zaproponowanego przez Quastena w jego podręczniku patrologii¹³ była niewystarczająca analiza o charakterze filologicznym; innymi słowy, znany patolog skupił się bardziej na zewnętrznym kontekście *Listu* – co prawda, niesłuchanie ważnym – mniej natomiast na dociekaniu dotyczącym poszczególnych terminów użytych przez Klemensa. Na tego typu szczegółową analizę

¹¹ *Epistola ad Corinthios* 58, 1 – 59, 2, Sch 167, 192-194, BOK 10, 77-78.

¹² Tamże 63, 2, Sch 167, 202, BOK 10, 81.

¹³ Warto tutaj wspomnieć, biorąc pod uwagę najbardziej znane podręczniki patrologii, wydane w 1978 r. opracowanie w języku niemieckim autorstwa B. Altaner – A. Stuiber, które zostało przetłumaczone w r. 1990 na język polski; zob. B. Altaner – A. Stuiber, *Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter*, Freiburg – Basel – Wien 1978, tłum. polskie P. Pachciarek: *Patrologia. Życie, pisma i nauka Ojców Kościoła*, Warszawa 1990. Jest rzeczą interesującą, że autorzy tego skądinąd solidnego podręcznika, omawiając niektóre zagadnienia dotyczące *Prima Clementis*, nie wzmiankują kwestii jego ewentualnej ważności dla prymatu biskupa rzymskiego. Ograniczają się jedynie do podkreślenia świadectwa o prześladowaniu chrześcijan za panowania Nerona i męczeństwa Książy Apostołów, Piotra i Pawła; por. tamże, tłum. polskie, s. 108.

dzieła Klemensa trzeba było poczekać ok. 20 lat, tzn. do ukazania się *Listu* w opracowaniu A. Jaubert.

2. A. Jaubert. W 1971 r. ukazało się w prestiżowej serii *Sources Chrétiennes* wspomniane już i cytowane wydanie krytyczne, wraz z tłumaczeniem francuskim, *Listu do Kościoła w Koryncie* Klemensa Rzymskiego w opracowaniu Anny Jaubert. Sam tekst *Listu* poprzedzony został długim i starannym *Wstępem*, w którym autorka poświęca sporo uwagi charakterowi i znaczeniu „interwencji rzymskiej”¹⁴.

Autorka stawia na początku swojej analizy kluczową kwestię: chodzi jedynie o interwencję o charakterze braterskim, ponieważ żaden z Kościołów nie może być obojętny na potrzeby wspólnot siostrzanych, czy też jest to znak szczególnej odpowiedzialności, do jakiej się czuje wspólnota rzymska i – zwłaszcza – jej pasterz? Próbując odpowiedzieć na to pytanie, Jaubert zwraca w pierwszym rzędzie uwagę na braterski ton *Listu*: Klemens Rzymski pisze do wspólnoty korynckiej i występuje przeciwko niezgodzie i rywalizacji w niej dostrzeżonych, nie ukazuje jednak siebie i swojej wspólnoty jako bezgrzesznej. Również chrześcijanie rzymscy są słabi, również oni potrzebują refleksji i medytacji:

„Wszystko to piszemy, umiłowani, nie tylko po to, żeby was napominać, lecz po to również, by i sobie przypomnieć, bo przecież jesteśmy na tej samej arenie i ta sama walka nas czeka”¹⁵.

Jaubert zauważa, że owo „my”, które dominuje w całym *Liście*, nie jest tylko kwestią stylu; wydawać by się mogło – kontynuuje – że wina jest po obydwu stronach, że wszyscy trwają w tym samym grzechu:

„Bądźmy zatem pokorni, bracia, odrzućmy wszelką chępliwość, zarozumiałość, wszelkie wybryki i nieopanowanie i postępujmy według Pisma”¹⁶.

Klemens zatem – zdaniem Jaubert – nie stosuje jedynie tonu kaznodziejskiego; chodzi raczej o pewną zachętę do wspólnego poszukiwania woli Bożej.

„Niepokoje w Koryncie są przeciwne woli Bożej, takiej, która objawia się w naturze, w Piśmie Świętym i w tradycji. Co więcej argumentacja jest bezosobowa: «Żeby poddali się nie nam, lecz woli Bożej»”¹⁷.

¹⁴ Por. A. Jaubert, *Introduction*, SCh 167, 86-89.

¹⁵ *Epistula ad Corinthios* 7, 1, SCh 167, 110, BOK 10, 54.

¹⁶ Tamże 13, 1, SCh 167, 120, BOK 10, 56.

¹⁷ Jaubert, *Introduction*, SCh 167, 87: „La révolte corinthienne est contraire à la volonté de Dieu, telle qu'elle s'exprime dans la nature, dans l'Écriture et dans la tradition. Ainsi l'argumentation est impersonnelle: «Qu'ils cèdent, non pas à nous, mais à la volonté de Dieu!»”; por. *Epistula ad Corinthios* 56, 1, SCh 167, 188, BOK 10, 76.

Jednak trzeba stwierdzić – kontynuuje Jaubert – że, wbrew miłości animującej *List*, nie może być on interpretowany jedynie jako rada czy zachęta:

„Wy zatem, którzy daliście początek buntowi, podporządkujcie się waszym przebiterom, przyjmijcie karę jako drogę do nawrócenia zginając kolana waszego serca. Uczcie się uległości porzuciwszy chełpliwą i wyniosłą pewność siebie w mowie. Lepiej, jeśli mali i uczciwi znajdziecie się w trzódce Chrystusowej, niż gdybyście mając wielkie poważanie zostali wykluczeni z owej nadziei, jaką w Nim mamy”¹⁸.

Jest rzeczą uderzającą, że Klemens czuje się autorytatywnym wyrazicielem woli Bożej, jak to widać choćby w słowach przytaczanych już przez Quastena:

„Sprawicie nam wiele radości i wesela, jeśli posłuszni temu, cośmy wam napisali przez Ducha Świętego, położycie kres grzesznym, zrodzonym z zawiści gniewom, stosując się do prośby o zgodę i pokój, jaką skierowaliśmy do was w tym właśnie liście”¹⁹.

Gdzie zatem – pytamy z Jaubert – należy upatrywać źródła autorytetu, który Klemens ukazuje w swoim *Liście do Kościoła w Koryncie*? Autorytetu potwierdzonego przez fakt, że wierni wspólnoty korynckiej tak pieczołowicie przechowywali ten dokument? Klemens w jasny sposób daje do zrozumienia, że interwencja dotycząca wspólnoty w Koryncie jest jego obowiązkiem; co więcej, zaraz na początku *Listu* usprawiedliwia się, że nie zareagował wcześniej:

„Z powodu nieszczęść i klęsk, spadających na nas nagle i jedne po drugich, nie mogliśmy zająć się wcześniej sprawami, o jakie się spieracie, umiłowani, a zwłaszcza owym buntem, wstrętnym i bezbożnym, który winien być czymś całkiem obcym dla wybranych Boga, a który wznieciło wśród was kilku samowolnych zuchwalców”²⁰.

Jaubert podkreśla, że niektórzy analitycy próbowali wyjaśnić interwencję Klemensa w kategoriach politycznych; w momencie napisania *Listu* Rzym dominował nad światem politycznie i wojskowo, również nad Koryntem, rzymską kolonią w Grecji. Owa polityczna przewaga Rzymian nad mieszkańcami Koryntu wywoływała u Klemensa poczucie odpowiedzialności i usprawiedliwiała jego interwencję. Jednak tego typu interpretacja – zdaniem Jaubert – nie przekonuje i nie jest wystarczająco uzasadniona²¹.

Powodów napisania *Listu* i usprawiedliwień interwencji Klemensa trzeba szukać przede wszystkim na gruncie religijnym. Jedynym zaś miastem, które mogło pretendować do prymatu właśnie na tym gruncie, mogła być Jerozolima,

¹⁸ *Epistula ad Corinthios* 5, 1-2, SCh 167, 190, BOK 10, 77.

¹⁹ Tamże 6, 2, SCh 167, 202, BOK 10, 81.

²⁰ Tamże 1, 1, SCh 167, 98, BOK 10, 51.

²¹ Por. Jaubert, *Introduction*, SCh 167, 88.

Miasto Matka, którego znaczenie prorockie i biblijne było wyjątkowe. Dzieje Apostolskie ukazują jednak, że w krótkim czasie od zakończenia ziemskiej misji Chrystusa nastąpiło w tym względzie przesunięcie punktu ciężkości z Jerozolimy właśnie na Rzym; apostoł Paweł pragnął głosić Chrystusa przed samym Cezarem. Sam *List Klemensa* jest świadectwem tej szczególnej roli Rzymu, w którym „prawdziwe kolumny Kościoła, zaznali wielu prześladowań i potykali się aż do śmierci”²². Ta właśnie tradycja, której szczególnymi elementami są apostołowie Piotr i Paweł, jest najlepszym – zdaniem Jaubert – wyjaśnieniem stanowiska Kościoła rzymskiego. Rzym – konkluduje autorka – mógł być uznany jako odznaczający się pewnym prymatem w *agape*, która łączy Kościoły, z powodu kolumn, które w Rzymie przelały swoją krew dla Chrystusa. Dodaje następnie, że ostatnie fragmenty Ewangelii św. Jana potwierdzają w jakiś sposób tego typu interpretację. Jeśli Piotr (por. J 21, 15-19) otrzymał od Chrystusa władzę nad trzodą, stało się to dopiero po tym, jak trzykrotnie wyznał Panu swoją miłość, która ma prowadzić aż do męczeństwa. W takim razie – konkluduje Jaubert – po śmierci Piotra wspólnota chrześcijan interpretowała słowa dialogu Chrystusa z Piotrem w sensie jego szczególnej misji i szczególnego miejsca w służbie wobec *agape*²³.

Jak już wspomniano, krytyczne wydanie *Listu* w opracowaniu Jaubert poprzedzone jest solidnym studium naukowym, opartym zarówno na danych wewnętrznych jak i zewnętrznych dzieła Klemensa Rzymskiego. Autorka analizuje problemy literackie i historyczne (tradycja, wewnętrzne kryteria datowania, kompozycja, tematy i elementy biblijne), następnie zaś podejmuje aspekty teologiczne (dwa Testamenty – jedna historia zbawienia, wiara i czyny, Bóg – Chrystus – Duch, aspekty eklezjologiczne, struktura Kościoła, interwencja rzymska), podając wreszcie niektóre dane dotyczące tradycji manuskryptów i wersji.

W porównaniu zatem z wcześniej wspomnianym opracowaniem Quastena, mającym przecież charakter dosyć ogólny, Jaubert przeprowadza szczegółową i wielowarstwową analizę filologiczno-teologiczną *Listu do Kościoła w Koryncie*. Wydaje się też, że w interesującej nas kwestii prymatu biskupa Rzymu, autorka swoimi analizami potwierdza w znacznej mierze poglądy Quastena: *Listu Klemensa Rzymskiego* nie można traktować jedynie jako braterskiej zachęty, wyraża on bowiem w sposób dosyć jasny, że wspólnota chrześcijan rzymskich, na czele ze swoim pasterzem, odgrywała w owym czasie specjalną misję na rzecz *agape*, traktowanej jako fundament Kościoła powszechnego.

²² *Epistula ad Corinthios* 5, 1, Sch 167, 108, BOK 10, 53.

²³ Por. Jaubert, *Introduction*, Sch 167, 89: „Cette tradition serait la meilleure explication de l'attitude de l'Église de Rome. Rome aurait été reconnue avec une sorte de primauté dans l'*agapé* qui devait unir les Églises, à cause de la prééminence des colonnes qui à Rome avaient versé leur sang pour le Christ”.

3. R. Minnerath. W październiku 1989 r. odbyło się w Watykanie sympozjum na temat: *Il primato del vescovo di Roma nel primo millennio. Ricerche e testimonianze*, zorganizowane przez Pontificio Comitato di Scienze Storiche. Dwa lata później zostały opublikowane jego akta, wśród których znajduje się opracowanie R. Minnerath na temat pozycji wspólnoty rzymskiej w pierwszych trzech wiekach chrześcijaństwa²⁴. Autor analizuje w pierwszym rzędzie niektóre dane biblijne na temat Piotra i Dwunastu w nauczaniu Jezusa, jak też w różnych tradycjach ewangelicznych, a następnie przechodzi do oryginalnie sformułowanego tematu: „Rzym, nowy Kościół-matka”, przy którego analizie odwołuje się m. in. do *Prima Clementis*.

Minnerath zauważa, że chrześcijaństwo zostało przyniesione do Rzymu w latach czterdziestych pierwszego stulecia przez bliżej nieznaną misjonarzy. Znalazło w krótkim czasie dużo wyznawców, głównie wśród wspólnoty żydowskiej, tradycyjnie mocno związanej z Jerozolimą. Od początku chrześcijańska wspólnota rzymska była mocno związana z tradycją Piotrową i Jakubową. Biorąc pod uwagę fragment *Prima Clementis* 5, 2. 4-7, Minnerath stwierdza, że Piotr i Paweł ponieśli męczeńską śmierć w Rzymie, odpowiednio w 64 i 67 r., a późniejsza tradycja (chodzi głównie o dzieło Ireneusza *Przeciw herezjom* III 3, 2) świadczy, że ci dwaj apostołowie „założyli” Kościół w Rzymie przez swoją krew.

W Rzymie dokonało się zbliżenie między postępową myślą Pawła i umiarkowaną Piotra. W rzeczywistości w swoim Liście do Rzymian Paweł używa tonu znacznie ostrożniejszego i bardziej przyjaznego w porównaniu z Listem do Galatów. Co więcej, chwali Rzymian za ich głęboką wiarę, znaną wielu innym wspólnotom. Wydaje się też, że kiedy Paweł przybył do Rzymu jako więzień, został dosyć dobrze przyjęty przez Kościół lokalny (zob. Dz 28, 15); późniejsze dokumenty świadczą, że stało się to dzięki wstawiennictwu Piotra.

I List św. Piotra Apostoła, napisany w Rzymie (zob. 5, 13) w latach osiemdziesiątych pierwszego stulecia, uderza nas syntezą między myślą żydowską w wydaniu tradycyjnym i umiarkowaną Pawłową, wyrażoną w jego Liście do Rzymian. Pismo to jest skierowane do regionów Azji Mniejszej północnej, w których Paweł nie prowadził swej działalności misyjnej, ale które mogły być ewangelizowane przez Piotra i misjonarzy będących pod szczególnym wpływem Jerozolimy. Pierwszy List św. Piotra apostoła potwierdza, że chrześcijańska wspólnota rzymska miała świadomość bycia spadkobierczynią tradycji jerozolimskiej Jakuba i Piotra, „apostoła Jezusa Chrystusa” (1P 1, 1), pojednaną z bardziej umiarkowanym Pawłem. Przyjąwszy to

²⁴ Por. R. Minnerath, *La position de l'Église de Rome aux trois premiers siècles*, w: M. Maccarrone (a cura di), *Il primato del vescovo di Roma nel primo millennio. Ricerche e testimonianze. Atti del Symposium storico-teologico* (Roma, 9-13 Ottobre 1989 = Pontificio Comitato di Scienze Storiche. Atti e Documenti 4), Città del Vaticano 1991, 139-171.

dziedzictwo, Kościół rzymski stał się jak nowy Kościół-matka, w roli wcześniej rozwiniętej w Jerozolimie²⁵.

Minnerath zaznacza następnie, że Klemens był bez wątpienia przełożonym kolegium prezbiterów rzymskich. W porównaniu z późniejszymi dokumentami, które ukazują jak chętnie biskupi II wieku interweniowali w sprawy innych wspólnot kościelnych, *Prima Clementis* zaskakuje z racji na autorytarny i imperatywny ton: Kościół rzymski określa siebie jako wyraziciela Boga i Ducha Świętego. Być może – zastanawia się Minnerath – że *List* jest odpowiedzią na jakiś apel wspólnoty korynckiej; zaskakująca jest jednak postawa tej ostatniej w odniesieniu do słów Klemensa. Siedemdziesiąt lat później Dionizy z Koryntu napisał do Rzymian, żeby im powiedzieć, że *List* Klemensa jest ciągle czytany w czasie ich zebrań; pisze o tym wyraźnie Euzebiusz z Cezarei w swojej *Historii Kościoła* (IV 23, 11). Minnerath zauważa również, że dostrzegane w *Liście* Klemensa obrazy wzięte z wojskowej dyscypliny i posłuszeństwa hierarchicznego, znane również u esseńczyków qumrańskich, mają swoje znaczenie dla przywrócenia porządku we wspólnocie korynckiej, ale nie sugerują – w sposób bezpośredni – podporządkowania Koryntu w odniesieniu do Rzymu²⁶.

To co wydaje się oryginalne w opracowaniu Minnerath, to zwrócenie uwagi na pewne tendencje, jakie wystąpiły w chrześcijańskich wspólnotach kościelnych pod koniec I wieku. Piotr był postrzegany w coraz wyraźniejszy sposób, jako pasterz całego Kościoła we wspólnocie judeo-chrześcijańskiej Antiochii i Janowej w Efezie; był on też modelem pasterza dla kapłana rzymskiego, autora pierwszego Listu św. Piotra. Ten sam Piotr jest gwarantem przesunięcia się określenia Kościoła-matki, jakie do tej pory przysługiwało Jerozolimie, na rzecz wspólnoty rzymskiej. Piotr i Paweł (zawsze w tej kolejności) są ukazywani jako założyciele i kolumny wspólnoty rzymskiej. Wszystkie te elementy świadczą – zdaniem Minnerath – że prerogatywy Piotra nie minęły wraz z jego śmiercią, ale szły za nim; co więcej, były rozwijane w drugiej generacji chrześcijan tworząc z apostoła znak jedności Kościoła²⁷.

4. A. Lindemann. Środowisko protestanckie niemieckie, które poświęciło sporo opracowań różnym zagadnieniom związanym z *Prima Clementis*, znalaz-

²⁵ Tamże, s. 146: „L'Église de Rome avait conscience d'être l'héritière de la tradition hiérosolomitaine de Jacques et de celle de Pierre, «Apôtre de Jésus-Christ» (1P 1, 1), réconcilié avec un Paul plus modéré. Ayant recueilli cet héritage, l'Église de Rome était devenue comme la nouvelle Église-Mère, dans le rôle jadis dévolu à Jérusalem”.

²⁶ Tamże, s. 147: „Soixante dix ans plus tard, Denys de Corinthe écrit encore aux Romains pour leur dire que la lettre de Clément est toujours lue dans les assemblées. Les images militaires de discipline et de subordination hiérarchique, connues aussi de Esséniens de Qûmran, valent pour l'ordre qu'il s'agit de restaurer dans la communauté locale de Corinthe, et ne suggèrent pas une subordination de Corinthe à Rome”.

²⁷ Por. tamże, s. 148.

ło swojego szczególnego w tym względzie reprezentanta w osobie A. Lindemanna. Najpierw był on jednym z autorów krytycznego wydania tekstów Ojców Apostolskich (wśród nich *Prima Clementis*)²⁸, a następnie zajął się w sposób szczególny literacką spuścizną Klemensa Rzymskiego, czego owocem jest jego ważne opracowanie, wydane 12 lat temu²⁹. Niemiecki badacz wśród wielu analizowanych kwestii dotyczących skomplikowanego kontekstu, w którym powstawała *Prima Clementis*, zastanawia się nad sytuacją we wspólnocie korynckiej schyłku I wieku i motywami interwencji rzymskiej.

Lindemann analizuje przede wszystkim niektóre wewnętrzne dane *Listu Klemensa* i ich bezpośrednią wymowę, rozpoczynając od charakterystycznego terminu użytego przez autora, mianowicie: *στασιάξειν* i *στάσις*, na określenie buntu, jaki miał miejsce w Koryncie:

„To wstyd, umiłowani, wielki wstyd i rzecz niegodna życia w Chrystusie, słyszeć, że ów niezachwiany i stary Kościół w Koryncie przez jedną czy dwie osoby buntuje się (*στασιάξειν*) przeciw swym prezbiterom”³⁰ [...]. Wasze rozłamy wielu już zawiodły na manowce, wielu pograżyły w zniechęceniu, wielu w zwątpieniu, a wszystkich nas w smutku. I ten bunt (*στάσις*) u was trwa nadal”³¹.

Lindeman, komentując powyższe słowa Klemensa, zauważa: „Ponieważ *Prima Clementis* nie stwierdza, że przywódcy *στάσις* żądają prezbiteratu dla siebie (ani też, że wspólnota ich do tej godności wybrała), można przypuszczać, że *στάσις* – popierana przez większość wspólnoty – dążyła do usunięcia tej godności – która, zresztą, nie znajduje się ani u Pawła ani w jego Listach do Koryntian, – a nie tylko do wymiany prezbiterów (w sensie osób)³². Jednak nie można stwierdzić, że przywódcy *στάσις* odnieśliby się w sposób entuzjastyczny do *πνεῦμα* jako usprawiedliwienia ich postępowania (tylko *πνεῦμα* ma władzę usunięcia bądź ustanowienia)”.

Próbując następnie podać konkretne przyczyny interwencji Rzymu w wewnętrzne sprawy gminy korynckiej, Lindemann zwraca uwagę przede wszystkim

²⁸ Por. *Die Apostolischen Väter*. Griechisch-deutsche Parallelausgabe auf der Grundlage der Ausgaben von F.X. Funk – K. Bihlmeyer – M. Whittaker mit Übersetzungen von M. Dibelius – D.A. Koch neu übersetzt und herausgegeben von A. Lindemann – H. Paulsen, Tübingen 1992.

²⁹ Por. A. Lindemann, *Die Clemensbriefe* (= Handbuch zum Neuen Testament 17: Die Apostolischen Väter 1), Tübingen 1992 (obszerna bibliografia, jednak głównie niemieckojęzyczna, s. 5-10).

³⁰ *Epistula ad Corinthios* 47, 6, Sch 167, 178, BOK 10, 72.

³¹ Tamże 46, 9, Sch 167, 176, BOK 10, 72.

³² Lindemann, *Die Clemensbriefe*, s. 16: „Da 1 Clem nicht davon spricht, da die Anführer der *stasis* selbst das Presbytersamt beanspruchten (bzw. von der Gemeinde in dies Amt gewählt worden waren), kann man es für denkbar halten, da die, offensichtlich zumindest von der Mehrheit der Gemeinde mitgetragene, *stasis* auf eine Abschaffung dieses (bei Paulus und zumal in den paulinischen Briefen nach Korinth noch nicht belegten) Amtes zielte und nicht nur auf einen Wechsel der Amtsinhaber”.

na zaistniałe konkretne niebezpieczeństwo zniesławienia wszystkich chrześcijan. Z powodu $\sigma\tau\acute{o}\sigma\iota\varsigma$, dobre dotychczas imię Koryntu (i, w jakiejś mierze, całego chrześcijaństwa), jest tracone. Nie widać jednak, zdaniem autora, że wspólnota rzymska wyraża w tym *Liście* obawę, jakoby bunt mógł wywołać prześladowanie chrześcijan ze strony państwa (jak uważa Dibelius). Rzym traktuje swój *List* przede wszystkim jako zachętę do tego, by odłożyć „na bok owe próżne i bezużyteczne zabiegi, a powrócić do chwalebnej i świętej reguły naszej tradycji, i zobaczyć, co jest piękne, miłe i przyjemne w oczach Tego, który nas stworzył”³³.

Zdaniem Lindemanna, *Prima Clementis* nie jest jedynie tekstem solidarności chrześcijańskiej; z drugiej jednak strony, nie dostrzega się też, żeby wspólnota chrześcijańska rzymska pretendowała do tego, aby odgrywać funkcję kontrolną w odniesieniu do innych wspólnot, bądź że rościłaby dla samej siebie przywilej prymatu.

Autor zwraca następnie uwagę i komentuje szczególnie ważny fragment pisma Klemensa:

„Posyłamy wam mężów pewnych i mądrych, których życie wśród nas od młodości aż do późnego wieku było bez zarzutu. Niech oni będą świadkami między wami a nami. A zrobiliśmy to po to, abyście wiedzieli, że na jednym nam tylko zależało i nadal zależy: żeby jak najszybciej zapanował u was pokój [...]. Odeślijcie nam prędko, w pokoju i radości, naszych wysłanników, Klaudiusza Efeba, Waleriusza Bitona i Fortunata, żeby jak najszybciej donieśli nam o waszej zgodzie i pokoju i żebyśmy my sami mogli się ucieszyć panującym u was ładem”³⁴.

Interpretując przytoczone słowa *Prima Clementis* Lindemann zauważa, że Rzymowi nie przysługuje jakaś szczególna pozycja wewnątrz Kościoła uniwersalnego. Wymienieni wysłannicy wspólnoty rzymskiej nie otrzymują jakichś szczególnych zadań o charakterze prawnym. *List* ma na celu wywołanie efektu argumentacją treściową, odwołującą się do autorytetów tradycyjnych, w sposób szczególny, do Biblii; nie ukazuje natomiast szczególnej pozycji zarezerwowanej dla wspólnoty rzymskiej.

5. E. Peretto. W 1999 r. ukazało się włoskie tłumaczenie *Listu do Kościoła w Koryncie* z obszernym wstępem i komentarzem E. Peretto³⁵; z punktu widzenia interesującego nas tematu część komentarza zatytułowana „Autorytet Kościoła Rzymu” wydaje się szczególnie doniosła³⁶.

³³ *Epistula ad Corinthios* 7, 2-3, SCh 167, 110, BOK 10, 54; por. Lindemann, *Die Clemensbriefe*, s. 17.

³⁴ Tamże 63, 3; 65, 1, SCh 167, 202-204, BOK 10, 81.

³⁵ Por. Clemente Romano, *Lettera ai Corinzi* (= Scritti delle origini cristiane, 23), introduzione, versione, commento E. Peretto, Bologna 1999.

³⁶ Por. tamże, s. 76-79.

Omawiając pierwsze zagadnienie, autor opracowania rozpoczyna swój wywód od analizy greckiego terminu *ἔντευξις*, którym Klemens Rzymski określa swoje pismo skierowane do wspólnoty Koryntian. Peretto podając główne, zresztą zmieniające się znaczenia rzeczownika w literaturze klasycznej greckiej, poczynając od Platona, a następnie przechodząc do niektórych tekstów Starego Testamentu, zauważa, że tłumacząc ten termin użyty przez Klemensa (63, 2) słowami „zaproszenie/zachęta”, zbyt wąsko zawężamy jego znaczenie. Należy raczej interpretować go jako „żądanie”; nie jakiegokolwiek żądanie, ale żądanie umotywowane potrzebą i pilnością zaprowadzenia pokoju i zgody w korynckiej wspólnocie chrześcijan. Ta ostatnia jest adresatem Listu nie w sposób ogólny, ale jako przeżywająca określoną sytuację, która nie zgadza się z wiarą, jaką ją nauczono, i która do tej pory ją wyznaje:

„List nie został sformułowany jako akt oskarżenia; ale raczej jako bardzo przynaglające zaproszenie do obiektywnej i rozsądnej refleksji nad stanem aktualnym, z której powinna wypłynąć nie tylko ocena o charakterze moralnym, ale również prawnym. W pewnym sensie adresaci są zaproszeni do tego, aby stać się sędziami własnej sprawy. Wspólnota rzymska krytykuje zachowanie się przywódców buntu, ale nie wydaje żadnego wyroku i zostawia adresatom decyzję”³⁷.

Biorąc pod uwagę znaczenie rzeczownika *ἔντευξις*, którym sam autor określa swoje pismo, Peretto pyta o koncepcję odpowiedzialności moralnej i misji, jaką miała wspólnota rzymska i jej pasterz, gdy interweniował w sprawy Kościoła w Koryncie. Odpowiedź na tego typu kwestię – zdaniem Peretto – powinna być szukana w racjach, dla których wspólnota chrześcijan rezydujących w stolicy Imperium mogła sobie pozwolić na tego typu interwencję. „Można wysunąć hipotezę, że wewnątrz Kościoła w Rzymie zarysowywała się w coraz większym stopniu świadomość odpowiedzialności za cały Kościół, po tym jak odeszło pokolenie apostołów; można również sądzić, że działalność misyjna Piotra i Pawła, i – w sposób szczególny – ich śmierć w Rzymie, doprowadzały do coraz głębszego przekonania o możliwości interwencji w odniesieniu do innych wspólnot chrześcijańskich na zasadzie autorytetu nie tyle prawnego ile moralnego, który był dany Kościołowi w Rzymie z racji na szczególną pozycję stróża ich resztek śmiertelnych. Interwencja zatem nie miała na celu powołać do istnienia i utwierdzić jakąś supremację, ale zachować dziedzictwo apostołskie”³⁸.

³⁷ Tamże, s. 77: „La *Lettera* non è stata concepita come un atto di accusa; ma piuttosto come un pressante invito a un'obiettiva e ragionata riflessione sullo stato attuale, dalla quale dovrebbe scaturire una sorta di valutazione non solo di carattere etico, ma anche giuridico. In un certo senso i destinatari sono invitati a costituirsi giudici nella loro causa. La comunità romana biasima il comportamento dei promotori della ribellione, ma non emette alcuna sentenza e rimette ai destinatari ogni decisione”.

³⁸ Tamże, s. 78: „In linea di massima si può affacciare l'ipotesi che si andava delineando, in seno alla chiesa di Roma, una presa di coscienza di responsabilità per tutta la chiesa, dopo la

Interwencja, delikatna w formie, ale zdecydowana w treści, opiera się na argumentach woli Bożej i konieczności zachowania porządku przez niego ustanowionego; plan Boży jest dostrzegany w harmonii kosmosu, w historii zbawienia, w liturgii, w posługach kapłańskich i w relacjach wspólnotowych. Ten respekt porządku i hierachii kościelnej, jak również lojalność wobec władzy cywilnej, będące charakterystyką chrześcijaństwa rzymskiego, mają też cechować wspólnotę koryncką. Ten aspekt *Listu* jest wyrażony przez niektóre terminy szczególnie drogie dla Klemensa, jak: posłuszeństwo, pokora, porządek, prawo; chodzi zresztą o słowa pojawiające się też często w *corpus Paulinum*.

Autor opracowania zwraca następnie uwagę na pewien ogólniejszy kontekst historyczny, w jakim *Prima Clementis* została sformułowana i przesłana do chrześcijan korynckich. Aż do zakończenia wojny żydowskiej (66-70) wspólnota chrześcijan w Jerozolimie odgrywała rolę wiodącą, jak wynika z podróży Pawła, który w różnych okolicznościach przybywał do tego miasta, żeby tam spotkać się z przełożonymi. Wraz ze zdobyciem i zniszczeniem miasta przez wojsko Tytusa, chrześcijańska wspólnota jerozolimaska stawała się coraz mniej znacząca i rozproszona. U schyłku I wieku jedynie wspólnota zamieszkująca Rzym była w stanie przyjąć i odegrać podobną funkcję, jaką do tej pory spełniali chrześcijanie jerozolimscy³⁹.

6. Próby syntezy: J. Fuellenbach i G. Falbo. Pod koniec XX wieku i już w pierwszych latach XXI pojawiły się opracowania, których autorzy próbują przeprowadzić pewną syntezę współczesnych studiów dotyczących złożonej kwestii prymatu biskupa Rzymu w pierwszych wiekach chrześcijaństwa. Z punktu widzenia omawianego przez nas tematu szczególnie użyteczne wydaje się opracowanie J. Fuellenbacha, opublikowane w 1980 r. w Stanach Zjednoczonych. Jego angielski tytuł przetłumaczony na język polski brzmi: *Urząd kościelny i prymat Rzymu. Ocena współczesnej dyskusji teologicznej nad Pierwszym Listem Klemensa Rzymskiego*⁴⁰. Fuellenbach przedstawia w pierwszym rozdziale aktualny stan naukowych opracowań w odniesieniu do *Prima Clementis*, drugi rozdział poświęca autorom protestanckim, trzeci

scomparsa della generazione degli apostoli; si può ancora ipotizzare che l'attività missionaria di Pietro e Paolo, e in particolare la loro morte a Roma, abbiano fatto maturare la convinzione di poter intervenire per l'autorità, non giuridica ma morale, che le veniva da questa singolare posizione di custode dei loro resti mortali nei confronti di altre comunità cristiane. L'intervento non mirava alla fondazione e all'affermazione di una supremazia, ma alla conservazione dell'eredità apostolica". Peretto odwołuje się w tym miejscu do opracowania B. Dehaushutter, *Some notes on 1 Clement 5, 4-7*, w: *Fructus centesimus. Mélanges offerts à G.M. Bartelink à l'occasion de son soixantecinquième anniversaire*, Steenbrugge 1989, 83-89.

³⁹ Por. tamże, s. 79.

⁴⁰ Por. J. Fuellenbach, *Ecclesiastical Office and the Primacy of Rome. An Evaluation of Recent Theological Discussion of First Clement* (= *Studies in Christian Antiquity*, 20), Washington 1980.

katolickim, wreszcie w czwartym, ostatnim, dokonuje krytycznej oceny współczesnej refleksji teologicznej nad pismem Klemensa.

Fuellenbach bierze pod uwagę kilkanaście opracowań powstałych w środowisku protestanckim w ostatnim wieku i dochodzi do wniosku, że w odniesieniu do ważnego zagadnienia prymatu biskupa Rzymu rozpatrywanego w świetle *Listu* Klemensa Rzymskiego nie nastąpiła istotna zmiana stanowisk od czasów Harnacka. Większość autorów analizujących strukturę Kościoła przedstawioną w *Prima Clementis* uważa, że podstawowym tekstem biblijnym w tym aspekcie jest 12 rozdział I Listu św. Pawła Apostoła do Koryntian, ukazujący charyzmaty Ducha Świętego oraz Kościół jako nadprzyrodzone Ciało Chrystusa: „Wy jesteście Ciałem Chrystusa i poszczególnymi członkami. I tak ustanowił Bóg w Kościele najprzód apostołów, po wtóre proroków, po trzecie nauczycieli, a następnie tych, co mają dar czynienia cudów, wspierania pomocą, rządzenia oraz przemawiania rozmaitymi językami” (1Kor 12, 27-28). Odwołania się do tego i innych fragmentów 12 rozdziału Listu apostoła Pawła dopatrują się badacze w słowach Klemensa:

„Dlaczego rozdieramy i ćwiartujemy członki Chrystusowe? Dlaczego buntujemy się przeciw własnemu ciału?”⁴¹.

Protestanci podkreślają, że Klemens zna doskonale Listy św. Pawła i często je cytuje; w nich jednak trudno doszukiwać się tekstów mogących służyć za biblijną podstawę prymatu samego Piotra, a tym bardziej jego następców.

Wielu autorów protestanckich – zdaniem Fuellenbacha – ma jednak głęboką świadomość, że pojęcie urzędu ukazane w *Prima Clementis* jest głęboko osadzone w Nowym Testamencie. Klemens jest postrzegany jako reprezentant tradycji, w której Piotr odgrywa dominującą rolę i która jest mocno związana z synoptykami. Co więcej, niektórzy autorzy zajmujący się interesującym nas zagadnieniem, ukazują Klemensa jako człowieka, który dostrzegł historyczną potrzebę, a może nawet konieczność, usprawiedliwienia urzędu w trudnym kontekście przedłużającego się oczekiwania na paruzję i szybko rozszerzającego się gnostycyzmu. Jednak – zdaniem protestantów – fundamenty tego typu teorii urzędu biskupa Rzymu nie mogą obowiązywać we wszystkich czasach⁴². Jest rzeczą interesującą, że o ile sam A. Harnack widział w samym *Liście* Klemensa Rzymskiego do Koryntian wystarczające powody, by podejmować zagadnienie prymatu biskupa Rzymu, o tyle wielu późniejszych badaczy protestanckich uznało tę kwestię za anachroniczną⁴³. „Generalnie wydaje się być usprawiedliwione stwierdzenie, wedle którego stanowisko protestanckie nie uległo zmianie, mimo że pewne znaczące modyfikacje mogą być dostrzeżone,

⁴¹ *Epistula ad Corinthios* 46, 7, SCh 167, 176, BOK 10, 72.

⁴² Por. tamże, s. 144.

⁴³ Por. tamże, s. 145.

w sposób szczególny w pracy Beyschlag, który mocno podkreśla tradycję Piotrową Nowego Testamentu jak też rzetelne podłoże *Prima Clementis*⁴⁴.

Bardziej znaczące zmiany można zaobserwować u autorów katolickich. Użycie metody egzegetycznej i historycznej spowodowało odejście od dominującego przez długi czas podejścia apologetycznego w odniesieniu do pisma Klemensa Rzymskiego. Większość autorów katolickich ciągle uważa, że koncepcja prymatu biskupa Rzymu, zaprezentowana w *Prima Clementis* ma historyczne podstawy, wynikające z tradycji apostoelskiej i z praktyki dostrzeganej wśród uczniów apostołów. To co wydaje się największą nowością w pracach autorów katolickich końca XX wieku, dotyczy podjęcia szerokiej i wszechstronnej dyskusji na temat hierachii rzymskiej wspólnoty kościelnej końca I wieku i rzeczywistej roli, jaką w niej odgrywał Klemens. Autor *Listu* mocno bowiem podkreśla sukcesję apostoelską, pisze o diakonach i biskupach oraz wyraźnie rozróżnia ludzi świeckich i duchownych.

Praca Fuellenbacha opublikowana ćwierć wieku temu stanowi interesującą próbę podsumowania ówczesnej dyskusji w środowiskach katolickich i protestanckich w odniesieniu do kwestii prymatu biskupa Rzymu w świetle *Prima Clementis*. Analizując studia ok. 30 autorów z obydwu środowisk, Fuellenbach dochodzi do interesujących wniosków ukazujących różnice w podejściu do omawianego tematu.

Analiza tekstu, kontekstu i opracowań dotyczących *Prima Clementis* nie zakończyła się, rzecz jasna, w roku publikacji pracy Fuellenbacha. W 1989 r. ukazało się studium w języku włoskim, napisane przez G. Falbo, który podejmując niektóre kwestie związane z tematem prymatu Biskupa Rzymu w czterech pierwszych wiekach chrześcijaństwa, zabiera głos również w odniesieniu do *Prima Clementis*⁴⁵. Zwraca przede wszystkim uwagę na następujący fakt: Klemens wyraźnie ukazuje w swoim *Liście*, że hierarchia Kościoła nie zależy od woli ludzkiej, nie jest poddana opinii ludu, ani nie musi zdawać sprawozdania przed ludźmi, ponieważ została ustanowiona przez Boga⁴⁶. Już w czasie Starego Testamentu w narodzie wybranym istnieli: najwyższy kapłan (*archiereus*), kapłani (*iereis*), lewici (*levitai*), świeccy (*anteropoi laikoi*). Również w czasach Nowego Testamentu:

⁴⁴ Tamże: „On the whole, it may be justified to say that the Protestant position has not changed although some remarkable modifications can be found, particularly in the work of Beyschlag, who strongly underlines the Petrine tradition of the new Testament as the true background of 1 Clement”.

⁴⁵ Por. G. Falbo, *Il primato della Chiesa di Roma alla luce dei primi quattro secoli*, Roma 1989, 96-97.

⁴⁶ Tamże, s. 94: „Anzitutto la lettera di Clemente vuole mettere la gerarchia della Chiesa al riparo dagli umori del momento e dalle sovversioni dei mestatori e dei disubbidienti, mostrando come essa non dipenda dalla volontà umana né sia soggetta al consenso popolare né debba rendere conto agli uomini, essendo stata stabilita da Dio”.

„Apostołowie głosili nam Ewangelię, którą otrzymali od Jezusa Chrystusa, a Jezus Chrystus został posłany przez Ojca. Chrystus przychodzi zatem od Boga. Apostołowie zaś od Chrystusa. Jedno i drugie, w tym właśnie porządku, stało się zatem z woli Bożej. Pouczeni przez Jezusa Chrystusa, w pełni przekonani przez Jego zmartwychwstanie, umocnieni w wierze w słowo Boże, wyruszyli Apostołowie w świat i z tą pewnością, jaką daje Duch Święty, głosili dobrą nowinę o nadchodzącym Królestwie Bożym”⁴⁷.

Autor opracowania, biorąc pod uwagę bardziej argumenty teologiczne niż filologiczne, podkreśla, że hierarchia w określonym porządku i w sukcesji pochodzi od Chrystusa. Klemens mówi o konkretnych danych i wydarzeniach, których on sam jest uczestnikiem i którym nadaje charakterystyczną interpretację: „Tym faktom towarzyszy ciągle element nadprzyrodzony (słowo Boże, potwierdzenie zmartwychwstania, moc Ducha Świętego, zdolność rozróżniania...), które powoduje, że nie można mówić o zwykłej przypadkowości historycznej (wydarzenia potoczyły się w ten sposób...), ale o dokładnym wypełnianiu się woli Bożej”⁴⁸.

Opracowanie Falbo zakłada solidną znajomość omawianego argumentu jak też zawiera dosyć wyważone sądy w odniesieniu do podejmowanych kwestii. Jednak, jak słusznie zauważył A. Marchetto, studium Falbo wykazuje pewne braki o charakterze metodologicznym, a przede wszystkim „alergie” w odniesieniu do aspektów prawnych zagadnienia. Falbo wykazuje tendencję do zawężania w sposób nieuzasadniony terminu *communio* jedynie do kategorii teologicznej, oderwanej od prawa. Zapomina w ten sposób, że wspólnota jest też pewną rzeczywistością o charakterze strukturalnym, dlatego też przymiotnik „hierarchiczny”, który się do niej odnosi, nie usuwa ani nie zanieczyszcza jej treści teologicznej. Stwierdzić zatem, że dopiero od czasów Damazego, biskupi rzymscy cieszą się władzą o charakterze prawnym, jest znacznym uproszczeniem⁴⁹.

Opracowania Fuellenbacha i Falbo ukazują zasadnicze tendencje, jakie można dostrzec we współczesnych opracowaniach dotyczących *Prima Clementis* i – w sposób szczególny – zagadnienia prymatu biskupa Rzymu. Ciągłe dostrzega się duże zainteresowanie dziełem Klemensa i jego interwencją

⁴⁷ *Epistula ad Corinthios* 42, 1-3, SCh 167, 168, BOK 10, 69-70.

⁴⁸ Falbo, *Il primato*, s. 94-95: „Ma questi dati di fatto sono costantemente accompagnati dall'elemento soprannaturale (la parola di Dio, la conferma della risurrezione, la forza dello Spirito Santo, il discernimento...) che fa sì che non si possa parlare di semplice contingenza storica (i fatti andarono così...), ma di un preciso adempimento della volontà divina”.

⁴⁹ Por. A. Marchetto, *Chiesa e papato nella storia e nel diritto. 25 anni di studi critici*, Città del Vaticano 2002, 353-354.

w sprawy wspólnoty korynckiej, aspektami biblijnymi *Listu*, przedstawioną w nim koncepcją hierarchii kościelnej jak też kwestiami teologicznymi⁵⁰. Zagadnienie prymatu biskupa rzymskiego otrzymuje ciągle nowe wyjaśnienia. Badacze protestanccy analizują przede wszystkim aspekty filologiczno-biblijne *Listu*; autorzy katoliccy, nie pomijając tych ostatnich, biorą pod uwagę w większym zakresie kontekst, w którym *List* został napisany i jego okoliczności.

LA PRIMA CLEMENTIS: IL PRIMATO DEL VESCOVO DI ROMA NELLA RICERCA PATRISTICA CONTEMPORANEA

(Riassunto)

La *Prima Clementis* scritta negli ultimi anni del primo secolo ha suscitato un vivo interesse filologico, storico e teologico, come dimostrano vari studi apparsi in diversi ambienti nel secolo scorso. Molti autori dedicarono la loro ricerca ai vari aspetti della *Lettera* concernenti l'intervento di Clemente Romano nella vita della comunità di Corinto, mettendo in evidenza il tema del primato del vescovo di Roma. Un'analisi attenta dei vari elementi esaminati dimostra comunque come siamo lontani dalle soluzioni definitive circa il concetto di gerarchia ecclesiastica presentato nell'opera e, in modo particolare, circa la posizione ed il ruolo del vescovo di Roma. Va comunque osservato che gli autori protestanti si soffermano soprattutto sugli aspetti filologici della *Lettera*, mentre gli autori cattolici, non trascurando questo tipo di ricerca, prendono in considerazione in maniera più puntuale il contesto storico-teologico in cui la *Prima Clementis* fu scritta. Essi vedono poi nell'opera un segno, piuttosto chiaro, della coscienza di responsabilità di Clemente per tutti i fedeli.

⁵⁰ Warto w tym miejscu wskazać na opracowanie, jakie obecnie ukazało się w języku polskim, którego autorem jest K. Schatz, *Prymat Papieski. Od początków do współczesności*, tłum. E. Marszał – J. Zakrzewski, Kraków 2004.

Ks. Leszek MISIARCZYK
(Warszawa, UKSW)

PRYMAT KOŚCIOŁA/BISKUPA RZYMU W ŹRÓDŁACH CHRZEŚCIJAŃSKICH II WIEKU

Refleksję nad tematyką prymatu Kościoła w Rzymie w źródłach chrześcijańskich II wieku warto rozpocząć od dwóch uwag natury ogólnej. Po pierwsze, porównując nawet pobieżnie fragmenty Nowego Testamentu, dotyczące pierwszeństwa Piotra wśród pozostałych Apostołów (Mt 16, 13-19; Łk 22, 31nn; J 21, 15-17; 1Kor 15, 5) z pozabiblijnymi tekstami chrześcijańskimi II wieku zauważamy, że pierwsze zdecydowanie wyraźniej potwierdzają wyjątkowe miejsce Piotra w gronie Dwunastu niż pozostałe piszą o jego następcach. Albo jeszcze inaczej, teksty objawione, które dotyczą pierwszeństwa Piotra są jaśniejsze niż późniejsza refleksja nad nimi w tekstach wczesnochrześcijańskich II wieku. Oznaczałoby to, że nauka objawiona w tym względzie przewyższa zdecydowanie wczesnochrześcijańską refleksję nad prymatem Piotra w pierwotnym Kościele, co mogłoby wskazywać na jej rzeczywiste pochodzenie od samego Chrystusa, a nie wyraz samoświadomości Kościoła apostołskiego w Nowym Testamencie. W konsekwencji więc, i jest to druga uwaga, należy odróżnić wyraźnie pomiędzy pierwszeństwem Piotra w łonie Dwunastu (poziom Objawienia) ustanowionym przez samego Chrystusa, a pełną świadomością tego faktu w pierwotnym Kościele, która ulegała rozwojowi i kształtowała się w historii (poziom świadomości kościelnej). Często bowiem mylnie w badaniach historyczno-teologicznych nad rozwojem jakiejś idei zakłada się, że źródła późniejsze charakteryzują się wyższym poziomem świadomości niż wcześniejsze. I często tak bywa, ale nie zawsze jest to wzrastający postęp liniowy. Tego typu myślenie bywa szczególnie zwodnicze w przypadku badań porównawczych pomiędzy tekstami objawionymi i późniejszymi, nienatchnionymi. Pismo św. przekazuje nam bowiem „wyższy”, „obiektywny” poziom zamysłu Boga na temat prymatu Piotra, nie do końca zapewne uświadamiany sobie w całej rozciągłości przez bezpośrednich słuchaczy. Bóg objawił niektóre elementy swojej nauki niejako na wyrost, pozostawiając ich zgłębianie i werbalne określenie kolejnym pokoleniom chrześcijan. Fundamentalne rozróżnienie między wyraźną nauką objawioną na temat prymatu Piotra, a mniej wyraźną samoświadomością Kościoła poapostołskiego, pomoże nam, z jednej strony, nie

poniejszą całej wymowy przekazu nowotestamentalnego, ani też projektować na niego późniejszej samoświadomości Kościoła, z drugiej zaś nie dziwić się, iż ta samoświadomość jest mniejsza niż nauki objawionej.

Rekonstrukcja samoświadomości prymatu Kościoła lub biskupa Rzymu w chrześcijaństwie II wieku jest niezmiernie trudna, gdyż pojawia się ona jedynie w nielicznych tekstach tego okresu, i na dodatek często jako wątek okazjonalny. Poprawniej można by mówić o samoświadomości prymatu w poszczególnych wspólnotach chrześcijańskich niż w całym Kościele, gdyż źródła, jakie dotrwały do naszych czasów są zapisem takiej właśnie lokalnej refleksji. Środowiskiem jednak, co jest niezmiernie interesujące i ważne, łączącym wszystkie te świadectwa był Kościół lub biskup Rzymu. Są to: *List do Koryntian* Klemensa Rzymskiego, *List do Rzymian* Ignacego z Antiochii, kontrowersje dotyczące daty celebracji Paschy między biskupem Polikarpem ze Smyrny i papieżem Anicetem oraz biskupem Polikratesem z Efezu i papieżem Wiktorem, przekazane w *Historii kościelnej* Euzebiusza z Cezarei, wreszcie dzieła Tertuliana i Ireneusza z Lyonu. Zanim przejdziemy do dokładnego studium wspomnianych źródeł, już ich pobieżna analiza pozwala sformułować pewne wstępne hipotezy badawcze. Po pierwsze, wyżej wymienione teksty pokazują wyraźnie że, jak zaznaczyłem wyżej, świadomość pierwszeństwa Kościoła Rzymu rozwijała się i kształtowała stopniowo w Kościele powszechnym. Po drugie, w najstarszych tekstach odnoszono ją do Kościoła lub biskupa w Rzymie. I po trzecie, w tekstach chrześcijańskich II wieku próżno byłoby doszukiwać się wyraźnej prezentacji prymatu Kościoła czy biskupa rzymskiego w kategoriach jurysdykcyjnych, charakteryzujących późniejsze wieki. Rozumiano go raczej jako posługę na rzecz jedności, choć w przyszłości ta posługa będzie ewoluować i obejmie również jurysdykcyjny prymat papieża. Byłoby jednak nieuprawnionym błędem metodologicznym narzucać tę później rozwiniętą w Kościele formę prymatu tekstom wcześniejszym. Ma rację Klaus Schatz stwierdzając, iż nie ma sensu stawiać pytania tekstom chrześcijańskim II wieku w stylu „Czy istniał wówczas prymat w naszym dzisiejszym rozumieniu”? Takie pytanie jedynie zaciemnia źródła i nie pozwala uchwycić rzeczywistej roli Kościoła i biskupa Rzymu u początku chrześcijaństwa¹. Stawiają je zaś najczęściej ci, którzy, chyba nie do końca świadomie, odmawiają Kościołowi prawa do późniejszej precyzacji formy prymatu biskupa i Kościoła w Rzymie. Teksty musimy bowiem interpretować w kontekście historycznym, literackim i teologicznym danej epoki.

W najnowszych badaniach historycznych i teologicznych nad prymatem biskupa i Kościoła w Rzymie, słusznie oddziela się od siebie dwa aspekty tej

¹ Por. K. Schatz, *Der päpstliche Primat. Seine Geschichte von den Ursprüngen bis zur Gegenwart*, Würzburg 1990, tłum. J. Zakrzewski: *Prymat papieski od początków do współczesności*, Kraków 2004, 16.

tematyki: odnoszenie prymatu do Rzymu i samoświadomość prymacjalna Kościoła/biskupa rzymskiego². Takie rozróżnienie pozwala nam bowiem odpowiedzieć na dwa zasadnicze pytania: jak z jednej strony Kościół lub biskup Rzymu był postrzegany w pierwotnym chrześcijaństwie, z drugiej natomiast, jak sam Kościół lub biskup rzymski rozumiał swoją posługę. Obecna analiza podąży również tą drogą. Ponieważ *List do Koryntian* Klemensa Rzymskiego i Ireneusz z Lyonu będą zaprezentowani w innych opracowaniach, tutaj skoncentruję się na pozostałych tekstach chrześcijańskich II wieku dotyczących naszej tematyki: *List do Rzymian* Ignacego Antiocheńskiego, świadectwo Hegezypa, niektóre fragmenty dzieł Tertuliana oraz źródła związane z kontrowersją dotyczącą daty celebracji Paschy w II wieku.

I. PRYMAT ODNOSZONY DO KOŚCIOŁA/BISKUPA W RZYMIE

1. „Przewodzenie miłości” w *Listie do Rzymian* Ignacego Antiocheńskiego. Najstarszym tekstem chrześcijańskim II wieku, który nawiązuje do tematyki pierwszeństwa Kościoła w Rzymie, jest *List do Rzymian* Ignacego, biskupa Antiochii. Jak wiemy, po jego aresztowaniu odbył się na miejscu jakiś proces rozpoznawczy zgodnie z formułą *cognitio extra ordinem*, zakończony wyrokiem skazującym. Podczas podróży do Rzymu napisał on siedem listów do różnych wspólnot chrześcijańskich w Azji Mniejszej, w tym jeden list do Polikarpa, biskupa Smyrny i jeden – najbardziej interesujący nas tutaj, właśnie do Rzymian³. Euzebiusz z Cezarei datuje śmierć Ignacego na 107 r., współcześni badacze przesuwają ją na lata 110-117⁴, ale i tak, bez względu na przyjęcie jakiegokolwiek daty, *List do Rzymian* pozostaje najstarszym źródłem chrześcijańskim II wieku traktującym o naszej tematyce. Od dawna już zainteresowanie badaczy starożytności chrześcijańskiej budził początek Listu do Kościoła w Rzymie:

„Ignacy, zwany również Teoforem, do Kościoła obdarzonego miłosierdziem przez hojność Najwyższego Ojca i Jego Jedyne Syna, Jezusa Chrystusa, Kościoła wielce umiłowanego i oświeconego z woli Tego, z którego woli istnieje wszystko, co istnieje, w miłości Jezusa Chrystusa, Boga naszego, Kościoła, który prowadzi w krainie Rzymian, godny Boga, godny czci, godny błogosławieństw, godny

² Por. bardzo dobrą syntezę ks. H. Seweryniaka, *Świadectwo i sens. Teologia fundamentalna*, Płock 2001, 454-458.

³ Ogólne wprowadzenie do *Listów* Ignacego – zob. M. Starowieyski, *Wołanie o jedność – św. Ignacy Antiocheński*, w: *Pierwsi świadkowie*, BOK 10, Kraków 1998, 104-112; Th. Camelot, *Introduction*, Sch 10bis, Paris 1998, 9-54; R.E. Brown – J.P. Meier, *Antioche et Rome*, Paris 1988, 101-113.

⁴ Por. N. Brox, *Zeuge und Märtyrer*, München 1961, 203; P. Nautin, *Ignazio di Antiochia*, DPAC II 1743-1745; H. Pietras, *Początki teologii Kościoła*, Kraków 2000, 24.

pochwały, godny powodzenia, godny czystości [wiary] i przewodzący w miłości, naznaczony prawem Chrystusa i imieniem Ojca. [Braciom] w ciele i w duchu zjednoczonym we wszystkich Jego przykazaniach, trwającym niewzruszenie w łasce Bożej, obmytym z wszelkiej obcej barwy, serdeczne pozdrowienie w Jezusie Chrystusie, Bogu naszym i nieskazitelności⁵.

Warto zaraz na początku zauważyć, że słowa te napisał biskup Antiochii, prawdopodobnie następca św. Piotra i jednego z najważniejszych Kościołów tamtej epoki. Dalej, wstęp ten należy do najdłuższych wśród listów Ignacego i zawiera bardzo oryginalne elementy jego nauczania. Najwięcej kontrowersji wśród uczonych wzbudził słynny zwrot, którym Ignacy określa Kościół w Rzymie jako προκαθημένη τῆς ἀγάπης. Najczęściej na język polski jest on tłumaczony przez określenie „przewodzący w miłości”, ale warto pamiętać, że τῆς ἀγάπης jest w dopełniaczu, a nie w celowniku. Język polski nie oddaje dobrze różnicy w grece pomiędzy tymi przypadkami, lecz sens wyrażenia byłby „przewodzenie miłości”. Interpretacja tego wyrażenia w przeszłości była bardzo mocno uwarunkowana wstępnymi założeniami konfesyjnymi. Badacze katolicy rozumiejąc termin „miłość” jako synonim *communio* kościelnej, dostrzegali w nim świadectwo potwierdzające, że Rzym zajmował pozycję jurysdykcyjnego „przewodzenia więzom miłości” w Kościele powszechnym. Schatz słusznie podkreśla, że w II wieku owego pierwszeństwa Kościoła w Rzymie raczej nie pojmowano jeszcze w kategoriach jurysdykcyjnej zależności innych Kościołów od Kościoła w Rzymie⁶. Natomiast uczeni protestanci takie rozumienie tekstu podważali. Th. Zahn, A. Harnack i W. Bauer byli zdania, że określenie to wyraża wdzięczność za troskliwą opiekę Kościoła w Rzymie nad innymi, uboższymi wspólnotami chrześcijańskimi⁷. Wyrażenie odnosiłoby się więc do dobroczynności i pomocy charytatywnej, świadczonej przez Kościół w Rzymie na rzecz innych. Krótko mówiąc, fragment byłby pochwałą działalności Kościoła rzymskiego, którą dzisiejszym językiem określilibyśmy mianem *caritas*. Prawdą jest, że Kościół rzymski rzeczywiście sływał w II wieku z tego, iż hojnie wspierał

⁵ *Ad Romanos*. Pozdrowienie, tłum. A. Świderkówna, BOK 10, 128, SCh 10bis, 106-107: „Ἰγνάτιος, ὁ καὶ Θεοφόρος, τῇ ἠλεημένῃ ἐν μεγαλειότητι πατρὸς ὑψίστου καὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ μόνου υἱοῦ αὐτοῦ, ἐκκλησίᾳ ἠγαπημένη καὶ πεφωτισμένη ἐν θελήματι τοῦ θελήσαντος τὰ πάντα ἃ ἔστιν, κατὰ πίστιν καὶ ἀγάπην Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ Θεοῦ ἡμῶν, ἠτις καὶ προκάθεται ἐν τόπῳ χωρίου Ῥωμαίων, ἀξιόθεος, ἀξιόπρεπής, ἀξιωμακάριστος, ἀξιεπαινος, ἀξιοεπίτευκτος, ἀξιοάγνος, καὶ προκαθημένη τῆς ἀγάπης, χριστόνομος, πατρώνυμος, ἣν καὶ ἀσπάζομαι ἐν ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ, υἱοῦ πατρὸς, κατὰ σάρκα καὶ πνεῦμα ἠνωμένοι πάσῃ ἐντολῇ αὐτοῦ, πεπληρωμένοι χάριτος θεοῦ ἀδιακρίτως καὶ ἀποδιῦλισμένοι ἀπὸ παντὸς ἄλλοτριου χρώματος, πλείστα ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ τῷ θεῷ ἡμῶν ἀμόμωσ χαίρειν”.

⁶ Por. Schatz, *Prymat papieski*, s. 19.

⁷ Zob. Th. Zahn, *Ignatius von Antiochien*, Gotha 1873, 23nn; tenże, *Ignatii et Polycarpi Epistulae, martyria, fragmenta. Patrum Apostolicorum opera*, fasc. 2, Lipsiae 1876; A. Harnack, *Die Zeit des Ignatius und die Chronologie der antiochenischen Bischöfe bis Tyrannus*, Leipzig 1978, 45n; W. Bauer, *Die Briefe des Ignatius von Antiochien und der Polycarpbrief*, Tübingen 1920, 67nn.

inne wspólnoty chrześcijańskie cierpiące niedostatek. Potwierdza to również biskup Dionizy z Koryntu w swoim *Liście do Rzymian* skierowanym na ręce ówczesnego papieża Sotera:

„Od początku bowiem jest u Was w zwyczaju, by braciom świadczyć przeróżne dobrodziejstwa, by do wielu Kościołów rozrzuconych po wszystkich miastach posyłać zapomogi, i w ten sposób zaspokajać potrzeby biednych oraz pomagać braciom w kopalniach cierpiącym”⁸.

Dionizy chwali pomoc świadczoną przez chrześcijan rzymskich braciom cierpiącym niedostatek środków do życia lub skazanym do ciężkiej pracy w kopalniach. Takie jednak rozumienie naszego fragmentu tekstu jest problematyczne z dwóch powodów. Pierwszy argument ma charakter ściśle filologiczny: otóż czasownik *προκάθημαι* nigdy nie przyjmował w grece klasycznej ani chrześcijańskiej znaczenia „świadczyć pomoc lub dobroczynność”, lecz najczęściej „zasiąść przed, (z gen.) chronić, bronić, przewodzić”⁹. Gdyby w naszym tekście *προκάθημαι* posiadał znaczenie „wspierać biednych”, wtedy powinien łączyć się z celownikiem, a nie z dopełniaczem¹⁰; po drugie, znaczenie interesującego nas czasownika należy określić w kontekście wszystkich listów Ignacego, który przecież z łatwością mógł nadać mu nowe znaczenie. Warto więc pamiętać, że na początku *Listu do Rzymian* *προκάθημαι* występuje dwa razy. Pierwszy raz, gdy Ignacy określa wspólnotę chrześcijan rzymskich jako Kościół, „który przewodzi w krainie Rzymian (*ἡ τις και προκαθημαι εν τόπω χωρίου Ρωμαίων*)”¹¹. Podobnie jak poprzednie, również i to wyrażenie sprawiło niemało kłopotów badaczom *Listów* Ignacego. Niektórzy proponowali odrzucenie tej wersji, ale jest ona dobrze potwierdzona przez tradycję manuskryptyczną. Propozycja Zahna, aby zamiast *εν τόπω* przyjąć *εν τύπω*, nie spotkała się z akceptacją uczonych zajmujących się *Listami* Ignacego. Zwrot *χώριον* oznacza tutaj najprawdopodobniej miasto Rzym wraz z dzielnicami podmiejskimi (*Roma suburbicaria*). Nie bez znaczenia pozostaje również *εν*, który precyzuje w naszym zwrocie, iż chodzi o przewodniczenie „w” krainie, a nie zarządzanie krainą. Cały więc zwrot oznaczałby, że Kościół rzymski, w całym rejonie (krainie) Rzymian, w którym został ustanowiony, przewodzi. Kościół rzymski przewodzi więc innym Kościołom zgrupowanym w rejonie Rzymu (miasto i przedmieścia)¹². Nie trzeba dodawać, że tekst nie mówi nic o pierwszeństwie biskupa Rzymu nad biskupami podmiejskimi (*episcopi suburbicarii*). Użycie zaś przez Ignacego właśnie czasownika *προκάθημαι* potwierdza, że zarówno tutaj, jak i w poprzednio analizowanym fragmencie, chodzi o rzeczywiste przewodnic-

⁸ Eusebius, HE IV 23, tłum. A. Lisiecki, POK 3, 182-183.

⁹ Por. H.G. Liddel – R. Scott, *A Greek-English Lexicon*, Oxford 1994¹⁰, 1483.

¹⁰ Por. SCh 10bis, 107, przypis 3.

¹¹ *Ad Romanos*. Pozdrowienie, SCh 10bis, 106, BOK 10, 128.

¹² Por. Camelot, SCh 10bis, 106, przypis 1.

two, a nie tylko o przewyższanie innych Kościołów swoim miłosierdziem czy szczodrobliwością. We wszystkich *Listach* Ignacego ten czasownik występuje tylko 4 razy – 2 razy właśnie w *Liście do Rzymian* i 2 razy w *Liście do Magnezjan*¹³. W *Liście od Magnezjan* termin ten wskazuje wyraźnie na przewodzenie biskupa lub przewodniczącego wspólnoty:

„[...] zaklinam was, starajcie się wszystko czynić w zgodzie Bożej pod kierunkiem biskupa (προκαθημένου τοῦ ἐπισκόπου), który zastępuje wam Boga, kapłanów zastępujących radę Apostołów i moich najdroższych diakonów, mających udział w posłudze Jezusa Chrystusa [...]. Niech nie będzie w was niczego, co mogłoby was dzielić, lecz jednoczcie się z biskupem i tymi, co wam przewodzą (τοῖς προκαθημένοις)”¹⁴.

Widzimy wyraźnie, że w tych fragmentach chodzi o biskupów, prezbiterów i diakonów przewodzących wspólnotom chrześcijańskim. W określeniu więc „przewodzi w krainie Rzymian”, jak też „przewodzący miłości”, chodzi o rzeczywiste przewodzenie, czyli swego rodzaju pierwszeństwo. Jak rozumieć jednak do końca te zwroty? Czy łączą się one ze sobą znaczeniowo i wzajemnie wyjaśniają, czy też nie? Pierwsze znaczenie, jakie narzuca się już przy powierzchownej lekturze tych określeń, mogłoby odnosić ich znaczenie jedynie do Rzymu i okolic. Kościół w Rzymie przewodzi innym, okolicznym Kościołom podmiejskim, a drugi zwrot „przewodzi miłości” precyzowałby tylko, że jest to przewodzenie charakteryzujące się postawą miłości braterskiej. Pisałem wyżej, że chodzi o rzeczywiste przewodzenie Kościoła w Rzymie, a nie jedynie o swego rodzaju większą szczodrobliwość czy troskę tego Kościoła o inne wspólnoty. By dokładniej zrozumieć sens interesujących nas wyrażań, trzeba starać się precyzyjniej określić, co jest przedmiotem tego przewodzenia, tzn. jak rozumieć termin ἀγάπη.

F.X. Funk analizując występowanie tego terminu w listach Ignacego doszedł do wniosku, że używa on go jako synonimu Kościoła lokalnego, wspólnoty chrześcijańskiej¹⁵. Cały zwrot rozumie on więc jako przewodzenie społeczności miłości wszystkich chrześcijan, a ἀγάπη byłaby synonimem Kościoła powszechnego. Nawet jeśli przewodzenie nie byłoby rozumiane w sensie jurysdykcyjnym, to dotyczyłoby przewodzenia Kościoła w Rzymie całemu Kościołowi powszechnemu. Argument ten stanowi pewną propozycję rozwiązania tej kwestii, lecz jego baza filologiczna jest stosunkowo słaba¹⁶. Wystarczy przyj-

¹³ Por. E.J. Goodspeed, *Index Patristicus sive Clavis Patrum Apostolicorum Operum*, Leipzig 1907, 205.

¹⁴ *Ad Magnesios* 6, 1-2, SCh 10bis, 84, BOK 10, 121.

¹⁵ Por. F.X. Funk, *Der Primat der römischen Kirche nach Ignatius und Irenaeus: Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen*, I, Paderborn 1897 (*Ad Philadelphenses* 11, 2; *Ad Smyrnaeos* 12, 1; *Ad Trallianos* 13, 1; *Ad Romanos* 9, 3); tenże, *Patres Apostolici*, Tübingen 1913³.

¹⁶ Por. Camelot, SCh 10bis, 107, przypis 3.

rzyć się dokładniej tekstom zaproponowanym przez Funka. W *Liście do Trallian* czytamy: „Pozdrawia was miłość (ἡ ἀγάπη) braci ze Smyrny i Efezu”,¹⁷ w *Liście do Smyrneńczyków*: „Pozdrawia was miłość (ἡ ἀγάπη) braci z Troady, skąd piszę do was przez Burrosa”,¹⁸ w *Liście do Rzymian*: „Pozdrawia was mój duch i miłość Kościołów, które przyjęły mnie w imię Jezusa Chrystusa, nie jak zwykłego przechodnia”¹⁹. Natomiast *List do Filadelfian* (11, 2) zawiera to samo pozdrowienie, co *List do Smyrneńczyków*. Trudno byłoby dopatrzeć się w tych określeniach synonimu Kościoła lokalnego lub Kościoła powszechnego. Z innych miejsc, w których pojawia się ἀγάπη, niewiele, niestety, można wnioskować, gdyż termin ten występuje w znaczeniu chrześcijańskiej miłości braterskiej lub miłości do Jezusa Chrystusa²⁰. J. Thiele wykazał zresztą już wcześniej, że propozycja Funka nie wpisuje się dobrze w całość myśli teologicznej Ignacego²¹. Warto również dodać, iż antyczne tłumaczenia łacińskie, syryjskie i armeńskie jego listów nie potwierdzają takiego rozumienia interesującego nas zwrotu²². Thiele zaproponował więc, by ἀγάπη w naszym tekście rozumieć jako całość życia nadprzyrodzonego, jakie Chrystus zapalił w ludziach swoją miłością. Jego zdaniem, Ignacy w określeniu „przewodzący miłości” uznawałby w Kościele rzymskim autorytet przewodzenia w tym, co stanowi istotę chrześcijaństwa i nowy porządek, który wprowadziła w świat miłość Chrystusa do ludzi. Wniosek ten powtarzany jest przez większość późniejszych badaczy oraz w opracowaniach podręcznikowych aż po nasze czasy. Ignacy miałby więc na myśli pierwszeństwo Kościoła w Rzymie w tym, co stanowi istotę chrześcijaństwa, czyli w wierze i miłości²³. Określenia „wiera i miłość” mają jednak bardzo szerokie znaczenie i nie bardzo wiadomo, co dokładnie można by pod nimi rozumieć w II wieku w kontekście pierwszeństwa Kościoła w Rzymie. Chyba, że wiarę odniesiemy do jej przedmiotu, czyli tajemnicę odkupienia, a miłość pojmiemy jako fundament dla nowych obyczajów chrześcijańskich, to wtedy sens wyrażenia byłby taki, że Kościół w Rzymie przewodzi temu, co istotne w chrześcijaństwie, czyli w sprawach wiary i obyczajów. Nie można wykluczyć takiego rozumienia zwrotu przez Ignacego, lecz brakuje nam, niestety, dodatkowych elementów, by taki sens ostatecznie wykluczyć lub potwierdzić. Prze-

¹⁷ *Ad Trallianos* 13, 1, SCh 10bis, 105, BOK 10, 127.

¹⁸ *Ad Smyrnaeos* 12, 1, SCh 10bis, 142, BOK 10, 139.

¹⁹ *Ad Romanos* 9, 3, SCh 10bis, 118, BOK 10, 131.

²⁰ Por. *Ad Ephesios* 1, 1; 2, 1; 3, 2; 9, 1; 14, 1-2; *Ad Magnesios* 1, 1; 5, 2; 7, 1; 13, 1; 14, 1; *Ad Trallianos* 3, 2; 6, 1; 8, 1; 12, 3; *Ad Romanos* 2, 3; 7, 3; 9, 1; *Ad Philadelphenses* 1, 1; 3, 3; 6, 2; 6, 2; 9, 2; *Ad Smyrnaeos* 1, 1; 6, 1-2; 8, 2; 13, 2; zob. Goodspeed, *Index Patristicus*, s. 2.

²¹ Por. J. Thiele, „Vorrang in der Liebe”, „Theologie und Glaube” 9 (1927) 701-709.

²² Por. J. Quasten, *Patrologia*, I, Casale Monferrato 1993, 69.

²³ Por. A. Erhard, *Die Kirche der Märtyrer*, Berlin 1932, 275-276; O. Perler, *Ignatius von Antiochien und die römische Christengemeinde*, „Divus Thomas” 22 (1944) 413-451; G. Bardy, *La théologie de l'Église de saint Clément de Rome à saint Irénée*, Paris 1954, 113-117; Camelot, SCh 10bis, 107, przypis 3.

wodnictwo to byłoby oczywiście w II wieku pierwszeństwem w sensie religijnym i duchowym, nie zaś jurysdykcyjnym²⁴. Wówczas w *Liście do Rzymian* Ignacego mielibyśmy rzeczywiście początek późniejszego prymatu Kościoła w Rzymie (jeszcze nie biskupa) w sprawach wiary i obyczajów. Są to jednak tylko przypuszczenia niezmiernie trudne do ostatecznej weryfikacji i naznaczone niebezpieczeństwem projektowania na tekst późniejszej formy prymatu biskupa Rzymu. Nie do końca przekonuje i wątpliwe metodologicznie jest twierdzenie, że późniejszy kierunek rozwoju nauki o prymacie jurysdykcyjnym biskupa Rzymu dowodzi obecności tej nauki już w stanie embrionalnym lub potencjalnym w *Liście do Rzymian* Ignacego. Interesuje nas tutaj odpowiedź na pytanie o stan samoświadomości Kościoła II wieku w kwestii pierwszeństwa Kościoła lub biskupa Rzymu i warto pamiętać, iż ta samoświadomość rozwijała się i pogłębiała warunkowana nowymi kontekstami historycznymi. Oczywiście jest rzeczą, że późniejsze jurysdykcyjne rozumienie prymatu biskupa Rzymu, nie wzięło się z niczego, ani nie zostało całkowicie wymyślone i musiało się opierać na wcześniejszych przekazach, ale to nie wyklucza rozwoju rozumienia roli biskupa Rzymu w Kościele. W II wieku mógł to być tylko rodzaj przywództwa duchowego, natomiast w wiekach późniejszych prymat jurysdykcyjny. Ważniejszym więc byłoby tutaj pytanie, czy Kościół, albo sam biskup Rzymu, mogą w zależności od kontekstu historycznego zmieniać formę posługi następców św. Piotra. Chrystus polecił Piotrowi i jego następcom misję „umacniania braci w wierze”, lecz określenie konkretnej jej formy pozostawił ludziom. W jednej epoce wystarczy przewodnictwo duchowe, a w innej okazuje się potrzebny prymat jurysdykcyjny. Propozycja Jana Pawła II, by wspólnie z innymi Kościołami chrześcijańskimi przedyskutować sposób posługi papieskiej w naszych czasach, potwierdza, że możliwa jest ewolucja, a może nawet i samoograniczenie roli biskupa Rzymu w Kościele.

Podczas gdy trudno określić dokładne znaczenie zwrotu „przewodzący miłości”, to nie ulega wątpliwości, że Kościół w Rzymie darzy Ignacy wyjątkowym szacunkiem. Cały *List do Rzymian* potwierdza, że autor przyznaje mu pozycję wyjątkowo honorową. To Kościół, który „przewodzi w krainie Rzymian” i „pouczał innych” (*Rom.* 3, 1). Ignacy we wszystkich swoich listach zachęca poszczególne wspólnoty do jedności, poucza je i udziela im różnych rad, z wyjątkiem właśnie Kościoła w Rzymie. I nie jest to tylko zwykłe niedopatrzenie. Biskup Antiochii czuje się niegodny pouczać Kościół, którego autoritet pochodzi od apostołów:

„Nie wydaję wam rozkazów, jak Piotr i Paweł. Oni – Apostołowie, ja – skazaniec, oni – wolni, ja – do dziś dnia niewolnik”²⁵.

²⁴ Por. Schatz, *Prymat papieski*, s. 20.

²⁵ *Ad Romanos* 4, 3, SCh 10bis, 113, BOK 10, 129.

Oprócz bardzo ważnego świadectwa pobytu Piotra i Pawła w Rzymie, na podkreślenie zasługuje fakt określenia przez Ignacego fundamentu autorytetu Kościoła w Rzymie. Jest nim nauczanie apostołów Piotra i Pawła. Dlatego właśnie określa go jako Kościół „godny czystości wiary i przewodzący w miłości” (por. tamże, wstęp).

Na zakończenie tych refleksji chciałbym zaproponować jeszcze inną interpretację wyrażenia „przewodzący miłości”, odnosząc jego sens do 21 rozdziału Ewangelii św. Jana. Jak wiemy, współczesna egzegeza historycznoliteracka przypuszcza, że rozdział ten został dodany później do całości IV Ewangelii przez Jana lub któregoś z jego uczniów. W J 21, 15-17 mamy słynny opis przekazania władzy pasterskiej Piotrowi w formie pytania i zapowiedź jego męczeńskiej śmierci (21, 18-19). Jezus pyta Piotra o większą miłość „Szymonie, synu Jana, czy miłujesz mnie więcej aniżeli ci?” Posługa Piotra ma być oparta na większej, pełnej i całkowitej miłości do Pana, co potwierdzają potrójne pytania. Ma on żywić trzodę Chrystusową oraz strzec jej przed roz biciem i fałszywymi naukami. W „owcach” i „barankach” można by się dopatrywać całego Kościoła²⁶. Piotr wypełnił kryterium większej miłości oddając swoje życie za Chrystusa na wzgórzu watykańskim, dlatego też Kościół w Rzymie, zbudowany na jego osobie i męczeńskiej śmierci, nadal jest powołany do większej miłości do Pana. Kościół w Rzymie na wzór swego pasterza, Piotra, jest wezwany do „przewodzenia miłości”, tzn. do większej i doskonalszej miłości Pana, niż inne Kościoły. W przekonaniu Kościoła pierwotnego, zachęta do większej miłości została przez samego Chrystusa połączona z nakazem troski dostarczania duchowego pokarmu całemu Kościołowi oraz obroną Go przed fałszywymi naukami, co zdają się potwierdzać czasowniki βόσκειν i ποιμαίνω. Misja Piotra, by paść i strzec cały Kościół, na początku II wieku nie była jeszcze rozumiana na zasadzie prymatu jurysdykcyjnego nad innymi wspólnotami, ale raczej jako przywództwo duchowe i religijne. Nie jest więc wykluczone, że Ignacy przekazał nam tutaj tę samą tradycję wschodnią (Antiochia), pochodzącą być może z tego samego okresu, co przekaz Janowy (Efez) o powołaniu Piotra i jego następców do większej miłości oraz zleceniu mu troski o cały Kościół.

Wnioski, do jakich można dojść po analizie początku *Listu do Rzymian* w kwestii przewodzenia Kościoła w Rzymie, mają różny stopień pewności. Ignacy nie odnosi przewodzenia do biskupa Rzymu, ale do Kościoła w Rzymie. W II wieku było to z pewnością przewodzenie duchowe i religijne Kościoła w Rzymie całemu Kościołowi powszechnemu. Niewykluczone, że dotyczyło spraw wiary i obyczajów, i wtedy nasz tekst byłby rzeczywiście świadectwem prymatu Kościoła w Rzymie (jeszcze nie biskupa) właśnie w sprawach wiary i obyczajów. Brakuje jednak elementów, które pozwoliłyby takie rozumienie

²⁶ Por. Seweryniak, *Świadectwo i sens*, s. 447.

przewodzenia ostatecznie potwierdzić lub wykluczyć. Jest natomiast mało prawdopodobne, by Ignacy odnosił określenie Kościoła w Rzymie, jako „przewodzącego miłości” w sensie prymatu jurysdykcyjnego na całym Kościele. Być może dlatego, że prymat jurysdykcyjny nie był w tamtym czasie potrzebny, a dopiero w przyszłości, gdy będzie tego wymagał inny kontekst historyczny, misja duchowej troski wraz z obroną przed fałszywymi naukami mogła przerodzić się również w prymat jurysdykcyjny Kościoła w Rzymie. Dane Objawienia są dosyć wyraźne, co do tego, że Chrystus powierzył Piotrowi misję duchowego przewodzenia całemu Kościołowi, natomiast wydaje się, iż określenie konkretnej formy sprawowania tej posługi w różnych kontekstach historycznych, pozostawił jego następcom i Kościołowi.

2. Świadek Hegezypa. W badaniach nad prymatem biskupa lub Kościoła w Rzymie często przytacza się też świadectwo judeochrześcijanina Hegezypa, który przybył do Rzymu, by ustalić listę kolejnych biskupów tworzących w nim sukcesję apostołską²⁷. Nie dotrwały, niestety, do naszych czasów jego *Pamiętniki*, napisane w 5 księgach i poświęcone najprawdopodobniej polemice z fałszywą gnozą. Fragmenty tego dzieła przekazuje nam Euzebiusz z Cezarei w swojej *Historii kościelnej*²⁸. Autor żył na Wschodzie w latach ok. 110 do ok. 185 roku. Euzebiusz, który czytał zapewne jego dzieło, twierdzi, że przytaczał w nim szczegóły z *Ewangelii według Hebrajczyków*, niektóre właściwości języka syryjskiego i hebrajskiego oraz ustnej tradycji żydowskiej, skąd historyk Kościoła wnioskuje, że był chrześcijaninem pochodzenia żydowskiego²⁹. Kontekst wypowiedzi Hegezypa dotyczył, według Euzebiusza, mnożących się przeróżnych heretyckich sekt w Kościele pierwotnym. Oto sam tekst:

„Ten sam pisarz opowiada również o początkach herezji swych czasów w takich oto słowach: «A po męczeństwie Jakuba Sprawiedliwego, takim jak Pan, za tę samą sprawę, został ustanowiony biskupem Symeon, syn Kleopasa, stryja Chrystusa, któremu wszyscy dali pierwszeństwo, gdyż i on był krewnym Pańskim. Dlatego zaś Kościół zwano dziewicą, bo jeszcze nie był splamiony fałszywą nauką. Początek zaś błędnym naukom dał Tebutis, który, gdy nie został biskupem, zaczął szerzyć zepsucie płynące z siedmiu sekt, rozpowszechnionych wśród ludu, do których również sam należał. Z nich wywodzi się Szymon, a od niego symonici, Kleobios, a z niego kleobianie, Dositeos, a z niego dositianie, Gortaios, a z niego goracjanie i masboteianie. Dalej meandrianie, marcjonici, karpokratianie, walentynianie, bazylidianie i saturnianie. A każdy z nich swoją własną, różniącą się od innych, naukę wprowadził. Z nich idą fałszywi mesjasze, prorocy i apostołowie, którzy rozdarli jedność Kościoła ową zgubną nauką o Bogu i Jego Chrystusie»”³⁰.

²⁷ Por. F. Scorza Barcellona, *Egesippo*, DPAC I 1108-1109.

²⁸ Por. Schatz, *Prymat papieski*, s. 27; Seweryniak, *Świadek i sens*, s. 455.

²⁹ Por. Eusebius, HE IV 22, 8.

³⁰ Tamże IV 22, 4-6, Sch 31, 200-201, POK 3, 179-180 (ze zmianami).

Kościół antyczny zareagował w dwojaki sposób na zagrożenie różnego rodzaju nauk błędnowierczych, rozpowszechnianych właśnie w II wieku, a zwłaszcza gnozę: podejmując systematyczną polemikę na poziomie „naukowym”, którą rozwijało zwłaszcza środowisko aleksandryjskie, najlepiej do tego przygotowane teologicznie (Klemens Aleksandryjski, Orygenes), albo przeciwstawiając prywatnemu oświeceniu gnostyków publiczną Tradycję Apostolską (Ireneusz z Lyonu). Nas interesuje tutaj zwłaszcza drugi sposób polemiki z gnostykami, tzn. odwołanie się do publicznej tradycji apostoelskiej. Autorzy chrześcijańscy II wieku wychodzili z założenia, że prawdziwa wiara przetrwała w Kościołach założonych przez apostołów dzięki nieprzerwanej sukcesji apostoelskiej. Ireneusz z Lyonu jest jednym z najważniejszych świadków takiego sposobu walki z gnostykami. W jego *Adversus haereses* czytamy:

„Otóż każdy, kto chce poznać prawdę, może stwierdzić w każdym Kościele tradycję apostołów na całym świecie. I możemy wyliczyć tych, których apostołowie ustanowili biskupami oraz ich następców aż do nas. Niczego ani nie słyszeli ani nie uczyli, co (gnostycy) mając podają. Albowiem, gdyby apostołowie znali «sekretnie tajemnice», których nauczali «doskonałych» tylko na osobności i w ukryciu przed innymi, to by je przede wszystkim winni przekazać tym, których pieczy powierzyli same Kościoły. Chcieli bowiem, żeby ci, których zostawili jako swoich następców i którym przekazali swój urząd nauczycielski, byli «doskonałymi» i nienagannymi [...]. Gdy błogosławieni apostołowie założyli i zbudowali Kościół, przekazali urząd biskupowi Linusowi [...]. Następcą jego był Anaklet. Po nim na trzecim miejscu po apostołach został biskupem Klemens [...]. Następcą Klemensa był Ewaryst, a Ewarysta Aleksander, a potem szósty po apostołach nastąpił Ksystus (Sykstus), po nim zaś Telesfor. Potem był Hygin, następnie Pius, a po nim Anicet, następcą Aniceta był Soter, a teraz na dwunastym miejscu po apostołach, dzierży urząd biskupi Eleuteros. Tym porządkiem i takim następstwem tradycja apostoelska w Kościele i głoszenie prawdy dotarło do naszych czasów. Taki oto jest najpełniejszy dowód, że jest jedna i ta sama wiara ożywiająca, zachowana w Kościele od apostołów aż do dziś i przekazywana w prawdzie”³¹.

Ten fragment pokazuje nam wyraźnie, że tradycja apostoelska, przechowana w Kościołach założonych przez apostołów jest gwarantem prawdziwości nauki chrześcijańskiej przeciw swoistej prywatyzacji wiary wśród gnostyków. Przytoczyłem świadectwo Ireneusza, gdyż jest ono bardziej wyraźne niż Hegezypa, ale sądzę, że w taki właśnie klimat polemiki antygnostyckiej trzeba wpisać świadectwo tego ostatniego, by je właściwie zrozumieć.

Hegezyp w drodze do Rzymu spotyka się z różnymi biskupami ówczesnego świata chrześcijańskiego, choć wprost wzmiankuje tylko Korynt i Rzym, gdzie stara się odtworzyć listę sukcesji biskupów od apostołów do jego czasów i wszędzie znajduje tę samą naukę chrześcijańską. Oto przekaz Euzebiusza:

³¹ *Adversus haereses* III 3, 1-3 passim, SCh 211, 30-38.

„Otóż Hegezyp zostawił nam w pięciu księgach swych *Wspomnień* najwspanialszy pomnik swojej wiary. Opowiada w nich, że podczas swej podróży do Rzymu zetknął się z bardzo wielu biskupami, i że u wszystkich znalazł tą samą naukę. Po kilku słowach poświęconych *Listowi Klemensa do Koryntian* powiada, co następuje, a czego warto posłuchać. «I trwał Kościół Koryntian w prawowierności aż do Prymusa, który w Koryncie sprawował urząd biskupi. Zetknąłem się z nim, gdy jechałem do Rzymu i przestawałem z Koryntianami przez kilka dni ciesząc się razem z nimi czystością ich wiary. Gdy byłem w Rzymie ustaliłem sukcesję aż do Aniceta, którego diakonem był Eleuteros. A po Anicecie następstwo objął Soter, po nim zaś Eleuteros. W każdej zaś sukcesji i w każdym mieście tak się rzeczy mają, jak to nakazuje Prawo, Prorocy i Pan»³².

Kilka elementów w tym tekście zasługuje na podkreślenie. Otóż, Hegezyp odwiedzając różne wspólnoty chrześcijańskie wraz z ich pasterzami, wszędzie znajduje jedną i tę samą naukę chrześcijańską. Szczegółowo wspomina tylko o Kościele w Koryncie i Rzymie. Kościół koryncki chwali za czystość wiary i wierność nauczaniu apostołów. Sporządza również listę sukcesji biskupów Kościoła korynckiego aż do Prymusa, a Kościoła rzymskiego do Aniceta. Nie wspomina jednak imiennie poprzedników ówczesnego biskupa Koryntu ani też Aniceta, wzmiankuje natomiast jego następców w Kościele rzymskim, tzn. Sotera i Eleuterosa. Nie wiemy, dlaczego wspomina tylko o Kościele w Koryncie i Rzymie, a nie mówi nic np. o Kościele w Efezie czy innych założonych przez apostołów. Podsumowuje jedynie, że w każdej sukcesji i w każdym mieście przekazywana jest prawowierna nauka chrześcijańska. Stwierdza przeciw gnostykom, iż w ten sposób zachowana została ciągłość tradycji apostołskiej do jego czasów. Czy mamy jednak w tym tekście wyraźne odniesienie prymatu do Kościoła w Rzymie? Schatz słusznie podkreśla, że, choć Hegezyp pochodził ze Wschodu, to interesuje się szczególnie listą sukcesyjną biskupów rzymskich, którą sprawdza na miejscu. Chociaż nadal trwają dyskusje pomiędzy badaczami, czy Hegezyp dotarł do Rzymu, by zweryfikować autentyczność tradycji apostołskiej w nim przechowywanej czy też jedynie, by spisać listę biskupów rzymskich³³, to jednak antygnostycki charakter jego wypowiedzi wskazuje wyraźnie, iż nie chodziło mu jedynie o listę sukcesyjną biskupów, ale również o tradycję apostołską przechowaną w Kościele rzymskim. Obydwa te elementy zresztą ściśle się ze sobą łączą: lista sukcesyjna jest gwarantem przechowania publicznej tradycji apostołskiej, a ta z kolei argumentem przeciwko „sekretnym objawieniom” gnostyków. Sama lista sukcesyjna biskupów rzymskich, bez weryfikacji przechowania w tamtejszym Kościele prawowiernej nauki apostołskiej, nie byłaby żadnym argumentem w polemice z gnostykami.

³² Eusebius, HE IV 22, 2-3, SCh 31, 199-200, POK 3, 178-179 (ze zmianami).

³³ Por. A. Lumpe, *Zur Hegesippsproblem*, „Byzantinische Forschungen” 3 (1968) 165-167; H. Klemer, *Hegesipps römische Bischofliste*, VigChr 25 (1971) 182-196; L. Abramowski, *Diadoché und orthoi logoi bei Hegesipp*, ZKG 87 (1976) 321-327.

Dalej, warto również podkreślić, iż fakt poszukiwania list sukcesyjnych, wiąże już wyraźnie kwestię prymatu z biskupami Rzymu, a nie tylko z Kościołem rzymskim. Czy jednak oznacza to rzeczywiście przyznanie biskupowi w Rzymie pierwszeństwa w przekazywaniu nauki apostołowskiej? Świadczenie Hegezypa nie potwierdza oczywiście żadnego prymatu jurysdykcyjnego biskupa rzymskiego nad innymi wspólnotami, a prawowierność i czystość wiary apostołowskiej została przechowana, jak sam podkreśla, również w Kościele korynckim oraz w „każdej sukcesji” apostołowskiej i w „każdym mieście”, to zdaje się on traktować biskupów rzymskich jako uprzywilejowanych świadków nauczania apostołowskiego. Pamiętajmy ciągle, że kontekst wypowiedzi jest wyraźnie antygnostycki. Hegezyp przeciwstawia gnostykom publiczną tradycję apostołowską, która przetrwała w Kościołach założonych przez apostołów, w Rzymie przynajmniej na równi z innymi Kościołami. Jednak fakt, że, jak sam przyznaje, ustalił całą listę sukcesyjną biskupów tylko w Kościele rzymskim, zdaje się wskazywać na to, że traktował apostołowską sukcesję rzymską jako uprzywilejowaną. Ireneusz piszący mniej więcej w tym samym czasie potwierdza:

„Ponieważ jednak wylczenie sukcesji wszystkich Kościołów zajęłoby w niniejszym dziele zbyt wiele miejsca, przeto wskazując na następstwa największego i najstarszego, i wszystkim znanego, przez dwu najchwalebniejszych apostołów Piotra i Pawła założonego i ustanowionego w Rzymie Kościoła, który posiada tradycję apostołów i wiarę opowiadaną ludziom, a dochodzącą aż do nas drogą kolejnego następstwa biskupów, zawstydzamy tych wszystkich, którzy w jakikolwiek sposób, ale nie tak jak trzeba, gromadzą koło siebie zwolenników, czy to dla swego upodobania, czy dla próżnej chwały, czy zaślepienia, czy też fałszywych przekonań”³⁴.

Nie można wykluczyć, że Hegezyp myślał podobnie, choć nie wyraził tego wyraźnie w swoim tekście.

3. Tertulian. Kolejnym autorem chrześcijańskim, który podobnie jak Hegezyp, polemizował z gnostykami, był Tertulian. Apologeta afrykański na wzór Ireneusza z Lyonu przekonywał, że tylko w Kościołach założonych przez apostołów przetrwała prawdziwa tradycja apostołowska, gwarant prawdziwej nauki. Ta nauka była głoszona przez Apostołów publicznie wszystkim, a nie, jak twierdzą heretycy, w sposób sekretny tylko niektórym uczniom³⁵. W jego *Preskrypcji przeciw heretykom* czytamy³⁶:

³⁴ *Adversus haereses* III 3, 2, Sch 211, 32-34.

³⁵ Por. *De praescriptione haereticorum* 21, 1; 22, 3-4.

³⁶ Por. J. Stirnimann, *Die Praescriptio Tertullians im Lichte des römischen Rechtes und der Theologie*, Freiburg 1949, 45nn.; D. Michaelidas, *Foi, écritures et tradition ou les „praescriptiones” chez Tertullien*, Paris 1969; M. Wellstein, *Nova verba in Tertullians Schriften gegen die Häretiker aus montanistischer Zeit*, Stuttgart 1999, 45-98.

„Chcesz dostatecznie zaspokoić ciekawość w sprawach zbawienia, przebiegnij więc Kościoły apostołskie, gdzie dotychczas siedziby Apostołów przewodniczą jeszcze na swoich miejscach i gdzie czyta się ich autentyczne pisma. Jeśli jesteś blisko Achai, masz Korynt, niedaleko Macedonii, masz Filippi i Tesalonikę, jeśli udasz się do Azji, masz Efez, jeśli jesteś w pobliżu Italii, masz Rzym, którego autorytet służy nam również za oparcie. O jak szczęśliwy to Kościół! Wraz ze swoją krwią Apostołowie przelali do niego całą swoją naukę. Tam Piotr poniósł śmierć podobną do Pana, a Paweł skazany na śmierć podobną do śmierci Jana, zaś Jan zanurzony w oleju ognistym nic nie ucierpiał i został zesłany na wyspę”³⁷.

Tertulian, podobnie zresztą jak Ireneusz, stara się uzasadnić, że prawdziwa tradycja apostołska przetrwała tylko w Kościołach założonych przez Apostołów, takich jak Korynt, Filippi, Tesalonika, Efez i Rzym. Apologeta z Kartaginy podkreśla, co prawda, fakt męczeńskiej śmierci Piotra w Rzymie, i dosyć enigmatycznie mówi o równej śmierci Pawła z Janem, wydaje się jednak, że traktuje Kościół w Rzymie jako świadka nauki apostołskiej równorzędnego z innymi Kościołami apostołskimi. Dla Zachodu, Cesarstwa i Afryki Północnej, to właśnie ten Kościół był jedynym przekazicielem tradycji apostołskiej. Schatz podkreśla, że Tertulian pisząc o Rzymie „porzuca trzeźwy język i wypowiada się w formie hymnicznej. Kościół rzymski zdaje się być otoczony szczególnym nimbem, bądź cieszy się swoistym poważaniem. Jest to jego powszechne, duchowe znaczenie, które nadaje mu szczególną miarodajność w określaniu prawdziwej wiary”³⁸. W wyżej przytoczonym tekście Tertulian ma jednak na myśli raczej cały Kościół, który najpełniej przekazuje właśnie prawdziwą naukę poprzez Kościoły założone przez Apostołów. Kościół w Rzymie nie zajmuje jednak w tym tekście pierwszeństwa, lecz na równi z innymi jest przekazicielem tradycji apostołskiej.

W innym miejscu *De praescriptione haereticorum* (23, 1-3) Tertulian od-piera zarzuty gnostyków, że św. Paweł upominając Piotra w Antiochii zakwestionował jego autorytet i nauczanie w Kościele. Zdaniem gnostyków, upomnienie Pawłowe świadczyłoby o tym, że „czegoś brakowało” nauczaniu Piotra, a „pełniejsze poznanie zostało dane później Pawłowi, który upominał swoich

³⁷ *De praescriptione haereticorum* 36, 1-4, tłum. J. Czuj: *Dowód z przedawnienia przeciw heretykom*, CT 25 (1954) 229 (ze zmianami), tekst łaciński ed. F. Refoulé, SCh 46, 136-138: „Age iam, qui voles curiositatem melius exercere in negotio salutis tuae, percurrere ecclesias apostolicas apud quas ipsae adhuc cathedrae apostolorum suis locis praesident, apud quas ipsae authenticae litterae eorum recitantur sonantes vocem et repraesentantes faciem uniuscuiusque. Proxima est tibi Achaia, habes Corinthum. Si non longe es a Macedonia, habes Philippos; si potes in Asiam tendere, habes Ephesum; si autem Italiae adiaces, habes Romam unde nobis quoque auctoritas praesto est. Ista quam felix ecclesia cui totam doctrinam apostoli cum sanguine suo profuderunt, ubi Petrus passioni dominicae adaequatur, ubi Paulus Ioannis exitu coronatur, ubi apostolus Ioannes posteaquam in oleum igneum demersus nihil passus est, in insulam relegatur”.

³⁸ Schatz, *Prymat papieski*, s. 27; Seweryniak, *Świadectwo i sens*, s. 455-456; B. Studer, *Papato*, DPAC II 2638-2642.

poprzedników”. Apologeta z Kartaginy wykazuje, że Paweł w swoim nauczaniu nie dodaje nic nowego do nauczania swoich poprzedników, a sam udaje się do Jerozolimy, by poddać swoje nauczanie ocenie autorytetów Kościoła. Tekst jednak wprost nie odnosi się do prymatu Kościoła czy biskupa Rzymu, ale do Piotra jako wiernego przekaziciela tradycji apostołskiej. Podobnie w *De praescriptione haereticorum* 32, 1-2 nasz apologeta uzasadnia, że tradycja apostołska przekazywana jest dzięki następcom Apostołów, ustanowionych przez nich samych. Jako przykład podaje Kościół w Smyrnie, „który pamięta, że Polikarp został ustanowiony przez Jana i w Rzymie, gdzie Klemens został wyświęcony przez Piotra”³⁹. Znowu jednak Kościół rzymski traktowany jest w tym fragmencie jako jeden z Kościołów apostołskich bez specjalnego uprzywilejowania.

Wiele kontrowersji budzą natomiast wypowiedzi Tertuliana z *De pudicitia*. Traktat ten, jak wiadomo, powstał w tzw. okresie montanistycznym jego życia, charakteryzującym się rygoryzmem moralnym. Tekst ten jest ważny dla historii dyscypliny penitencjalnej Kościoła, w którym przyznawał jedynie tzw. duchowej hierarchii, tzn. apostołom i prorokom władzę odpuszczania grzechów zabójstwa, apostazji i cudzołóstwa, a odmawiał ją późniejszej hierarchii kościelnej. Pismo polemizuje z tzw. *edictum peremptorium* wydanym przez jakiegoś biskupa, którego tożsamość pozostaje bardzo trudna do ustalenia. W *De pudicitia* bowiem czytamy:

„Adversus hanc (tzn. wstydlivości – podkreślenie moje) nunc, ne dissimulare potuissem, audio etiam edictum esse propositum, et quidem peremptorium. Pontifex scilicet maximus, episcopus episcoporum, edicit: «Ego et moechiae et fornicationis delicta paenitentia functis dimitto»”⁴⁰.

Na podstawie *Philosophumena* Hipolita⁴¹ badacze zidentyfikowali autora tego edyktu jako papieża Kaliksta (217-222). Jeśli tak, to tytuły, jakimi Tertulian określa biskupa Rzymu: *pontifex maximus* i *episcopus episcoporum* potwierdzałyby jego wyjątkową pozycją w całym Kościele, a sam edykt dowodziłby jego najwyższego autorytetu w kwestach praktyki penitencjalnej. Nie wiemy jednak do końca, czy Hipolit i Tertulian pisali o tych samych kwestiach i czy Tertulian miał rzeczywiście na myśli biskupa Rzymu. Współcześni badacze skłaniają się raczej ku hipotezie, że pisali oni o różnych kontrowersjach i z różnych powodów, a Tertulian odniósł zarówno pogański tytuł *pontifex maximus*, jak też biblijny *episcopus episcoporum* na sposób ironiczny do biskupa Kartaginy Agrypina⁴². Zdaniem Tertuliana, biskup Kartaginy uzurpowałby sobie prawo do stosowania innej praktyki pokutnej wobec grzeszników

³⁹ *De praescriptione haereticorum* 32, 2, SCh 46, 131.

⁴⁰ *De pudicitia* 6, 6, SCh 394, 146.

⁴¹ Por. *Philosophumena* IX 12.

⁴² Por. Quasten, *Patrologia*, s. 482 i 551; C. Micaelli, *Introduction*, SCh 394, 15nn.

niz to było dotychczas praktykowane. Dlatego tytuły *pontifex maximus* i *episcopus episcoporum* miałyby w jego przekonaniu podkreślić w sposób ironiczny właśnie uzurpatorską postawę Agrypina. Tak np. określa Cyprian, biskup Kartaginy, kilkadziesiąt lat później pewnego aroganckiego chrześcijanina⁴³. Podobnie rzecz miałaby się z innymi tytułami, obecnymi w traktacie, jak: *bonus pastor et benedictus papa*⁴⁴. J. Quasten przekonuje, że odnoszą się one również do Agrypina, gdyż nie były w tym okresie znane jako tytuły specyficzne biskupa Rzymu. Argument ten jest jednak dosyć słaby, jeśli pamiętamy o zdolności Tertuliana do wymyślania neologizmów chrześcijańskich. Nie można również wykluczyć, że Tertulian byłby pierwszym świadkiem takiego określenia biskupa Rzymu w II lub na początku III wieku. Kwestia pozostaje więc otwarta.

Trzeci fragment naszego traktatu jest jeszcze bardziej skomplikowany. Czytamy bowiem w nim:

„De tua nunc sententia quaero, unde hoc ius ecclesiae usurpes. Si quia dixerit Petro Dominus: «Super hanc petram aedificabo ecclesiam meam, tibi dabo claves regni caelestis», vel «Quaecumque alligaveris vel solveris in terra, erunt alligata vel soluta in caelis», idcirco praesumis et ad te derivasse solvendi et alligandi potestatem, id est ad omnem ecclesiam Petri provinciam, qualis es, evertens atque commutans manifestam Domini intentionem personaliter hoc Petro conferentem?»⁴⁵.

Najwięcej kontrowersji wzbudził zwrot „ad omnem ecclesiam Petri provinciam”, który w starszych wydaniach traktatu brzmiał: „ad omnem ecclesiam Petri propinuum”. Ch. Munier w nowym wydaniu „Sources Chrétiennes” zmienił „propinquam” na „provinciam” opierając się na rekonstrukcji G. Papon⁴⁶. Zasadnicze pytanie związane z rozumieniem tego zwrotu brzmi: „omnis ecclesia Petri propinqua” odnosi się do Kościoła w Rzymie czy też do Kościoła powszechnego? C. Micaelli i J. Quasten podkreślają, że zwrot „ad omnem ecclesiam Petri propinuum” ma sens tylko wtedy, jeśli nie zostaje odniesiony do Kościoła rzymskiego, ale do *wszelkiego* Kościoła związanego z Piotrem przez wiarę i pochodzenie⁴⁷. Nie ma wątpliwości co do takiej interpretacji zwrotu, lecz rzeczywisty problem jest inny. Do kogo odnosi się cała ta wypowiedź: do Kaliksta czy biskupa Kartaginy? Przeciwnik Tertuliana musiał powoływać się na cytaty Mt 16, 18, gdyż on również cytuje ten fragment ograniczając jednak *potestas solvendi et alligandi* nadaną przez Chrystusa Piotrowi tylko do niego samego, nie zaś do jego następców. Fakt odwołania się do Mt 16,

⁴³ Por. *Epistola* 66, 3.

⁴⁴ Por. *De pudicitia* 13, 7, SCh 394, 208.

⁴⁵ Tamże 21, 9-10, SCh 394, 272.

⁴⁶ Por. Micaelli, *Introduction*, SCh 394, 31-38.

⁴⁷ Por. Quasten, *Patrologia*, s. 551; Micaelli, *Introduction*, SCh 394, 30.

18 mógłby wskazywać, że chodzi o biskupa Rzymu, następcę św. Piotra, lecz niekoniecznie. Tekst można rozumieć nadal dwojako, i na dwie zasadnicze grupy dzielą się badacze traktatu *De pudicitia*. Zdaniem jednych, biskup Kartaginy sądzi, że cytat z Mt 16, 18 dowodzi, iż *potestas solvendi et alligandi* została nadana Piotrowi, a przez niego całemu Kościołowi, czyli również jemu. Taka interpretacja uznaje biskupa Kartaginy jako adresata traktatu. Inni z kolei sądzą, że *potestas solvendi et alligandi* została nadana Piotrowi i jego następcom, a przez nich całemu Kościołowi. Drugie rozumienie oznaczałoby, że Kalikst jako następca św. Piotra uznaje za swoją Piotrową *potestas solvendi et alligandi* w Kościele. W konsekwencji więc, w naszej refleksji nad prymatem biskupa Rzymu w II wieku, tekst Tertuliana potwierdzałby władzę biskupa Rzymu w ostatecznym rozstrzygnięciu kwestii spornych dotyczących praktyki pokutnej w tym okresie. Na obecnym etapie badań nad traktatem *De pudicitia*, brakuje jednak elementów, które umożliwiałyby ostateczne rozstrzygnięcie tej kwestii.

II. SAMOŚWIADOMOŚĆ ODPOWIEDZIALNOŚCI KOŚCIOŁA/BISKUPA RZYMSKIEGO ZA KOŚCIÓŁ POWSZECHNY

Równoległe do tekstów wczesnochrześcijańskich powstałych w I i w II wieku, które potwierdzają odnoszenie w mniej lub bardziej wyraźny sposób prymatu do Kościoła lub biskupa rzymskiego, pojawiają się źródła opisujące inicjatywy samego Kościoła lub biskupa rzymskiego, jako wyraz troski o inne Kościoły. Pierwszym i najstarszym tekstem w tym względzie jest *List do Koryntian* Kościoła w Rzymie, przypisywany Klemensowi. Ponieważ był on już analizowany wcześniej, więc tutaj zostanie pominięty. Późniejsze jednak spory, tzn. zarówno kontrowersja dotycząca daty celebracji Paschy w II wieku, jak też kolejna, pomiędzy Cyprianem z Kartaginy a Stefanem, łącząca się z kwestią ważności chrztu udzielanego przez heretyków, spotyka się z bardzo dużym oporem lokalnych biskupów w nie zaangażowanych⁴⁸. Kościół i biskup rzymski nie są w stanie narzucić innym Kościołom swoich przekonań i praktyk. Wydarzenia te potwierdzają z jednej strony samoświadomość wzrastającej troski ze strony Kościoła lub biskupa rzymskiego o inne Kościoły, natomiast z drugiej, opór, jaki stawiają inne Kościoły wobec tego typu interwencji. Z tego nie musi wcale wynikać, że inne Kościoły odrzucały zupełnie pierwszeństwo Kościoła lub biskupa rzymskiego, ale że były przeciwne takiej właśnie formie jego sprawowania. Przyjrzyjmy się więc teraz dokładniej kontrowersji związanej z datą celebracji Paschy.

⁴⁸ Por. Schatz, *Prymat papieski*, s. 30.

1. Kontrowersje dotyczące daty celebracji Paschy w II wieku. Kontrowersja dotycząca daty celebracji Paschy w II wieku związana była z dwiema różnymi tradycjami istniejącymi w Kościele tamtej epoki. Kwartodecymianie (od łac. *quartus decimus*) trzymali się żydowskiej praktyki celebrowania Paschy 14 dnia pierwszej wiosennej pełni księżyca, tj. 14 nisan bez względu na przypadający dzień tygodnia, natomiast druga tradycja przenosiła celebrację na niedzielę po 14 nisan. Często łączy się zwyczaj niedzielnej celebracji z wpływami pogańskimi nawiązując do świadectwa Justyna⁴⁹, który w *I Apologii* (67) wyraźnie opisuje celebrację Eucharystii w tzw. *Dies solis* (dniu słońca). Trzeba jednak pamiętać, że opis Justyna dotyczy celebracji Eucharystii niedzielnej, a nie Paschy. Do tej ostatniej nawiązuje nasz apologeta w innym miejscu tejże *Apologii* (65), a tam nie ma już wzmianki o tym, że Pascha była celebrowana w niedzielę⁵⁰. Chrześcijańska praktyka celebracji Paschy w pierwszą niedzielę po 14 nisan nie była spowodowana chrystianizacją pogańskiego kultu słońca, ale raczej odwołaniem się do dnia zmartwychwstania Chrystusa „pierwszego dnia po szabacie”. W kalendarzu sadycejskim ten pierwszy dzień po szabacie był dniem składnia ofiar z pierwocin i stąd chrześcijańska celebracja zmartwychwstania Chrystusa była również świętowaniem pierwocin Jego nowego życia. W każdym razie do poł. II wieku obydwie zwyczaje były traktowane jako pochodzące od apostołów i godne praktykowania⁵¹. Euzebiusz tak oto opisuje rodzącą się kontrowersję:

„Podniesiono wtedy kwestię sporną niemałego znaczenia. Otóż Kościoły całej Azji sądziły, jak im się zdawało na podstawie bardzo starej tradycji, że święto Paschy Zbawiciela należy obchodzić 14 dnia księżyca, kiedy Żydzi mieli rozkaz ofiarowania baranka, i że w każdym razie tego dnia bez względu na to, jaki to byłby dzień w tygodniu, należy zakończyć posty. Tymczasem tego sposobu nie trzymały się wszystkie inne Kościoły całego świata, ale na mocy tradycji apostoelskiej, która po dziś dzień swej mocy nie straciła, zachowywały zwyczaj, że nie godzi się kończyć postów żadnego innego dnia, jak tylko w dniu zmartwychwstania naszego Zbawiciela. W sprawie tej odbyły się synody i zgromadzenia biskupów, którzy wszyscy jednomyślnie ogłosili listami do wiernych całego świata zasadę kościelną, że nigdy żadnego innego dnia nie należy obchodzić tajemnicy zmartwychwstania Pańskiego, jak tylko w niedzielę, i że tylko tego dnia wolno kończyć posty paschalne”⁵².

Euzebiusz dodaje ponadto, że w jego czasach znane były pisma biskupów Palestyny, Teofila i Narcyza, biskupa Rzymu Wiktora, biskupów Pontu, którym przewodzi Palmas, Ireneusza z Galii, biskupów z Osroeny i wreszcie Bak-

⁴⁹ Tak twierdzi choćby K. Schatz (*Prymat papieski*, s. 30).

⁵⁰ Por. *I Apologia* 65-67, tłum. L. Misiarczyk, w: *Pierwsi apologetci greccy*, BOK 24, Kraków 2004, 254 wraz z przypisami i wstępem.

⁵¹ Por. R. Cantalamessa, *La Pasqua della nostra salvezza*, tłum. M. Brzezinka: *Pascha naszego zbawienia*, Kraków 1998, 115-126.

⁵² Eusebius, HE V 23, 1-2, SCH 41, 66-67, POK 3, 237-238 (ze zmianami).

chilosa, biskupa Koryntu oraz wielu innych (w tym Kościoła w Aleksandrii) wyznających tę samą zasadę⁵³. Wyżej cytowany tekst zawiera jednak kilka ważnych elementów, które warto tutaj przywołać. Po pierwsze, Kościoły w Azji Mniejszej celebrujące Paschę 14 nisan powoływały się na bardzo starą tradycję apostołską. Po drugie, w ich celebracji Paschy chrześcijańskiej dominowało podkreślenie charakteru ofiarniczego śmierci krzyżowej Chrystusa korespondującej z momentem żydowskiej ofiary baranka paschalnego, i po trzecie – post przedpaschalny, kończył się dnia 14 nisan bez względu na to, jakkolwiek był to dzień. Zauważmy, że za tą praktyką stoi nie tylko jakieś sztywne trzymanie się zwyczaju żydowskiego, ale inna teologia chrześcijańskiej celebracji Paschy. Krótko mówiąc, kwartodecymanie odwoływali się do chronologii i teologii Jana Apostoła, który jako jedyny z ewangelistów umieszcza śmierć Jezusa na krzyżu w momencie zabijania na ofiarę baranka paschalnego w świątyni jerozolimskiej, a ich celebacja Paschy była bardziej celebacją ofiary śmierci Chrystusa jako nowego baranka paschalnego niż Jego zmartwychwstania⁵⁴. Inne natomiast Kościoły, jak podkreśla Euzebiusz, również na mocy tradycji apostołskiej, były zdania, że nie godzi się kończyć postu w innym czasie, niż w dniu zmartwychwstania Pana. Jak widać, innym Kościołom chodziło raczej o przepisy czy zasady dotyczące zakończenia postu, niż jakiś ważny spór teologiczny. Problematiczne jest również stwierdzenie Euzebiusza, że tylko za zwyczajem niedzielnym stoi autorytet tradycji apostołskiej, natomiast za Kościołami Azji nie. Musiał przecież wiedzieć, że stał za nimi autorytet Jana Apostoła. Kościoły Janowe akcentowałyby więc w celebracji Paschy bardziej teologiczne rozumienie śmierci Jezusa jako ofiary nowego baranka paschalnego, natomiast pozostałe wspólnoty kwestię zasad postu. Odnosi się wrażenie, że starło się tu ze sobą teologiczne rozumienie Paschy, jako ofiary przez Kościoły Janowe z podejściem raczej jurydycznym (posty) innych Kościołów.

Pierwsze wzmianki o dysputach związanych z datą celebracji Paschy pojawiają się w związku z wizytą Polikarpa, biskupa Smyrny w Rzymie ok. 154 r., gdzie z Anicetem (154-166) dyskutował o różnych kwestiach dotyczących życia Kościoła. Ireneusz w *Liście do Wiktora*, przekazanym przez Euzebiusza, opisał nam to spotkanie:

„Gdy zaś za czasów Aniceta błogosławiony Polikarp przebywał w Rzymie, i gdy między nimi zaszło nieporozumienie w innych sprawach niewielkiego znaczenia,

⁵³ Por. tamże, V 23, 3; 25.

⁵⁴ Por. F.E. Brigam, *The Quartodeciman question*, JTS 15 (1924) 254-270; C.C. Richardson, *The Quartodecimans and the synoptic chronology*, HTR 23 (1940) 177-190; B. Lohse, *Das Passafest der Quartodecimaner*, Gütersloh 1953; W. Huber, *Passa und Ostern. Untersuchungen zur Osterfeier der alten Kirche*, Berlin 1969; V. Loi, *Quartodecimani*, DPAC II 2963-2964; J. Gliściński, *Wczesnochrześcijańska kontrowersja paschalna do czasów Soboru Nicejskiego*, „Saeculum Christianum” 1 (1994) nr 1, 43-54.

doszło wkrótce do zupełnej zgody; w tej zaś głównej sprawie nie chcieli rozpocząć sporu. Anicet bowiem nie zdołał skłonić Polikarpa do zarzucenia zwyczaju, jakiego zawsze przestrzegał razem z Janem, uczniem Pańskim, i z innymi apostołami, z którymi się spotykał. Ani również Polikarp nie przekonał Aniceta, który twierdził, że należy się trzymać zwyczaju prezbiterów, swych poprzedników. Mimo to zachowali jedność, a w kościele Anicet w dowód szacunku pozwolił Polikarpowi na sprawowanie Eucharystii. Rzecz więc jasna, że się rozstali w pokoju i w całym też Kościele był pokój między tymi, którzy ten zwyczaj zachowywali, a tymi, co go nie przestrzegali”⁵⁵.

Ireneusz napisał swój list do Wiktora, by go przekonać, iż inna data celebracji Paschy nie jest wystarczającym powodem do tego, by odłączać od jedności całe Kościoły. Pokazuje, że kilkadziesiąt lat wcześniej Polikarp i Anicet nawet nie podjęli się rozstrzygnięcia tej kwestii i nie mieli zamiaru ujednoczyć praktyki celebracji Paschy, lecz każdy Kościół pozostał przy swoim zwyczaju, rzymski przy niedzieli, a smyrneński przy 14 nisan. Ireneusz zresztą w innym miejscu wyraźnie podkreśla, iż jest miejsce w Kościele na różnorodność nie burzącą jedności w tym, co istotne. Dla nas jednak inna informacja w *Liście* Ireneusza jest bardzo ważna: podkreśla on mianowicie, że Polikarp, a z nim inne Kościoły Azji celebrując Paschę 14 nisan trzymają się tradycji Jana i innych apostołów, natomiast Anicet tradycji „prezbiterów, swoich poprzedników”. Autorytet apostolski stoi więc, zdaniem biskupa Lyonu, nie tylko za praktyką niedzielnej celebracji Paschy, przekazanej przez starszych Kościoła rzymskiego, ale również za kwartodecymanami. Wraz z Polikarpem zwyczaj celebracji Paschy 14 nisan praktykowali w II wieku i inni biskupi Azji Mniejszej, jak Meliton z Sardes i Apolinary z Hierapolis. Różnica ta nie przeszkadzała jednak w zachowaniu wspólnoty jedności pomiędzy Polikarpem i Anicetem. Byłoby rzeczą niezmiernie ciekawą dowiedzieć się, kiedy w Rzymie ukształtowała się praktyka celebracji Paschy w niedzielę po 14 nisan, lecz niestety nie znajdziemy na ten temat żadnej wzmianki w źródłach wczesnochrześcijańskich.

Zanim przejdziemy dalej, warto zatrzymać się jeszcze nad jednym wątkiem obecnym w tekstach Euzebiusza. Niektórzy uczeni w oparciu o Ireneuszowy *List do Wiktora* wysunęli przypuszczenie, że Kościołem w Rzymie kierowało początkowo kolegium prezbiterów, a nie jeden biskup, zaś episkopat monarchiczny w Rzymie pojawiłby się dopiero w 2. poł. II wieku. Nic jednak nie upoważnia nas do takiego wniosku. Sam przecież Ireneusz właśnie w *Liście do Wiktora* wyraźnie określa biskupów Rzymu, poprzedników Sotera, prezbiterami:

„wśród nich byli także prezbiterzy, którzy przed Soterem stali na czele Kościoła przez Ciebie obecnie rządzonego, a więc Anicet, Pius, Hygin, Telesfor Ksystus [...] owszem, prezbiterzy, poprzednicy Twoi, którzy się sami tego zwyczaju (tj. daty

⁵⁵ Eusebius, HE V 24, 16-17, Sch 41, 71, POK 3, 242 (z niewielkimi zmianami).

celebracji 14 nisan – nawias mój l.m.) nie trzymali, posyłałi Eucharystię wiernym Kościołów zwyczaj zachowujących”⁵⁶.

Z tego tekstu wynika wyraźnie, że Ireneusz określa prezbiterami poszczególnych biskupów Rzymu, poprzedników Wiktora. Wiemy natomiast, iż w *Listach* Ignacego Antiocheńskiego termin „prezbiter” oznaczał określony stopień w hierarchii kościelnej. Jak widać termin „prezbiter” miał różne znaczenie w tekstach chrześcijańskich II wieku. Używano go najprawdopodobniej zarówno w sensie szerokim na określenie wszystkich członków hierarchii kościelnej, na pewno biskupów Rzymu (Ireneusz) oraz w sensie wąskim jako drugi stopień w hierarchii kościelnej po biskupach, a przed diakonami (Ignacy).

Kontrowersja odżywa pod koniec II wieku, najprawdopodobniej ok. 195 r., gdy Kościołem w Rzymie kierował Wiktor (189-198), który zagroził ekskomuniką, wyłączeniem z jedności kościelnej tych, którzy nie przyjmują zwyczaju rzymskiego obchodzenia Wielkanocy w niedzielę po 14 nisan. Czym należy tłumaczyć tak radykalnie odmienną postawę Wiktora? Niektórzy badacze sugerują, iż to z powodu wspomnianego przez Euzebiusza niejakiego Blastosa⁵⁷, który miałby wprowadzać w Rzymie praktyki kwartodecyman, ale tekst Euzebiusza nie mówi wprost, iż w przypadku Blastosa chodziło rzeczywiście o datę celebracji Paschy. Radykalizm Wiktora spowodowany był najprawdopodobniej przybyciem do Rzymu licznej rzeszy chrześcijan z Azji Mniejszej, którzy celebrowali Paschę 14 nisan oraz pościli w inne dni, niż chrześcijanie rzymscy. Wywołało to niemałe zamieszanie i biskup Rzymu starał się ujednoczyć praktykę, co z kolei wywołało sprzeciw kwartodecyman. Najprawdopodobniej na wniosek Wiktora zwoływane zostały w tej sprawie synody lokalne w Palestynie, Italii, Galii, Poncie i Azji Mniejszej. Polikrates, biskup Efezu, zaznacza bardzo wyraźnie na końcu swojego *Listu do Wiktora i Kościoła rzymskiego*, że zwołał biskupów właśnie na jego polecenie:

„Mógłbym wymienić biskupów razem ze mną tutaj obecnych, których zwołania żądaliście ode mnie i których też zwołałem. Gdybym wypisał ich imiona, byłoby ich bardzo wiele. Wiedzą oni, że jestem człowiek mały, a przecież zatwierdzili moje pismo, bo wiedzą, że nie na próżno noszę siwiznę, ale że zawsze żyłem w Chrystusie Jezusie”⁵⁸.

Tekst ten jest najstarszym śladem inicjatywy ze strony biskupa Rzymu, dotyczącej odpowiedzialności za Kościół powszechny. Ciekawe, że wszystkie synody łącznie z Kościołem aleksandryjskim opowiadają się za niedzielną celebracją Paschy z wyjątkiem Kościołów w Azji Mniejszej. Wiktor zapewne przypomniał

⁵⁶ Tamże, V 24, 14-15, SCh 41, 70-71, POK 3, 242.

⁵⁷ Por. tamże, V 15; V 20, 1.

⁵⁸ Tamże, V 24, 8, SCh 41, 69, POK 3, 241 (z niewielkimi zmianami).

wszystkim, że tradycja rzymska, oparta na świadectwie Piotra i Pawła, ma znaczenie wyjątkowe, ale, i warto to podkreślić, nie narzuca praktyki celebracji niedzielnej swoją decyzją odgórną, lecz poleca zwołanie w tej sprawie synodów lokalnych. Polikrates zwołuje synod w Azji Mniejszej i przesyła podjętą decyzję Wiktorowi we wspomnianym już wcześniej *Liście do Wiktora i Kościoła rzymskiego*, przekazanym przez Euzebiusza:

„My tego dnia nie święcimy lekkomyślnie; nic nie dodajemy i nic nie ujmujemy. Albowiem w Azji wielkie gwiazdy, które wszędzie w dniu przyjścia Pańskiego, kiedy z niebios przyjdzie w chwale i wzbudzi wszystkich świętych, Filipa, jednego z dwunastu apostołów spoczywającego w Hierapolis [...]. Jest jeszcze Jan, który spoczywał na piersi Pana. Nosił on jako kapłan diadem, męczennik i nauczyciel, a spoczywa w Efezie. Dalej Polikarp w Smyrnie, biskup i męczennik, Traksas, biskup i męczennik z Eumenei, który spoczywa w Smyrnie. A czy trzeba wymieniać Sargisa, biskupa i męczennika, który spoczywa w Laodycei albo błogosławionego Papiriosa i Melitona rzezańca, który całe swoje życie był pełen Ducha Świętego, a spoczywa w Sardes czekając nawiedzenia niebios, kiedy powstanie z martwych. Ci wszyscy przestrzegali czternastego dnia Paschy według Ewangelii i w niczym od tego nie odstępili, ale szli zawsze za regułą wiary. Tak i ja, Polikrates, najmniejszy spośród Was wszystkich idę za tradycją moich krewnych, a po niektórych biorę następstwo [...]. I zawsze krewni moi ten dzień święcili, którego naród wstrzymywał się od kwasu. Tedy ja, bracia, który żyję w Panu 75 lat, spotykałem się z braćmi całego świata i dokładnie wczytałem się w całe Pismo św., nie boję się pogrózek albowiem więksi ode mnie powiedzieli «Należy więcej słuchać Boga aniżeli ludzi»⁵⁹.

Polikrates powołuje się wyraźnie na tradycję apostołską, przekazaną przez św. Jana i Filipa, oraz swoich poprzedników, którzy świętowali Paschę 14 nisan, a także podkreśla, iż nie lęka się żadnych pogrózek. Najwidoczniej Wiktor polecając mu zwołanie synodu Kościołów w Azji Mniejszej już wtedy groził im karą ekskomuniki, jeśli nie przyjmą zwyczaju rzymskiego. Na tak stanowczy opór ze strony biskupów z Azji Mniejszej Wiktor zapewne nie liczył i, jak napisał Euzebiusz „występuje z zamiarem odcięcia od wspólnej jedności wszystkich gmin azjatyckich oraz Kościołów sąsiednich, jak gdyby były innowiercze, i ogłasza publicznie na piśmie, że wszyscy bez wyjątku tamtejsi bracia są wyłączeni z jedności”⁶⁰. Nie podobało się to jednak wszystkim biskupom, którzy zwrócili się do niego z upomnieniem, by starał się „o pokój, jedność i miłość bliźniego”. Euzebiusz przytacza wypowiedź w tym względzie Ireneusza z Lyonu, który, choć nie podzielał zwyczaju kwartodecyman, to jednak nie uznawał tego za wystarczający powód do odłączania ich od jedności wiary. Zdaniem Ireneusza, spór dotyczy nie tylko dnia celebracji, ale również różnych praktyk postu, jednak w przeszłości „wszyscy mimo to żyli w pokoju i my

⁵⁹ Tamże, V 24, 2-7, SCh 41, 67-69, POK 3, 239-240 (z niewielkimi zmianami).

⁶⁰ Tamże, V 24, 9, SCh 41, 69, POK 3, 241.

jedni z drugimi żyjemy w pokoju, a różnica w poście potwierdza tylko jedność wiary”⁶¹. Przypomina także Wiktorowi, że jego poprzednicy Anicet, Pius, Hygin, Telesfor, Sykstus, Soter „ani sami takiego zwyczaju (tj. celebracji Paschy 14 nisan – nawias mój) nie zachowywali, ani na to swoim podwładnym nie pozwalali, a jednak [...] żyli mimo to w pokoju z wiernymi, którzy do nich przychodzili z Kościołów, gdzie taki zwyczaj istniał [...]. I nigdy nie zdarzyło się, by z tego powodu ktokolwiek miał być wykluczony, owszem, prezbiterzy, poprzednicy twoi, którzy się sami tego zwyczaju nie trzymali, posyłali Eucharystię wiernym Kościołów zwyczaj ten zachowujących”⁶². Udział we wspólnej Eucharystii, podobnie jak w przypadku spotkania Polikarpa z Anicetem kilkadziesiąt lat wcześniej, był traktowany jako znak jedności wiary.

Choć nie wiemy, jak tak naprawdę zakończyła się ostatecznie ta kontrowersja, to jednak wydaje się, że Ireneuszowi udało się chyba ostatecznie przekonać Wiktora, gdyż nieznaną nam jest żadna dłuższa schizma z tego okresu. Groźby Wiktora pozostały, na szczęście, prawdopodobnie tylko groźbami. Późniejsi autorzy chrześcijańscy, jak Hipolit Rzymski⁶³, Ps-Tertulian⁶⁴, Epifaniusz⁶⁵, czy Teodoret z Cyru⁶⁶, zaliczają kwartodecyman do heretyków. Decyzja Soboru Nicejskiego, nakazująca wszystkim Kościołom chrześcijańskim celebrację Paschy w pierwszą niedzielę po 14 nisan, marginalizuje jeszcze bardziej praktykę kwartodecyman, która przetrwa w niektórych wspólnotach chrześcijaństwa wschodniego aż do czasów Epifaniasza⁶⁷.

Z punktu widzenia naszej refleksji nad kształtem prymatu Kościoła lub biskupa Rzymu, kontrowersja ta ukazuje nam dwie bardzo ważne rzeczy: Biskup Rzymu czuje się odpowiedzialny za cały Kościół powszechny i podejmuje inicjatywy z nią związane, tzn. nakazuje zwołanie synodów; po drugie, nikt nie kwestionuje jego prawa do przewodzenia Kościołowi powszechnemu. Dyskusja toczy się jedynie wokół pytania o formę tego przewodzenia. Opór Polikratesa i biskupów Azji Mniejszej oraz upomnienia innych biskupów na czele z Ireneuszem nie podważają pierwszeństwa Wiktora, lecz raczej zachęcają go do takiej odpowiedzialności za cały Kościół, która uwzględnia różnorodność praktyk postu i daty celebracji Paschy. Ireneusz zdaje się wręcz przestrzegać, że zbytne szafowanie ekskomuniką w mniej ważnych sprawach jest drogą do nikąd. Czy próbę narzucenia przez Wiktora całemu Kościołowi praktyki niedzielnej celebracji Paschy należy uznać za przejaw prymatu jurysdykcji

⁶¹ Tamże, V 24, 13, SCh 41, 70, POK 3, 241-242.

⁶² Tamże, V 24, 14-15, SCh 41, 70-71, POK 3, 242.

⁶³ Por. *Philosophumena* VIII 18.

⁶⁴ Por. *Adversus omnes haereses* 8, 1.

⁶⁵ Por. *Panarion* 50, 1.

⁶⁶ Por. *Haereticarum fabularum compendium* III 4.

⁶⁷ Por. Loi, *Quartodecimani*, DPAC II 2964; Gliściński, *Wczesnochrześcijańska kontrowersja paschalna*, s. 43-54.

biskupa Rzymu? Czy pierwszeństwo to rozumiano wcześniej na zasadzie prymatu jurysdykcji czy też Wiktor nadał mu taką właśnie nową formę? Warto niewątpliwie zauważyć, że w kontekście różnych praktyk tylko biskup Rzymu jest świadom odpowiedzialności za jednolitość praktyk liturgicznych i upoważniony do podjęcia interwencji w tym celu, nie zaś inne Kościoły założone przez apostołów. On poleca zwołanie w tym celu synodów lokalnych, i Polikrates z Efezu jest mu w tym posłuszny. Nie narzuca jednak niczego bezpośrednio, lecz jego interwencja jest zapośredniczona w synodach lokalnych. Pierwszeństwo Kościoła i biskupa Rzymu w II wieku nie polegało na prymacie jurysdykcji w dzisiejszym rozumieniu, lecz z pewnością było posługą na rzecz jedności całego Kościoła. Nie tylko w Rzymie celebrowano w II wieku Paschę w niedzielę, ale jak potwierdza Euzebiusz, również w Palestynie, Poncie i Aleksandrii. Nie byłoby to więc w sensie ścisłym narzucanie innym zwyczaju rzymskiego, lecz próba ujednoczenia praktyki celebracji w całym Kościele. Sprzeciw Kościołów Azji Mniejszej potwierdza, iż w sposobie sprawowania prymatu biskupa Rzymu w II wieku widziały one możliwość przeciwstawienia się jego decyzji w sprawie praktyki celebracji Paschy, opartej na tradycji św. Jana Apostoła. Z drugiej jednak strony, fakt, że Wiktor chce ekskomunikować Kościoły kwartodecyman wskazuje, iż w świadomości innych miał do tego prawo, którego zresztą nikt nie podważa. Ireneusza przekonuje Wiktora, że nie warto stosować ekskomuniki, ale nie kwestionuje jego prawa do niej. Może to stanowić dowód na to, że mamy tutaj do czynienia z najstarszym świadectwem samoświadomości biskupa Rzymu co do odpowiedzialności jurysdykcyjnej za cały Kościół. Wiktor czyni to poprzez nakaz zwołania synodów lokalnych i groźbę ekskomuniki Kościołów w Azji Mniejszej.

W podsumowaniu podkreślmy, że pierwszeństwo w Kościele starożytnym związane było z wyborem do tej misji Piotra przez samego Chrystusa. Wraz z nim prymat „wędrował” z Jerozolimy (por. Sobór Jerozolimski) przez Antiochię do Rzymu, miejsca męczeńskiej śmierci Piotra.⁶⁸ O ile sama idea pierwszeństwa Piotra w Kościele obecna w Nowym Testamencie budzi stosunkowo mało wątpliwości, o tyle pytanie o prymat jego następców na stolicy biskupiej w Rzymie oraz formę jego sprawowania jest już zdecydowanie trudniejsze. W refleksji nad prymatem Kościoła czy biskupa Rzymu w II wieku konieczne jest odróżnienie odnoszenia prymatu przez inne Kościoły do Kościoła lub biskupa Rzymu od samoświadomości prymacjalnej samego Kościoła lub biskupa Rzymu. W II wieku pierwszeństwo do Kościoła lub biskupa Rzymu odnoszą Ignacy z Antiochii, Hegezyp i Tertulian, natomiast *List do Koryntian*

⁶⁸ Por. R.E. Brown – J.P. Meier, *Antioche et Rome*, Paris 1988, 257-262.

Klemensa Rzymskiego i kontrowersje związane z datą celebracji Paschy, są wyrazem kształtującej się stopniowo samoświadomości prymacjalnej Kościoła i biskupa Rzymu.

Ignacy nie odnosi przewodzenia do biskupa Rzymu, ale do Kościoła w Rzymie i rozumie je jako przewodzenie duchowe i religijne całemu Kościołowi powszechnemu. Niewykluczone, że dotyczyło spraw wiary i obyczajów, i wtedy nasz tekst byłby rzeczywiście świadectwem prymatu Kościoła w Rzymie (jeszcze nie biskupa) w sprawach wiary i obyczajów. Brakuje jednak elementów, które pozwoliłyby takie rozumienie przewodzenia ostatecznie potwierdzić lub wykluczyć. Być może na to świadectwo trzeba by spojrzeć przez pryzmat J 21 i pytania Chrystusa do Piotra o większą miłość. Ignacy mając w pamięci ten tekst Janowy określiłby Kościół w Rzymie jako powołany na wzór Piotra do większej miłości Pana niż pozostałe Kościoły. Jest natomiast mało prawdopodobne, by Ignacy odnosił określenie Kościoła w Rzymie jako „przewodzącego miłości” w sensie prymatu jurysdykcyjnego nad całym Kościołem.

W podobnym tonie brzmi świadectwo Hegezypa. Nie przypisuje on, co prawda, biskupowi rzymskiemu żadnego prymatu jurysdykcyjnego nad innymi wspólnotami i podkreśla, że prawowierność i czystość wiary apostołskiej została przechowana w „każdej sukcesji” apostołskiej i w „każdym mieście”, to jednak fakt, że, jak sam przyznaje, ustalił całą listę sukcesyjną biskupów tylko w Kościele rzymskim, zdaje się wskazywać na to, że traktował apostołską sukcesję rzymską jako uprzywilejowaną w przekazywaniu nauczania apostołskiego.

Tertulian w *De praescriptione haereticorum* traktuje Kościół w Rzymie jako przekaziciela tradycji apostołskiej na równi z innymi Kościołami, nie przedstawia go jednak jako mającego pierwszeństwo. Fragmenty z *De pudicitia* dotyczą sporu o praktykę pokutną i władzę Kościoła nad tzw. grzechami nieodpuszczalnymi (zabójstwo, cudzołóstwo, apostazja). Przeciwnik Tertuliana powołuje się na *potestas solvendi et alligandi* przekazaną przez Chrystusa Piotrowi, a poprzez niego całemu Kościołowi. Badacze pism Tertuliana są jednak podzieleni w interpretacji tych fragmentów: jedni odnoszą je do papieża Kaliksta, inni natomiast do biskupa Kartaginy Agrypina. Jeśli *De pudicitia* byłoby adresowane do Kaliksta i jego autorstwa byłby słynny edykt polecający odpuszczać grzechy nieczyste, to byłoby to jedno z najstarszych świadectw sprawowania wyraźnej władzy jurysdykcyjnej biskupa Rzymu nad całym Kościołem. Kwestia ta jest jednak nadal jeszcze żywo dyskutowana.

W kontekście sporu związanego z datą celebracji Paschy w II wieku zapowiedź papieża Wiktora ekskomunikowania wspólnoty chrześcijańskiej w Azji Mniejszej byłaby najstarszym pewnym świadectwem samoświadomości odpowiedzialności jurysdykcyjnej Biskupa Rzymu za Kościół powszechny. Ta odpowiedzialność jurysdykcyjna byłaby oczywiście inna, niż w dzisiejszym rozumieniu, ale warto podkreślić, iż nikt nie odmawiał Wiktorowi prawa do

nakazania zwołania synodów lokalnych w tej sprawie oraz odłączenia od jedności Kościoła chrześcijan z Azji Mniejszej. Ireneusz radził tylko, że nie warto tego czynić.

IL PRIMATO DELLA CHIESA O DI VESCOVO DI ROMA NELLE FONTI CRISTIANE DEL SECOLO II

(Sommario)

Nella riflessione sul primato della Chiesa o del Vescovo di Roma nel II secolo è necessario distinguere il fatto di riferire il primato da altre comunità ecclesiastiche di allora alla Chiesa o al Vescovo di Roma dalla consapevolezza del primato della stessa Chiesa di Roma o dei suoi Vescovi. Nel II secolo, come ci è stato trasmesso dalle fonti cristiane antiche, il primato veniva riferito alla Chiesa o al Vescovo di Roma da Ignazio di Antiochia, Egesippo e Tertuliano, invece *Lettera ai Corinzi* di Clemente e la controversia riguardante la data della celebrazione di Pasqua testimoniano appunto la crescente consapevolezza del primato nella Chiesa e nei Vescovi di Roma.

Ignazio di Antiochia nella sua *Lettera ai Romani* riferisce la presidenza alla Chiesa di Roma (non al Vescovo) e la intende come la presidenza nella vita spirituale e religiosa di tutta la Chiesa. Non si può escludere che questa comprendeva anche le questioni di fede e dei costumi cristiani, e se fosse proprio così, il nostro testo testimonierebbe l'esistenza del primato della Chiesa di Roma (non del Vescovo) nell'insegnamento della fede e dei costumi. Ci mancano però i dati per confermare o rifiutare ulteriormente una tale ipotesi. Ho proposto quindi di rileggere la testimonianza di Ignazio alla luce del Vangelo di Giovanni 21 con le famose domande di Gesù a Pietro sull'amore più grande. Non è completamente da scartare l'ipotesi che Ignazio avendo in mente questo testo giovanneo avesse descritto la Chiesa di Roma come chiamata all'amore più grande per il Signore di tutte le altre Chiese. Pare invece poco probabile che Ignazio il suo προκαθημένη της ἀγάπης abbia inteso nel senso del primato di giurisdizione della Chiesa di Roma sulla Chiesa universale.

Egesippo, pur riportando la lista delle successioni dei vescovi „in ogni città” come completa cita soltanto quella dei vescovi di Roma. Questo fatto indica che egli considerava la successione dei vescovi romani come lugo privilegiato per la trasmissione della tradizione apostolica.

Tertuliano nel *De praescriptione haereticorum* tratta la Chiesa di Roma come trasmettore della tradizione apostolica uguale ad altre chiese e non la vede come superiore o in qualche modo privilegiata. Invece il frammento del trattato *De pudicitia* che riguarda la discussione sul potere della Chiesa sui peccati irremisibili (omicidio, adulterio, apostasia) è molto più complicato. L'avversario a cui Tertuliano si rivolge con questo testo si riferiva alla *potestas solvendi et alligandi* conferita da

Cristo a Pietro e attraverso lui a tutta la Chiesa. Non è facile però rispondere alla domanda chi fosse l'autore del famoso editto perentorio. Alcuni studiosi sono del parere che si tratta del papa Callisto, altri che del vescovo di Cartagine Agrippino. Se l'editto fosse stato quello del papa Callisto allora avremmo qui una delle più antiche testimonianze del primato di giurisdizione del Vescovo di Roma sulla Chiesa universale in materia della prassi penitenziale. La questione tuttavia rimane per ora ancora molto discussa.

Nel contesto della controversia sulla data della celebrazione di Pasqua l'annuncio del papa Vittore di voler scomunicare le chiese di Asia Minore sarebbe la più antica e sicura testimonianza della consapevolezza di una responsabilità giuridica del Vescovo di Roma sulla Chiesa universale. Non si tratta ovviamente della responsabilità giuridica intesa nel senso odierno, ma merita di essere sottolineato il fatto che nessuno dei vescovi d'allora mette in discussione il diritto di Vittore di scomunicare i cristiani di Asia Minore. S. Ireneo, grande vescovo di Lione soltanto glielo sconsiglia.

Anna Z. ZMORZANKA
(Lublin, KUL)

POZYCJA PIOTRA W TEKSTACH GNOSTYCKICH

Koptyjskie teksty z Nag Hammadi świadczą o tym, iż gnostycy powoływali się na świadectwo apostołów i uczniów Jezusa, wykorzystując ich autorytet jako bezpośrednich słuchaczy nauki Zbawcy. Jednym z nich jest Piotr, który występuje w siedmiu utworach. Są to: *Ewangelia Tomasza*, *Ewangelia Marii*, *Apokalipsa Piotra*, *Dzieje Piotra i Dwunastu Apostołów*, *List Piotra do Filipa*, a także *Pistis Sophia* (tekst nie należący do zbioru); osoba Piotra jest też wymieniana w *Apokryficznym liście Jakuba*¹. Warto się zastanowić, czy gnostycy wyróżnili w szczególności postać, która wg świadectwa Mateusza została przez Jezusa powołana, by kierować Kościołem i czy w ogóle ustosunkowali się do wypowiedzi z Mt 16, 17-18, proklamującej to wydarzenie? Odpowiedź na to pytanie implikuje podstawową kwestię, którą zamierzam przedstawić na wstępie – chodzi mianowicie o gnostyckie rozumienie Kościoła oraz jego struktury.

1. Pojęcie Kościoła u gnostyków. Termin **ΕΚΚΛΕΣΙΑ** pojawia się w tekstach gnostyckich w trzech znaczeniach. Pierwsze odnosi się do liturgicznego zebrania – np. w koptyjskim przekładzie Psalmu 34, 18 w *Pistis Sophia*². Dwa następne (które będą nas tutaj interesowały) oznaczają tzw. Kościół preegzystujący (niebiański, wysoki) i Kościół doczesny (ziemski, niski). Pojęcia te, stanowią podstawę gnostyckiej eklezjologii, którą gnostycy rozwijali w powiązaniu z teodyceą i eschatologią. Idea Kościoła preegzystującego ma swoje korzenie w nauce Walentyna o eonach – emanacjach, wpływających z boskiego Ojca. Walentyn uczył, iż każdy z nich objawia inny aspekt bóstwa, a wszystkie razem tworzą boską pełnię (pleromę). W tym systemie Kościół (ἐκκλησία) razem z człowiekiem (ἄνθρωπος) stanowią drugą parę (syzygię) wpływającą z pary: Słowo (λόγος) i Życie (ζωή): „De Logo autem et Zoe emissum coniu-

¹ Piotr pojawia się też w gnostyckim piśmie *Dzieje Piotra*, ale ze względu na luźny związek tego utworu z podjętą problematyką został tutaj pominięty. Polski przekład tego utworu z j. koptyjskiego zob. W. Myszor: *Dzieje Piotra*, STV 15 (1977) z. 2, 169-175.

² Por. *Pistis Sophia* I 51, w: *Nag Hammadi Studies: The Coptic Gnostic Library* 9 (= NHS:CGL), ed. C.S. Schmidt, Leiden 1978, 96.

gationem Hominem et Ecclesiam”³. Pojęcie Kościoła preegzystującego wprowadza też autor *Traktatu trójdzielnego*, który pisze iż „nie tylko Syn istnieje od początku, lecz także sam Kościół jest od początku”⁴. Kościół ten, jak zauważa dalej autor, skupić miał w sobie „licznych ludzi, którzy istnieli przed eonami, którzy są nazwani we właściwym sensie eonami eonów”⁵. Podobne przedstawienie Kościoła preegzystującego znajdujemy u walentynianina Teodota, który w powiązaniu z tą ideą wprowadził też pojęcie Kościoła niskiego. Według tego autora Kościół jest ziemskim odpowiednikiem Kościoła preegzystującego – powstał on poprzez wylanie przez Chrystusa (Zbawcę) światła gnozy na tych, którzy tutaj na ziemi do niego przynależą:

„Widzialna część Chrystusa była Mądrością i Kościołem pochodzącym z wyższego nasienia, z którego się ona rozwinęła przez pośrednictwo elementu cielesnego”⁶.

Podobną myśl o ziemskim Kościele gnostyków formułuje autor *Traktatu o początku świata*; wspomina on o Kościele skupiającym w sobie nasienie światła, który się pojawia pośród tworców zepsucia:

„Uznano, że ma on (w sobie) wszystkie nasienie (światła) dzięki nasieniu mocy, które się [z nimi] było zmieszało”⁷.

Obie wypowiedzi jednoznacznie charakteryzują członków Kościoła widzialnego. Są nimi ludzie ducha (pneumatycy), którzy pojawili się w świecie (gnostycy, prorocy), określane też, z racji swej kondycji, mianem „obcych”. Charakterystykę Kościoła ziemskiego uzupełnia też inna z wypowiedzi Teodota, który pisze:

„Duch, którego w szczególnie sposób posiadał każdy z proroków dla ich posługi, został wylany na wszystkich (należących) do Kościoła”⁸.

Słowa te świadczą o tym, iż poza prorokami (czyli gnostykami, posiadającymi światło ze swej natury), w Kościele tym byli również ci wszyscy, którzy otrzymali światło (lub mogli otrzymać) za pośrednictwem nauki (słowa). Jeszcze wyraźniej o podziale istniejącym w łonie Kościoła gnostyckiego pisze autor *Księgi Tomasza*, który wyróżnia dwa rodzaje członków (wiernych), są to „mali” (ΚΟΥΕΙ) i „doskonali” (ΤΕΛΕΙΟΙ) lub inaczej „wybrani” (ΕΥΤΥΧΟΙ)⁹.

³ Irenaeus, *Adversus haereses* I 1, 1, Sch 264, 30.

⁴ *Tractatus tripartitus*, NHC I 5:57, 30; NHS:CGL 22, ed. H.W. Attridge, Leiden 1985, 202.

⁵ Tamże, NHC I 5:158, 30-34; NHS:CGL 22, 205.

⁶ Clemens Alexandrinus, *Excerpta e Theodoto* 26, 1, GCS 17, 94, tłum. P. Siejkowski: Klemens Aleksandryjski, *Wypisy z Theodota*, ŻMT 22, Kraków 2001, 43.

⁷ *Tractatus de origine mundi* (II 5), cytuję za: K. Rudolph, *Gnoza: istota i historia późnoantycznej formacji religijnej*, tłum. G. Sowiński, Kraków 1995, 182.

⁸ Clemens Alexandrinus, *Excerpta e Theodoto* 24, 1, GCS 17, 94, ŻMT 22, 43.

⁹ Podział na „małych” i „doskonałych” odpowiada walentyniańskiemu podziałowi na psychików i pneumatyków, por. Irenaeus, *Adversus haereses* I 7, 1-5, Sch 264, 100-112.

Przy czym zauważa, że każdy, kto przynależy do tzw. „małych”, może stać się doskonały („Tedy ty jesteś mały, zanim staniesz się doskonały”¹⁰), przyjmując (tak jak u Teodota) gnozę za pośrednictwem proroków.

Przynależność do grona doskonałych łączyła się ze swoiście pojmowanym prymatem, jaki dawał autorytet gnostyckiego mistrza, przekazującego treść objawienia tajemnego (gnozę) swoim uczniom. Autorzy gnostycy często przypisywali go uczniom Jezusa, chociaż, jak stwierdza autor *Apokryficznego listu Jakuba*, nie wszystkim z dwunastu uczniów została objawiona cała nauka Zbawcy¹¹. Wśród wtajemniczonych najczęściej wymieniani są: Tomasz, Jakub, Maria i Piotr. Postać Piotra jako gnostyckiego apostoła szczególnie została wyróżniona w trzech utworach: *Apokalipsie Piotra*, *Dziejach Piotra* i *Dwunastu Apostołów*, *Liście Piotra do Filipa*, co świadczyć może o istnieniu w łonie gnostycyzmu wpływów judeo-chrześcijańskich¹². Z kolei utwory należące do tradycji Tomasza i Marii umniejszały jego znaczenie, łącząc go z Kościołem „małych”.

2. Piotr jako członek Kościoła „Małych”. Pogląd na temat istnienia we wspólnotach gnostyckich dwóch kategori wyznawców – „wybranych” i „małych” unaoczniają *Ewangelia Tomasza* i *Ewangelia Marii*. W *Ewangelii Tomasza* kwestia istnienia takiego podziału pomiędzy uczniami jest szczególnie ostro zarysowana, a pojawia się w związku z pytaniem o sukcesję po odejściu Jezusa: „Wiemy, że odejdziesz od nas, kto będzie naszym przełożonym”¹³. Fragment 34, 30-35, 14, przedstawiający rozstrzygnięcie tego problemu, stanowi paralelę do Mt 16, 15-19. Warunkiem objęcia kierownictwa w grupie jest bowiem właściwe rozpoznanie pochodzenia i natury Jezusa: „Porównajcie i powiedzcie mi, kogo przypominam”¹⁴. Próbę taką podejmują kolejno: Piotr, Mateusz i Tomasz. Odpowiedzi, jakich udzielają Piotr i Mateusz porównujący Jezusa do anioła czy sprawiedliwego, nie odbiegają od przyjętych w judaizmie zwyczajów – słuchacze nauk Jezusa w Mt 16, 14 porównują go m.in. do Jana Chrzciciela, Jeremiasza, Eliasza. Odmienne na ich tle prezentuje się odpowiedź Tomasza, który, rozpoznając w Jezusie boskiego wysłannika, rezygnuje z porównań:

„Nauczycielu, moje usta nie ujmują zupełnie tego, abym powiedział do kogo jesteś podobny”¹⁵.

¹⁰ *Liber Thomae*, NHC II 7:139, 11; NHS:CGL 21, ed. B. Layton, Leiden 1989, 184.

¹¹ Por. *Epistula Jacobi apocrypha*, NHC I 2:1, 22-24, tłum. W. Myszor – A. Dębska: *Teksty z Nag-Hammadi*, PSP 20, Warszawa 1979, 109.

¹² Por. G.N. Stanton, *5 Ezra and Mathew Christianity in the Second Century*, JTS 28 (1977) 70.

¹³ *Evangelium Thomae*, NHC II 2:34, 25-26, PSP 10, 209.

¹⁴ Tamże, NHC II 2:34, 31-32, PSP 20, 209.

¹⁵ Tamże, NHC II 2:35, 3-4, PSP 20, 209.

A zatem, z trzech uczniów, to właśnie on okazuje się gnostykiem, mającym dar właściwego rozpoznania: „napileś się ze źródła kipiącego, które ja odmierzyłem”¹⁶ i to jemu zostaje powierzone przyszłe kierownictwo grupy. Akt ten przypieczętowanie wtajemniczenia Tomasza (aluzja do Mt 16, 17). Nie mogą go przejść pozostali uczniowie, którzy posiadają odmienną naturę – wizja trawiącego ich ognia stanowi aluzję do różnicy natur. Jezus określa rolę, jaką spełniać ma wobec nich wybrani: „Istnieje światłość w człowieku światłości i on oświetla cały świat”¹⁷. Uczniowie zaś, aby osiągnąć królestwo, muszą być jak dzieci¹⁸. W utworze pojawia się wiele zaleceń skierowanych pod adresem wspólnoty „małych”, którzy muszą się poddać kierownictwu wybranego (symbolika dużej ryby i małych ryb – 33, 30-33) i stosować odpowiednie praktyki, przybliżające ich do celu¹⁹.

Z kolei w *Ewangeliu Marii* bezpośrednim świadkiem gnostyckiego objawienia staje się gnostyczka Maria (*Mariham*)²⁰, która przekazuje jego treść pozostałym uczniom: „To, co ukryte przed wami, objaśnię wam”²¹. W opozycji do niej występuje Piotr²², który kwestionuje prawdziwość jej objawienia. Utwór, kończy wystąpienie Lewiego (obrońcy Marii), wzywające pozostałych, by stali się doskonałymi:

„ubierzmy się w człowieka doskonałego, ruszajmy, jak nam polecił, przepowiadamy ewangelię, nie ustanawiając innego celu ani innego prawa poza tym, co Zbawca powiedział”²³.

Autorzy obydwu utworów przedstawili Piotra w bliskim gronie uczniów Jezusa, lecz nie włączyli go do grona wybranych. Razem z innymi uczniami, uznającymi przewodnictwo duchowe gnostyków, tworzy on wspólnotę małych, których celem jest duchowe doskonalenie (*Ewangelia Tomasza*) i przepowiadanie *Ewangelii (Ewangelia Marii)*.

3. Piotr jako świadek misterium. Odmiennie kondycję Piotra przedstawiają trzy kolejne utwory: *Apokryficzny list Jakuba*, *Pistis Sophia* oraz *Apokalipsa Piotra*. Piotr jest w nich bowiem ukazany (podobnie jak w omówionych wcześ-

¹⁶ Tamże, NHC II 2:35, 5-6, PSP 20, 209.

¹⁷ Tamże, NHC II 2:38, 7-9, PSP 20, 212.

¹⁸ Por. tamże, NHC II 2:36, 35-37, 2, PSP 20, 211.

¹⁹ Zalecenia te przedstawiają m.in. 31, 25 – 33, 21; 33, 18 – 19 i 37, 25-35.

²⁰ Na temat statusu Marii jako gnostyczki zob. W. Myszor, *Wstęp*, w: *Ewangelia Marii*, tłum. tegoż, STV 13 (1975) nr 2, 150 (dalej cyt.: W. Myszor, EwgM) oraz A. Marjanen, *The Woman Jesus Loved: Mary Magdalene in the Nag Hammadi Literature and Related Documents* (NH and Manichaean Studies 40), Leiden 1996, 94-121.

²¹ *Evangelium Mariae*, BG 10, 4-6, W. Myszor, EwgM, s. 156.

²² Konflikt pomiędzy Piotrem a Marią zaznacza się też w *Ewangeliu Tomasza* 54, 19-20.

²³ *Evangelium Mariae*, BG 18, 16-21, W. Myszor, EwgM, s. 159.

niej utworach – Tomasz i Maria) jako adresat tajemnej nauki Zbawcy, co wyraźnie wzmacnia jego autorytet (jako gnostyka) i przyszłego proroka²⁴.

W *Apokryficznym liście Jakuba* Piotr bezpośrednio nie występuje, ale literacki autor pisma kierowanego do „brata Kerynta”²⁵, informuje, iż on i Piotr zostali wprowadzeni w tajemną naukę Zbawcy:

„Ponieważ ty prosiłeś mnie o wysłanie tobie tajemnej nauki, która objawiona została mnie [i] Piotrowi przez Pana”²⁶.

W dalszej części autor przedstawia treść wizji, a na koniec wspomina o złożonym przez niego i Piotra dziękczynieniu²⁷. W piśmie wyraźnie podkreślane jest pierwszeństwo Jakuba, co uzasadnia forma literacka oraz przynależność do tradycji.

W *Pistis Sophia* i w *Apokalipsie Piotra* autorytet Apostoła zostaje jeszcze wyraźniej podbudowany. W utworach pojawiają się bowiem zapowiedzi dotyczące przyszłej roli Piotra w Kościele, związanej z jego prymatem, na co wskazują wyraźne aluzje do tekstu Mateusza (Mt 16, 16-19).

W *Pistis Sophia*, którą można zaliczyć do tradycji Marii²⁸, Piotr (nazywany **ΜΑΚΑΡΙΟΣ** i **ΤΙΝΑΤΙΚΟΣ**) zostaje wprowadzony w tajemnice Pistis Sophii, która odsłania przed nim misterium pleromy, a następnie otrzymuje od Jezusa błogosławieństwo oraz obietnicę kolejnych wtajemniczeń oraz zapowiedź przyszłej władzy (aluzja do Mt 16, 19), jaką będzie posiadał nad swoimi współwyznawcami:

„Ty jesteś błogosławiony pomiędzy wszystkimi ludźmi na ziemi, dlatego ja objawię tobie tajemnicę. Zaprawdę, zaprawdę (**ΖΑΜΗΝ**), powiadam ci, ja wypełnię w tobie całą pleromę (**ΠΛΕΡΩΜΑ**), od tajemnicy wewnętrznej, po tajemnicę zewnętrzną. Ja wypełnię ciebie Duchem, gdyż ty jesteś nazwany Pneumatykiem (**ΤΙΝΑΤΙΚΟΣ**) spełnionym w każdej pleromie. I zaprawdę, zaprawdę powiadam ci, że ty poznasz tajemnice wszystkich miejsc Pierwszej Tajemnicy, tak aby ten, który otrzyma (światło) na ziemi mógł otrzymać światło na wysokości. I temu, komu ty odpuszczasz na ziemi, będzie odpuszczone w królestwie Ojca, który jest w Niebie”²⁹.

²⁴ Zdaniem K. Bergera (*Unfehlbare Offenbarung. Petrus in der gnostischen und apokalyptischen Offenbarungsliteratur*, w: *Kontinuität und Einheit*, Freiburg 1998, 261-326) utwory wyróżniające postać Piotra takie jak *Apokalipsa Piotra* oraz omawiane w następnym punkcie *Dzieje Piotra i Dwunastu Apostołów* oraz *List Piotra do Filipa* świadczą mogą o istnieniu wśród gnostyków tradycji „Piotrowej”; podają za: W. Myszor, *Apokalipsa Piotra* (NHC VII, 3, P. 70, 13-84, 14). Wstęp, przekład z koptyjskiego, komentarz, (cyt. dalej: W. Myszor, ApP), ŚSHT 31 (1998) 315.

²⁵ Por. *Epistula Jacobi apocrypha*, NHC I 1, 2, PSP 20, 109. Imię Keryntos zostało zrekonstruowane; chodzi prawdopodobnie o gnostyka Cerynta, por. tamże, s. 125.

²⁶ Tamże, NHC I 1, 8-12, PSP 20, 125.

²⁷ Por. tamże, NHC I 15, 6-9, PSP 20, 123.

²⁸ Por. *Pistis Sophia* II 232, 26 – 233, 2. NHS 9, 464-466: „Bowiem Maria Magdalena i Jan i Dziewica będą wywyższeni nad wszystkimi moimi uczniami”.

²⁹ Tamże I 37; NHS:CGL 9, 60.

Zapowiedź przyszej władzy w Kościele (jaką Piotr otrzymuje w *Pistis Sophia*) potwierdzona zostaje w *Apokalipsie Piotra*. Zbawca w związku z tym wzywa go do doskonałości, bowiem ona jest fundamentem, na którym Kościół ten powstaje³⁰, czyni też aluzje do imienia (co wyraźnie wprowadza w kontekst Mt 16, 18) oraz w związku z tym) proklamuje Piotra „początkiem” Kościoła gnostyckiego, analogicznie do proklamacji Piotra „podstawą” Kościoła Powszechnego – w Mt 16, 18:

„Ty zaś, Piotrze stań się doskonałym razem ze mną ze względu na twe imię, gdyż to ja cię wybrałem. Przez ciebie stworzyłem początek dla pozostałych, których zaprosiłem do wiedzy aby (byli mocni). I ty będziesz mocny, aż (przyjdzie naśladowca sprawiedliwości tego, który cię jako pierwszy powołał”³¹.

Wydaje się, iż użyte w tym fragmencie pojęcie „początku”, które odnosi się do apostołowskiej misji Piotra³², może też odnosić się do duchowego prawzoru – Kościoła preegzystującego (co nadawałoby temu określeniu sens fundamentalny). Z misją, jaką otrzymuje Piotr, wiąże się też wizja objawiająca mu przyszłe losy gnostyckiego Kościoła, określonego jako wspólnota „małych”, oraz jego relacji do Kościoła powszechnego; dane jest mu też poznanie ostatecznego triumfu gnostyków:

„Mogą panować nad Małymi, ale potem skończy się (czas) błędu, a odnowi się starzejąca się (nigdy) myśl nieśmiertelna”³³.

4. Piotr jako kierownik Kościoła „Małych” Dwa kolejne utwory to: *Dzieje Piotra i Dwunastu Apostołów* oraz *List Piotra do Filipa*. Piotr pokazany jest w nich jako przywódca grupy uczniów. Pierwszy utwór opisuje podróż Piotra i dwunastu apostołów do nieznanego miasta. W piśmie tym pojawiają się określenia pozwalające zidentyfikować gnostycki charakter grupy Piotra, m.in. „obcy”, „obcy wobec świata”³⁴, a za gnostyckim charakterem przekazu przemawiają też nazwy miasta”: „Nazwą tego miasta jest ‘Siedziba’, to jest ‘Umocnienie’ [...], ‘Cierpliwość’ i [...]”³⁵, które symbolizują kolejne etapy

³⁰ Por. *Apocalypsis Petri*, NHC VII 3:70, 25-27, W. Myszor, ApP, s. 321.

³¹ Tamże, NHC VII 3:71, 15-28, W. Myszor, ApP, s. 321.

³² Por. W. Myszor, ApP, s. 315-316.

³³ *Apocalypsis Petri*, NHC VII 3:80, 10-13, W. Myszor, ApP, s. 327, por. Stanton, dz. cyt., s. 79-80 i E. Schweizer, *The „Matthean” Church*, NTS 20 (1974) 216.

³⁴ Por. *Acta Petri et XII Apostolorum*, NHC VI 1:24, 3-7, tłum. W. Myszor: *Dzieje Piotra i Dwunastu Apostołów* CNHC VI 1: p. 1, 1 – 12, 22. Wstęp, przekład z koptyjskiego, komentarz, ŚSHT 29 (1996) 299 i 301 (dalej cyt.: W. Myszor, ActaP). Gnostycki charakter tego utworu nie jest powszechnie uznawany. Wśród naukowców zdania są podzielone. Za gnostyckim charakterem pisma wypowiadają się: M. Krause, E. Segelberg i P. Perkins, por. C.A. Keller, *De la foi a la connaissance: le sens des „Actes de Pierre et des Douze Apotres”*, „Revue de Theologie et de Philosophie” 110 (1978) 131-137 i W. Myszor, ActaP, s. 298.

wędrówki gnostyckiego Kościoła (Siedziba – jako duchowy prawzór, Umocnienie – gnostycki autorytet/gnoza i Cierpliwość – droga do doskonałości). Wątkiem dominującym w opowiadaniu jest spotkanie z Lithargoelem, tajemniczym sprzedawcą pereł³⁶, w którym ostatecznie Piotr rozpoznaje Chrystusa:

„Odrzekł Lithargoel: «Chcę cię o coś zapytać: kto dał ci to imię Piotr»? Odrzekł mu: «Jezus Chrystus, Syn żyjącego Boga: on to nadał mi to imię». Odpowiedział i rzekł: «To ja, rozpoznaj mnie Piotrze»»³⁷.

W scenie rozpoznania centralne miejsce zajmuje wyznanie Piotra: $\overline{\text{IC}} \overline{\text{PE}} \overline{\text{XC}} \overline{\text{PWYHPE}} \overline{\text{MPTNOYTE}} \overline{\text{ETONZ}}$, które stanowi niemal dosłowne przytoczenie konfesji Szymona Piotra z Mt 16, 17 $\overline{\text{PEXC}} \overline{\text{PWYHPE}} \overline{\text{MPTNOYTE}} \overline{\text{ETONZ}}$ ³⁸. Wyznanie Piotra (w opowiadaniu) zakłada czasowe (przywołuje bowiem wcześniejsze wydarzenia) i logiczne pierwszeństwo wyznania Piotra w Mt 16, 16-18. Można też wskazać na paralelność zdarzeń następujących po wyznaniu Piotra w Mt 16, 16-18 i w *Dziejach Piotra*. W Ewangelii Mateusza są to: nadanie nowego imienia oraz powołanie Piotra i ustanowienie Kościoła. W *Dziejach Piotra* jest to ujawnienie tożsamości Lithargoela-Chrystusa i przekazanie gnostyckiego objawienia. W utworze nie ma natomiast bezpośrednich wypowiedzi, które charakteryzowałyby Piotra jako gnostyckiego przewodnika; można jedynie mówić o jego autorytecie i dominacji w grupie: jest on kierownikiem wyprawy i troszczy się o innych.

Autorytet Piotra podkreśla też *List Piotra do Filipa*, w którym Piotr występuje jako zwierzchnik Filipa, którego upomina i któremu wydaje polecenia. Oficjalny ton listu: „Piotr apostoł Jezusa Chrystusa do Filipa, naszego brata umiłowanego i współapostoła”³⁹ świadczyć też może o sprawowanym przez Piotra urzędzie, jednak pismo tego nie precyzuje. Ponadto Piotr występuje jako przekaziciel gnozy – naucza i odpowiada na pytania. W piśmie tym brak jednak bezpośrednich odniesień do tekstu Mt 16, 16-19.

Podsumowując podkreślić należy, iż, po pierwsze, u gnostyków istniało silne pojęcie autorytetu gnostyckiego mistrza, które kształtowane było w kontekście eklezjologii. Po drugie, spośród pism gnostyckich odwołujących się do

³⁵ Por. tamże, NHC VI 1:2, 2-4, W. Myszor, ActaP, s. 299.

³⁶ Na temat symboliki perły u gnostyków por. W. Myszor, *Sprzedawca pereł w „Dziejach Piotra i Dwunastu Apostołów” z VI kodeksu z Nag Hammadi*, VoxP 7 (1987) z. 12-13, 303-305.

³⁷ *Acta Petri et XII Apostolorum*, NHC VI 1: 9, 8-15; W. Myszor, ActaP, ŚSHT 29 (1996) 301.

³⁸ Cytuję za: J. Sell, *Simon Peter's „Confession” and the Acts of Peter and the Twelve Apostles*, „Novum Testamentum” 21 (1979) 349.

³⁹ *Epistula Petri ad Philippum*, NHC III 2, *List Piotra do Filipa (Epistula Petri ad Philippum, Nag Hammadi Codex VIII 2)*, VoxP 17 (1997) z. 32-33, 421.

autorytetu apostołów wyodrębnić można grupę utworów należących do tzw. tradycji Piotra, uznającej w Piotrze gnostyka i nauczyciela gnozy. Należą do nich: *Apokalipsa Piotra*, *Dzieje Piotra i Dwunastu Apostołów* oraz *List Piotra do Filipa*; do tej grupy zaliczyć też można *Pistis Sophia*. Wszystkie one, poza *Listem Piotra do Filipa*, nawiązują też do Mt 16, 16-19, wspominając takie wydarzenia jak: rozpoznanie Jezusa przez Piotra (Mt 16, 16 – *Dzieje Piotra i Dwunastu Apostołów*), nadanie apostołowi imienia (Mt 16, 18 – *Dzieje Piotra, Apokalipsa Piotra*), ustanowienie prymatu i powołanie Kościoła (Mt 16, 18 – *Apokalipsa Piotra*) oraz powierzenie Piotrowi kluczy (Mt 16, 19 – *Pistis Sophia*). W nawiązaniu do tych wydarzeń Piotr ukazany zostaje jako „początek” gnostyckiego Kościoła.

LA POSITION DE PIERRE DANS LES TEXTES GNOSTIQUES

(Résumé)

Dans le présent article l'auteure fait l'analyse de sept ouvrages dans lesquels apparaît le personnage de Pierre. Ces ouvrages peuvent être répartis en trois groupes. Dans le premier groupe (*l'Évangile selon Thomas, l'Évangile selon Marie*) Pierre est présenté en tant qu'auditeur de l'enseignement de Jésus/Sauveur. Dans le deuxième (*La lettre apocalyptique de Jacques, l'Apocalypse selon Pierre, Pistis Sophia*) il est présenté en tant que témoin du mystère. Dans le troisième (*Les actes de Pierre et des douze apôtres, La lettre de Pierre à Philippe*) en tant que dirigeant d'une communauté (gnostique). Dans la conclusion, on fait observer qu'il existait chez les gnostiques un courant faisant appel à l'autorité de Pierre comme membre de l'Église des Parfaits/Choisis et en tant que témoin de la révélation secrète du Sauveur. Ce courant se référait aussi à la tradition de Matthieu.

Ks. Wincenty MYSZOR
(Katowice, UŚ)

ŚWIĘTY IRENEUSZ O AUTORYTECIE KOŚCIOŁA RZYMSKIEGO

Wypowiedź Ireneusza z Lyonu o Kościele rzymskim znajduje się w *Adversus haereses* (III 1-3). Tekst ten zachował się w tłumaczeniu łacińskim i fragmentach oryginalnych greckich przekazanych przez innych autorów. W związku z nauką o Kościele pozostają także inne wypowiedzi Ireneusza, które trzeba uwzględnić¹. Cały szereg komentarzy od wielu lat towarzyszy tej wypowiedzi Ireneusza na temat Kościoła w Rzymie. Nie zawsze jednak uwagi na temat tego fragmentu uwzględniają historyczny i doktrynalny kontekst dzieła Ireneusza. Najczęściej chodzi o projekcję sytuacji z późniejszego okresu, z III lub IV wieku, na sytuację Rzymu w II wieku. Rozwiązania problemu nie ułatwia sam tekst. Najbardziej dyskutowany fragment (III 3, 2) zachował się tylko po łacinie. Próby rekonstrukcji czy retranslacji tego fragmentu ujawniają najczęściej wyjaśnienia tekstu, a więc i pogląd komentatorów na znaczenie i pozycję Kościoła rzymskiego w czasach Ireneusza. Wydawcy tekstu Ireneusza w „Sources Chrétiennes” dokonali retranslacji na język grecki. W stosownym komentarzu do swego wydania szeroko uzasadnili przyjętą postać grecką tekstu Ireneusza. Cytujemy więc starożytnie tłumaczenie łacińskie (prawdopodobnie z III lub IV wieku)² z nowożytną retranslacją tego najbardziej „umęczzonego” przez komentarze i polemiki tekstu, który bezpośrednio wiąże się z zagadnieniem autorytetu Kościoła rzymskiego³:

„Sed quoniam valde longum est in hoc tali volumine omnium Ecclesiarum enumerare successiones, maximae et antiquissimae et omnibus cognitae, a gloriosissimis

Ἄλλ' ἐπεὶ πάνυ μακρὸν ἐν τούτῳ τῷ τόμῳ τὰς πασῶν τῶν ἐκκλησιῶν καταλέγειν διαδοχάς, τῆς μεγίστης καὶ ἀρχαιοτάτης καὶ πᾶσιν ἐγνωσμένης ὑπὸ τῶν ἐνδο-

¹ Por. C. Mirbt – K. Aland, *Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus*, Tübingen 1967, 31-36 (Irenäus von Lyon, *Adv. haer.*: AH I 10, 1-2; III 4, 1-2; III 24, 1; IV 33, 7; V 19, 1).

² Por. A. Rousseau (ed.), SCh 100, Paris 1965, 110-129 i N. Brox, *Rom und „jede Kirche“ im 2. Jahrhundert. Zu Irenäus «Adv. haer.» III 3, 2*, „Annuaire Historiae Conciliorum” 7 (1975) 44. Ale Rousseau i Doutreleau w „Sources Chrétiennes” 210, s. 235, mówią o 2. poł. IV wieku.

³ Retranslacja grecka, por. SCh 211, Paris 1974, s. 33.

duabus apostolis Petro et Paulo Romae fundatae et constitutae Ecclesiae, eam quam habet ab apostolis traditionem et adnuntiatam hominibus fidem per successiones episcoporum pervenientem usque ad nos indicantes, confundimus omnes eos qui quoquo modo, vel per sibi placentiam vel vanam gloriam vel per caecitatem et sententiam malam, praeterquam oportet colligunt. Ad hanc enim Ecclesiam propter potentiorem principalitatem necesse est omnem convenire Ecclesiam, hoc est eos qui sunt undique fideles – in qua semper ab his qui sunt undique conservata est ea quae est ab apostolis traditio”.

ξοτάτων δύο ἀποστόλων Πέτρου τε καὶ Παύλου ἐν Ῥώμῃ θεμελιωθείσης καὶ κατασταθείσης ἐκκλησίας τὴν τε ἀπὸ τῶν ἀποστόλων παράδοσιν καὶ τὴν καταγελλομένην τοῖς ἀνθρώποις πίστιν κατὰ τὰς διαδοχὰς τῶν ἐπισκόπων κατηντηκυῖαν εἰς ἡμᾶς μνηύοντες, κατασχνοῦμεν πάντας τοὺς ὁποῖω δήποτε τρὸς ἦτοι κατ’ αὐθάδειαν ἢ κατὰ κενοδοξίαν ἢ κατὰ τύφλωσιν καὶ κακογνωμοσύνην παρασυνάγοντας, πρὸς ταύτην γὰρ τὴν ἐκκλησίαν διὰ τὴν ἰκανωτέραν ἀρχὴν ἀνάγκη πᾶσαν συμφωνεῖν ἐκκλησίαν, τουτέστι τοὺς πανταχόθεν πιστοὺς, ἐν ἧ ἄει τοῖς πανταχόθεν ἐφυλάχθη ἢ ἀπὸ τῶν ἀποστόλων παράδοσις.

W trakcie dyskusji i polemik wokół interpretacji podawano także inne rekonstrukcje tekstu greckiego⁴. Najbardziej z kwestią autorytetu Kościoła rzymskiego wiąże się wyrażenie „potentior principalitas”. Szukano odpowiedników greckich dla „potentior principalitas, convenire, omnis ecclesia. P. Nautin wyrażenie „propter potentiorem principalitatem oddał jako διὰ δυνατωτέραν ἔξουσίαν dla ukazania innego związku treściowego⁵. Wyrażenie: „ad hanc enim Ecclesiam [...] necesse est omnem convenire Ecclesiam” zawiera niewątpliwe nawiązanie do Kościoła rzymskiego w „ad hanc Ecclesiam”, ale jak starał się wykazać P. Nautin, przez „hanc Ecclesiam” można rozumieć także „cały Kościół powszechny”, a nie wyłącznie rzymską gminę⁶. Wydawcy francuscy A. Rousseau i L. Doutreleau sądzą, że jednak chodzi o Kościół Rzymski⁷. Norbert Brox uważa, że wywody Nautina, choć z punktu widzenia filologicznego wydają się poprawne, to nie przekonują, a tym samym nie wykluczają innej interpretacji⁸. Do wywodów Nautina przychylił się B. Botte⁹ i J. Lebourlier¹⁰. Zdaniem Broxa, to jednak Kościół rzymski ma

⁴ Por. analizy filologiczne w „Sources Chrétiennes” 210, 225-236.

⁵ P. Nautin, *Irénée. AH III 3, 2: Église de Rome ou Église universelle?* „Revue de l’Histoire des Religions” 151 (1957) 49. Pojęcie ἔξουσία występuje w tekstach gnostyckich i oznacza „moc”, „władzę”; inna propozycja rekonstrukcji to ἰκανωτέραν αὐθεντίαν, por. P. Batiffol, *Urkirche und Katholizismus*, Kempten 1910, 216; słowo wskazuje również na „władzę” i „moc”.

⁶ Por. Nautin, art. cyt., s. 37-63.

⁷ Por. SCh 210, 229.

⁸ Por. Brox, art. cyt., s. 51.

⁹ Por. B. Botte, *A propos de l’AH III 3, 2 de saint Irénée*, „Irénikon” 30 (1957) 156-163. Całość dyskusji relacjonował Brox, art. cyt., s. 51-55.

¹⁰ Por. J. Lebourlier, *Le problème de l’AH III 3, 2 de St. Irénée*, „Revue des Sciences Philosophique et Théologiques” 43 (1959) 262-271.

„potentior principalitas”¹¹ i większość badaczy dzisiaj opowiada się za takim rozumieniem tekstu¹². Ale co oznacza owa „principalitas”? Nie może ona oznaczać odniesienia kościelnej gminy do politycznego znaczenia Rzymu jako stolicy państwa. „Principalitas” dotyczyła więc rzeczywistości kościelnej. Nadto, jeśli owa „principalitas” w Kościele rzymskim jest „potentior”, to oznacza, że Kościół rzymski posiada ją, podobnie jak inne Kościoły, ale w wyższym stopniu. Według Broxa, to nie czasowe pierwszeństwo może stanowić o „potentior”, ale „rzeczowa” przewaga tego Kościoła, założenie tego Kościoła przez dwu apostołów, Piotra i Pawła¹³. Czy jednak oznacza to, że owa rzeczowa przewaga Kościoła rzymskiego odnosiła się do całego Kościoła? Z jakim Kościołem Ireneusz porównał Kościół rzymski?: „necesse est omnem convenire Ecclesiam – hoc est eos, qui sunt undique fideles”? Kim są owi „undique fideles”? Zdaniem Broxa chodzi tu nie o cały Kościół powszechny, ale o Kościół z perspektywy lokalnej¹⁴. Ireneusz używał wprawdzie terminologii ogólnokościelnej, ale pozycję Rzymu widział z perspektywy lokalnego, zachodniego Kościoła¹⁵. Brox zatem skłaniałby się do ujęcia autorytetu Kościoła rzymskiego tylko w stosunku do części zachodniej. Jest to oczywiście ujęcie, które nawiązuje do rozumienia „undique fideles” jako do chrześcijan, ewentualnie Kościołów tylko w okolicy Rzymu¹⁶, względnie do zachodniej części Cesarstwa. Czy jednak postać słowna łacińskiego tekstu, który powstał w III lub IV wieku, nie

¹¹ Por. Brox, art. cyt., s. 55.

¹² Por. G.G. Blum, *Tradition und Sukzession. Studien zum Normbegriff des Apostolischen von Paulus bis Irenaeus*, Berlin 1963, 208, gdzie przytoczono zdania innych uczonych.

¹³ Por. Brox, art. cyt., s. 55-56, gdzie znajdziemy także świadectwo wcześniejszych interpretacji. (G. Bardy, Van den Eynde, G.G. Blum); w Polsce na ten temat pisał L. Śpikowski, *La doctrine de l'Église dans Saint Irénée*, Strasburg 1926, 76-98; tenże, *Prymat rzymski według św. Ireneusza, «Contra haereses» III 3, 2*, „Przegląd Teologiczny” 10 (1929) 369-377.

¹⁴ Por. Brox, art. cyt., s. 57: „Mir scheint die Lösung darin zu liegen, dass der Text, der erklärt werden soll, einen universalkirchlichen Sachverhalt anhand eines Beispiels mit Formulierungen demonstriert, deren Diktion im einzelnen nicht aus universalkirchlichen Perspektiven, sondern im Hinblick auf dieses Exempel Rom aus teilkirchlicher Perspektive gefärbt ist”.

¹⁵ Brox (art. cyt., s. 57-64) dał temu wyraz także w haśle: *Irenaeus von Lyon*, RACH XVIII (1988) 846-849, oraz w tłumaczeniu niemieckim tego fragmentu: „Aber weil es viel zu weit führen würde, in einem Buch wie diesem die Aufeinanderfolgen (der Bischöfe) säamtlicher Kirchen aufzuzählen, gebe ich die von den Aposteln stammende Tradition und den für die Menschen gepredigten Glauben, nur am Beispiel der besonders großen und besonders alten und aller Welt bekannten, von den beiden hochberühmten Aposteln Petrus und Paulus in Rom gegründeten und organisierten Kirche an, wie sie durch die Aufeinanderfolgen der Bischöfe auf uns gekommen ist. Damit bringen wir alle in Verlegenheit, die auf jede nur erdenkliche Art und Weise, selbstgefällig, in eitler Prahlerei beziehungsweise in Blindheit und übler Absicht abwegige Zirkel gründen. Dann mit dieser Kirche muß ihrer besonderen Gründungsautorität wegen jede andere Kirche übereinstimmen, das heißt die Gläubigen ringsum. In ihr ist von den Gläubigen ringsum die Tradition, die auf die Apostel zurückgeht, allezeit aufbewahrt worden” (Irenäus, AH III, „Fontes Christiani” 8, 3, Freiburg 1995, s. 31) oraz uzasadnienie Broxa w przedmowie, s. 8-10.

¹⁶ Por. J.B. Bauer, *Das Verständnis der Tradition in der Patristik*, „Kairos” 20 (1978) 204.

zawiera tu pewnego komentarza? Dodane jakby w komentarzu słowa: „hoc est qui sunt undique fideles”, być może pochodzą od tłumacza z III lub IV wieku, a więc z czasów późniejszych wobec sytuacji Ireneusza? Gdyby jednak przyjąć interpretację Broxa, oraz rozumienie „qui sunt undique fideles” tylko do części zachodniej, to takie ujęcie zakładałoby, że Ireneusz w II wieku pisał całe swoje dzieło z perspektywy zachodniego Kościoła. Przeciwnego zdania jest H.J. Vogt, który krytykując ujęcie Broxa uważa, że Ireneusz pisał swoje dzieło z perspektywy całego Kościoła i tak też ujął znaczenie Kościoła rzymskiego, jako jednego z Kościołów apostołskiego pochodzenia, w którym można znaleźć prawdę apostołską przeciw nauce gnostyków¹⁷.

Jak już wspomnieliśmy, tłumaczenia nowożytnie ujawniają również rozumienie wypowiedzi Ireneusza oraz jego ujęcie znaczenia Rzymu. W języku polskim przytoczymy najpierw dwa tłumaczenia: A. Bobera¹⁸ i M. Michalskiego¹⁹:

A. Bober:

„Ponieważ jednak wyliczenie sukcesji wszystkich Kościołów zajęłoby w niniejszym dziele zbyt wiele miejsca, przeto wskazując na następstwa największego i najstarszego i wszystkim znanego, przez dwu najchwalebniejszych apostołów Piotra i Pawła założonego i ustanowionego w Rzymie Kościoła, który posiada tradycję od apostołów i wiarę opowiadaną ludziom, a dochodzącą aż do nas drogą kolejnego następstwa biskupów – zawstydzamy tych wszystkich, którzy w jakikolwiek sposób, ale nie tak jak trzeba, gromadzą koło siebie zwolenników, czy to dla swego upodobania, czy dla próżnej chwały, czy zaślepienia, czy fałszywych przekonań. Z tym bowiem Kościołem dla jego naczelnego zwierzchnictwa musi się zgadzać każdy Kościół, to jest wszyscy wierni, bo w nim przez tych, co są zewsząd, zachowała się tradycja apostołska”.

M. Michalski:

„Oczywiście zbyt wiele miejsca zajęłoby w niniejszej księdze wyliczanie następujących po sobie hierarchów we wszystkich Kościołach; ograniczę się więc tylko do przedstawienia tradycji apostołskiej oraz nauki wiary, jaka drogą kolejnego następstwa biskupów dotarła do nas w największym, najstarszym, powszechnie znanym Kościele rzymskim, założonym i zorganizowanym przez dwóch najznakomitszych apostołów: Piotra i Pawła. Wystarczy to zupełnie do skompromitowania tych wszystkich, którzy czy z samolubstwa lub przez próżność, czy w zaślepieniu lub ze złej woli uprawiają robotę sekciarską. Z wymienionym bowiem Kościołem (rzymskim), jako przewyższającym wszystkie inne dostojnością swego apostołskiego pochodzenia, zgadza się na pewno cały Kościół, to jest wszyscy wierni na całym świecie, w sprawie przechowania tradycji odziedziczonej po apostołach”.

Przekład A. Bobera trzyma się ściśle wersji łacińskiej. „Propter potentiorem principalitatem” oddał przez „dla jego naczelnego zwierzchnictwa”; „omnis Ecclesia” – to u Bobera „każdy Kościół”, czyli „wszyscy wierni”. Michalski

¹⁷ Por. H.J. Vogt, *Teilkirchen-Perspektive bei Irenäus?*, „Theologische Quartalschrift” 164 (1984) 52-58.

¹⁸ Por. *Antologia patrystyczna*, Kraków 1965, 39.

¹⁹ Por. *Antologia literatury patrystycznej*, I, Warszawa 1975, 167-168.

przetłumaczył raczej „komentująco”. „Potentior principalitas” – to „dostojność apostołskiego pochodzenia”, „omnis Ecclesia” – to „cały Kościół” czyli – podobnie jak Bober – „wszyscy wierni”. „Necesse est convenire” Bober oddaje jako „musi się zgadzać”, natomiast Michalski „zgadza się na pewno”. Bober skłaniał się zatem do ujęcia znaczenia Kościoła rzymskiego jako władzy, Michalski opisywał Kościół rzymski jako faktyczny, historyczny autorytet apostołski przeciw nauce sekciarzy. Wydaje się, że tłumaczenie Michalskiego, choć swobodne, lepiej nawiązuje do dyskusji wokół znaczenia Kościoła rzymskiego w II wieku. Wydaje się, że „apostołskość” Kościoła rzymskiego i zachowana w nim „tradycja apostołska” stanowiła według Ireneusza o jego „principalitas”.

Cały akapit AH III 3, 1-3 wskazuje, że Ireneusz mówił tu przede wszystkim o tradycji apostołskiej przeciw tradycji gnostyckiej:

„Tradycja apostołów, która została objawiona na całym świecie, jest dostępna w każdym Kościele dla wszystkich, którzy prawdziwie chcą zobaczyć prawdę. Możemy wyliczyć tych, którzy zostali ustanowieni przez apostołów jako biskupi w poszczególnych Kościołach i są ich następcami aż do naszych czasów. I niczego takiego nie uczyli ani też nie poznali, o czym śnią tamci (gnostycy). Gdyby apostołowie znali jakieś ukryte tajemnice, których nauczaliby potajemnie doskonałych, oddzielnie od innych, to przede wszystkim przekazaliby je tym, którym powierzyli także same Kościoły. Postanowili bowiem, by całkowicie doskonałymi i nienaganymi byli ci, których ustanowili swymi następcami, gdy przekazali im swoje zadania nauczania, gdyż ich nienaganna działalność mogłaby być bardzo pożyteczna, tak jak ich upadek największym nieszczęściem. Zbyt wiele miejsca w tej księdze zajęłoby wyliczanie sukcesji (biskupów) we wszystkich Kościołach, przekazujemy zatem tradycję pochodzącą od apostołów i wiarę głoszoną ludziom tylko na przykładzie największego, najstarszego i wszystkim znanego Kościoła, założonego i ustanowionego przez dwu najślawniejszych apostołów – Piotra i Pawła, Kościoła w Rzymie, tradycję i wiarę, tak jak dotarła ona do nas dzięki następstwu kolejnych biskupów. Tak właśnie zawstydzimy wszystkich, którzy w jakiś sposób, czy to dla przypodobania sobie, czy dla próżnej chwały, czy to przez zaślepienie i złą wolę, gromadzą się osobno, a nie jak należy. Tymczasem z tym Kościołem, z powodu jego szczególnego autorytetu założenia winien zgadzać się każdy Kościół, to znaczy wszyscy wierni zewsząd. W nim zawsze została zachowana przez wszystkich wiernych ta tradycja, która wywodzi się od apostołów [...]”²⁰. Na podstawie takiego porządku i sukcesji, tradycja apostołska w Kościele i głoszenie prawdy przechodzi aż do nas. I to jest najpełniejszy dowód, że w Kościele jest przechowana i przekazana w prawdzie, jedna i ożywiająca wiara, od apostołów aż do dzisiaj”²¹.

Głównym tematem wypowiedzi Ireneusza nie jest Kościół rzymski, ale nauczanie apostołskie, które jest przechowywane w tym Kościele od czasów Piotra

²⁰ Tu podaje Ireneusz wykaz nieprzerwanej sukcesji dwunastu biskupów, od Piotra do Eleutera – wśród nich jako trzeci wymieniony jest autor *Listu Klemensa*.

²¹ Irenaeus, AH III 3, 1-2, SCh 211, 30-32, tłum. W. Myszor, wcześniej w: Ireneusz, *Bóg w ciele i krwi*, Kraków 2001, 98.

i Pawła. Jest to nauczanie jawne, bo można wskazać na sukcesję nauczających biskupów w tym Kościele. Jest to nauczanie, które jednoczy wiernych, w przeciwieństwie do nauki gnostyków, która prowadzi do podziałów, albo służy próżnej chwale, czy zaślepieniu. Nauczanie apostoelskie, przekazane przez sukcesję biskupów, dociera od apostołów aż do nas. Ireneusz zaznaczył, że sukcesję mógłby wyliczać w innych Kościołach, ale to zabrałoby wiele miejsca. Wylicza zatem sukcesję w Kościele rzymskim, który jest „największy”, „najstarszy” i „znany wszystkim”. Brox uważa, że te określenia są rodzajem „elativus” wobec Kościoła w Rzymie. Ireneusz musiał znać także inne Kościoły, Kościoły na Wschodzie, które były starsze, jak Kościół w Smyrnie, o którym mówił wspominając Polikarpa²², który również zachował wiarę począwszy od apostołów, przeciw Marcjonowi i Walentynowi. Ireneusz podobnie mówił o Efezie²³ i Jerozolimie²⁴. Nie przytoczył jednak dowodu sukcesji apostoelskiej w tych Kościołach. Wobec Smyrny czy Efezu było to możliwe, ale czy w Jerozolimie w 2. poł. II wieku istniała grecka gmina chrześcijańska²⁵? Jeśli jednak mówił o Jerozolimie, to nie jako o stolicy biskupiej, tylko jako o Kościele nauczania apostoelskiego uczniów Chrystusa.

Szczególne znaczenie Kościoła rzymskiego dla przekazu apostoelskiego nauczania dla Ireneusza mogło polegać na tym, że dla Rzymu mógł dokładniej przedstawić sukcesję biskupów, a więc jawny wyraz ciągłości apostoelskiego nauczania. Autorytet rzymskiego Kościoła polegał nie tylko na ciągłości nauczania, ale przede wszystkim na „założeniu” tego Kościoła przez apostoelskie nauczanie Piotra i Pawła. A więc nie tyle na monarchicznym episkopacie, którego ciągłość Ireneusz wyliczał począwszy od następcy apostołów, to jest od Linusa²⁶. Wydaje się to zrozumiałe przy założeniu, że chodziło mu o przekaz nauczania apostoelskiego, a nie o przekaz władzy jednego biskupa. Tak więc „principalitas” oznacza początek apostoelskiego nauczania, które jest w wielu Kościołach, natomiast „potentior” wskazuje na szczególnie rodzaj tego nauczania, wyprowadzenie od nauczania Piotra i Pawła, ale wyraźniejszy rodzaj dowodu ciągłości nauczania zapewniony przez sukcesję biskupów.

Interesujące jest również pytanie o znaczenie wypowiedzi: „Ad hanc enim Ecclesiam [...] necesse est omnem convenire Ecclesiam – hoc est eos qui sunt undique fideles, – in qua semper, ab his qui sunt undique, conservata est ea

²² Por. AH III 3, 4 (tekst zachowany po grecku).

²³ Por. AH III 3, 4 (tekst grecki).

²⁴ Por. AH III 12, 5 (także fragmenty greckie).

²⁵ O Jerozolimie mówił jako niebieskim Jerozalem (AH I 5, 3; I 24, 2; IV 1, 1; I 5, 3; I 26, 2), jako mieście starego przymierza (IV 4, 1), który minął (IV 4, 3); nie wykorzystał jednak apostoelskiej nauki pierwszego Kościoła w Jerozolimie jako dowodu przeciw gnostykom.

²⁶ Por. AH III 3, 3, SCh 211, 32-34: „Gdy błogosławieni apostołowie założyli i zbudowali Kościół, przekazali urząd biskupowi Linusowi. Tego Linusa wspomina Paweł w Listach do Tymoteusza. Następcą jego był Anaklet”. Ireneusz wyliczył do współczesnego mu biskupa Eleutera, dwunastu następców apostołów, bez Piotra Apostoła.

quae est ab apostolis traditio”. Przetłumaczyliśmy to w nawiązaniu do krytycznej uwagi Ireneusza o oddzielaniu się gnostyków od Kościoła, a zwłaszcza od nauki apostołskiej w Kościele:

„Tymczasem z tym Kościołem, z powodu jego szczególnego autorytetu założenia winien zgadzać się każdy Kościół, to znaczy wszyscy wierni zewsząd. W nim zawsze została zachowana przez wszystkich wiernych ta tradycja, która wywodzi się od apostołów”.

Owe „necesse est convenire”, przetłumaczone jako „winien się zgadzać”, można zrozumieć, jako „z konieczności zgadza się”, bo Kościół rzymski ma tego rodzaju ciągłość apostołskiego nauczania, w historii, ale także „może się zgadzać” współcześnie. Nie ma większego znaczenia dwuznaczność wyrażenia „in qua”, to znaczy, czy chodzi o Kościół rzymski, czy „omnis Ecclesia”. Nauka apostołska zachowana w Kościele rzymskim zgadza się z nauczaniem apostołskim w „całym Kościele” czy w „każdym Kościele” albo też odwrotnie: „każdy Kościół” czyli „wszyscy wierni” mogą i są w stanie uzgodnić nauczanie apostołskie „w tym Kościele”. Z dotychczasowych badań i analiz wynika w każdym razie dość jasno, że nie chodzi o autorytet jurysdykcyjny Kościoła rzymskiego²⁷. Kościół rzymski w ujęciu Ireneusza jawi się raczej jako wzór apostołskiego nauczania, „katolicki” w znaczeniu wzoru wszystkich Kościołów „katolickich”, które odwołują się do apostołskiego nauczania²⁸. Wydaje się rzeczą niemożliwą, aby inne Kościoły apostołskiego pochodzenia nie zgadzały się z jego nauczaniem. Oczywiście pozostaje otwartym zagadnieniem, w jakim stopniu ujęcie znaczenia Kościoła rzymskiego w wypowiedziach Ireneusza zawiera załączki prymatu biskupa Rzymu.

IRENÄUS VON LYON ÜBER DIE BEDEUTUNG DER KIRCHE IN ROM (*Adversus haereses* III 3, 1-3)

(Zusammenfassung)

Durch die Untersuchung der wichtigsten Übersetzungen des *Adversus Haereses* III 3, 1-3 versucht man den theologischen Kommentar und das Verständnis des Textes aufzudecken. Dazu hilft auch die griechische Rückübersetzung in „Sources Chrétiennes” (L. Doutreleau und A. Rousseau). Die Autorität der römischen Kirche besteht auf der Gründungsautorität (Apostel Petrus und Paulus) und auf die allen Christen bekannte apostolische Lehre gegenüber der gnostischen, geheimen Meinungen.

²⁷ Tak ujmował prymat Rzymu na przykład Śpikowski, *La doctrine*, s. 88nn.

²⁸ Tak szczególnie ujął to H. Koch, *Irenäus über den Vorzug der römischen Kirche*, „Theologische Studien und Kritiken” 93 (1920/1921) 54-79.

Ks. Mariusz SZRAM
(Lublin, KUL)

PAPIEŻ PONCJAN A SPRAWA ORYGENESA

W 231 lub 233 r. (rękopisy *Historii Kościelnej* Euzebiusza nie są bowiem zgodne w kwestii datacji) Orygenes, udając się do Grecji, zatrzymał się w Cezarei Palestyńskiej, by odwiedzić swoich przyjaciół: Teoktysta – biskupa Cezarei i Aleksandra – biskupa Jerozolimy. Doszło wówczas do wydarzenia kontrowersyjnego z punktu widzenia biskupa Aleksandrii Demetriusza. Otóż Teoktyst za przyzwoleniem Aleksandra, ale bez zgody Demetriusza, wyświęcił Orygenes na prezbitera¹. Oburzony biskup aleksandryjski² zwołał synod, na którym, według przekazu Focjusza, postanowiono „usunąć Orygenes z Aleksandrii”³. Nieusatysfakcjonowany tą decyzją Demetriusz, przy udziale grupy biskupów egipskich odbył dodatkowe posiedzenie, które miało Orygenes „ἐξοσύνῃς ἀποκερῶσσειν”, czyli dosłownie „wydziedziczyć z godności kapłańskiej”⁴. Zdaniem H. Crouzela⁵ i P. Nautina⁶ nie oznaczało to orzeczenia nieważności święceń, lecz usunięcie z urzędu i bezwzględny zakaz wykonywania funkcji kapłańskich, w tym nauczania.

Zdarzenia te przypadają na czas krótkiego, zakończzonego męczeńską śmiercią podczas wygnania na Sycylię, pontyfikatu biskupa rzymskiego Poncjana (230-235). Niniejszy artykuł jest próbą dotarcia, na podstawie skąpych, niestety, tekstów źródłowych, do odpowiedzi na pytanie, jaki mógł być udział tego papieża w konflikcie wokół święceń Orygenes.

Zachował się tylko jeden tekst źródłowy, wspominający wyraźnie o rzymskiej reakcji na decyzję Demetriusza, nie wymienia on jednak z imienia papieża

¹ Por. Eusebius, HE VI 23, 3-4, Sch 41, 123-124; Photius, *Bibliotheca* 118, ed. R. Henry, Paris 1960, 91-92; zob. H. Crouzel, *Orygenes*, tłum. z franc. J. Margański, Bydgoszcz 1996, 27 i 46-47; M. Szram, *Orygenes o kapłaństwie. Antologia tekstów*, Olsztyn 1998, 9-11.

² Por. Hieronimus, *De viris illustribus* 54, PL 23, 663-665, tłum. W. Szoldrski, PSP 6, 68.

³ Photius, *Bibliotheca* 118, ed. R. Henry, s. 91-92, tłum. O. Jurewicz: Focjusz, *Biblioteka*, I, Warszawa 1986, 192.

⁴ Por. tamże.

⁵ Por. dz. cyt., s. 52.

⁶ Por. *Origène. Sa vie et son oeuvre*, I, Paris 1977, 105 i 428.

Poncjana. Tekst ten pochodzi z listu 33. św. Hieronima do Pauli, zawierającego cenne informacje o życiu i dziełach Orygenesesa. Brzmi on następująco:

„Potępia [Orygenesesa] biskup Demetriusz; zgadza się świat na jego potępienie (*in damnationem eius consentit orbis*) z wyjątkiem kapłanów (*exceptis sacerdotibus*) Palestyny, Arabii, Fenicji i Achai. Sam Rzym zwołuje (podburza) przeciw niemu senat (*Roma ipsa contra hunc cogit senatum*) nie z powodu nowości nauk, nie z powodu herezji, jak teraz szczekają wokół niego wściekłe psy, ale dlatego, że nie mogli znieść chwały jego wymowy oraz wiedzy i tego, że gdy on mówił, wszystkich za niemych uważano”⁷.

Poddamy analizie tę wypowiedź Hieronima.

Trudno dokładnie ustalić, kto kryje się pod pełnym retorycznej przesady stwierdzeniem „consentit orbis”: czy istotnie zwierzchnicy wszystkich ówczesnych Kościołów lokalnych, czy tylko, co jest bardziej prawdopodobne, biskupi najważniejszych stolic. P. Nautin, ceniony, choć często jest on zbyt oryginalny i swobodny w interpretacji źródeł, francuski badacz życia i twórczości Aleksandryjskiego teologa⁸, uważa, że Demetriusz po odbyciu aleksandryjskiego synodu wystosował listy informujące o jego postanowieniach jedynie do biskupów Rzymu i Antiochii. Badacz ten odwołuje się tu prawdopodobnie do tradycji potwierdzonej później przez kanon 6. Soboru Nicejskiego z 325 r., zgodnie z którą te właśnie Kościoły obok Aleksandrii cieszyły się pierwszeństwem i starszeństwem (τὰ πρεσβεία) jako założone przez Apostołów. Niezależnie od tego, do ilu biskupów trafiła informacja o synodach Demetriusza, stwierdzenie Hieronima, że cały świat zgadza się na potępienie Orygenesesa, pozwala być pewnym, że dotarła ona przede wszystkim do biskupa stolicy Cesarstwa, czyli do politycznego centrum ówczesnego świata, uświęconego ponadto uprzywilejowaną tradycją o nauczaniu i męczeńskiej śmierci apostołów Piotra i Pawła. Nie należy chyba jednak wnioskować, że poinformowanie biskupa Rzymu przez Demetriusza miało na celu uzyskanie zatwierdzenia wyroku aleksandryjskiego synodu przez zwierzchnią władzę kościelną. Z wypowiedzi bowiem Hieronima wynika, że Demetriusz zwracał się nie tylko do

⁷ Hieronymus, *Epistulae* 33, 5, CSEL 54, 259: „Damnatur a Demetrio episcopo; exceptis Palaestinae et Arabiae et Phoenices atque Achaiae sacerdotibus in damnationem eius consentit orbis; Roma ipsa contra hunc cogit senatum non propter dogmatum nouitatem, non propter heresim, ut nunc aduersum eum rabidi canes simulant, sed quia gloriam eloquentiae eius et scientiae ferre non poterant et illo dicente omnes muti putabantur”, tłum. pol. J. Czuj: Św. Hieronim, *Listy*, I, Warszawa 1952, 198.

⁸ H. Crouzel dość ostro ocenia (*Orygenes*, s. 26) wiarygodność interpretacji Nautina zawartych w jego książce *Origène. Sa vie et son oeuvre*, mimo że nazywa ją „ważną pracą krytyczną”: „Przyznając, że książka ta zawiera oczywiście pewne ciekawe intuicje, w wielu wypadkach nie zgadzamy się z krytycznym stanowiskiem wobec Euzebiusza i wielu innych źródeł, z krytyką, która wydaje się nam nieuzasadniona; ani też nie zgadzamy się z podsuwanymi przez autora rozwiązaniami alternatywnymi – należałoby podkreślić ich hipotetyczny i dyskusyjny charakter”.

Rzymu, ale do wielu biskupów równocześnie. Niemiecki historyk K. Schatz w klasycznej monografii pt. *Prymat papieski od początków do współczesności*⁹ zwraca uwagę, że do końca III wieku uchwały synodów regionalnych były przekazywane do najważniejszych Kościołów w ramach tzw. „*communio ecclesiarum*”: „Wraz z przekazywaniem tych uchwał wiąże się niekiedy prośba o akces, która nie może być jednak rozumiana jako ratyfikacja przez wyższą instancję, nawet jeśli akces innych Kościołów, a w końcu i Rzymu, przydaje takim synodom większego autorytetu”¹⁰. Demetriusz potrzebował prawdopodobnie takiego wsparcia ze strony autorytetu najważniejszych stolic biskupich, zwłaszcza Rzymu, ponieważ, zgodnie z przekazem Hieronima, spora grupa duchownych nie zgadzała się z decyzją pozbawiającą Aleksandryczyka funkcji kapłańskich.

Z relacji Hieronima wynika następnie, że na sprawę Orygenesza Rzym z własnej inicjatywy zareagował zwołaniem zgromadzenia, nazwanego „senatem”. Zdziwienie może budzić łaciński termin „*senatus*” użyty w kontekście spraw kościelnych. Z pewnością nie oznacza on rzymskiego senatu, trudno przecież podejrzewać, że władze państwowe zainteresowały się problemem ważności święceń, udzielonych w Palestynie jakiemuś chrześcijańskiemu egzegecie. Zakres znaczeniowy, jaki Hieronim przypisuje terminowi „*senatus*” w innych swoich listach jest dość szeroki: przede wszystkim rozumie przez niego senat rzymski, który w liście do Paulina z Noli przeciwstawia Kościołowi (*nobilem te ecclesia habeat, ut prius senatus habuit*)¹¹. Używa jednak tego terminu również na określenie zgromadzenia chrześcijańskich matron (*matronarum cotidie uisitetur senatus*)¹² lub osób zasłużonych dla wspólnoty Kościoła (swoich przyjaciół Pammachiusza i Marcellę nazywa „*christiani senatus luminaria*”)¹³. Najprawdopodobniej należy więc rozumieć określenie „*senatus*”, w analizowanym fragmencie listu 33., jako „radę starszych” lub „dostojne zgromadzenie”, odniesione do grona prezbiterów Kościoła. Z jednej strony może być to nawiązanie do sformułowania św. Ignacego Antiocheńskiego, który w liście do Kościoła w Tralleis porównuje prezbiterów (czyli starszych) do rady Boga i zgromadzenia Apostołów (*συνέδριον θεοῦ καὶ [...] σύνδεσμον ἀποστόλων*). Z drugiej strony może to być świadectwo zapożyczenia nomenklatury z administracji państwowej przez Hieronima, w jego czasach bowiem, czyli na przełomie IV i V wieku, akomodacja Kościoła do struktur państwowych zaszła dość daleko, o czym świadczy np. pochodząca z końca IV wieku mozaika z absydy w kościele św. Prudencji, która przedstawia siedzącego na

⁹ Por. K. Schatz, *Prymat papieski od początków do współczesności*, tłum. z niem. E. Marszał – J. Zakrzewski, Kraków 2004.

¹⁰ Tamże, s. 38.

¹¹ *Epistulae* 58, 11, CSEL 54, 540; por. tamże, 66, 7, CSEL 54, 655.

¹² Tamże 43, 3, CSEL 54, 321.

¹³ Tamże 97, 3, CSEL 55, 184.

tronie Chrystusa, otoczonego przez apostołów Piotra i Pawła, odzianych w rzymskie togi senatorskie¹⁴.

Istnieje problem w ustaleniu, jaką rangę miało zgromadzenie, nazwane przez Hieronima „senatem” i kto dokładnie w nim uczestniczył. Zadanie to utrudnia forma wypowiedzi Hieronima. Skupia się on nie tyle na ścisłym zrelacjonowaniu faktu historycznego, co raczej na wyrażeniu własnego emocjonalnego stosunku do sprawy Orygenesusa, którego był zagorzałym obrońcą w czasie redagowania powyższego listu. Hieronim z jednej strony zdaje się wyrażać zdziwienie, że Rzym przejął się tak niegroźną i odległą od stolicy sprawą, z drugiej – sprawia wrażenie, jakby chciał stwierdzić, iż osoba uzdolnionego i oryginalnego chrześcijańskiego myśliciela była tak popularna, że nawet w Rzymie nastąpiło poruszenie i jakieś zebranie z jego powodu. Znany historyk soborów Ch.J. Hefele przytacza poglądy historyków, którzy uważają, że pod Hieronimowym terminem „senatus” kryje się zwykle zebranie duchowieństwa rzymskiego, a nie oficjalny synod, mający na celu wydanie wiążącej decyzji¹⁵. Istotnie, pewne elementy wypowiedzi Hieronima przemawiają za nieoficjalnym charakterem zgromadzenia: zdziwienie budzi np. brak imienia biskupa Poncjana; nie ma też mowy o jakichś konkretnych postanowieniach rzekomego synodu, poza tym że został zwołany przeciw Orygenesowi (*contra hunc*); ponadto sposób, w jaki Hieronim wypowiada się o motywach dezaprobaty, wyrażonej wobec Orygenesusa (*gloriam eloquentiae eius et scientiae ferre non poterant*), nie licuje z powagą należną Kościołowi rzymskiemu, choć spotkamy np. niepochlebne sądy o papieżu Stefanie w korespondencji biskupa Kartaginy Cypriana z biskupem Cezarei Kapadockiej Firmilianem¹⁶, a piszący w afekcie Hieronim znany był przecież z cholerycznego usposobienia i zamięłowania do stosowania inwektyw.

Większość badaczy interpretuje jednak Hieronimowy „senatus” jako oficjalny synod: XIX-wieczny historyk I. Döllinger twierdzi, że chodziło o synod pod przewodnictwem papieża Poncjana, ponieważ Orygenes był osobą znaną w stolicy Cesarstwa z racji wcześniejszego pobytu w Rzymie, kiedy to poznał rzekomo Hipolita i stał się jego stronnikiem¹⁷. Podobnie, według Nautina, ów „senatus” oznacza zebranie biskupa Rzymu z biskupami diecezji podmiejskich, a nie całej Italii, które wydało specjalny dekret w sprawie Orygenesusa. Nautin, broniąc hipotezy o oficjalnym synodzie zwołanym przez Poncjana, powołuje się na inne teksty źródłowe. Pierwszym argumentem miałyby być wzmianka z tego samego 33. listu Hieronima do Pauli, wspominająca o pewnych „epistulae synodorum in causa Origenis” (według lekcji Klostermanna)¹⁸. Nie wiadomo

¹⁴ Schatz, dz. cyt., s. 56.

¹⁵ Por. *Histoire des conciles d'après les documents originaux*, I/1, Paris 1907, 159.

¹⁶ Por. *Epistulae* 74-75, PL 4, 412-413.

¹⁷ Por. *Hippolytus und Kallistus oder die römische Kirche in den ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts*, Regensburg 1853, 260.

¹⁸ Por. Hieronymus, *Epistulae* 33, 4, CSEL 54, 258.

jednak, o jakie synody chodzi, być może tylko o aleksandryjskie synody Demetriusza. Jeżeli jednak założyć, że również o jakiś synod rzymski, to powstaje wątpliwość, dlaczego w tym samym liście miałby on być określany raz jako „synodus”, a raz jako „senatus”. Argument Nautina jest mało przekonujący także z tego powodu, że wyrażenie zaczerpnięte przez niego z listu Hieronima stanowi „crux philologorum” i jest niepewną lekcją. Wydanie CSEL podaje jako pierwszą i podstawową wersję tekstu: „epistula + Esifodorum + super causa Origenis”¹⁹. Chodziłoby więc prawdopodobnie o list do niejakiego Ezyfodora w sprawie Orygenesesa, a nie o synody biskupie. Miejsce to jest na tyle trudne do przełożenia, że polski tłumacz listu ks. J. Czuj w ogóle je pomiął, nawet nie zaznaczając tego w tekście przekładu²⁰.

Drugi argument Nautina jest bardziej przekonujący. Francuski badacz zwraca uwagę, że Euzebiusz ma zwyczaj sygnalizowania wyboru papieża przed relacją o jakimś wydarzeniu, w które był zaangażowany ten właśnie biskup Rzymu. Podobny przypadek miałby miejsce w wypadku Poncjana, o którego wyborze wzmiankuje Euzebiusz tuż przed relacją o święceniach Orygenesesa i o jakichś, bliżej nieokreślonych, zamieszkach z tego powodu. Przeciw sprawcom tych niepokojów zostały „powzięte uchwały zwierzchników kościelnych” (τὰ τε ἐπὶ τοῖς κινήσειν δεδομένα τοῖς τῶν ἐκκλησιῶν προεστῶσιν), wśród których Nautin domyśla się udziału biskupa Rzymu. Niestety powyższe stwierdzenie Euzebiusza, podobnie jak wcześniejsze wypowiedzi Hieronima, są mało konkretne i niejednoznaczne. Sprawę rozstrzygnęłaby z pewnością II księga *Apologii Orygenesesa*, napisanej przez Euzebiusza wraz z Pamfilosem, w której Euzebiusz miał, jak sam deklaruje w swojej *Historii kościelnej*²¹, napisać więcej na temat konfliktu wokół święceń Orygenesesa, ale z owej *Apologii* zachowała się, niestety, tylko I księga w łacińskim przekładzie Rufina z Akwilei.

Wydaje mi się, że współcześni badacze, zastanawiając się nad kwestią rzymskiego zgromadzenia w sprawie Orygenesesa, niedostatecznie akcentują pewną istotną sprawę. Otóż łączą oni wypowiedź Hieronima przede wszystkim z reakcją Demetriusza na przyjęcie święceń przez Orygenesesa bez zgody własnego biskupa. Tymczasem w liście 33. nie ma żadnej wzmianki o święceniach, mowa jest natomiast o potępieniu (*damnatio*) związanym z nauczaniem

¹⁹ Por. tamże.

²⁰ Por. Św. Hieronim, *Listy*, I, Warszawa 1952, 197-198.

²¹ Por. Eusebius, HE VI 23, 3-4, SCh 41, 123-124: „τούτων δὲ οὕτως ἐχόντων, Οὐρβανὸν ἐπισκοπεύσαντα τῆς Ῥωμαίων ἐκκλησίας ἔτεσιν ὀκτὼ διαδέχεται Ποντιανός, τῆς δ' Ἀντιοχείων μετὰ Φιλιππὸν Ζέβεννος καθ' οὗς Ὁριγένης, ἐπιγούσης χρείας ἐκκλησιαστικῶν ἕνεκα πραγμάτων ἐπὶ τὴν Ἑλλάδα στειλόμενος τὴν διὰ Παλαιστίνης, πρεσβείου χειροθεσίαν ἐν Καισαρείᾳ πρὸς τῶν τῆδε ἐπισκόπων ἀναλαμβάνει. Τὰ μὲν οὖν ἐπὶ τούτῳ περὶ αὐτοῦ κεινημένα τὰ τε ἐπὶ τοῖς κινήσειν δεδομένα τοῖς τῶν ἐκκλησιῶν προεστῶσιν ὅσα τε ἄλλα ἀκμάζων περὶ τὸν θεῖον εἰσηνήκεται λόγον, ἰδίας δεόμενα συντάξεως, μετρίως ἐν τῷ δευτέρῳ ἤς ὑπὲρ αὐτοῦ πεποήμεθα ἀπολογίας ἀνεγράψαμεν”.

Orygenes. Zdaniem Hieronima, podstawą tego wyroku były w czasach Aleksandryczyka zazdrość lub niezrozumienie jego nauki, podczas gdy w epoce Hieronima wyraźnie już posądza się Orygenesę o herezję (*haeresis, dogmatum novitas*). Zgodnie z zaczerpniętą z *Apologii* Pamfila relacją Focjusza, pierwszy synod Demetriusza nie pozbawił Orygenesę godności kapłańskiej, zabronił mu natomiast prowadzenia w Aleksandrii działalności nauczycielskiej. Prawdopodobnie więc kwestia ortodoksji doktrynalnej Aleksandryczyka odgrywała w sporze o jego święcenia niebagatelną rolę i chyba tylko stronnictwo Euzebiusza, który był zwolennikiem Orygenesę, należy przypisać jego milczenie w tej kwestii na kartach *Historii kościelnej*. W przekazach Hieronima i Rufina zachowały się fragmenty listu Orygenesę do przyjaciół z Aleksandrii, w którym broni się on przed fałszerzami jego pism. List ten datowany jest wprawdzie dopiero na 247 r., dotyczy on jednak sfalszowanej dyskusji z jakimś gnostykiem, która miała miejsce w Atenach dużo wcześniej, wkrótce po udzieleniu święceń Orygenesowi, zanim jeszcze miał on zamiar wracać do Aleksandrii. Do Demetriusza musiały więc niemal równocześnie dotrzeć informacje o wyświęceniu Aleksandryczyka i o zamieszaniu wokół jego dysputy z heretykiem, zarzucającym Orygenesowi rozpowszechnianie poglądu o ostatecznym nawróceniu i zbawieniu szatana, czego on, nawiasem mówiąc, nigdy „expressis verbis” nie głosił²². Wydaje się czymś oczywistym, że ów element nieortodoksyjności musiał pojawić się w liście rozesłanym do biskupów przez Demetriusza obok dwóch innych jego zarzutów wobec Orygenesę, o których wspomina Euzebiusz: przyjęcia święceń bez zgody własnego biskupa i rzekomego dopuszczenia się za młodu autokastracji. Prawdopodobnie właśnie kwestie doktrynalne zadecydowały, że w Rzymie zawrzało i zostało zwołane zgromadzenie duchowieństwa w sprawie Orygenesę, mogące mieć charakter synodu. Nota bene, według przekazu Hieronima, ok. 15 lat później, właśnie z powodu zastrzeżeń do bliżej nieokreślonych stwierdzeń, rozpowszechnionych bez zgody Orygenesę przez jego sekretarza Ambrozego, Aleksandryczyk tłumaczył się z żalem w niezachowanym liście (*libellus paenitentiae*) przed drugim następcą Poncjana, biskupem Rzymu Fabianem (236-250), który jest pierwszym papieżem wymienionym imiennie przez Hieronima w kontekście sporów wokół Orygenesę²³.

²² Por. Hieronymus, *Apologia contra Rufinum* II 19, SCh 303, 154-158; Rufinus, *De adulatione librorum Origenis* 7, CCL 20, 11-12.

²³ Por. Hieronymus, *Epistula* 84, 10, CSEL 55, 132: „Ipsę Origenes in epistola, quam scribit ad Fabianum, Romanae urbis episcopum, paenitentiam agit”; zob. Rufinus, *Apologia contra Hieronymum* 1, 46, CCL 20, 82: „Ais enim etiam ipsum Origenem pro his dictis paenituisse, libello paenitentiae ad Fabianum, tunc urbis Romae episcopum, dato”. Zdaniem H. Pietrasa, list ten nie ma nic wspólnego z zachowanym fragmentem listu Orygenesę do Fabiana. Pietras podejrzewa nawet, że chodzi o innego adresata, zob. Orygenes, *Korespondencja*, oprac. H. Pietras, ŻMT 6, Kraków 1997, 38-41.

Na zakończenie chciałbym zwrócić uwagę na jeszcze jedno interesujące zjawisko, o którym świadczy analizowany w tym komunikacie fragment Hieronimowego listu 33. Zgodnie z tą relacją spora część episkopatu, bądź nawet szerzej – duchowieństwa (*Palaestinae et Arabiae et Phoenices atque Achaiae sacerdotes*), nie poparła decyzji Demetriusza co do całkowitego pozbawienia Orygenesza funkcji kapłańskich i możliwości nauczania, mimo że zgadzano się z nią w Rzymie. W związku z tym Nautin uważa, że Poncjana, przychylając się do decyzji Demetriusza, okazał tym samym swoją dezaprobatę owym biskupom, a może nawet wykluczył ich ze wspólnoty z Rzymem²⁴. Na potwierdzenie swojej hipotezy, Nautin powołuje się na cytowany przez Euzebiusza fragment listu biskupów palestyńskich, odpowiedzialnych za święcenia Orygenesza, skierowanego do niewymienionego z nazwiska adresata. W owym liście bronią oni przeciw zarzutom biskupa Aleksandrii Demetriusza²⁵ swojej decyzji z 215 r., kiedy to zezwolili Orygenesowi jako świeckiemu na publiczne komentowanie Pisma świętego. Nautin podejrzewa, że list ten został napisany później, właśnie w związku z konfliktem wokół święceń Orygenesza i był próbą samoobrony biskupów palestyńskich wobec papieża Poncjana. Proponowana przez Nautina rekonstrukcja faktów jest jednak trudna do zweryfikowania. Tekst Euzebiusza nie mówi bowiem nic ponad to, iż Aleksander i Teoktyst bronili się w jakimś liście, którego daty i adresata nie znamy, przed dużo wcześniejszym zarzutem Demetriusza, że niezgodnie z tradycją pozwolili laikowi objaśniać w Kościele Pismo św., powołując się przy tym na usprawiedliwiający ich postępowanie zwyczaj innych Kościołów lokalnych. Z dalszych wywodów Euzebiusza wynika natomiast, że biskupi Teoktyst i Aleksander nadal bezkarnie udzielali poparcia Orygenesowi jako kapłanowi, odnosili się do niego „jako do swego jedynego mistrza i pozwolili mu... na rozwinięcie nauczania kościelnego”²⁶. Autor *Historii kościelnej* wspomina ponadto o Firmilianie, biskupie Cezarei Kapadockiej:

„który Orygenesza taką darzył życzliwością, że go dla dobra kościołów nie tylko zaprosił do swego kraju, ale sam się do niego udał do Judei i przez pewien czas u niego pozostał, by się wydoskonalić w teologii”²⁷.

²⁴ Por. Nautin, *Origène*, s. 430; tenże, *Lettres*, s. 124-125.

²⁵ Por. Eusebius, HE VI 19, 17-18, SCh 41, 118-119, tłum. A. Lisiecki, POK 3, 275: „[...] w obronie przed Demetriossem Aleksander, biskup Jerozolimski i Teoktistos, biskup cezarejski, piszą w słowach następujących: «Dodał on w piśmie swoim, że nigdy nie słyszano, ani się za naszej działo pamięci, by laicy w obecności biskupów wygłaszali homilie. Nie wiem, jak można tak niewątpliwie z prawdą się mijać. Gdziekolwiek bowiem znajdują się ludzie zdolni, by braciom oddać przysługę, tam wszędzie święci biskupi proszą ich, by do ludu przemawiali. Tak na przykład w Larandach prosił Neon Euelpidę, w Ikonjon Celsus Paulina, w Synadach Attikos Teodora, a są to wszyscy bracia nasi błogosławieni. Jest rzeczą prawdopodobną, że to samo dzieje się również gdzie indziej, a my tylko o tym nie wiemy»”.

²⁶ Tamże VI 27, SCh 41, 129, POK 3, 283.

²⁷ Tamże: „Διέπρεπεν δ' ἐν τούτῳ Φιρμιλιανός, Καισαρείας τῆς Καππαδοκῶν ἐπίσκοπος, τοσαύτην εἰσαγωγὴν περὶ τὸν Ὠριγένην σπουδῆν, ὡς τότε μὲν αὐτὸν ἀμφὶ τὰ κατ' αὐτὸν κλίματα

Również biskupi rzymskiej prowincji Arabii w latach 240-250 trzykrotnie wzywali Orygenes na synody, jako eksperta w sprawie oceny błędnych doktryn: modalizmu, adopcjonizmu i thnetopsychizmu (pogląd o śmiertelności duszy i związane z nim przekonanie utożsamiające duszę z krwią). Powyższe fakty świadczą o ówczesnej autonomii Kościołów wschodnich w sprawach jurysdykcyjno-dyscyplinarnych (a może nawet doktrynalnych, jeżeli reakcja Poncjana dotyczyłaby także ortodoksyjności nauki Orygenes) oraz o tym, że niezgodność w tych kwestiach z innymi biskupami, a nawet z biskupem Rzymu, nie była w pierwszej połowie III w. zjawiskiem odosobnionym ani nadzwyczajnym.

LE PAPE PONTIEN ET LA QUESTION D'ORIGÈNE

(Résumé)

Sur la base de sources patristiques (livre VI de l'*Histoire ecclésiastique* d' Eusèbe de Césarée; *Lettres, De viris illustribus* et *Apologia contra Rufinum* de Jérôme; *De adulteratione librorum* d'Origène; *Bibliothèque* de Photius), l'auteur essaie de trouver une réponse à la question de savoir quelle put être la participation de l' évêque de Rome, Pontien (230-235), au conflit provoqué par l'ordination sacerdotale d'Origène. Son analyse concerne une phrase-clé de la Lettre 33 de Jérôme: „Damnatur a Demetrio episcopo; exceptis Palaestinae et Arabiae et Phoenices atque Achaiae sacerdotibus, in damnationem eius consentit orbis; Roma ipsa contra hunc cogit senatum non propter dogmatum novitatem, non propter heresim, ut nunc aduersum eum rabidi canes simulant, sed quia gloriam eloquentiae eius et scientiae ferre non poterant et illo dicente omnes muti putabantur”. L'auteur de l'article discute certaines opinions du livre de Pierre Nautin, *Origène. Sa vie, son oeuvre* (Paris 1977). Il établit une liste des points problématiques nés du texte de Jérôme: l'obscurité de la constatation *in damnationem eius consentit orbis*; la question de savoir pourquoi l'évêque de Rome fut informé de la décision du synode Alexandrin contre Origène; la signification du terme *senatus*, et le genre de décision pris par cette assemblée.

Outre son essai de réponse à ces questions, l'auteur émet deux hypothèses:

1) La réaction de Rome et la convocation d'un synode (*senatus*) concernant Origène furent probablement provoquées par un reproche d'hétérodoxie à l'encontre de sa doctrine (ce qu' Eusèbe passe sous silence). Cela devait apparaître dans la

εις τὸν τῶν ἐκκλησιῶν ὠφέλειαν ἐκκαλεῖσθαι, τοτὲ δὲ ὡς αὐτὸν ἐπὶ τὸν Ἰουδαίαν στέλλεσθαι καὶ τινας αὐτῷ συνδιατρίβειν χρόνους τῆς εἰς τὰ θεῖα βελτιώσεως ἕνεκα. Οὐ μὲν ἀλλὰ καὶ ὁ τῆς Ἱεροσολύμων προεστῶς Ἀλλέξανδρος Θεόκτιστος τε ὁ κατὰ Καισάρειαν τὸν πάντα χρόνον προσανέχοντες αὐτῷ, οἷα διδασκάλῳ μόνῳ, τὰ τῆς τῶν θείων γραφῶν ἐρμηνείας καὶ τὰ λοιπὰ τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ λόγου πρᾶττειν συνεχῶρον”; por. Nautin, *Origène*, s. 70-71.

lettre envoyée aux évêques par Démétrius, à côté de deux autres reproches mentionnés par Eusèbe: l'acceptation de l'ordination sacerdotale sans accord de l'évêque et la prétendue castration.

2) L'appui prêté à Origène par certains évêques, après la désapprobation que leur avait manifestée Pontien pour n'avoir pas soutenu la décision de Démétrius contre Origène, témoigne d'une autonomie des Églises d'Orient dans le domaine juridique et disciplinaire (et peut-être même doctrinal, si la réaction de Pontien concernait aussi l'enseignement d'Origène). Il démontre également qu'un désaccord sur ces questions entre des évêques et l'évêque de Rome n'était un phénomène ni isolé ni extraordinaire dans la première moitié du III^e siècle.

Ks. Piotr SZCZUR
(Lublin, KUL)

ŚWIĘTY CYPRIAN WOBEC BISKUPA RZYMU

Listy św. Cypriana¹ oraz jego dzieło *De unitate catholicae Ecclesiae*² stanowią fundamentalne źródło do poznania życia Kościoła w połowie III wieku. Obraz Kościoła tamtych czasów naszkicowany przez Biskupa Kartaginy jest dość wyraźny, lecz wszelkie rozważania eklezjologiczne napotykać na trudności związane z wątpliwościami co do autentyczności, chronologii bądź też interpretacji tekstów, które traktują o jego stosunku do biskupów Rzymu. W niniejszym artykule postaramy się dotrzeć do myśli św. Cypriana na temat Kościoła rzymskiego.

Znaczna część korespondencji św. Cypriana dotyczy Rzymu: jest adresowana do jego biskupów lub mówi o nich. Intensywna wymiana listów między Kartaginą a Rzymem trwała przez cały czas działalności św. Cypriana. Była ona wprawdzie zagrożona w ostatnich latach życia Cypriana, jednak dramatyczny ton sporu, dotyczącego ważności chrztu udzielanego przez heretyków, świadczy o tym, jak wielką wagę przywiązywał on do utrzymania łączności z Rzymem. Pokażną część tej korespondencji dotyczy też jego eklezjologii, przyznającej św. Piotrowi – w którym Biskup Kartaginy widzi początek i źródło jedności władzy episkopalnej – chronologiczne pierwszeństwo w kolegium apostołskim, cieszącym się wprawdzie tą samą władzą, ale otrzymaną później. Trudne i kontrowersyjne pytanie o rolę Rzymu w myśli św. Cypriana stawiane jest od ponad 100 lat³.

I. POZYCJA I ROLA RZYMU WE WSPÓLNOCIE EPISKOPALNEJ

Nie jest łatwo odpowiedzieć na postawione wyżej pytanie. Liczne teksty św. Cypriana przyznają szczególną rolę Rzymowi, ale czy mają one znaczenie

¹ Ich najnowsze wydanie krytyczne zostało przygotowane przez F.G. Diercksa i opublikowane w CCL 3 B-C, Turnholti 1994-1996.

² Najnowsze jego wydanie krytyczne zostało przygotowane przez M. Bévenota i opublikowane w CCL 3, Turnholti 1972, 249-268.

³ Dysputę na ten temat wywołał G. Hartel, gdy w 1868 r. wydał krytycznie *De unitate catholicae Ecclesiae* w CSEL 3/1, 208-233.

doktrynalne? Przywiązywanie przykładowo wielkiej wagi do schizmy Nowacjana, która miała miejsce w Rzymie w 251 r., można wyjaśnić w dwojaki sposób: 1. Z powodu znaczącej pozycji Rzymu, stolicy cesarstwa, schizma rzymska dzieliła cały Kościół; w jakimkolwiek innym Kościele miałyby ona to samo znaczenie, jednak jej konsekwencje byłyby powolniejsze i mniej powszechne⁴. Z tego też względu można powiedzieć, że stolica rzymska odgrywała w myśli Biskupa Kartaginy znaczną rolę ze swej istoty, a nie z przywileju. 2. Waga kryzysu może także dotyczyć pozycji, jaką zajmuje biskup Rzymu we wspólnocie kościelnej – w tej sytuacji znaczenie schizmy byłoby łączone z pytaniem o przywilej, a nie tylko o istotę. Należy jednak stwierdzić, że w żadnym wypadku Cyprian nie przyznaje Rzymowi prymatu⁵ w aktualnym tego słowa znaczeniu, uważając, że każdy biskup jest ustanowiony na Piotrze i posiada taką samą władzę jak biskup Rzymu. Biskup Kartaginy nie przyznaje żadnemu biskupowi „superepiskopatu”, czyli zwierzchnictwa nad innymi biskupami: nie ma „biskupa biskupów”⁶!

Generalnie rzecz ujmując zauważamy, że korespondencja Cypriana zawiera wiele sformułowań odnoszących się do pozycji Rzymu, które jednak mogą być interpretowane w dwojaki sposób. Przytoczmy kilka ważniejszych:

W liście Cypriana do papieża Korneliusza (z 251 r.) czytamy:

„W rzeczywistości każdemu wyjeżdżającemu za morze udzielaliśmy zawsze koniecznych wyjaśnień, by nie wyjeżdżał zgorzony, oraz upominaliśmy, **by trwał niezłomnie przy macierzy i korzeniu Kościoła katolickiego**”⁷.

Z kolei w liście skierowanym do Antoniusza pisał:

„Prosiłeś mnie nawet o przesłanie Korneliuszowi kopii twego listu, by go upewnić, że **pozostajesz we wspólnocie z nim, tj. z Kościołem katolickim**”⁸.

⁴ Aluzję do znaczenia Rzymu znajdujemy m.in. w liście skierowanym do papieża Korneliusza (*Epistola* 52, 2, CCL 3B, 247, tłum. W. Szoldrski, PSP 1, 139): „Ponieważ Rzym z powodu swej wielkości posiada pierwszeństwo przed Kartaginą – quoniam pro magnitudine sua debebat Carthaginem Roma praecedere”. Nic jednak nie wskazuje na to, aby nadawać temu zdaniu mocniejszy sens – np. przyznający Rzymowi prymat.

⁵ Szerzej na ten temat zob. P.A. Gramaglia, *Cipriano e il primato romano*, „Rivista di Storia e Letteratura Religiosa” 28 (1992) 185-213.

⁶ Sformułowania „episcopum episcopi” Cyprian używa w *Liście do Florencjusza* (*Epistola* 66, 3, CCL 3C, 437: „An tu qui te episcopum episcopi et iudicem iudicis ad tempus a Deo dati constituitis?”) oraz w *Sententia episcoporum. Proemium* (przeciwko papieżowi Stefanowi), por. *Epistolae* 72, 3; 55, 21; zob. też *Concilium Carthaginiense sub Cypriano VII. Sententiae episcoporum LXXVII: De haereticis baptizandis*, PL 3, 1054A: „Neque enim quisquam nostrum episcopum se episcoporum constituit, aut tyrannico terrore ad obsequendi necessitatem collegas suos adigit”.

⁷ *Epistola* 48, 3, 1, CCL 3B, 229, PSP 1, 132: „Nos enim singulis navigantibus, ne cum scandalo ullo navigarent, rationem reddentes, scimus nos esse ut Ecclesiae catholicae radicem et matricem agnoscerent ac tenerent”.

⁸ *Epistola* 55, 1, 2, CCL 3B, 256, PSP 1, 143: „[Cornelius – P. Sz.] iam sciret te secum, hoc est cum catholica ecclesia communicare”. Analogiczna formuła znajduje się w *Epistola* 48, 3, CCL 3B,

W tym samym liście stwierdzał, że:

„Korneliusz został biskupem na mocy wyroku Boga i jego Chrystusa, na podstawie świadectwa prawie wszystkich członków kleru; głosem obecnego przy tym ludu; przez kolegium biskupów, starszych, dobrych mężów i to wtedy, gdy nikt przed nim nie był wybrany i gdy **miejsce Fabiana**⁹, **tj. katedra Piotra, była nieobsadzona**”¹⁰.

W liście do Korneliusza, piętnując heretyków i schizmatyków pisał:

„ustanowiwszy sobie pseudobiskupa **odważają się jeszcze popłynąć i do stolicy Piotra i do Kościoła zajmującego pierwsze miejsce, źródła jedności kapłańskiej**, i tu wiozą listy schizmatyków i bezbożników, nie myśląc o tym, że zwracają się do Rzymian, których wiarę wychwala Apostoł i do których wiarołomstwo nie może mieć dostępu”¹¹.

Można powiedzieć, że powyższe sformułowania mają wartość nie tyle dla określenia znaczenia stolicy św. Piotra, lecz każdej stolicy biskupiej, ponieważ dla Cypriana każdy biskup jest następcą św. Piotra i zajmuje „katedrę kapłańską”; każdy Kościół lokalny jest „matką” i „korzeniem” dla swych wiernych; zerwanie komunii ze swoim biskupem oznacza odejście od Kościoła. Taka interpretacja z pewnością jest możliwa, lecz czy byłaby właściwa? O wszystkich Kościołach Cyprian mówi, że są założone *super Petrum*, lecz tylko o Kościele rzymskim mówi, że jest *locus*¹² *Petri*¹³. Jest więc rzeczą naturalną zrozumienie,

229-230: „communicationem tuam id est catholicae ecclesiae unitatem [...] probarent firmiter ac tenerent”.

⁹ Papież Fabian poniósł śmierć męczeńską w styczniu 251 r., Korneliusza natomiast wybrano papieżem w marcu tego samego roku.

¹⁰ *Epistola* 55, 8, 4, CCL 3B, 256, PSP 1, 147: „Factus est autem Cornelius episcopus de dei et Christi eius iudicio, de clericorum paene omnium testimonio, de plebis quae tunc adfuit suffragio, de sacerdotum antiquorum et bonorum virorum collegio, cum nemo ante se factus esset, cum Fabiani locus, id est cum locus Petri et gradus cathedrae sacerdotalis vacaret”. Tekst ten jest adresowany do Antoniusza, a nie do Korneliusza – biskupa Rzymu, zatem nie jest zwykłym pochlebstwem.

¹¹ *Epistola* 59, 14, CCL 3C, 361, PSP 1, 188: „Navigare audent et ad Petri cathedram atque ad ecclesiam principalem unde unitas sacerdotalis exorta est”.

¹² Słowo *locus* ma różne znaczenia, por. *Słownik łacińsko-polski*, red. M. Plezia, III, Warszawa 1998, 379-380: „I. 1. miejsce, przestrzeń, obszar, kraj; 2. rola, pole, posiadłość; 3. siedziba, mieszkanie; 4. miejscowość, pl. okolica; 5. organ, narząd (fizjologiczny); II. A. 1. (kolejne) miejsce; 2. stanowisko, urząd, godność; 3. stan, pochodzenie, urodzenie; 4. sytuacja, położenie; 5. a. miejsce, ustęp w książce, urywek; b. problem, zagadnienie (zwł. typowe, charakterystyczne); B. 1. chwila, moment, czas; 2. stosowna chwila, sposobność, pora” (dalej cyt.: Plezia I-V); zob. też A. Jougan, *Słownik kościelny łacińsko-polski*, Warszawa 1992, 392: „1. miejsce, plac; 2. miejscowość, pl. okolica; 3. posterunek, stanowisko; 4. stopień, ranga, pochodzenie, godność; 5. stan, położenie; 6. przestrzeń; 7. sposobność, uzdolnienie, przysposobienie; 8. pl. rozdziały albo urywki z książki; zbiór, źródło dowodów, główne zasady, ważne szczegóły” (dalej cyt.: Jougan).

¹³ Por. *Epistolae* 55, 8; 63, 19; a zwłaszcza 67, 4: „de ordinando in locum Judae episcopo”. Słowo *locus* można też spotkać w *Epistolae* 3, 1; 12, 1; 15, 1; 16, 1, 3; 33, 2; 40; 41, 2; 55, 11; 59, 6; 68, 3.

że Cyprian przez użycie tych słów chce potwierdzić Piotrowe pochodzenie stolicy w Rzymie: wszystkie Kościoły są zbudowane na Piotrze, jednak ta jedna stolica była założona na Piotrze przez samego Piotra¹⁴.

O wiele mocniejsze w wymowie są stwierdzenia Cypriana: *ecclesiam principalem* (z listu 59, 14) i *ecclesiae matricem et radicem* (z listu 48, 3). Pierwsza formuła, która – wydaje się – pochodzi od św. Ireneusza, przyznaje stolicy rzymskiej pierwszeństwo chronologiczne, to jest mniej niż oznacza. Pierwsze sformułowanie wyjaśnia też drugie: Rzym jest Kościołem-Matką, korzeniem jedności, ponieważ jego stolica biskupia jest starsza (pierwotna), a w konsekwencji zachowuje pierwszeństwo Piotra przed innymi apostołami. To wystarcza, aby w stolicy rzymskiej dostrzec rolę, która jest jej właściwa, a mianowicie – praktyczne centrum jedności episkopalnej. Cyprian mówi, że Kościół niedawno założony koniecznie musi dążyć do wspólnoty z tym, który jest starszy. I tu okazuje się, że ta druga interpretacja najlepiej oddaje treść powyższych tekstów, które wyraźnie wskazują, że Rzym, w myśli św. Cypriana, posiadał szczególną funkcję jednoczącą.

Listy 67 i 68 wskazują, że takie właśnie poglądy miał św. Cyprian, który uznaje władzę papieża Stefana, a także przypisuje mu zadania i działania, które są mu właściwe ze względu na pozycję, jaką zajmował w Kościele¹⁵: sam np. może zerwać łączność z biskupem Arles Marcjanem, z powodu jego zachowania, i publicznie wyłączyć go ze wspólnoty Kościoła katolickiego; z drugiej jednak strony Stefan może żądać komunii z całym Kościołem¹⁶. Wszystko to odbywa się w taki sposób, jakby Cyprian miał świadomość, że wspólnota z Rzymem oznacza wspólnotę ze wszystkimi. Ten fakt nie przyznaje jeszcze stolicy rzymskiej znaczenia praktycznego – sprawowania władzy nad innymi Kościołami, gdyż nie daje uzasadnienia doktrynalnego. Należy pójść dalej stawiając pytanie: czy ta stolica jest źródłem, „korzeniem” wspólnoty kościelnej?

Problem konieczności zachowywania wspólnoty z Rzymem jest gwałtownie i ostro postawiony z powodu sporu chrzcielnego. Odbicie tego sporu można znaleźć w Cyprianowej korespondencji¹⁷. Niektóre teksty z tego okresu, zaczerpnięte z jego listów, podnoszą pierwszeństwo chronologiczne episkopatu Piotra w stosunku do pozostałych apostołów. Czy jednak Cyprian zadawała się przyjęciem pierwszeństwa chronologicznego? Czy może nadaje mu sens doktrynalny, który uzasadniałby prawo stolicy rzymskiej do znajdowania się w centrum wspólnoty episkopalnej?

¹⁴ Cyprianowi wystarczyło przekonanie zawarte w świadectwie Tertuliana, por. *De praescriptione haereticorum* 32, 2.

¹⁵ Inną władzę widzimy u Korneliusza: ma działać nie sam, lecz w porozumieniu z innymi biskupami, por. *Epistola* 67, 6.

¹⁶ Por. *Epistola* 68, 2; w tym miejscu Cyprian gani Stefana, ponieważ nie wypełnił swego obowiązku względem Marcjana – biskupa Arles i nie wyłączył go ze wspólnoty Kościoła.

¹⁷ Sporu o ważność chrztu udzielanego przez heretyków dotyczyą listy 69-75.

Wszystko wskazuje na to, że Cyprian z jednej strony nie przyjmuje roszczeń Stefana do narzucenia mu posłuszeństwa i uległości¹⁸, lecz z drugiej nie lekceważy groźby zerwania jedności z Rzymem. Biskup Kartaginy tłumaczy papieżowi Stefanowi, że łudzi się trwając w swym uporze, i szuka – postępując się wszystkimi dostępnymi mu środkami – możliwości zmiany punktu widzenia lub kompromisu¹⁹, gdyż ma świadomość, że nie można nie pozostawać w jedności z Rzymem. Stefanowi, który dążył do nałożenia mu starego zwyczaju rzymskiego o nieudzielaniu powtórnego chrztu tym, którzy zostali ochrzczeni przez heretyków, odpowiedział w liście 71, zaznaczając, że sam Piotr nie przypisywał sobie prawa do narzucania Pawłowi swojego punktu widzenia w sporze na temat obrzezania:

„Piotr, którego Pan wybrał pierwszego i na nim Kościół zbudował, gdy potem z Pawłem co do obrzezania się spierał, nie występował butnie i zarozumiale, nie zaznaczał, że należy mu się pierwszeństwo i że nowi późniejsi winni mu być posłuszni”²⁰.

To pierwszeństwo (*primatus*) Piotra nie jest więc dla Cypriana pierwszeństwem „nakaznym”, zobowiązującym wszystkich do posłuszeństwa, lecz jest to prawo „starszeństwa”, które jednak nie wyklucza prymatu. List 73 wyjaśnia, jak należy rozumieć to prawo:

„Pan najpierw Piotrowi, na którym zbudował Kościół i którego uczynił i wskazał jako źródło jedności (*super quem aedificavit Ecclesiam, et unde unitatis originem instituit et ostendit*), udzielił tej władzy, że będzie rozwiązane cokolwiek on rozwiąże na ziemi”²¹.

Tę samą władzę rozwiązywania, Chrystus przekazał następnie wszystkim apostołom. W dyskusji na temat roszczeń stolicy rzymskiej, Cyprian nie rozważa już tylko sensu równości władzy Piotra i pozostałych apostołów, lecz chce określić sens pierwszeństwa ordynacji Piotra w stosunku do pozostałych apostołów. W dalszej części listu wraca do tego problemu pisząc, że aby zaczerpnąć wody żywej, trzeba udać się:

„[...] do Kościoła, który jest jeden i głosem Pana został zbudowany na jednym, który i Jego klucze od Niego otrzymał. Tylko Kościół ma i posiada całą władzę

¹⁸ Zob. *Epistolae* 72, 3; 55, 21; 69, 17; 73, 26.

¹⁹ Zob. *Epistola* 72, 3.

²⁰ Por. *Epistola* 71, 3, CCL 3C, 519, PSP 1, 254: „Nam nec Petrus quem primum Dominus elegit et super quem aedificavit Ecclesiam suam, cum secum Paulus de circumcissione postmodum disceptaret, vindicavit sibi aliquid insolenter aut adroganter adsumpsit, ut diceret se primatum tenere et obtemperari a novellis et posteris sibi potius oportere”.

²¹ *Epistola* 73, 7, CCL 3C, 537, PSP 1, 261-262: „[...] Nam Petro primum Dominus, super quem aedificavit Ecclesiam, et unde unitatis originem instituit et ostendit, potestatem istam dedit ut id solveretur in terris quod ille solvisset”.

swego Oblubieńca i Pana. W nim przewodniczymy, walczymy o jego honor i jedność; bronimy również z wiernym oddaniem jego łaski i chwały”²².

Cyprian nie chciał powiedzieć, że Piotr stanowi fundament jedności przez wyjątkowość władzy, którą otrzymał, ponieważ wszyscy apostołowie mają taką samą władzę, którą dziedziczą wszyscy biskupi. To, co stanowi (*instituit*) jedność w swym źródle, czyli wyrażenie *super Petrum*, jest rozciągnięte na *super episcopos*²³. Jednak jest coś, co jest właściwe tylko samemu Piotrowi. On jest *primus*, ponieważ na nim jako pierwszym został założony Kościół. On sam jest znakiem i fundamentem jedności, jego rolą jest manifestacja (*ostendit*) źródła jedności. Przez to Cyprian chce powiedzieć, że Chrystus nie założył tyle Kościołów ilu jest biskupów, lecz tylko jeden, który zbudował na jednym fundamencie, aby wszystkie Kościoły lokalne były w jedności z tym pierwszym i jedynym Kościołem, przez sukcesję i przez komunie episkopalną. Podobnie jak apostołowie, którzy otrzymali *in solidum* biskupstwo weszli we wspólnotę z Piotrem, który już wcześniej je otrzymał, tak samo biskupi Kościołów założonych nieco później, wchodzą we wspólnotę z tym Kościołem, którego ustanowienie jest starsze.

II. SPORNY IV ROZDZIAŁ TRAKTATU *DE UNITATE CATHOLICAE ECCLESIAE*

W przedstawianiu stosunku Cypriana do biskupów Rzymu, ważnym zagadnieniem jest sporny tekst IV rozdziału jego traktatu *De unitate catholicae Ecclesiae*. Tekst ten znany jest w dwóch wersjach: jedna jest bardziej przychylna prymatowi rzymskiemu (*Primatus textus*); druga mniej (*Textus receptus*)²⁴.

²² Tamże 11, CCL 3C, 541, PSP 1, 264: „[...] ad Ecclesiam, quae una est et super unum, qui et claves ejus accepit, Domini voce fundata est? Haec est una quae tenet et possidet omnem sponsi sui et domini potestatem. In hac praesidemus, pro honore ejus atque unitate pugnamus, hujus et gratiam pariter et gloriam fideli devotione defendimus”.

²³ Por. *Epistola* 33, 1, CCL 3B, 164: „Dominus noster, cuius praecepta metuere et observare debemus, episcopi honorem et Ecclesiae suae rationem disponens in evangelio loquitur et dicit Petro: «ego tibi dico quia tu es Petrus, et super istam petram aedificabo Ecclesiam meam, et portae inferorum non vincent eam, et tibi dabo claves regni caelorum. et quae ligaveris super terram erunt ligatae et in caelis, et quaecumque solveris super terram erunt soluta et in caelis» (Mt 16, 18-19). Inde per temporum et successionum vices episcoporum ordinatio et Ecclesiae ratio decurrit, ut ecclesia super episcopos constituatur et omnis actus Ecclesiae per eosdem praepositos gubernetur”.

²⁴ Bibliografia problemu jest bardzo bogata. Z ważniejszych opracowań należy wymienić: J. Lebreton, *La double édition du «De unitate» de S. Cyprien*, RSR 24 (1934) 456-467; M. Bévenot, *St Cyprian's «De unitate» chap. IV in the Light of the manuscripts*, Roma 1937; J. Le Moyne, *Saint Cyprien est-il bien l'auteur de la rédaction brève du «De unitate» chapitre 4?*, RBen 63(1953) 70-115; M. Bévenot, «*Primatus Petro datur*»: *St. Cyprian on the Papacy*, JTS 5 (1954) 19-35; tenże, «*Hi qui sacrificaverunt*». *A signification variant in St. Cyprian's «De unitate»*, JTS 5 (1954) 68-72; tenże, «*In solidum*» and *St. Cyprian. A Correction (De unitate Ecclesiae IV)*, JTS 6 (1955) 244-248.

4. „Quae si quis consideret et examinet, tractatu longo adque argumentis opus non est. Probatio est ad fidem facilis compendio veritatis; loquitur Dominus ad Petrum: «Ego tibi dico inquit quia tu es Petrus et super istam petram aedificabo ecclesiam meam, et portae inferorum non vincent eam. Tibi dabo claves regni caelorum, et quae ligaveris super terram erunt ligata et in caelis, et quaecumque solveris super terram erunt soluta et in caelis» (Mt 16, 18-19).

Primatus textus

Et idem post resurrectionem suam dicit illi: «Pasce oves meas» (J 21, 17). Super illum aedificat ecclesiam et illi pascendas oves mandat et, quamvis apostolis omnibus pariter tribuat potestatem, unam tamen cathedram constituit et unitatis originem adque rationem sua auctoritate disposuit. Hoc erant utique et ceteri quod fuit Petrus, sed primatus Petro datur et una ecclesia et cathedra una monstratur; et pastores sunt omnes, sed grex unus ostenditur qui ab apostolis omnibus unianimi consensione pascatur. Hanc Petri unitatem qui non teriet, tenere se fidem credit? Qui cathedram Petri, super quem fundata ecclesia est, deserit, in ecclesia se esse confidit?

5.

Textus receptus

Super unum aedificat ecclesiam et, quamvis apostolis omnibus post resurrectionem suam pariter potestatem tribuat et dicat: «Sicut misit me Pater et ego mitto vos. Accipite Spiritum sanctum: si cuius remiseritis peccata remittentur illi; si cuius tenueritis tenebuntur» (J 20, 21-23), tamen, ut unitatem manifestaret, unitatis eiusdem originem ab uno incipientem sua auctoritate disposuit. Hoc erant utique et ceteri apostoli quod fuit Petrus, pari consortio praediti et honoris et potestatis, sed exordium ab unitate proficiscitur ut ecclesia Christi una monstretur. Quam unam ecclesiam etiam in Cantico Canticorum Spiritus sanctus ex persona Domini designat, et dicit: «Una est columba mea, perfecta mea, una est matri suae, electa genetrici suae». Hanc ecclesiae unitatem qui non tenet, tenere se fidem credit? Qui ecclesiae renititur et resistit, in ecclesia se esse confidit, quando et beatus apostolus Paulus hoc idem doceat et sacramentum unitatis ostendat dicens: «Unum corpus et unus Spiritus, una spes uocationis uestrae, unus Dominus, una fides, unum baptisma, unus Deus»?

Quam unitatem tenere firmiter et vindicare debemus maxime episcopi, qui in ecclesia praesidemus, ut episcopatum quoque ipsum unum adque indivisum probemus. Nemo fraternitatem mendacio fallat, nemo fidei veritatem perfida praevaricatione corrumpat.

Episcopatus unus est cuius a singulis in solidum pars tenetur. Ecclesia una est quae in multitudinem latius incremento fecunditatis extenditur²⁵.

²⁵ *De unitate Ecclesiae catholicae* 4-5, CCL 3, 251-253.

Dysputa nad tymi dwoma tekstami została zainicjowana przez Johna Chapmana²⁶. Ustalił on, że nie jest to kwestia interpolacji tekstu (jak sugeruje wiele manuskryptów), ale tekstu alternatywnego, wyjaśniając, że gdy Cyprian pisał traktat *De unitate* w Kartaginie miała miejsce schizma Felicysyma, a wkrótce potem w Rzymie wybuchła schizma Nowacjana. Wówczas Cyprian przeredagował ten rozdział zwracając uwagę na szczególne odniesienie do sytuacji panującej w Kościele rzymskim; stąd to w tekście pojawiły się sformułowania odnoszące się do *Petri cathedra* i *primatus*, przyznanych Piotrowi. Warto pamiętać, że A. von Harnack aprobował tę teorię. P. Batiffol z kolei był zdania, że tę kolejność należy przestawić, wnioskując, że Cyprian napisał *Primatus textus* przeciwko schizmie rzymskiej, a następnie dokonał powtórnej redakcji IV rozdziału, aby uzyskać szerszy odbiór tekstu. Jednakże w latach 30. ubiegłego wieku zmieniono kierunek dysputy: pojawiły się poglądy, że *Primatus textus* był tekstem pierwotnym, a *Textus receptus* wersją tekstu wznowionego, zredagowaną przez Cypriana, która była *rezultatem dysputy* ze Stefanem, biskupem Rzymu, na temat chrztu. Sam J. Chapman uznał ten pogląd za poprawne rozwiązanie problemu. Kilka lat później O. Perler²⁷ potwierdził to rozwiązanie poprzez dokładniejsze określenie długości obu tekstów. Analiza wykazała, że *Textus receptus* jest znacznie dłuższy niż *Primatus textus* oraz, że większość treści dodanych może być uznana za dodatkowy passus, który powstał w obliczu kontrowersji dotyczącej chrztu. Teza, że pewne elementy tego fragmentu zostały później celowo usunięte przez propapieskiego fałszerza, jest mniej prawdopodobna i dziś nie znajduje już zwolenników. Oprócz powyższych prób rozwiązania problemu pojawiła się jeszcze jedna teoria: że *Primatus textus* nie był jedynym, autentycznym tekstem. Ten właśnie pogląd był głoszony przez J. Ludwiga. Nie odchodzi on daleko od poprzednich hipotez, bo również przypisuje pochodzenie *Textus receptus* Cyprianowi. Wersja ta, według jego hipotezy, miałaby być skierowana do jednego ze zwolenników Cypriana w okresie kontrowersji wokół chrztu²⁸.

Jean Le Moyne podjął na nowo kwestię autentyczności tak zwanej interpolacji lub alternatywnego tekstu w rozdziale IV *De unitate*²⁹. Przyznał on, że większość uczonych jest gotowa uznać tekst za autentyczny, a jednocześnie przypomniał niemieckiego profesora Hugo Kocha – znakomitego znawcę myśli Cypriana, który był zdecydowanym przeciwnikiem uznania autentyczności

²⁶ Por. *Les interpolations du traité de saint Cyprien sur l'Unité de l'Église*, RBen 19 (1902) 246-254, 357-373; 20 (1903) 26-51.

²⁷ Por. *Zur Datierung der beiden Fassungen des vierten Kapitels De unitate Ecclesiae*, RQ 44 (1936) 1-44; tenże, *De catholicae Ecclesiae unitate cap. 4-5. Die ursprünglichen Texte, ihre Überlieferung, ihre Datierung*, tamże, 151-168.

²⁸ Por. *Primatworte Mt 16,18-19 in der altkirchlichen Exegese*, Münster 1952, 20-36.

²⁹ Por. *Saint Cyprien est-il bien l'auteur de la rédaction brève du «De unitate» chapitre 4?*, RBen 63 (1953) 70-115.

tw. interpolacji IV rozdziału wspomnianego dzieła³⁰. Oprócz Kocho wielu innych uczonych, na drodze szerszych badań eklezjologii Biskupa Kartaginy, odrzucało tezę o uznawaniu przez Cypriana prymatu papieskiego. Stąd też Jean Le Moyne zadawał pytanie: Czy poglądy te są jedynie echem dawnych uprzedzeń, czy też są to protesty przenikliwych historyków i krytyków, którzy traktują z niedowierzaniem coraz powszechniejsze przeświadczenie o autentyczności *Primatus textus*?³¹.

Odpowiedzią na wątpliwości J. Le Moyne'a był artykuł Maurice'a Bévenota³², którego wyniki badań można streścić następująco: z punktu widzenia krytyki zewnętrznej, obie wersje w równym stopniu mogą być uznane za autentyczne. *Primatus textus*, – i to jest nowy element jego argumentacji – ignoruje zakończenie stylu ekshortatywnego z cytatu zaczerpniętego z Listu do Efezjan (4, 4), jak również z Pieśni nad pieśniami (6, 9), który go poprzedza. Z punktu widzenia analizy literackiej, wydaje się mniej więcej zgodny, lecz zauważa się, że *Primatus textus* jest skonstruowany mniej harmonijnie, niż równoległy fragment *Textus receptus*. Natomiast własny finał *Textus receptus* nie jest harmonijny z rozwojem narracji, jednak nie sprawia wrażenia, że jest późniejszym dodatkiem. Ponadto ma on wyraźny wydźwięk kontrowersji chrzcielnej, zbliżony do tego, który charakteryzuje dzieła Cypriana z tego okresu. Wszyscy zgodnie przyjmują, że żaden z tych tekstów nie przyznaje Rzymowi prymatu w dzisiejszym sensie tego słowa. Następnie Bévenot konkluduje: *Primatus textus* powstał jako pierwszy i należy go datować na rok 251. Ponieważ może on być interpretowany – i być może tak było w istocie – w sensie przyznającym stolicy rzymskiej szczególne uprawnienia jurysdykcyjne, sam Cyprian poprawił go w czasie sporu chrzcielnego³³. J. Le Moyne konkludował odwrotnie: Dlaczego Cyprian zmodyfikował tekst, który nie przyznawał Rzymowi szczególnych uprawnień? Analiza literacka przemawia na korzyść *Textus receptus*, który powstał jako pierwszy, podczas gdy w stosunku do *Primatus textus* istnieją poważne racje podważające jego autentyczność.

Dla właściwego i pełniejszego przedstawienia problemu, wydaje się rzeczą słuszną przeanalizowanie dwóch podstawowych, a jednocześnie kluczowych sformułowań Cypriana, pojawiających się w IV rozdziale *De unitate*.

1. Cathedra Petri. Słowo *cathedra*³⁴ oznacza sukcesję jurysdykcyjną każdego biskupa na swej stolicy. Z tego względu niektórzy uczeni³⁵ uważają, że *cathedra*

³⁰ Por. Cyprian und der römische Primat, Leipzig 1910; tenże, *Cathedra Petri. Neue Untersuchungen über die Anfänge der Primatslehre*, Giessen 1930.

³¹ Por. Le Moyne, *Saint Cyprien*, s. 72-73.

³² Por. „*Primatus Petro datur*”: *St. Cyprian on the Papacy*, JTS 5 (1954) 19-35.

³³ Por. A. Demoustier, *Episcopat et union à Rome selon Saint Cyprien*, RSR 52 (1964) 361.

³⁴ Rzeczownik *cathedra* przyjmuje następujące znaczenia: „I. wygodne krzesło używane głównie przez kobiety, fotel, (później) krzesło w ogóle; II. 1. w znaczeniu właściwym katedra,

Petri może oznaczać tylko stolicę biskupią Piotra i Kościół rzymski. Jednak czy tak jest w rzeczywistości? Optat z Milewe w swym dziele *Przeciw oszczerstwom ze strony donatystów* napisał: „Nec Caecilianus recessit a cathedra Petri vel Cypriani, sed Maiorinus”³⁶, co sugeruje, że Kartagina, będąca prawnie w rękach Cecyliana, reprezentowała w pewien sposób także samą *cathedra Petri* (tak jak mówił o tym wcześniej sam Cyprian). Sytuacja ta skłoniła Optata, by mówił, że Majoryn najpierw zerwał wspólnotę z biskupem Rzymu, a dopiero potem z lokalnym biskupem Kartaginy. Poddawana dyspacie *cathedra* jest *katedrą*, którą sam Piotr pierwotnie otrzymał od Chrystusa, i z której wywodzi się sukcesja episkopalna³⁷ Kościołów apostołskich i innych, będących z nimi w jedności. Jeśli zatem jeszcze w czasach Optata można było mówić o Majorynie „recessisse a cathedra Petri”, stawiając go jako rywala biskupa Kartaginy, to dlaczego o Nowacjanie, który postawił się w roli biskupa Rzymu, Cyprian nie miałby, z dużo większym uzasadnieniem napisać: „qui cathedram Petri deserit?”. Dla takiego określenia nasz Biskup miał przecież podwójny tytuł.

Z wyrażeniem *Cathedra Petri* wiąże się pytanie: Czy przynależność do Kościoła katolickiego uwarunkowana jest wspólnotą z Rzymem? Aby odpowiedzieć na postawioną wyżej kwestię należy wyjaśnić, że Rzym jawi się w pismach Cypriana jako część *concordia sacerdotum*. Z tego względu trudno jest udowodnić, aby gdziekolwiek jasno Biskup Kartaginy uzależniał przynależność do Kościoła od komunii ze stolicą św. Piotra. Zatem kluczowego sformułowania: „qui cathedram Petri deserit” (zaczepniętego z *Primatus textus* oraz pojawiającego się w liście 71), nie można rozumieć jako stwierdzenia, że „do Kościoła katolickiego nie należy osoba (lub Kościół), która zrywa stosunki z Rzymem”. Takie tłumaczenie byłoby niewłaściwe, gdyż nie uwzględniałoby ogólnej sytuacji kościelnej tego czasu oraz stałoby w sprzeczności z rozwojem narracji w *De unitate*. Poza tym warto przypomnieć, że Cyprian w czasie pisania

krzesło, z którego nauczają profesorowie; przenośnie godność a. profesora b. duchownego” (Plezia I, s. 457-458); „1. krzesło opatrzone poręczami, siedzenie; 2. katedra uczelniana, tron biskupi; 3. urząd nauczycielski” (Jougan, s. 97).

³⁵ Np. Le Moyne, *Saint Cyprien*, s. 92. Termin *cathedra* ma dla Cypriana precyzyjne znaczenie jurysdykcyjne: oznacza rangę i rolę biskupa w konkretnym Kościele. *Cathedra* oznacza *locus episcopi* i wydaje się, że dotyczy konkretnego Kościoła lokalnego. Otóż Cyprian nie używa tych wyrażen tylko w odniesieniu do Rzymu; terminu *cathedra* używa w listach (3, 1; 17, 2; 43, 5; 52, 1; 55, 9; 59, 14; 68, 2; 69, 8; 75, 17) i traktatach (*De lapsis* 6; *De unitate Ecclesiae catholicae* 10).

³⁶ *Contra Parmenianum Donatistam* I 10, 5, CSEL 26, 12, lub Sch 412, 194.

³⁷ To był jeden z elementów długiej debaty na temat eklezjologii Cypriana, por. B. Poschmann, *Ecclesia principalis. Ein kritischer Beitrag zur Frage des Primatus bei Cyprian*, Breslau 1933. Tylko w ten sposób można wyjaśnić słowa Optata: dla niego *cathedra Petri* jest zachowana we wszystkich biskupstwach, w których biskupi byli prawnie powołani, a ich prawa są ustanawiane w świetle tych, które już istnieją w danej *cathedra*. Cecylian był zatem uznawany w Kartaginie; z lokalnego punktu widzenia można o nim powiedzieć, że obejmował *cathedra Cypriani*, lecz co liczyło się w oczach *ecclesia catholica* to fakt, że należał on do *cathedra Petri*.

De unitate miał do czynienia nie tylko ze schizmą w Rzymie, ale również w Kartaginie, i w tym dość skomplikowanym kontekście musiał rozważyć przynależność do Kościoła katolickiego.

2. Primatus. W tym miejscu należy zadać pytanie: Jakie znaczenie ma sformułowanie „*primatus Petro datur*”. W rozważaniach Cypriana napotykaemy wiele trudności z określeniem znaczenia rzeczownika *primatus*³⁸. Jeśli chodzi o jego znaczenie w rozważanym tu kontekście, to można powiedzieć, że *Primatus textus* podkreśla wyższość Piotra wobec pozostałych apostołów, jednak trudno na jego podstawie przyznać Piotrowi prymat w sensie władzy nad innymi apostołami³⁹. Nie jest to zatem pierwszeństwo w sprawowaniu władzy w Kościele, ponieważ tekst dodaje, że owczarnię „wszyscy apostołowie w jednomyślniej zgodzie pasą”⁴⁰; nie można też odczytać *primatus* jako władzy przekazanej przez Piotra biskupom Rzymu⁴¹. Wydaje się, że jest to tylko uprzedniość chronologiczna, ta, którą *Textus receptus* określał przez *exordium* (lecz mówił on o starszeństwie władzy). Analizowany tekst mówi o starszeństwie Kościoła Piotra, o pasterzu i o owczarni. Ponieważ katedra Piotra została ustanowiona pierwsza, jego Kościół ma obowiązek okazywania, że owczarnia jest jedna, mimo tego, że pasterzy jest wielu. Podobnie jak w liście 73, opozycja między jednym a wszystkimi oznacza podwójny wymiar (monarchiczny i kolegialny) episkopatu. Jedność z Piotrem jest znakiem jedności ze wszystkimi. Cokolwiek Cyprian myślał o pozycji Rzymu, nie ma nic w *Primatus textus*, co sprawiałoby, że przypisuje on *primatus* komukolwiek innemu niż samemu Piotrowi. Warto zaznaczyć, że *primatus* odnosi się do faktu, że Piotr jako jedyny z apostołów dwukrotnie doświadczył przywileju otrzymania władzy, która była również dana innym apostołom, było to zatem pewnego rodzaju „starszeństwem stanowisk”.

Cyprianowe użycie terminu *primatus* w innym cytowanym już tekście, zaczerpniętym z listu do Kwintusa, jest dość czytelne, a kluczowa jego myśl brzmi:

„Piotr, którego Pan wybrał pierwszego i na nim Kościół zbudował, gdy potem z Pawłem co do obrzezania się spierał, nie występował butnie i zarozumiale, nie zaznaczał, że należy mu się pierwszeństwo i że nowi późniejsi winni mu być posłuszni”⁴².

³⁸ Rzeczownik *primatus* przyjmuje następujące znaczenia: „I. pierwsze miejsce, pierwszy rząd, pierwszeństwo; II. prawo starszeństwa” (Plezia IV, s. 287); „1. pierwszeństwo, miejsce naczelne, zwł. papieża nad (i przed) wszystkimi biskupami, prymat; 2. prawo pierworództwa” (Jougan, s. 539).

³⁹ Por. Le Moyne, *Saint Cyprien*, s. 90: „P.T. insiste sur l'égalité de Pierre et des apôtres; il semble donc difficile de donner à *primatus* le sens d'un pouvoir de Pierre sur les autres”.

⁴⁰ *De unitate Ecclesiae catholicae* 4, CCL 3, 251-252: „[...] apostolis omnibus unianimi consensione pascatur”, tłum. J. Czuj, POK 19, 174.

⁴¹ Por. Le Moyne, *Saint Cyprien*, s. 102, przypis 2.

⁴² Por. *Epistola* 71, 3, CCL 3C, 519, PSP 1, 254: „Nam nec Petrus quem primum Dominus elegit et super quem aedificavit Ecclesiam suam, cum secum Paulus de circumcissione disceptaret,

Jeśli z jednej strony *primatus* jest tu traktowany jako „pierwszeństwo”, „auto-rytet” lub „władza”, to albo Piotr jej nie posiadał i z tego powodu nie rościł sobie prawa do nazywania się najwyższym z apostołów, albo też posiadał taką władzę, lecz nie stosował jej w obliczu siły argumentów przedstawionych przez Pawła. Jeśli zaś, z drugiej strony, *primatus* jest rozpatrywany w znaczeniu „starszeństwa”, to było ono cechą, którą niewątpliwie Piotr posiadał (i z pewnością jej nie utracił), ale według Cypriana byłoby to wielką zuchwałością z jego strony, aby stawiać ją u podstaw żądania posłuszeństwa od apostołów. Kontekst zdaje się prawdopodobnie wskazywać na to drugie znaczenie: „[...] quem *primum* elegit”.

Jeśli chodzi o inne przykłady użycia rzeczownika *primatus* w dziełach Cypriana, to należy odnotować, że termin ten występuje dwa razy w liczbie mnogiej w znaczeniu „prawa pierworództwa”, które Ezaw utracił za miskę soczewicy (Rdz 25, 29-34). Z pewnością pojęcie „narodzenia przed innymi” jest w bliskim związku ze „starszeństwem stanowisk”, które uważamy za należne Piotrowi, lecz narzuca to kolejne uszczegółowienie, które będzie istotne w dalszym rozważaniu. W kwestii Jakuba i Ezawa, pytanie brzmiało: kto miał być źródłem (punktem wyjścia), „ojcem” Ludu Bożego? Tradycyjnie za pewnik brano Abrahama i Izaaka, ponieważ byli oni dziećmi Izraela, a potem wymienia się Jakuba, a nie Ezawa, który stracił swój *primatus*. Podobnie było z Piotrem: jest on nie tylko pierwszym względem innych, ale jest on „punktem wyjścia” wielu sukcesji, początkiem i źródłem wszystkich, którzy zostali obdarzeni *pari potestate*, tj. *potestate* podobną do jego, i stali się początkiem samego Kościoła: „super quem aedificavit Ecclesiam suam”.

W świetle powyższych uwag lepiej rozumiemy, co Cyprian miał na myśli mówiąc o *primatus*, który atakował Nowacjan i jego zwolennicy,

„którzy rozrywają Kościół i buntują się przeciw pokojowi i jedności Chrystusa, ustanawiają sobie katedrę [biskupią] i roszczą sobie prawo do przewodniczenia, udzielania chrztu i składania ofiar”⁴³.

Wszystko wskazuje na to, że *primatus* nie ma znaczenia „władzy”, lecz tylko „pierwszeństwa”. U Cypriana to *cathedra* ma znaczenie władzy episkopalnej, za pomocą zaś terminu *primatus* wyraża on jedynie swój nieustający żal do Nowacjana z tego powodu, że ustanowił on nowy „punkt wyjścia”, wywodzący się znikąd, podczas gdy prawdziwa władza episkopalna wywodziła się z punktu wyjścia ustanowionego przez samego Chrystusa.

vindicavit sibi aliquid insolenter aut adroganter adsumpsit, ut diceret se primatum tenere et obtemperari a novellis et posteris sibi potius oportere”.

⁴³ *Epistola* 69, 8, CCL 3C, 482, PSP 1, 243: „hi Ecclesiam scindentes et contra pacem atque unitatem Christi rebelles cathedram sibi constituere et primatum adsumere et baptizandi atque offerendi licentiam vindicare conantur”.

Powyższe treści stanowią też główną myśl *Textus receptus*; jednak nie tylko w *Textus receptus*, lecz także w innych tekstach mówiących o Piotrze wielokrotnie pojawia się ta idea. Pomimo rozważania zawartego w *Primatus textus*, które, podobnie jak w *Textus receptus*, oparte jest na założeniu, że Piotr jest pierwszym sprawującym władzę w Kościele, mamy klarowne stwierdzenie, że Chrystus przez swoje słowa kierowane do Piotra „dla wyrażenia jedności, powagą swą teje jedności zarządził pochodzenie, od jednego się rozpoczynające”⁴⁴.

Podsumowując rozważania na temat wyrażen: *primatus* i *cathedra Petri*, można powiedzieć, że tylko we współczesnym odbiorze mają one głęboko papieski wydźwięk, natomiast w myśli autorów III, a nawet IV wieku, były one pozbawione odniesienia do biskupa Rzymu.

III. PORÓWNANIE SPORNYCH TEKSTÓW

1. *Textus receptus*. W tym miejscu warto pokrótce porównać oba sporne teksty IV rozdziału *De unitate*. *Textus receptus* godzi dwa cytaty biblijne na pozór sprzeczne: pierwszy mówi o władzy danej tylko jednemu z apostołów (Mt 16, 18-19); drugi natomiast o tej samej władzy danej wszystkim apostołom (J 20, 21-23). I w tej strukturze zestawienia wypowiedzi Pisma św. ujawnia się struktura episkopatu (*unum... omnibus*). Mimo tego, że władza jest kolegialna, jest ona również monarchiczna⁴⁵. Jest to doktryna zgodności. Lecz twierdzenie to nie jest głównym tematem analizowanego tekstu. Podkreśla on, że oba cytaty biblijne nie dotyczą tego samego czasu (*post resurrectionem*). Ponadto w wypowiedzi Cypriana widoczna jest płynność: autor przechodzi od jedności do kolegialności, a następnie od kolegialności do jedności (*quamvis... tamen; utique... sed*). Chronologiczna uprzedniość władzy otrzymanej przez Piotra przedstawiona jest jako początek jedności. Nie chodzi tu więc o to, żeby bardziej aprobować wymiar monarchiczny lub kolegialny episkopatu, lecz o to, żeby zrozumieć, że kolegialność również wyrasta z jedności. Początek wspólnej władzy wszystkich apostołów, a następnie wielu biskupów, wywodzi się z tego punktu, w którym zaczyna się jedność Kościoła. Przez wspomniane wydarzenia Cyprian wyraził swe przekonanie, iż Chrystus chciał ukazać prawdę, że liczny episkopat, musi pozostawać w jedności wokół „jednego”. Pan przekazał prawo starszeństwa Piotrowi, żeby okazać jedność kolegium apostołskiego⁴⁶. Tekst nie mówi o tym, że to prawo starszeństwa, aktualnie jeszcze

⁴⁴ *De unitate Ecclesiae catholicae* 4, CCL 3, 251, POK 19, 174: „unitatis originem atque rationem sua auctoritate disposuit”.

⁴⁵ Szerzej na ten temat zob. M. Guerra Gómez, „*In solidum*” o „*colegialmente*” (*De unit. Eccl.* 4). *La colegialidad episcopal y el Primado romano según S. Cipriano obispo de Cartago* (aa. 248-258), y *los Papas de su tiempo*, „*Annales Theologici*” 3 (1989) 219-285.

⁴⁶ Ten pogląd znajdujemy również w listach: 71 i 73.

istnieje; nie mówi też o miejscu, z którym byłoby związane; lecz wskazuje na pewne audytorium biskupów, rzeczywiste lub fikcyjne, które jest dzielone przez pytanie o wspólnotę. Z powodu okoliczności historycznych, prawdziwa wspólnota jest możliwa tylko przez zachowanie komunii z Rzymem, przedstawionym domyślnie jako spadkobiercę owego starszeństwa św. Piotra. Tekst ten zachęca do zrozumienia, że znak jedności znajduje się w stolicy następców św. Piotra.

2. *Primatus textus*. W *Primatus textus* powtórzona jest literacka dynamika *Textus receptus*, jednak jest on znacznie zmodyfikowany. Również łączy dwa teksty biblijne (Mt 16, 18-19 oraz J 21, 17) lecz uzupełniające się, a nie przeciwne – jak w *Textus receptus*. Teksty te są tak zestawione, że opozycja chronologiczna między Piotrem a pozostałymi apostołami znika⁴⁷. Cyprian, podkreślając wagę wypowiedzi tekstu biblijnego (J 21, 17), konkluduje: *pascendas oves mandat*, akcentując jedyność pasterza i owczarni (jest jeden pasterz i jedna owczarnia). Usunięcie chronologicznej opozycji zmienia sens wypowiedzi. Kolegialność nie wyklucza istnienia władzy monarchicznej. Zatem pierwsza część *Primatus textus* jest potwierdzeniem konieczności jedności biskupa w każdym Kościele lokalnym. Druga z kolei zbiega się, w pewnym sensie, ze stanowiskiem przedstawionym w *Textus receptus*.

Obie wersje mają więc gruntownie ten sam sens, ale wyraźnie jest widoczne, że są one adresowane do dwóch różnych audytoriów. Piotr oraz wszyscy apostołowie są równi w episkopacie: po prostu Piotr otrzymał go jako pierwszy i w ten sposób został „zdeponowany” w nim – i w jego następcach na stolicy biskupiej – znak jedności. *Primatus textus* zaznacza, że Piotr dzięki prawu starszeństwa jest znakiem jedności episkopatu oraz początkiem monarchii episkopalnej w każdym Kościele. Ta wersja jest więc własną aplikacją wobec Rzymu doktryny Piotrowego pochodzenia władzy wszystkich biskupów, której fundament stanowi tekst biblijny zaczerpnięty z Ewangelii wg św. Mateusza (16, 18-19).

Naukę Cypriana można streścić w następujący sposób: Chrystus powierzył władzę najpierw samemu Piotrowi, a następnie wszystkim (razem) apostołom. Władza, którą również otrzymał każdy z apostołów, ma więc określoną strukturę: jest ona monarchiczna oraz kolegialna. Nie jest więc problemem monarchiczny ani kolegialny system rządów w całym Kościele, ani też bezpośrednie przechodzenie władzy Piotra na jego następców na stolicy rzymskiej, ani przechodzenie władzy kolegium apostołowskiego na wspólnotę biskupów. Istnieje bowiem przekazywanie władzy Piotra i władzy apostołów na każdego z biskupów.

Jednak Piotr jest nie tylko początkiem jedności, lecz również jej znakiem. Jego starszeństwo udziela mu misji, którą dziedziczy jedynie Kościół rzymski.

⁴⁷ W tym miejscu pojawia się sformułowanie *post resurrectionem*, które występuje też w *Textus receptus*, jednak budowa literacka tego fragmentu jest zupełnie inna.

Jest on, dzięki prawu starszeństwa, znakiem jedności Kościoła. Święty Cyprian jest bardzo ostrożny w określaniu treści tej misji. Jednak nie jest to dla niego tylko teoria, ponieważ w istocie przyznaje biskupowi Rzymu specjalny obowiązek: jest nim troska o jedność Kościoła. Wyraża się ona w praktykowaniu miłości i rozsządzaniu spornych kwestii, a nie w rozkazywaniu i narzucaniu innym swego stanowiska. Choć każdy biskup ma pełnię władzy, to jednak jest on zwierzchnikiem jedynie w swoim Kościele. Zasadą jego działania musi być poszukiwanie jednomyślności i zgody z innymi. Zachowywanie więzi miłości powinno być najwyższym prawem, obowiązującym wszystkich. Jedność Kościoła opiera się ostatecznie na komunii miłości wszystkich biskupów zgromadzonych wokół głównego Kościoła, a nie na więzach prawnych (z wyjątkiem zasady episkopatu monarchicznego). To pozwala zrozumieć, że koncepcja tej jedności prezentowana przez Biskupa Kartaginy dotyczy przede wszystkim porządku ontologicznego.

Po tej analizie, możemy zbliżyć się do myśli Cypriana na temat stosunku do Rzymu. Najpierw należy postawić pytanie: dlaczego w ogóle doszło do redakcji nowej wersji IV rozdziału dzieła *De unitate catholicae Ecclesiae*? W wyjaśnieniu należy przyjąć powszechną dziś tezę, że *Primatus textus* jest wersją pierwotniejszą w stosunku do *Textus receptus*, który należy datować na czasy kontrowersji związanej z chrztem heretyków. Papież Stefan lub jego zwolennicy używali zwrotu „*Primatus Petro datur*”, z *Primatus textus* w znaczeniu przyznawania stolicy św. Piotra szczególnej, nadrzędnej pozycji wobec innych biskupów. Z tego względu Cyprian chciał wykluczyć taką interpretację jego słów. Już w liście 71 (3) datowanym na rok 255, dostrzega się podważanie pozycji Rzymu i jego *primatus* względem innych Kościołów. Z kolei z listu 75 (17), który był napisany przez Firmiliana w 256 r. wiemy, że Stefan rościł sobie pretensje do władzy, ponieważ odziedziczył *cathedra Petri*. Zwrotu tego nie musiał zapożyczać z *Primatus textus*, ale Cyprian widział, jak w tych warunkach jego własne słowa mogły być zwrócone przeciwko niemu: „*Qui cathedram Petri [...] deserit, in ecclesia se esse confidit?*” Najważniejsze zmiany w *Primatus textus*, znajdują zatem naturalne wyjaśnienie w zaistniałym sporze między biskupami.

Jaki zatem był stosunek Cypriana do Kościoła w Rzymie? Wobec wszystkich dostępnych nam źródeł jest jasne, że Cyprian uważał Rzym za swoje centrum. Ale o jakim centrum mowa? Jego relacja do Kościoła Rzymu widoczna jest zwłaszcza w wypowiedziach, w których traktował o jedności Kościoła lub pochodzących z czasu, gdy znalazł się w burzliwej opozycji do biskupa Rzymu w czasie sporu chrzcielnego. Jednak w codziennym podejściu do spraw Kościoła Cyprian pokazał, zarówno słowem jak i czynem, że w praktyce uznawał on o wiele bardziej władzę biskupa Rzymu, niż jego teoretyczny stosunek

do niej na to zezwalał. Przykładów na to mamy wiele. Wskazują one na to, że jego teoria jedności Kościoła była dużym schematycznym uogólnieniem rzeczywistości Kościoła. Ta rzeczywistość, której był tak mocno świadomy, zawierała elementy, których nie ujął w teorii, a brutalne fakty kontrowersji chrzcielnej wykazały, że teoria ta jest nieadekwatna do rzeczywistości. I wtedy jego teoria załamała się zupełnie. Desperacko próbował ją podtrzymać, lecz nigdy nie doprowadził do logicznych konsekwencji, które miałyby odciąć Stefana i wszystkich jego zwolenników od jedności Kościoła. Takie działanie oznaczałoby sprzeciwienie się „czemuś” istotnemu w rzeczywistości Kościoła, która stała się częścią jego chrześcijańskiego i biskupiego życia. Tylko w ten sposób, dopuszczając wewnętrzne sprzeczności w umyśle Cypriana, możemy wyjaśnić jego słowa, jego czyny i jego męczeńską śmierć w jedności Kościoła, o którą nigdy nie przestał walczyć.

SAINT CYPRIEN PAR RAPPORT À ÉVÊQUE DE ROME

(Résumé)

Une bonne partie de la correspondance de saint Cyprien concerne Rome, soit qu'elle s'adresse à son évêque, soit qu'elle en parle. D'autre part, l'ecclésiologie de saint Cyprien accorde à Pierre, en qui elle voit l'origine de l'unicité du pouvoir épiscopal, une antériorité chronologique sur le collège apostolique qui jouit du même pouvoir mais le reçoit après. Il faut bien préciser qu'en tout état de cause, Cyprien ne reconnaît pas à Rome un „primat” au sens actuel du terme. Tout évêque est fondé sur Pierre et possède le même pouvoir que celui de Rome. Il ne concède à aucun évêque un „superépiscopat”. Il n'y a pas „d'évêque des évêques” (Ep. 66, 3). Le *Primatus* de Pierre n'est pas, pour Cyprien, une primauté de commandement; il est pourtant un droit d'ancienneté qu'il ne nie pas. L'église de Rome est *principalis, matrix et radix*, parce que le Christ a fait de Pierre l'origine de l'unité et le signe de cette origine. La comparaison des deux versions du chapitre IV *De unitate catholicae Ecclesiae* porte à quelques conclusions: 1. Les deux textes ont fondamentalement le même sens, mais il paraît manifeste qu'elles s'adressent à deux auditoires différents. 2. Pierre et tous les apôtres sont égaux dans l'épiscopat. 3. Pierre est, par son droit d'aînesse, l'origine de la monarchie épiscopale en chaque église. 4. Le pouvoir que reçoit chacun des apôtres a une structure déterminée: il est monarchique (car chacun succède en son lieu à Pierre), et il est collégial (car tous ensemble héritent d'un pouvoir indivis). L'unité de l'Église repose sur la communion dans la charité de tous les évêques regroupés autour de l'Église principale, non sur les liens juridiques, hormis le principe de l'épiscopat monarchique.

Ks. Wiesław GALANT
(Zamość, WSD)

WYBÓR BISKUPA RZYMU DO IV WIEKU

Już sam fakt, że podejmując zagadnienie papieżstwa, za każdym razem (w mniejszym lub większym stopniu) odwołać się musimy do rzymskiej stolicy biskupiej, wskazuje na jej wyjątkowość. Tę wyjątkowość nadaje jej postać rybaka z Galilei, którego Zbawiciel wybrał, nazwał Piotrem oraz postawił na czele apostołów, i który – jak to wynika z formalnych świadectw historycznych, pod koniec życia był biskupem rzymskim i tam poniósł śmierć męczeńską¹.

Piotr jako jedyny doświadczył cudownego, boskiego wyboru. Potem przyszedł taki moment, kiedy to jego urząd musiał odziedziczyć ktoś inny. Jak to się dokonywało w przypadku bezpośrednich następców Piotra i tych dalszych, aż do IV wieku? Oto jest zagadnienie, które stanie się tematem wiodącym niniejszego artykułu. Zostanie tu ono przedstawione w dwóch zasadniczych punktach: pierwszy z nich dotyczyć będzie sposobu powoływania bezpośrednich następców św. Piotra, w drugim natomiast ukazane zostaną zasady elekcji biskupów rzymskich od II wieku. Powyższy podział wydają się narzucać same wyniki badań analizowanego zagadnienia.

I. PIERWSI NASTĘPCY ŚW. PIOTRA

Uwzględniając dane biblijne, świadectwa najstarszej tradycji chrześcijańskiej oraz powagę, jaką cieszyli się apostołowie w pierwotnym Kościele, należałoby przyjąć, że wyznaczali oni mocą swojego autorytetu pierwszych pasterzy dla tworzonych przez siebie wspólnot kościelnych². I tak po męczeńskiej śmierci Jakuba – pierwszego biskupa Jerozolimy – apostołowie i uczniowie Pańscy, którzy zostali jeszcze przy życiu wybrali na jego miejsce Szymona syna Kleofasa³. Podobnie postępował też św. Jan apostoł, kiedy to po swym powro-

¹ Por. Cz. Bartnik, *Kościół Jezusa Chrystusa*, Wrocław 1982, 262 n.

² Por. W. Sześciński, *Dzieje Kościoła katolickiego*, t. 1, Warszawa 1902, 78.

³ Por. Eusebius, HE III 11, tłum. A. Lisiecki: *Historia kościelna*, POK 3, Poznań 1924, reprint Warszawa 1993, 111.

cie z wygnania na Patos objeżdżał okolice Efezu, by tam ustanawiać biskupów i wybierać do grona kleru tych, „których mu Duch oznaczył”⁴. Nie inaczej też chyba postąpił i św. Piotr apostoł. Organizując hierarchicznie rzymską społeczność wiaryzących wyznaczył on prawdopodobnie jeszcze za życia swojego następcę⁵. Z podobną praktyką można się spotkać jeszcze przy końcu IV wieku, gdy biskup Walerian w Hipponie, jeszcze za swego życia zatroszczył się o swojego następcę na stolicy biskupiej⁶.

Za faktem, że Piotr osobiście ustanowił swojego następcę, przemawia też cenne świadectwo z literatury apokryficznej, jakim jest niewątpliwie list Pseudo-Klemensa Rzymskiego do Jakuba Jerozolimskiego⁷. Dokument ten, jako apokryf nie jest wymysłem ani fałszerstwem w dosłownym tego słowa znaczeniu, gdyż tego rodzaju pisma w tamtym czasie bliskie były realiom życia autorów⁸. Autor listu do biskupa Jerozolimy nie wymyślił sam z siebie tezy o legalnym ustanowieniu następcy św. Piotra i przekazaniu jemu oraz wszystkim, którzy po nim będą, Piotrowej władzy, ale do funkcjonującej wówczas tezy dostosował elementy swojego opowiadania⁹. I tak z listu do Jakuba Jerozolimskiego dowiadujemy się, że Piotr na krótko przed swoją śmiercią w obliczu zgromadzonych wiernych Kościoła Rzymskiego, ustanowił Klemensa ich biskupem i przekazał mu swoją władzę¹⁰.

Głównie sława Klemensa – trzeciego z kolei następcy św. Piotra – zdecydowała zapewne o tym, że autor apokryfu pominął zarówno Linusa, jak i Anakleta (dwóch bezpośrednio następujących po apostołe Piotrze biskupów Rzymu), i przekazanie urzędu oraz władzy Piotrowej związał bezpośrednio z bardziej znanym powszechnie autorem listu do Koryntian¹¹. Podobna tendencja uwidoczni się także w słynnej liście biskupów rzymskich, ustalonej przez św. Ireneusza, gdzie autor znacznie więcej miejsca poświęca Klemensowi ani-

⁴ Por. tamże, III 23 (6-7).

⁵ Por. O. Narbutt, *Kościół Rzymu w pierwszym wieku*, „Więź” 12 (1977) nr 12, 63.

⁶ Por. Possidius, *Vita Sancti Augustini*, tłum. P. Nehring, ŻM 26, Kraków 2002, 65.

⁷ *Epistola Clementis ad Jacobum* (PG 2, 31-56) – znajduje się ona wśród 21 homilii i dwu listów przesłanych przez Piotra i Klemensa do św. Jakuba, brata Jezusa, bpa Jerozolimy, które są wprowadzeniem do zmyślonych mów św. Piotra przeciw gnostykom i których powstanie należy datować na 1. poł. III wieku, por. B. Altaner – B. Stuibler, *Patrologia*, tłum. P. Pachciarek, Warszawa 1990, 213n.

⁸ Por. W. Ulmann, *Some remarks on the significance of the Epistola Clementis in the Pseudo-Clementines*, StPatr 4 (1961) 334.

⁹ Por. tamże.

¹⁰ Por. *Epistola Clementis ad Jacobum* 2-3, PG 2, 35: „In ipsis autem diebus, quibus brevi moriturus erat, congregatis fratribus [...] [Simon Petrus] coram Ecclesia dixit: «Audite me, fratres et conservi; Quoniam, sicut edoctus sum ab eo, qui misit me, Domine et magistro Iesu Christo, dies mortis meae appropinquat, Clementem hunc episcopum vobis ordino; qui meam sermonem cathedram credo [...]. Haec illo dicente, ego procidens rogabam eum, cathedrae honorem et potestatem deprecans»”.

¹¹ Por. Ulmann, art. cyt., s. 333.

zeli jego dwom poprzednikom, a nawet stosuje on inną terminologię odnośnie jego następstwa po apostołach¹². To mogło z kolei stanowić punkt wyjścia dla Tertuliana, który twierdził, że Klemens otrzymał święcenia z rąk samego Księcia apostołów¹³, a także dla autora apokryficznego listu do Jakuba Jerozolimskiego¹⁴. W późniejszym okresie Epifaniusz z Salaminy, usiłując jakoś pogodzić tradycyjną tezę, w myśl której bezpośrednim następcą św. Piotra był Linus, a potem Anaklet, z wypowiedzią Tertuliana, opracował teorię, według której Klemens wprawdzie był wyświęcony przez Piotra, ale dla zachowania pokoju zrzekł się swojego urzędu na rzecz Linusa¹⁵.

Oczywiście, jest to tylko interpretacja Epifaniusza, który mając w pamięci walki i zabiegi o zasiadanie na stolicach biskupich nie mógł sobie wyobrazić normalnego następstwa, jakie mogło się na urządzie Piotra dokonywać¹⁶. Niepokoje, jakie niekiedy towarzyszyły elekcjom biskupim w późniejszych wiekach, mogły zaciemnić to, co miało miejsce w Rzymie na samym początku przekazywania apostołskiej sukcesji. Mianowicie – tak jak kiedyś Chrystus spośród swoich uczniów wybrał dwunastu apostołów i na ich czele postawił Piotra, podobnie i Księżę apostołów na czele duchowieństwa rzymskiego mógł postawić Linusa oraz dobrać sobie jeszcze Anakleta¹⁷ i Klemensa jako najbliższych współpracowników, przejmujących potem jego urząd. Ma to swoje głębokie uzasadnienie, jeśli weźmiemy pod uwagę słowa, które Klemens już jako biskup Rzymu, kieruje do Koryntian pisząc:

„nikt nie ma prawa usuwać z urzędu ludzi ustanowionych na nim, czy to przez samych apostołów, czy też później przez innych czcigodnych mężów za zgodą całego Kościoła”¹⁸.

Skoro z taką oczywistością wykląda Klemens Koryntianom zasady otrzymane od apostołów co do urzędów w Kościele, to by znaczyło, że w Rzymie nie było w tym względzie problemów¹⁹. Nikt tu nie kwestionował autorytetu Piotra w kwestii wyboru współpracowników, toteż właśnie ci wybrani przez niego:

¹² Por. tamże; Irenaeus, *Adversus haereses* III 3, 3.

¹³ Por. *De praescriptione haereticorum* 32.

¹⁴ Por. Ulmann, art. cyt., s. 334.

¹⁵ Por. *Panarion* 27, 6, PG 41, 371.

¹⁶ Por. Narbutt, *Kościół Rzymu w pierwszym wieku*, s. 64.

¹⁷ Idąc za późniejszym świadectwem z kręgów Kościoła Syryjskiego (*Konstytucje Apostolskie*) należałoby przypuszczać, że był on związany z działalnością misyjną św. Pawła w Rzymie. Mielibyśmy tym samym piękny przejaw szacunku św. Piotra dla misyjnego dzieła św. Pawła i kręgu tych ludzi, których on osobiście *zrodził dla Chrystusa* przez swoje przepowiadanie Ewangelii Rzymianom.

¹⁸ *Epistola ad Corinthios* 44, 3, SCH 167, 172, tłum. A. Świderkówna, BOK 10, Kraków 1998, 71.

¹⁹ Por. J. Rostworowski, *Charakter i znaczenie biskupstwa w pierwszych dwóch wiekach dziejów Kościoła*, Kraków 1925, 129nn.

Anaklet i Klemens mogli pełnić kolejno jego urząd po śmierci Linusa. Za taką hipotezą przemawia fakt, że w I wieku hierarchia kościelna jest uważana za instytucję Chrystusa i opiera się bezpośrednio na powadze apostołów. Dlatego godność biskupią przekazuje się wówczas przez następstwo, zaś gmina może mieć tylko w tej sprawie głos doradczy²⁰.

Potwierdzeniem tej właśnie procedury następstwa bezpośrednio po Piotrze na stolicy biskupiej w Rzymie, jaka wyżej została zaprezentowana, wydaje się być także najstarsza liturgiczna tradycja Kościoła rzymskiego, która znalazła swe ucieleśnienie w Kanonie Rzymskim, gdzie mamy wymienionych pierwszych trzech następców św. Piotra na biskupstwie rzymskim w kolejności: Linus, Klet²¹ i Klemens²². Fakt, że imiona bezpośrednich następców św. Piotra znalazły swe miejsce w liturgii Kościoła rzymskiego, świadczy o tym, jak wielką i wspaniałą instytucją w oczach pierwszych chrześcijan był episkopat. Z tego powodu pierwsi biskupi następujący po apostołach, czy to w Rzymie, czy też w innych zakładanych przez apostołów stolicach, otaczani byli przez swoje wspólnoty niezwykłą czcią²³. Znajdujemy więc w tym potwierdzenie nie tylko listy kolejnych następców św. Piotra, ale także uznanie jego wielkiej powagi i autorytetu, mocą którego powołał on swych bezpośrednich następców.

Chociaż św. Piotr, podobnie zresztą jak inni apostołowie, nie dał konkretnych wytycznych dotyczących sposobu powoływania swych kolejnych następców²⁴, to jednak papież Klemens zastosował się w tym względzie do przykładu pierwszego biskupa Rzymu wyznaczając osobiście swojego następcę. Wskazują na to słowa Euzebiusza, który pisze, że „Klemens, biskup rzymski, urząd swój pozostawił w spuściźnie Ewarystowi i umarł”²⁵. Wraz ze śmiercią tego papieża kończy się pierwszy okres w dziejach Kościoła Rzymskiego. Ciągłość apostołowskiej sukcesji, jak to wyżej zostało ukazane, kontynuował Ewaryst jeszcze z ustanowienia Klemensa, następnymi zaś biskupi rzymscy byli już najprawdopodobniej wybierani – przez kler i lud miasta²⁶.

²⁰ Por. J. Czuj, *Hierarchia u św. Augustyna*, Lublin 1925, 5.

²¹ Klet – jest to skrócona forma od pełnego imienia Anakletus. Uwzględnienie tego faktu przez autorów *Katalogu Liberiusza* [PL 13,448] i *Liber Pontificalis* [III i V] doprowadziło do tego, że rozróżniają oni dwóch papieży: Kletusa i Anakletusa. W rzeczywistości chodzi o jedną osobę. Imię Anakletus wywodzi się od greckiego przymiotnika, oznaczającego tyle, co nienaganny. Określenie to było dość częstym imieniem niewolnika, co mogłoby sugerować pochodzenie społeczne tego papieża, por. J.N.D. Kelly, *Encyklopedia papieży*, tłum. T. Szafranski, Warszawa 1998, 18.

²² Por. *Mszał Rzymski*, Poznań 1986, 609-619; zob. także E. Lodi, *Enchiridion eucharologicum fontium liturgicorum*, Roma 1979, 1746-1777 oraz M. Starowieyski, *Eucharystia pierwszych chrześcijan*, Kraków 1997, 214nn.

²³ Por. Rostworowski, dz. cyt., s. 114.

²⁴ Por. tamże, s. 128.

²⁵ Eusebius, HE III 34, Sch 31, 146-147, tłum. A. Lisiecki: *Historia kościelna*, POK 3, Poznań 1924, 135.

²⁶ Por. Narbutt, art. cyt., s. 73.

II. ZASADY POWOŁYWANIA KANDYDATÓW NA STOLICĘ PIOTROWĄ OD II DO IV WIEKU

Wybór duchownych, który pierwotnie w Kościele był przywilejem apostołów i uczniów apostołskich, od początku II wieku zaczyna stopniowo stawać się dziełem duchowieństwa i ludu miasta oraz sąsiednich biskupów²⁷. Nie było to wynikiem odgórnych rozporządzeń kościelnych, ale naturalnego procesu wchodzenia chrześcijaństwa w społeczno-prawny dorobek cywilizacji rzymskiej. Od czasów republikańskich Rzymianie nie byli tylko biernym przedmiotem w rękach swej władzy, ale mogli wyrażać swoją wolę przegłosowując decyzje dotyczące prawie wszystkich ważniejszych dziedzin życia, jak np. prawa publicznego i prywatnego, dyplomacji, wojny, pokoju, itd. Do obywateli należał też, zwłaszcza w czasach republiki, wybór urzędników państwowych²⁸.

Oczywiście, faktem jest, że rzymski system wyborczy był uporządkowany hierarchicznie i ograniczał prawa warstw niższych. Lud nie mógł np. zwoływać się sam, ani nie miał swobody wypowiedzi. Zwykły obywatel nie wybierał kwestii, w jakiej był zapytywany. Bez względu na to, jakiego rodzaju byłoby zgromadzenie – wyborcze, ustawodawcze czy sędownicze – konkretny obywatel nie dyskutował w podejmowanych kwestiach, ale jedynie odpowiadał „tak” lub „nie” na postawione przez urzędnika pytanie. Zwykły więc obywatel pozbawiony był w takim systemie wyborczym prawa do inicjatywy, stawiania pytań, dyskusji i formułowania propozycji²⁹.

Na tle rzymskich zwyczajów wyborczych, sięgających swymi korzeniami czasów królestwa, i bujnie rozwiniętych w okresie republikańskim³⁰, staje się dla nas zrozumiałą udział całej lokalnej wspólnoty wierzących w elekcji swojego biskupa. Łatwiej nam też odczytać rolę tak hierarchii kościelnej, jak i ludu przy powoływaniu nowego następcy św. Piotra.

W przypadku opróżnienia rzymskiej stolicy biskupiej postępowano tu zapewne tak, jak w podobnej sytuacji czyniono w większości lokalnych Kościołów w tym czasie. Duchowieństwo rzymskie w porozumieniu z okolicznymi biskupami zwoływało zgromadzenie, zwane synaksą³¹. Synaksa odbywała się w niedzielę³². Uczestniczyli w niej wszyscy wierni wraz z duchowieństwem Kościoła

²⁷ Por. K. Bihlmeyer – H. Tüchle, *Historia Kościoła*, I, tłum. J. Klenowski, Warszawa 1971, 116.

²⁸ Por. C. Nicolet, *Obywatel polityk*, w: *Człowiek Rzymu*, tłum. P. Bravo, Warszawa 1997, 44nn.

²⁹ Por. tamże.

³⁰ Por. J.C. Fredouille, *Słownik cywilizacji rzymskiej*, tłum. M. Chołydyk – K. Jachiec, Katowice 1998, 310.

³¹ Synaksa – termin pochodzenia greckiego używany w pierwotnym chrześcijaństwie głównie na określenie uroczystego zgromadzenia wiernych, zgromadzenia eucharystycznego (*sacra Synaxis*), a nawet Komunii św. i Eucharystii, por. A.G. Hamman, *Życie codzienne pierwszych chrześcijan 95-197*, tłum. A. Guryn – U. Sudolska, Warszawa 1990, 170.

³² Hippolytus, *Traditio Apostolica* 1, 2, Sch 11bis, 40, tłum. H. Paprocki: *Tradycja apostołska*, STV 14 (1976) z. 1, s. 151.

Rzymskiego oraz pobliscy biskupi³³. Zgromadzenie to miało charakter liturgiczny, gdyż kończyła je Eucharystia sprawowana przez nowo wybranego biskupa³⁴. Wybór przebiegał w ten sposób, że najpierw ludowi proponowano imię kandydata, którym był jeden z członków gminy, zazwyczaj diakon lub kapłan³⁵. Głosowanie miało charakter ustny³⁶ i winno było ostatecznie zakończyć się zgodą wszystkich na jednego kandydata³⁷.

Zgoda wspólnoty kościelnej przy wyborze nowego biskupa w analizowanym przez nas okresie jest bardzo ważna. Wspólnota chrześcijańska ma bowiem w tym czasie władzę wybierania sobie biskupa albo odrzucania kandydata narzuconego siłą³⁸. Choć wierni w poszczególnych gminach chrześcijańskich mieli stosunkowo duży wpływ na wybór swojego biskupa, to jednak nie należy zbyt precyzyjnie oceniać ich roli; można raczej przypuszczać, że lud w porozumieniu z miejscowym klerem tylko objawiał życzenie, kogo z miejscowego duchowieństwa chciałby mieć biskupem. Rola ludu w elekcjach biskupich w analizowanym przez nas okresie sprowadzała się raczej do wystawienia przez swą akklamację świadectwa moralności kandydatowi³⁹ – w czym zresztą lud, jak przyznaje św. Cyprian, „najbardziej ma władzę”⁴⁰. Podobna, jak się można domyślać, była też rola kleru przy elekcji nowego biskupa⁴¹. Zasadniczy zatem głos należał raczej do zebranych na elekcji biskupów⁴², o czym też wyraźnie pisze św. Cyprian, w jednym ze swoich listów, mówiąc, iż następcą Fabiana „został uczyniony przez wielu naszych kolegów, którzy wtedy byli w mieście”⁴³. Wynika z powyższego, że decydującą rolę w powoływaniu nowego biskupa mieli przede wszystkim inni biskupi: oni w Kościele zajmują miejsce jakby Boga samego, dlatego przez nich realizuje się też wola Boża w powoływaniu do stanu biskupiego⁴⁴.

Zechcemy jednak pójść dalej i prześledzić, co działo się później, gdy kandydat został już zgłoszony i zaopiniowany przez duchowieństwo i lud lokalnej wspólnoty wobec zebranych biskupów. Otóż w tym momencie udzielano głosu samemu kandydatowi, który miał teraz obowiązek – niejako przed trybunałem Boga Ojca i Chrystusa w obecności Ducha Świętego, wszystkich

³³ Por. Hamman, dz. cyt., s. 170.

³⁴ Por. Cyprianus, *Epistula* 67, 5, CCL 3C, 454-455, tłum. W. Szoldrski, PSP 1, Warszawa 1969, 230-231.

³⁵ Por. *Traditio Apostolica* 1, 3.

³⁶ Por. Hamman, dz. cyt., s. 170.

³⁷ Por. Hippolytus, *Traditio Apostolica* 1, 1.

³⁸ Por. Cyprianus, *Epistula* 67, 3.

³⁹ Por. M. Sieniatycki, *Hierarchia kościelna według św. Cypriana*, AK 21 (1935) t. 35, 420.

⁴⁰ Cyprianus, *Epistula* 67, 3, CCL 3C, 452, PSP 1, 229.

⁴¹ Por. tamże.

⁴² Por. Cyprianus, *Epistula* 55, 8.

⁴³ Tamże, CCL 3B, 265, PSP 1, 146.

⁴⁴ Tamże.

świętych oraz tych, którzy pełnią posługę – zaprezentować swoją osobę i potwierdzić wymagane przymioty, aby zgromadzeni na elekcji mogli się ostatecznie upewnić, że gozdzien on jest udzielonej mu posługi⁴⁵. Po wysłuchaniu kandydata rozpoczynała się właściwa praca uczestniczących w synaksie biskupów. Ich zadaniem było najpierw rozstrzygnięcie, czy wyboru dokonano prawidłowo. Gdy to zostało uczynione, biskupi musieli sprawdzić, czy kandydat jest aprobowany przez wszystkich. Następowo więc potrójne pytanie o to, czy zgromadzony lud uważa wybranego za godnego. Jeśli odpowiedź ludu była twierdząca, wówczas przystępowano do udzielenia elektowi sakry biskupiej⁴⁶. Konsekrację biskupią rozpoczynał gest włożenia na elekta rąk. Dokonywali tego wszyscy biorący udział w elekcji biskupi, modląc się w sercu o udzielenie wybranemu Ducha Świętego. W tym czasie wszyscy pozostali, duchowieństwo i lud, przyjmując postawę stojącą również w ciszy błagali Boga o wylanie Ducha Świętego na konsekrowanego.

Należy w tym miejscu podkreślić, że owo włożenie rąk należało do istotnego momentu święceń biskupich i oznaczało przekazanie wybranemu władzy apostołów. Na oznaczenie tego najważniejszego momentu przekazania sakry biskupiej używa się niekiedy od poł. III wieku wyrażenia: *włożenie rąk*. Tak np. św. Cyprian informuje, że Sabinowi w miejsce Bazylidesa za zgodą ludu i biskupów zostały włożone ręce⁴⁷. Natomiast wyznawcy rzymscy wracający ze schizmy przyznają, że zgodzili się, aby na Nowacjana ręce zostały włożone w taki sposób, jak to się dzieje przy wyświęceniu biskupa⁴⁸.

Gdy dokonane zostało włożenie rąk, wydelegowany spośród zgromadzonego episkopatu biskup główny konsekратор kładł na nowo wybranym rękę, odmawiając następującą modlitwę konsekracyjną:

„Boże i Ojcze Pana naszego Jezusa Chrystusa, Ojcze miłosierdzia i Boże wszelkiej pociechy, który przebywasz na wysokościach i spoglądasz na niskości, który znałeś wszystko zanim powstało, Ty dałeś Kościołowi swemu przez Słowo Swojej łaski, przeznaczając od początku ród sprawiedliwych od Abrahama, umacniając ksiąząt i kapłanów i nie zostawiłeś swojej świątyni bez opieki. Ty od początku wieków zamierzyłeś w swojej dobroci objawić siebie w tych, których wybrałeś, przeto wylej teraz z mocy Twojej, z Ducha Twego ochoczego, którego dałeś Swemu umiłowanemu Synowi Jezusowi Chrystusowi, którego On darował świętym Apostołom, założycielom Kościoła, na każdym miejscu sławiącego Ciebie chwałą bez końca

⁴⁵ Por. *Didascalia Apostolorum* III 5; zob. J. Gaudemet, *Les elections dans l'Église latine des origines au XVI^e siècle*, Paris 1979, 20: „Lorsque tous ont donné témoignage, selon la vérité et non selon une opinion préconçue, qu'il presente bien ces qualités, comme devant le tribunal de Dieu et du Christ, en présence de Saint-Esprit, de tous les saints et de ceux qui remplissent des fonctions sacres, pour la troisième fois, ils s'enquiereent de savoir s'il est vraiment digne du ministère”.

⁴⁶ Por. *Didascalia* VIII 4; zob. także W. Schenk, *Laikat w dziejach Kościoła*, ZN KUL 14 (1968), z. 1, 12.

⁴⁷ Por. Cyprianus, *Epistula* 68, 5.

⁴⁸ Por. tenże, *Epistula* 49, 1.

i wysławiającego Twoje Imię. Ojcze, znający serca, daruj temu słudze Twemu, wybranemu przez Ciebie na biskupa, aby pasł święte Twoje stado i nienagannie zachowywał przed Tobą pierwszeństwo kapłaństwa służeniem [Tobie] dniem i nocą, nieustannie jednąc Twoje Oblicze i ofiarując dary Twego świętego Kościoła. I łaskę Ducha, który upodobał sobie pierwszeństwo w kapłaństwie, aby miał władzę odpuszczania grzechów według Twego nakazu, a także rozwiązywania wszelkich więzów według władzy, jaką dałeś Apostołom i dogadzał Tobie w łagodności i czystości serca, przynosząc Tobie wonności [modlitwy] przez Syna Twego Jezusa Chrystusa, przez którego przynależy Tobie chwała, potęga i cześć, Ojcu i Synowi ze Świętym Duchem, i teraz i na wieki wieków. Amen⁴⁹.

Po tej modlitwie nowo wyświęcony biskup był pozdrawiany przez wszystkich pocałunkiem pokoju, następnie przystępował do przewodniczenia Liturgii Eucharystycznej, której słowa autor *Tradycji Apostolskiej* dokładnie przy tej okazji przytacza⁵⁰.

Zrozumiałą jest rzeczą, że w elekcji nowego biskupa nie mogli uczestniczyć wszyscy biskupi danej prowincji kościelnej. Dlatego też ci biskupi, którzy brali udział w wyborze i konsekracji elekta, listownie powiadamiali pozostałych biskupów o obsadzeniu wakującej stolicy⁵¹. Czynił to także i nowo wyświęcony biskup śląc listy przynajmniej do główniejszych stolic biskupich prowincji⁵².

Mówiąc o wyborze biskupa Rzymu do IV wieku, warto jeszcze zauważyć pewne rozstrzygnięcie, jakie się w tym względzie pojawiło się gdzieś około 336 roku. Zasiadający w tym czasie na stolicy św. Piotra papież Marek, wydał dekret, w którym przywilej głównego konsekrateura biskupa Rzymu przyznawał biskupom Ostii⁵³. Była to w jakimś sensie próba zabezpieczenia przed sytuacjami podobnymi do tej, jaka miała miejsce w połowie III wieku. Wtedy to rzymski kapłan Nowacjan, sprowadził do miasta trzech biskupów z małych miejscowości Italii, nie bardzo rozeznanych w wewnętrznej sytuacji Kościoła Rzymskiego i zdołał nakłonić ich do udzielenia mu święceń⁵⁴. Niedaleka przyszłość, związana ze sprawą cesarskiego kandydata, antypapieża Feliksa II (355-365), czy później kontrkandydata papieża Damazego, antypapieża Ursyna (366-367), miała pokazać wielkie znaczenie, wydanego przez papieża Marka rozporządzenia.

⁴⁹ Hippolytus, *Traditio Apostolica* 1, 3, SCh 11bis, 42-46, tłum. H. Paprocki, STV 14 (1976) z. 1, 151.

⁵⁰ Por. tamże 1, 4, SCh 11bis, 46-52.

⁵¹ Por. Cyprianus, *Epistula* 67, 5.

⁵² Por. tamże.

⁵³ Por. *Liber Pontificalis* 35, 2, ed. L. Duchesne, Paris 1957-1958, s. 203.

⁵⁴ Por. Eusebius, HE VI 43 (8).

Zaprezentowany powyżej sposób przebiegu elekcji biskupów rzymskich, zdołał zwycięsko przeprowadzić papieństwo przez trudności wewnętrzne, jakie pojawiły się w chrześcijańskiej gminie rzymskiej przy wyborze takich papieży jak: Kalikst i Korneliusz w III wieku, czy Damazy w wieku IV. Zdołał się on także oprzeć zewnętrznym trudnościom, jakie najpierw przyniosło ze sobą wzniecone przez cesarza Dioklecjana prześladowanie, którego bolesnym skutkiem była kilkuletnia sediswakancja na stolicy biskupiej w Rzymie po śmierci papieża Marcellinusa († 305), a później cesaropapistycznym zapędem cesarza Konstancjusza, które w latach pięćdziesiątych IV stulecia doprowadziły do odsunięcia na jakiś czas od władzy papieża Liberiusza i osadzenia cesarskiego kandydata na stolicy biskupiej w Rzymie Feliksa II.

Przeprowadzona analiza zagadnienia wyboru biskupa Rzymu do IV wieku przybliżyła nam okres tworzenia się i funkcjonowania w tradycji szczegółowych rozstrzygnięć, co do sposobu elekcji biskupów rzymskich, który przygotował niezbędny grunt dla odpowiednich uchwał synodalnych, popartych autorytetem cesarskich rozporządzeń, których przykłady znajdujemy już w V wieku⁵⁵. Stanowi ona też ważny przyczynek do szerszego spojrzenia na wybór biskupa Rzymu, który nie przestaje wciąż – jak to stwierdza Jan Paweł II w Konstytucji apostolskiej *Universi Dominici gregis* – przedmiotem szczególnej uwagi i troski w Kościele⁵⁶.

DIE WAHL DES BISCHOFS VON ROM BIS ZUM IV. JAHRHUNDERT

(Zusammenfassung)

Die Wahl des Bischofs von Rom immer wieder ein Ereignis ist, dem die Kirche besonders viel Achtung und Sorge widmet. Zu diesem Thema haben sich alle Päpste XX (zwanzig) Jahrhunderts in entsprechenden Dokumenten geäußert. Auch Johann Paul II hat sich mit dieser Frage in einer getrennten Apostelkonstitution beschäftigt; ihr lateinischer Titel ist: *Universi Dominici gregis*. Im Punkt 84. dieses Dokuments stellt der Papst fest: „[...] Die Wahl des Hauptes der Kirche ist heutzutage in gewissem Sinne als eine Handlung der ganzen Kirche zu kennzeichnen“. Wenn es tatsächlich so ist, erscheint uns die Thematik, die mit der Wahl der Nachfolger des Heiligen Petrus verbunden ist, sehr aktuell und bedarf einer eingehenden

⁵⁵ Por. J. Gaudemet, art. cyt., s. 21n.

⁵⁶ Por. Jan Paweł II, *Universi Dominici gregis*. Konstytucja Apostolska z 22 lutego 1996 roku, AAS 88 (1996) 305-343.

Interpretation. Diese Thematik ist übrigens sowieso sehr interessant und wird jeweils bei der Wahl eines neuen Papstes immer wieder heftig diskutiert.

Apostel Peter hat als der einzige Mensch die Wunderwahl selber erfahren. Es kam aber ein Zeitpunkt, an dem sein Posten von einem anderen Menschen übernommen werden mußte. Es gab damals keine fertigen Vorschriften, die die Wahl seiner Nachfolger geregelt hätten. Im dieser Artikel können wir beobachten, wie diese Vorschriften erst langsam entstanden sind. Wir entdecken ihre Quellen in der Heiligen Schrift, in der jungen Tradition der Kirche sowie auch in den Rechtsgewohnheiten der Römer.

Ks. Antoni ŻUREK
(Tarnów, PAT)

RELACJE PATRIARCHATU ANTIOCHEŃSKIEGO Z PAPIESKIM RZYMEM W I-IV WIEKU

Antiochia była jedną z ważniejszych stolic biskupich od samego początku chrześcijaństwa. Stolica ta odgrywała szczególną rolę na Wschodzie. Relacje biskupa Antiochii z biskupem Rzymem z natury rzeczy należały więc do bardzo istotnych w starożytnym chrześcijaństwie, choć ich pełne wyjaśnienie nie jest łatwe ani proste.

I. ANTIOCHIA CHRZEŚCIJAŃSKA

1. Antiochia. Dogodne położenie Antiochii nad Orontesem, zwanej też Antiochią Syryjską, stanowiło jeden z najważniejszych atutów tego miasta. Założona na 300 lat przed Chrystusem stała się jednym z najbogatszych i najwspanialszych miast Cesarstwa Rzymskiego. Tędy wiodły ważne drogi na Wschód i tu krzyżowały się ważne szlaki handlowe: do Damaszku, Palestyny, Egiptu, na wybrzeża Morza Egejskiego. To czyniło z miasta nie tylko ważny ośrodek wojskowy i handlowy, ale też kulturowy. Urodzajne okolice sprzyjały rozwojowi miejscowej gospodarki, a dobry klimat czynił z miasta pożądane miejsce zamieszkania.

W IV wieku po Chrystusie było to już duże miasto. Historycy nie są zgodni w swoich szacunkach co do liczby mieszkańców. Według szacunków bardziej rygorystycznych mogło ich być około 300 tysięcy¹. Inni szacują, że 200 tysięcy to była liczba samych dorosłych obywateli bez dzieci i niewolników. Gdyby jednak zliczyć ich wszystkich razem, to w mieście mogło zamieszkiwać nawet około 800 tys. osób². Spośród nich 10 procent stanowili bogacze: kupcy i posiadacze ziemscy, i tyle samo było nędzarzy. Reszta należała do średnio zamoż-

¹ Por. J.W.H.G. Liebeschuetz, *Antioch*, Oxford 1972, 92-96; G. Downey, *Ancient Antioch*, Princetown 1968; J.A. Festugière, *Antioche païenne et chrétienne*, Paris 1969; DHGE III 563-703; DPAC I 228-246.

² Por. J. Kollwitz, *Antiochia am Orontes*, RCh I 462.

nych³. Pod tym względem, jak się wydaje, był to układ korzystniejszy niż w większości rzymskich miast. Chociaż językiem urzędowym był język grecki, to większość mieszkańców było pochodzenia syryjskiego. Były też inne mniejszości, wśród nich znacząca mniejszość żydowska, ale „wszystkie te grupy mieszały się w najróżnorodniejszy sposób”⁴. Grecki też był charakter miasta, a ton nadawali mu tam żyjący i działający znani ludzie, kultywujący greckie tradycje.

Miasto było ładnie i bogato urządzone. Zgodnie z wiarygodnymi świadectwami „Główna ulica wybrukowana była marmurem, upiękuszona dwupiętrowymi kolumnadami i nocą oświetlona lampami oliwnymi [...] zasłużenie szczyła się wspaniałymi budynkami, rozbudowanym systemem wodociągów i licznymi łaźniami (w sumie było ich 18, po jednej dla każdej z dzielnic), teatrami i hipodromem”⁵. Już na długo przed Chrystusem w mieście była wielka biblioteka publiczna, działały szkoły i uczyli słynni nauczyciele⁶. Architektura Antiochii musiała budzić podziw, skoro w IV wieku po Chrystusie uchodziła za „najpiękniejszy klejnot Wschodu”⁷. Również mieszkańcy tego miasta odznaczyli się swoistym charakterem. Jak zapisze kronikarz tamtych czasów, lud Antiochii „był z natury miłośnikiem widowisk, oddany raczej wygodnemu życiu niż ciężkim trudom”⁸. Antiocheńczycy wyróżniali się zamiłowaniem do wyścigów konnych i teatru, a także niepokornym duchem⁹.

Metropolia ta pełniła także funkcje strategiczne, ważne dla całego państwa rzymskiego; otoczona blisko 10 kilometrowymi murami, mogła uchodzić za miasto warowne. Tym bardziej, że była siedzibą władz wojskowych i administracyjnych. Rezydował tam konsul prowincji Syria, ale też komes Orientu, rozległej „diecezji, która za panowania Walensa (364-378) obejmowała 15 prowincji i rozciągała się od Mezopotamii do granic Egiptu”¹⁰. W mieście stacjonował garnizon wojskowy i rezydował komendant wojskowy na obszar Orientu. Do miasta chętnie przybywali liczni dostojnicy, z cesarzami na czele, tym bardziej, że tym ostatnim zawsze było tam po drodze, gdy wyruszali na Wschód bronić granic Cesarstwa. Były też okresy, gdy miasto stawało się przejściową rezydencją cesarską.

Antiochia była również znanym ośrodkiem religii pogańskiej. W samym mieście i na jego obrzeżach istniało wiele świątyń poświęconych popularnym bóstwom. Jeszcze w IV wieku istniało tam podobno sześć świątyń pogańskich,

³ Tak szacował Jan Chryzostom, por. *In Matthaem hom.* 66, 3.

⁴ Por. J. Kollwitz, dz. cyt., s. 462.

⁵ J.N.D. Kelly, *Złote usta. Jan Chryzostom*, tłum. K. Krakowczyk, Bydgoszcz 2001, 13.

⁶ Por. Eusebius, HE VII 29. Szerzej zob. E. Johnson, *Słownik wiedzy biblijnej*, Warszawa 1997, 15.

⁷ Ammianus Marcellinus, *Res gestae* XXII 9, 14, tłum. I. Lewandowski, Warszawa 1998, 409.

⁸ Zosimos, *Nova historia* III 11, 4, tłum. H. Cichocka, Warszawa 1993, 134.

⁹ Np. pozwalali sobie na kpiny z cesarza Juliana i kwestionowali sensowność jego rozporządzeń, por. Ammianus Marcellinus, *Res gestae* XXII 14, 3nn.

¹⁰ Kelly, dz. cyt., s. 14.

a kilka kilometrów od miasta była słynna świątynia Dafne, poświęcona Apollinowi, wybudowana blisko dwieście lat przed Chrystusem. W samej Antiochii żywy był też kult Adonisa¹¹. Nie bez racji cesarz Julian próbował właśnie w tym mieście odnowić starożytny kult. Pożar świątyni w Dafne, o który usiłował oskarżyć chrześcijan, w dużej mierze przyspieszył upadek kultu pogańskiego na tym terenie¹². Dłużej przeżyły popularne wśród ludności wiejskiej kultury syryjskie. Zwalczał je m.in. Jan Chryzostom, ale jeszcze w VI wieku spotkać można było ich ślady¹³.

2. Chrześcijaństwo w Antiochii. Chrześcijaństwo pojawiło się w Antiochii bardzo wcześnie. Męczeństwo Szczepana zmusiło wielu chrześcijan do ucieczki z Jerozolimy. Wielu z nich szukało schronienia w Antiochii, gdzie dali początek nowej gminie¹⁴. Do Antiochii przybył również z Jerozolimy Barnaba, który dobrawszy sobie do pomocy Pawła, prowadził w mieście ożywioną działalność apostołską. Chrześcijańska wspólnota szybko się w Antiochii zadomowiła i zaczęła zyskiwać wyznawców także wśród pogan. Dzięki temu gmina antiocheńska została wkrótce zdominowana przez „hellenistów”, co z kolei doprowadziło do poważnych napięć, u podłoża których leżały kwestie przestrzegania zwyczajów żydowskich przez nowo ochrzczone¹⁵. Sprawą musiał się zająć sobór w Jerozolimie. Chrześcijaństwo z Antiochii z dumą wspominali, że to właśnie tam po raz pierwszy wyznawców Chrystusa nazwano chrześcijanami¹⁶.

W Antiochii przebywał też przez jakiś czas św. Piotr, przed swoim udaniem się w stronę Rzymu. Według tradycji wczesnochrześcijańskiej, potwierdzonej przez Euzebiusza, uchodził on za pierwszego biskupa tego miasta¹⁷. Z jego pobytu związany jest spór, o którym wspomina św. Paweł¹⁸. Dla tego ostatniego Antiochia stała się miejscem, z którego inicjował swoje podróże misyjne.

Następne dziesięciolecia są mało udokumentowane. Wprawdzie Euzebiusz zamieszcza imiona biskupów tego miasta, ale mało o nich pisze. Najsłynniejszym z nich był niewątpliwie jeden z pierwszych biskupów tego miasta Ignacy, który zginął jako męczennik na początku II wieku. Znany był też Teofil, autor apologii skierowanej do cesarza Kommodusa. Słynnym, choć może z nie najlepszej strony, był również Paweł z Samosaty, biskup Antiochii i herezjarcha, którego sprawę rozpatrywały synody w 2. poł. III wieku.

¹¹ Por. Ammianus Marcellinus, *Res gestae* XXII 9, 15.

¹² Por. tamże XXII 13.

¹³ Por. Kollwitz, dz. cyt., s. 463.

¹⁴ Por. Dz 11, 19.

¹⁵ Szerzej zob. É. Trocmé, *Pierwsze kroki chrześcijaństwa*, tłum. J. Gorecka-Kalita, Kraków 2004, 55-56.

¹⁶ Por. Dz 11, 19-26.

¹⁷ Por. Eusebius, HE III 36, 2.

¹⁸ Por. Gal 2, 11-14.

W III wieku Antiochia stała się głośna w związku z pobytem w niej Orygenes¹⁹, działalnością wyżej wspomnianego Pawła z Samosaty²⁰ oraz odbywających się tam synodów, a także działających w niej słynnych już chrześcijańskich uczonych.

W czasach Dioklecjana w Antiochii miało miejsce prześladowanie chrześcijan. W samym mieście zburzono kościół, a ofiarami byli zarówno Antiocheńscy, jak też chrześcijanie z okolic, którzy znaleźli się w mieście. Wśród nich był m.in. diakon Roman²¹, a także bohaterskie chrześcijanki oraz okoliczni duchowni²². Śmiercią męczeńską za Maksymiana zginął Lukian „mąż pod każdym względem znakomity, słynny z życia powściągliwego i biegłości w świętych naukach”²³. Chwile grozy przeżyli jeszcze potem chrześcijanie w Antiochii za czasów cesarza Juliana, który usiłował obarczyć ich winą za podpalenie świątyni Apollina²⁴.

Od czasów pokoju konstantyńskiego gmina antiocheńska rozwijała się dynamicznie. Rosła liczba chrześcijan w samym mieście, tak że pod koniec IV wieku stanowili oni większość mieszkańców. Masowy przyrost liczby chrześcijan nie zawsze szedł w parze z poziomem życia przez nich reprezentowanym. Słuchając kazań i katechez św. Jana Chryzostoma można odnieść wrażenie, że wielu chrześcijan dość powierzchownie traktowało wymagania stawiane im przez wiarę. Dla tak wielkiej liczby chrześcijan trzeba było wznosić stosowną liczbę budynków sakralnych. Dostępne nam źródła wymieniają kilka kościołów, co wcale nie oznacza, że wszystkie. Wśród nich najbardziej okazały był „Wielki Kościół”, którego budowę rozpoczął Konstantyn Wielki, a zakończył jego syn Konstancjusz. Jego poświęcenie („in Encaeniis”) w 341 r. odbiło się głośnym echem w świecie chrześcijańskim²⁵. Być może pełnił on rolę katedry²⁶. Do kościołów usytuowanych w mieście dodać należy kaplice zbudowane na grobach męczenników, których w tych okolicach było dużo²⁷.

Powstawały i rozwijały się też różne instytucje związane z działalnością Kościoła. Wśród nich na pierwszym miejscu należy wymienić słynną „szkołę antiocheńską”, której nieformalnym założycielem był wspomniany Lukian²⁸. Obok niego działali tu też inni znani i oryginalni uczeni, jak Doroteusz i Mal-

¹⁹ Odbywać tam miał dysputy religijne z cesarzową Julią Mammeą, por. Eusebius, HE VI 21.

²⁰ Por. Eusebius, HE VII 27-30.

²¹ Por. Eusebius, *De martyribus Palaestinae* 2. Roman był diakonem Kościoła w Cezarei, a w Antiochii znalazł się przypadkowo.

²² Por. Eusebius, HE VIII 12, 3; 13, 2.

²³ Tamże IX 6, 3, Sch 55, 52, POK 3, 398.

²⁴ Por. Ammianus Marcellinus, *Res gestae* XXII 13.

²⁵ Por. Theodoretus, HE III 8.

²⁶ Por. O. Pasquato, DPAC I 229.

²⁷ Por. Kelly, dz. cyt., s. 15.

²⁸ Szerzej zob. M. Simonetti, *Antiochia di Siria. Scuola*, DPAC I 241-242.

chion²⁹. W IV stuleciu grono osób związanych z tą szkołą było duże. Wśród nich było wiele znanych osobistości życia teologicznego, jak też biskupów i duszpasterzy³⁰. Kościół instytucjonalny, posiadający już znaczny majątek, prowadził dzieła dobroczynne³¹. Nie ulega wątpliwości, że tak chrześcijaństwo, jak też teologia antiocheńska miała swoją specyfikę, a sama Antiochia stanowiła „oryginalne centrum kultury chrześcijańskiej”³².

Najboleśniejszym wydarzeniem dla Kościoła antiocheńskiego IV wieku była tzw. schizma antiocheńska³³. Jej podłożem były spory, jakie wybuchły po Soborze Nicejskim. Cała historia rozpoczęła się na zwołanym w kilka lat po Nicei synodzie w Antiochii, gdzie złożono z urzędu pronicejskiego biskupa Eustacjusza³⁴. Decydujący głos od tej chwili mieli biskupi filoariańscy, a wspólnota chrześcijańska w Antiochii podzieliła się na stronnictwa. Podziały te utrzymywały się przez kilkadziesiąt lat. Najtragiczniejsze były lata sześćdziesiąte, kiedy to w mieście było aż trzech biskupów. Zaprowadzenie jedności i pokoju w tym lokalnym Kościele stało się sprawą całego Kościoła³⁵. Rozłamy wreszcie się zakończyły, choć ich ślady w świadomości mieszkańców musiały jeszcze długo być dostrzegalne³⁶.

3. Patriarchat antiocheński. Same początki instytucji patriarchatu, w tym także antiocheńskiego, nie są do końca wyjaśnione. Z całą pewnością był to proces ewolucyjny, a wpływ na samo powstanie i rozwój tej instytucji miały różne czynniki. Istotną rolę odegrały tu z pewnością względy czysto naturalne i praktyczne. Kościół nad tym rozwojem czuwał i go ukierunkowywał, dostrzegając w tej instytucji dobro i pożytek.

Antiochia stanowiła w sposób naturalny centrum chrześcijaństwa dla całego regionu. Jej rola była tym większa, że stał za nią autorytet św. Piotra, który według późniejszej tradycji był nawet jej pierwszym biskupem³⁷. W tym sensie zasługiwała ona na miano stolicy apostołskiej. Ważniejsza, jak się wydaje, była

²⁹ Kapłan Malchion „miał równocześnie powierzone sobie nauczanie retoryki w szkołach Antiochii”, por. J. Daniélou – H.I. Marrou, *Historia Kościoła*, t. 1, tłum. M. Tarnowska, Warszawa 1986, 171.

³⁰ Szerzej zob. H. Langkammer, *Antiocheńska szkoła egzegetyczna*, EK I 647.

³¹ Por. Kelly, dz. cyt., s. 66.

³² Daniélou – Marrou, dz. cyt., s. 171.

³³ Szerzej zob. M. Simonetti, *Antiochia di Siria*, DPAC I 237-238; F. Cavallera, *Le schisme d'Antioche*, Paris 1905.

³⁴ Stało się to w latach 330-333, por. M. Simonetti, *La crisi ariana nel IV secolo*, Roma 1975, 103.

³⁵ Por. Basilius, *Epistola* 66, 2, SCh 32, 425, tłum. W. Krzyżaniak: Św. Bazyli Wielki, *Listy*, Warszawa 1972, 105: „cóż dla Kościołów całej ziemi jest bardziej żywotne niż Antiochia?”.

³⁶ Daniélou – Marrou, dz. cyt., s. 205: „Kryzys rozpoczęty przez złożenie z urzędu Eustacjusza miał trwać 85 lat”.

³⁷ Jako pierwszy wspomina o tym Orygenes: *In Lucam hom.* 6, 4, SCh 87, 144, PSP 36, 45: „Ignacego drugiego po Piotrze biskupa Antiochii”.

jednak rola, jaką w chrystianizacji regionu odegrał Kościół antiocheński. „Wybitna działalność misyjna Antiochii musiała przyczynić się do rozszerzenia jej wpływów na te tereny [...]. Można słusznie przypuszczać, że Antiochia dlatego stała się centrum misyjnym dla sąsiednich terenów, ponieważ miała silną i aktywną gminę, rozporządzającą [już w czasach apostołskich – przyp. autora] tak wybitnymi misjonarzami, jak Paweł i Barnaba”³⁸. Szybki rozwój chrześcijaństwa w tym mieście powodował, że to z tego ośrodka promieniowało ono na cały region. Jako duży ośrodek chrześcijański oddziaływała na bliższe i dalsze regiony Syrii. Nie bez znaczenia była też ranga cywilna tego miasta.

Namacalnym tego wyrazem były synody, jakie odbywały się w tym regionie. Już w III wieku na synodach w Antiochii gromadzili się liczni biskupi z całego regionu. Fakt, że uczestnikami tych synodów „byli zawsze reprezentanci tych samych terenów, jak Azja Mniejsza [...] Syria i Palestyna, wskazuje na pewno, że Antiochia stanowiła centrum grawitacyjne tych terenów”³⁹. Przewodzili im biskupi antiocheńscy, których do tej roli predysponowały nie tylko walory osobiste, ale przede wszystkim spełniana funkcja. Podobną rolę spełniali oni zresztą na innych synodach, odbywających się na terenie patriarchatu⁴⁰. Synody te gromadziły bardzo dużą liczbę biskupów, co świadczy nie tylko o rozległych wpływach Antiochii, ale też o gęstej sieci biskupstw w tej części Kościoła.

W jeszcze większym stopniu Antiochia stała się stolicą regionu w IV wieku⁴¹. Obrady synodalne gromadziły po kilkudziesięciu biskupów, podejmowano tam decyzje mające duże znaczenie dla całego regionu. Natomiast przyjmowane uchwały, związane z toczącymi się wówczas sporami trynitarnymi, miały wymowę ogólnokościelną⁴². Biskup Antiochii, nawet bez specjalnego mandatu, cieszył się autorytetem i miał decydujący głos wśród swoich współbraci, niezależnie od swoich preferencji doktrynalnych. W ten sposób powoli kształtowała się tradycja patriarchatu. Po raz pierwszy zauważono to w sposób oficjalny na Soborze Nicejskim, którego kanon 6 brzmi:

„Starożytny zwyczaj niech będzie zachowany w Egipcie, Libii i Pentapolis, zgodnie z którym biskup aleksandryjski posiada władzę nad tymi wszystkimi prowincjami, tak jak i biskupowi Rzymu przysługuje podobny zwyczaj. Podobnie ma się rzecz w odniesieniu do Antiochii i innych prowincji: niech będzie zachowane w Kościołach pierwszeństwo wynikające ze starszeństwa”⁴³.

³⁸ E. Przekop, *Wschodnie patriarchaty starożytne (V-X wiek)*, Warszawa 1984, 52-53.

³⁹ Tamże, s. 53.

⁴⁰ Por. L. Lahm, *Le patriarcat d'Antioche au premier millenaire*, w: *I patriarchati orientali nel primo millenio*, OCA 181, Roma 1968, 115-136, spec. 117.

⁴¹ Szerzej zob. M. Simonetti, *Antiochia di Siria. Concili*, DPAC I 233-235.

⁴² Szerzej zob. J. Dudziak, *Synody antiocheńskie*, EK I 654.

⁴³ *Concilium Nicaenum I*, can. 6, tłum. A. Baron, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski*, t. 1: (325-787), red. A. Baron – H. Pietras, ŻMT 24, Kraków 2001 (= DSP I), 33.

Kanon w sposób dość ogólny przyznaje biskupowi Antiochii bliżej niesprecyzowane uprawnienia. Niejasny jest przede wszystkim zakres władzy patriarchy, wynikający z jego pierwszeństwa. Jak się wydaje „są jednak podstawy, by sądzić, że biskup antiocheński miał wobec wszystkich biskupów Wschodu prymat będący czymś więcej, niż tylko wyróżnieniem honorowym, którego jednak historyk nie potrafi dzisiaj dokładnie określić”⁴⁴. Gdyby ta władza była analogiczna do władzy patriarchy aleksandryjskiego, to jej zakres byłby duży, ale brak na to przekonujących dowodów. Kanon soborowy nie wyjaśnia też, skąd się wywodzi i co oznacza owo „starszeństwo” Antiochii. Jest mowa tylko o „starożytnym zwyczaju”. Następne dziesięciolecia będą do tego dodawać nowe wątki. W dokumentach Soboru w Konstantynopolu jest mowa z kolei o „najstarszym i prawdziwie apostołskim Kościele w Antiochii Syryjskiej”⁴⁵. „Dopiero w V wieku, a więc wtedy, gdy patriarchat Antiochii był już faktem dokonany, biskupi antiocheńscy, uzasadniając swoje prawa i przywileje, zaczęli powoływać się na Piotrową sukcesję”⁴⁶.

Dyskutowana i nie do końca wyjaśniona jest też terytorialna rozległość patriarchatu antiocheńskiego. Są autorzy, którzy rozciągają tę władzę bardzo szeroko, nawet poza granice Cesarstwa⁴⁷. Według innych, w granicach patriarchatu znajdowały się terytoria przynależne do kilku prowincji Wschodu, ale w granicach Cesarstwa⁴⁸. Sobór w Konstantynopolu (381) potwierdzając decyzje Nicei określa wpływy Antiochii do „diecezji Orientu”⁴⁹. W każdym bądź razie, w IV wieku patriarchat antiocheński obejmował ponad 10 metropolii i dużo ponad 100 sufraganii⁵⁰. Granice patriarchatu kształtowały się nie na mocy odgórnych decyzji administracyjnych, ale były „owocem wewnętrznego rozwoju hierarchicznego i kościelnego, w którym najważniejsze role odegrały względy praktyczne, etniczne i geograficzne”⁵¹. Począwszy od V wieku, na skutek różnych czynników, patriarchat ten zaczął się kurczyć. Przyczynił się do tego najpierw wzrost znaczenia Konstantynopola⁵², a potem podziały i powstawanie Kościołów narodowych, co miało miejsce zwłaszcza po Soborze w Chalcedonie⁵³.

⁴⁴ Przekop, dz. cyt., s. 28.

⁴⁵ *Epistula Constantinopolitani Concilii ad papam Damasum et occidentales episcopos* 8, tłum.

T. Wnętrzak, DSP I 85.

⁴⁶ Przekop, dz. cyt., s. 55.

⁴⁷ Por. B. Kumor, *Antiochia. Patriarchaty*, EK I 649.

⁴⁸ Lahm, dz. cyt., s. 117-118.

⁴⁹ Por. *Concilium Constantinopolitanum I*, can. 2, tłum. T. Wnętrzak, DSP I 73.

⁵⁰ B. Kumor mówi nawet o 250 biskupstwach, por. EK I 649.

⁵¹ Lahm, dz. cyt., s. 119.

⁵² Por. Przekop, dz. cyt., s. 30nn.

⁵³ Por. tamże, s. 38nn.

II. ANTIOCHIA I RZYM

Wzajemne i oficjalne relacje między Rzymem a Antiochią w pierwszych czterech stuleciach są tylko częściowo udokumentowane i sprowadzają się do poszczególnych przypadków, w które zaangażowane były obie stolice.

1. W okresie przednicejskim. Euzebiusz z Cezarei w swojej *Historii kościelnej* w sposób bardziej szczegółowy i systematyczny relacjonuje fakty związane z kilkoma stolicami biskupimi; jedną z nich jest Antiochia. Z zadziwiającą skrupulatnością podaje imiona kolejnych biskupów tego miasta, nawet wtedy, gdy ma o nich niewiele lub nic do powiedzenia. Nie ulega wątpliwości, że nie dzieje się tak ani z czystego przypadku, ani też dlatego, że było to miasto bliskie mu geograficznie. Antiochia była znaczącym i wpływowym miastem, biskup tego miasta wywierał duży wpływ na życie Kościoła w całym regionie. Nie uzasadniano tego żadnym pisanim czy stanowionym prawem, ale na mocy niepisanej tradycji.

W świecie chrześcijańskim było kilka stolic biskupich cieszących się podobnym prestiżem. Do takich z całą pewnością należał także Rzym i Aleksandria. Wyrazem wzajemnego szacunku była wymiana listów między biskupami tych stolic, informowanie się o sytuacji wewnętrznej, zwłaszcza w przypadku pojawiających się trudności. W sytuacjach kryzysowych szukano wsparcia. W przypadku Antiochii uprzywilejowanym partnerem do takich kontaktów była Aleksandria. Na początku 2. poł. III wieku zaistniała nowa sytuacja: nastąpiła intensyfikacja kontaktów z Rzymem. Najpierw przyczyną stał się Nowacjan: gdy jego sprawa wybuchła w Rzymie, biskup tego miasta Korneliusz poinformował o całej sprawie biskupa Antiochii Fabiana⁵⁴. Ponieważ Nowacjan próbował szukać poparcia w Antiochii, Dionizy z Aleksandrii przestrzegał tamtejszy Kościół przed takim gestem. Z jego zaś listów można wnioskować, że „odgrywał on rolę mediatora między Rzymem a Antiochią, co stanie się jedną z tradycji Kościoła egipskiego w przyszłych wiekach”⁵⁵. Listy te mieszczą się, jak się wydaje, w ówczesnej praktyce i nie ma w nich mowy o wzajemnych zależnościach poszczególnych stolic.

Odmienne natomiast przedstawiała się historia Pawła z Samosaty, biskupa Antiochii. Decyzją synodu zwołanego do Antiochii w 261 r. został on usunięty z urzędu za szerzenie błędnej doktryny. Decyzję tę wraz z wyjaśnieniem przesłano specjalnym listem „Dionizemu, biskupowi rzymskiemu, oraz Maksymusowi aleksandryjskiemu”, jak też wszystkim prowincjom⁵⁶. W liście tym nie ma uzasadnienia, dlaczego tych właśnie adresatów wymieniono z imienia. Moty-

⁵⁴ Por. Eusebius, HE VI 43, 3.

⁵⁵ Daniélou – Marrou, dz. cyt., s. 169.

⁵⁶ Por. Eusebius, HE VII 30, 1, SCh 41, 214, POK 3, 345.

wów można się jednak domyślać. W liście jest tylko zawarta informacja, a w zakończeniu prośba o przyjęcie listów uwierzytelniających od następcy Pawła z Samosaty⁵⁷. Zwykła informacja, poniekąd gest protokolarny, zważywszy, że podobne listy pisano przy powołaniu każdego biskupa. Natomiast sam Euzebiusz dołącza bardzo interesującą informację. Złożony z urzędu Paweł nie chciał opuścić mieszkania kościelnego. Strona kościelna skierowała zatem zażalenie do cesarza Aureliana. Ten zaś „kazał przyznać dom tym, którym go biskupi italscy i miasta Rzymu oddać polecą”⁵⁸. Gest znamieny, ale wymowa jego trudna do wyjaśnienia, tym bardziej, że brak bardziej szczegółowych informacji. Można pytać, czy chodziło o gest grzecznościowy ze strony cesarza, czy też w oczach cesarza ci biskupi cieszyli się większym autorytetem, a może z urzędowej perspektywy biskup rzymski miał nie tylko większe znaczenie niż antiocheński, ale wręcz uchodził za jego przełożonego. Na te pytania trudno znaleźć satysfakcjonującą odpowiedź.

2. Kryzys antiocheński. Kontakty Antiochii z Rzymem zintensyfikowały się po Soborze Nicejskim, zwłaszcza w okresie wspomnianego już kryzysu antiocheńskiego. Bezpośrednią przyczyną jego powstania były spory doktrynalne, związane z orzeczeniami Soboru. Formalnie jednak poszło o sprawy personalne. Silne stronnictwo fioloariańskie postanowiło usunąć z urzędu biskupa Antiochii Eustacjusza, „nieprzejednanego przeciwnika arian”⁵⁹. Naraziwszy się temu stronnictwu zaledwie kilka lat po Nicei, został fałszywie oskarżony na zwołanym w Antiochii synodzie, któremu przewodniczył Euzebiusz z Cezarei. Synod ten uznał go winnym stawianych mu zarzutów o charakterze dyscyplinarnym, a nie doktrynalnym. Na jego miejsce został wybrany Eufroniusz⁶⁰. Takich zmian dokonano także na innych stolicach.

Usunięci biskupi udali się szukać pomocy w Rzymie. Papież Juliusz rozpoznał ich sprawę, uznał bezpodstawność zarzutów „a ponieważ do niego należała troska nad całością, a to ze względu na godność tronu, oddał przeto każdemu własny jego Kościół”⁶¹. Biskup Juliusz zredagował list do wszystkich biskupów Wschodu, w tym także Antiochii, w którym nie tylko nakazał przywrócić usuniętych biskupów, ale zagroził „że nie okaże się pobłażliwym na przyszłość, jeśli natychmiast nie zaprzestaną swej wywrotowej działalności”⁶².

Inicjatywa biskupa Rzymu, relacjonowana przez Sozomena, wpływa, jak się wydaje, z przekonania o posiadanych prerogatywach, jakkolwiek nie zos-

⁵⁷ Por. tamże VII 30, 17.

⁵⁸ Tamże VII 30, 19, Sch 41, 219, POK 3, 350.

⁵⁹ M. Simonetti, *Eustazio di Antiochia*, DPAC I 1301. Synod odbył się w 327 roku.

⁶⁰ Por. Sozomenos, HE II 19.

⁶¹ Tamże III 8, PG 67, 1052CD, tłum. S. Kazikowski: Sozomen, *Historia Kościoła*, Warszawa 1989, 164.

⁶² Tamże.

tało wspomniane, z czego one wynikają. Adresatem listu rzymskiego biskupa Juliusza byli biskupi Wschodu, ale w praktyce odnosiło się to do biskupów „zebranych w Antiochii”⁶³, choć ich faktycznym przywódcą był Euzebiusz z Nikomedii, a nie aktualny biskup tego miasta⁶⁴.

Przedstawiciele Wschodu, a przede wszystkim Euzebiusz z Nikomedii, odmówili zgody na rewizję wyroków. Zebrani w Antiochii ułożyli w odpowiedzi list „w pewnym sensie wytworny, a zarazem chytrze przemyślany i za każdym zdaniem pełnym ironii”⁶⁵. Wprawdzie uznano tam autorytet Rzymu, „jako szkoły myśli apostołskiej”⁶⁶, ale przez to autorzy listu nie czuli się wcale niżsi. Sugerują adresatowi, by zachował się analogicznie do zachowania biskupa Antiochii w sprawie Nowacjana, kiedy to po prostu na Wschodzie przyjęto decyzję Rzymu w jego sprawie do wiadomości i z nią się pogodzono. Podobnego zachowania ze strony Rzymu oczekiwano w Antiochii, po decyzjach tam podjętych w sprawie Atanazego i innych biskupów. Uchwały synodu antiocheńskiego z 341 r. wyrażają właśnie takie oczekiwania. Tym samym wystąpienie biskupa Rzymu w roli arbitra zlekceważono i poczytano jako „niewłaściwe wtrącanie się potężnego biskupa Zachodu w wewnętrzne kwestie Kościołów wschodnich”⁶⁷.

Bardzo interesująca i wymowna jest z kolei reakcja biskupa Juliusza. Zredagował obszerny list, w którym ustosunkował się do zaistniałej sytuacji. Historycy, m.in. Sokrates i Sozomen, podają jego najważniejsze myśli. W piśmie tym Juliusz zarzuca biskupom „zebranych w Antiochii” potajemne wprowadzanie zmian w wyznaniu wiary z Nicei, a przede wszystkim, że „wbrew prawom Kościoła nie wezwali go na synod”. Powoływać się miał przy tym na „istnienie obowiązującego kapłanów prawa, że wszelkie posunięcia dokonane wbrew woli biskupa rzymskiego należy uznawać za nieważne”⁶⁸. Można pewnie wnioskować, że tak te zarzuty odebrano. Ponieważ tekst interesującego nas w tej chwili listu przytacza Atanazy, można więc tam szukać wskazanych treści, a zwłaszcza sformułowań⁶⁹.

Biskup Rzymu najpierw ubolewa nad brakiem szacunku do niego i jego inicjatywy. Następnie powołuje się na sobór w Nicei i jego ustalenia, by w przypadku rozstrzygania spraw personalnych na każdym kolejnym synodzie

⁶³ Tamże.

⁶⁴ Szerzej zob. Simonetti, *La crisi ariana*, dz. cyt., s. 145nn.

⁶⁵ Sozomenos, HE III 8, Kazikowski s. 164.

⁶⁶ Tamże.

⁶⁷ Simonetti, *La crisi ariana*, dz. cyt., s. 150.

⁶⁸ Sozomenos, HE III 10, PG 67, 1057, Kazikowski s. 168. Sokrates natomiast pisze o „naruszeniu obowiązujących kanonów, ponieważ nie zaprosili go na synod, mimo że prawo kanoniczne wyraźnie zabrania Kościołom podejmowania uchwały bez zgody ze strony biskupa Rzymu” (HE II 17, tłum. S. Kazikowski, Warszawa 1986, 178).

⁶⁹ Tekst listu w: Athanasius, *Apologia contra Arianos* 21-35, PG 25, 281-309, tłum. J. Ożóg, PSP 21, 111-122.

czytać dokumenty poprzedniego celem pełnego poznania sprawy. Po omówieniu wypadków związanych z usunięciem z urzędu Atanazego przechodzi do przedstawienia swego stanowiska w tej sprawie. Przedstawia siebie jako reprezentanta „wszystkich biskupów Italii”⁷⁰ oraz obrońcę „prawa kościelnego”⁷¹, który miał prawo przyjąć do wspólnoty biskupa Atanazego i unieważnić tym samym wyrok synodu w Tyrze, ze względu na braki dowodowe i proceduralne uchybienia⁷². Następnie zarzuca adresatom swego listu z Antiochii łamanie „prawa kościelnego”, występowanie „wbrew praktyce Kościoła” i brak „apostolskiego nakazu” jako podstawy działania⁷³. Przy czym „przykazaniem apostolskim” nazywa zasadę powoływania na stolicę biskupią „kogoś z miejscowego duchowieństwa” i konsekrowania go przez „biskupów tej samej prowincji”⁷⁴. Po tym następują polecenia naprawienia błędnych decyzji, zaprowadzenia pokoju i powiadomienia o tym biskupa Rzymu. Biskup Juliusz przypomniał:

„Trzeba było napisać do nas wszystkich, żeby wszyscy biskupi mogli postanowić to, co słuszne. Cierpieli bowiem biskupi i nie jakiegokolwiek Kościoły, lecz te, którym przewodzili sami apostołowie [...]. Czyż nie wiecie, że jest taki zwyczaj, że najpierw pisze się do nas i dopiero my stanowimy to, co słuszne? [...] trzeba było napisać o tym do tutejszego Kościoła. Tymczasem nie dość, że nas nie zawiadomili i na własną rękę robili, co się im podobała, to chcą ponadto, żebyśmy się opowiedzieli po ich stronie. Nie takie są postanowienia Pawła, nie to przekazali nam Ojcowie [...]. Proszę was, znieście to ochotnie [...]. Mówię wam przecież to, co otrzymaliśmy od błogosławionego Piotra Apostoła”⁷⁵.

Jak widać, biskup Juliusz jest przekonany o swoim autorytecie, pochodzącym od Piotra oraz z utrwalonych już zwyczajów Kościoła. W liście pojawia się też wzmianka o apostolskim pochodzeniu innych stolic: tu Aleksandrii. Taka była perspektywa biskupa Rzymu. O ile nam wiadomo, stanowisko papieża Juliusza, tak dobitnie wyrażone, nie zmusiło Antiocheńczyków do zmiany ich stanowiska.

3. Schizma antiocheńska. W Antiochii od chwili złożenia z urzędu biskupa Eustacjusza biskupów namaszczali filoarianie lub arianie. W ten sposób w 360 r. biskupem został Melecjusz. Wkrótce jednak stracił zaufanie swojego stronnictwa, bo przeszedł na stronę zwolenników Nicei i w związku z tym został przez swoich dotychczasowych zwolenników usunięty z urzędu i zesłany do Armenii. Na jego miejsce wybrano nowego biskupa Euzojosa. Prawie równocześnie na czele ortodoksyjnej grupy chrześcijan stanął Paulin, który został

⁷⁰ *Apologia* 26, PG 25, 292C, PSP 21, 116.

⁷¹ *Apologia* 29, PG 25, 297A, PSP 21, 118.

⁷² Por. *Apologia* 27-28, PG 25, 292-296, PSP 21, 116-117.

⁷³ *Apologia* 30, PG 25, 297BC, PSP 21, 118.

⁷⁴ Tamże.

⁷⁵ *Apologia* 35, PG 25, 308, PSP 21, 122.

wyświęcony na biskupa przez Lucyferiusza z Kalaris. Na początku 362 r. Melecjusz powrócił i w ten sposób w Antiochii było trzech biskupów, urzędujących w trzech kościołach⁷⁶.

Kościoły Zachodu od pierwszej chwili uznały ważność wyboru i święceń Paulina i konsekwentnie przy tym obstawały. Poszkodowanym w tym względzie był przede wszystkim Melecjusz, który nie tylko, że w świetle prawa był legalnym biskupem Antiochii, ale był też zwolennikiem ortodoksji. Swoje stanowisko w kwestiach wiary zademonstrował na zwołanym w Antiochii synodzie (363), gdzie przyjęto credo zgodne z nauką Soboru Nicejskiego. Wraz z uchwałami podobnych synodów wysłano te dokumenty do Rzymu i do innych biskupów łacińskich⁷⁷. Papież Liberiusz z radością i uznaniem przyjął przesłane deklaracje, ale swego poparcia dla Paulina nie wycofał. Nie uczynił tego również wtedy, gdy Melecjusz stał się niekwestionowaną „głową episkopatu Wschodu” i ciesząc się poparciem Bazylego Wielkiego przewodził koalicji antyariańskiej⁷⁸. Również formalna zgoda zawarta z Paulinem nie wpłynęła na zmianę jego sytuacji. Tak pozostało aż do śmierci Melecjusza w 381 roku⁷⁹.

W relacjach obu Kościołów tym razem nie odwoływano się ani do szczególnych przywilejów ani też nie przywoływano wymyślnych argumentów. Być może ton biskupa Rzymu Liberiusza jest bardziej oficjalny, a biskupów Wschodu bardziej koncyliacyjny, ale to mogło wynikać z sytuacji: biskupi Wschodu szukali wsparcia. Natomiast do biskupa Rzymu zwracali się tak samo, jak zwracali się do innych biskupów, co ważniejszych stolic na Zachodzie. Była to zwyczajowa praktyka szukania „communio” z innymi Kościołami lokalnymi, stosowana wówczas powszechnie⁸⁰.

Następcą Melecjusza został Flawian. Nie wszyscy jednak uznali ten wybór. Historyk Sozomen napisał: „niesłychanie oburzony był biskup rzymski i cały episkopat na Zachodzie. I do Paulina, jako do biskupa Antiochii, wysłali przyjęte w kościelnym zwyczaju listy, które nazywają «synodalnymi»”⁸¹. W tym czasie biskupem Rzymu był już Damazy (366-384). Jego linia postępowania była kontynuacją linii poprzednika, choć nie ulega wątpliwości, że w stosunkach z innymi stolicami miał świadomość swej wyjątkowej pozycji. Była ona tym mocniejsza, że cesarz Teodozjusz edyktem *Cunctos populos*⁸² nakazał poddanym – jak to ujmie historyk Sozomen – „pojmować wiarę w ujęciu, które

⁷⁶ Szerzej zob. Simonetti, *La crisi ariana*, dz. cyt., s. 361-363.

⁷⁷ Por. Socrates, HE IV 12.

⁷⁸ Por. M. Simonetti, *Melezio di Antiochia*, DPAC II 2206.

⁷⁹ Wiadomość o tym, że „Rzym uznał Melecjusza oraz udzielił mu *communio*”, jak podaje E. Przekop (dz. cyt., s. 136), nie znajduje potwierdzenia w źródłach.

⁸⁰ Szerzej zob. Przekop, dz. cyt., s. 110nn.

⁸¹ Sozomenos, HE VII 11, PG 67, 1441C, Kazikowski s. 471.

⁸² Por. *Codex Theodosianus* XVI 1, 2.

przekazał Rzymianom Piotr, księżę apostołów; aby ją zachowywali tak, jak ją zachowywał Damazy, biskup Rzymu”⁸³.

Do załagodzenia sytuacji doszło za czasów następcy Damazego Syrycjusza, ale główną zasługę w tym względzie należy przyznać Flawianowi. To on poruszając „niebo i ziemię” zdołał pojednać się wpiery z Teofilem biskupem Aleksandrii, a następnie z biskupem Rzymu. Według historyka Sokratesa tym sposobem „Flawian odzyskał łączność z Kościołem”⁸⁴. Nie oznaczało to jednak pełnego zakończenia „schizmy antiocheńskiej”, bo zwolennicy Paulina nigdy nie uznali biskupa Flawiana. Podziały te zakończyły się dopiero około 415 roku⁸⁵.

W świetle tego, co dotychczas zostało przedstawione, można pokusić się o kilka wniosków. Nie podlega dyskusji istotna rola biskupa Antiochii, która już w okresie przedniejskim była uznawana nie tylko na Wschodzie, ale też z perspektywy Rzymu, jak też innych wielkich stolic chrześcijańskich. Ten stan rzeczy został prawnie usankcjonowany na soborze w Nicei w 325 roku. To, co tam zostało zapisane, choć w bardzo ogólnej formule, stanie się potem punktem odniesienia. „Kanon 6 z Nicei był prawną podstawą dla rozwoju właściwego patriarchatu w IV i V wieku”⁸⁶.

Biskup Antiochii od samego początku cieszył się pewnymi uprawnieniami wobec biskupów zamieszkujących jego region, co nie pochodziło z żadnego odgórnego nadania czy też zrzeczenia się uprawnień podległych podmiotów, ale na mocy zwyczaju. Dokonywało się to za cichym przyzwoleniem pozostałych stolic, w tym także Rzymu. Autorytet biskupa Antiochii wyrażał się w jego władzy jurydycznej w sprawach dotyczących „karność kościelnej, liturgii oraz wiary”⁸⁷. W tym względzie rola tego biskupa była analogiczna do tej, jaką spełniali biskupi Rzymu i Aleksandrii.

Dopiero od IV wieku na pozycje patriarchatów i zakres władzy biskupów tych stolic zaczęły zwracać uwagę synody, tak partykularne jak też powszechne. Wtedy też zaczyna się zwracać uwagę na racje uzasadniające ten stan rzeczy. Wśród argumentów pojawiło się odwołanie do apostoelskich korzeni i „apostoelskiego charakteru” poszczególnych stolic patriarchalnych. W relacjach antiocheńsko-rzymskich na tego rodzaju argumenty częściej powoływał się biskup Rzymu⁸⁸.

Kontakty patriarchy Antiochii z biskupem Rzymu dotyczyły w głównej mierze spraw personalnych. Najczęściej chodziło o powiadomienie biskupa

⁸³ Sozomenos HE VII 4, PG 67, 1424, Kazikowski s. 458. Wyjątkowa pozycja biskupa Rzymu została osłabiona nieco edyktem z 381 r., w którym zostali wymienieni także inni biskupi jako wzorce ortodoksji, por. *Codex Theodosianus* XVI 5, 6.

⁸⁴ Sokrates, HE V 15, PG 67, 6047, Kazikowski s. 415.

⁸⁵ Por. J. Szymusiak, *Antiocheńska schizma*, EK I 646.

⁸⁶ W. de Vries, *Rom und die Patriarchate des Ostens*, Freiburg – München 1963, 8.

⁸⁷ Lahm, dz. cyt., s. 125.

⁸⁸ Po raz pierwszy miał to uczynić synod rzymski w 382 roku, por. Przekop, dz. cyt. s. 68.

Rzymu „listem synodalnym” o wyborze danej osoby na tron w Antiochii. Wybór na ogół odbywał się bez jakiegokolwiek interwencji Rzymu. „Podstawowa funkcja papieżstwa sprowadzała się wówczas nie do tego, by zajmować się licznymi kwestiami związanymi ze sprawowaniem urzędów, ale do pozostawiania rozstrzygającym centrum komunii”⁸⁹. Były jednak przypadki, że wybór taki napotykał na przeszkody. W Rzymie wówczas szukano poparcia i w tej sytuacji biskup Rzymu poprzez aprobatę lub jej brak mógł wpływać na obsadę tej stolicy. W okresie nas interesującym biskup Rzymu odmawiał uznania „communio” z tymi biskupami Antiochii, którzy zostali wybrani bądź to z naruszeniem procedury, bądź też nie mieścili się w ortodoksji Kościoła⁹⁰. Ten sposób reagowania, a tym samym wpływ, nie zawsze był w pełni skuteczny, co nie oznacza, że się ze stanowiskiem biskupa Rzymu w ogóle nie liczone.

Interwencje Rzymu w inne obszary władzy patriarchy były bardzo rzadkie. Biskup Antiochii we własnym zakresie regulował sprawy związane z liturgią i dyscypliną kościelną na swoim terenie. Rzym, jak się wydaje, w te dziedziny nie ingerował i to była ogólna norma dla wszystkich wschodnich patriarchatów w całym pierwszym tysiącleciu⁹¹. Taka była praktyka – przynajmniej do końca IV wieku. Natomiast trudno pokusić się o wskazanie uzasadnień doktrynalnych, gdyż źródeł ku temu jest po prostu za mało.

RAPPORTI FRA IL PATRIARCATO ANTIOCHENO E LA ROMA PAPAILE NEL I-IV SECOLO

(Riassunto)

Il vescovo antiocheno fin dall'inizio del cristianesimo svolgeva un ruolo importante nella regione orientale ed in tutta la Chiesa antica. L'importanza di questa sede vescovile risultava dalla sua provenienza (fondata dagli Apostoli) e dal fatto d'essere un capoluogo dell'Oriente. Il concilio di Nicea riconferma ad Antiochia i privilegi di una sede principale, insieme ad Alessandria, Roma e Gerusalemme. Fino alla „scisma antiochena” del IV secolo le reciproci rapporti fra il patriarcato antiocheno ed il vescovo di Roma furono pieni di rispetto. Durante la scisma i vescovi ortodossi antiocheni cercavano l'appoggio a Roma. Il papa si sentiva obbligato ad intervenire ma con scarsi successi. Nell'articolo viene esaminata la natura ed i motivi degli interventi del vescovo di Roma negli affari antiocheni.

⁸⁹ De Vries, dz. cyt., s. 13.

⁹⁰ Por. Przekop, dz. cyt., s. 135-137.

⁹¹ Por. De Vries, dz. cyt., s. 20-22.

Ks. Andrzej UCIECHA
(Katowice, UŚ)

POZYCJA ŚW. PIOTRA W PISMACH AFRAHATA I ŚW. EFREMA

I. W MOWACH AFRAHATA

Afrahata († ok. 345) kilkakrotnie wspomina postać świętego Piotra w swoich *Demonstrationes* (= *Mowach*): *O wierze*¹, *O pokutujących*², *O pasterzach*³, *O obrzezaniu*⁴ i *O winnym gronie*⁵. Zawartą tam treść pobieżnie omówił J. Parisot w introdukcji do ich krytycznego wydania⁶. Niecałe dziesięć lat później, w 1903 r. J. Parisot napisał artykuł dla *Dictionnaire de théologie catholique*, poświęcony życiu i twórczości Afrahata, gdzie ponowił swoją opinię na temat pozycji i roli św. Piotra; zdaniem tego francuskiego tłumacza Mędrzec perski nazwał Apostoła „Księżciem pasterzy”, na którym Chrystus założył swój Kościół; apostołowie Jan i Jakub są „mocnymi kolumnami Kościoła”, zaś Piotr jest „fundamentem”⁷. Należy wspomnieć, iż podobną opinię przedstawił F. Nau w 1924 r.; Kościół został założony na Piotrze, księżciu pasterzy⁸. Stanowisko Nau’a wydaje się być bezkrytycznym powieleniem poglądów Parisota⁹.

¹ Por. *Demonstratio* 1 (De fide), 17, ed. J. Parisot: *Aphraatis Sapientis Persae Demonstrationes*, Paris 1894, PSyr 1, 40, 27 – 41, 11.

² Por. *Demonstratio* 7 (De paenitentibus), 15, PSyr 1, 336, 17-22.

³ Por. *Demonstratio* 10 (De pastoribus), 4, PSyr 1, 453, 7-11.

⁴ Por. *Demonstratio* 11 (De circumcisione) 12, PSyr 1, 501, 22-26.

⁵ Por. *Demonstratio* 23 (De acino) 12, PSyr 2, 36, 5-12.

⁶ Por. J. Parisot, PSyr 1, s. LIII: „Ecclesiam, e Gentibus collectam et promissionum haeredem effectam, ostendit, adsertor traditionis schismate antiquioris, super Petrum a Christo conditam [...], quem etiam vocat principem Pastorum”.

⁷ Por. tenże, *Aphraate ou Pharhad*, DThC I/2 1461: „Pierre est aussi le témoin fidèle posé au milieu des nations [...]; le <prince des pasteurs> auxquels il a laissé la garde du troupeau [...]. Les apôtres Jean et Jacques sont <les collones très fortes de l'Église> mais Pierre en est le fondement”.

⁸ Por. F. Nau, *Aphraate le Sage*, DHGE III 937: „L'Église a été fondé sur Pierre, le prince des pasteurs”.

⁹ Kolejność omawianych kwestii oraz ich treść zawarta w akapicie poświęconym doktrynie Afrahata wskazują, iż najprawdopodobniej Nau streścił opracowanie Parisota, por. Nau, *Aphraate le Sage*, DHGE III 937-938.

W 1949 r. S.C. Williams zbadał stosowny tekst z *Mowy o pasterzach* i doszedł do wniosku, iż Parisot się mylił¹⁰. Metodą analizy filologicznej i teologicznej udowodnił, że dla Afrahata to Chrystus był przewodnikiem pasterzy i tylko jemu przysługuje tytuł głowy i naczelnika owczarni. Williams wykazał tam nadto brak spójności poglądów w opracowaniu Parisota, który w swoim *Index Analyticus* sam umieścił pięć referencji do Chrystusa jako Księcia pasterzy i żadnej do św. Piotra¹¹.

Polemiczne opracowania omawianego problemu u obu autorów dzieli czas prawie półwiecza i przeciwne wnioski, do których doszli, łączy je zaś niezwykle lapidarność przeprowadzonych analiz. Można przypuszczać, że tak dla Parisota jak i Williamsa wydawało się czymś oczywistym i niepodważalnym to, co przedstawili; dla pierwszego dzieło Afrahata zawiera wyraźne potwierdzenie godności św. Piotra jako „Księcia Apostołów”, dla drugiego zaś tytuł ten przysługiwał w *Mowach* jedynie Chrystusowi. Wywody Williamsa oparte zostały na analizie lingwistyczno-teologicznej i dlatego jego argumentacja, chociaż krótka, jest zdecydowanie bardziej przekonująca. Należy więc przyjąć, iż Afrahat przyznawał tytuł „Princeps pastorum” tylko Chrystusowi, a nie łączył go z osobą św. Piotra. Możliwe, że istnieje jeszcze inny powód tak rozbieżnych wniosków, do których doszli i których bronili Parisot i Williams. Wydaje się uzasadnione podejrzenie, iż badanie tematyki prymatu św. Piotra obciążone było presją doktrynalnych tendencji apologetycznych i polemicznych, w których obaj orientaliści żyli i tworzyli. Bezspornie w taki właśnie sposób Parisot odczytywał i interpretował nauczanie Afrahata¹².

1. Wiara św. Piotra. Wzmianki na temat św. Piotra znajdują się już w pierwszej *Mowie* Afrahata poświęconej zagadnieniu wiary¹³.

„Nasz Zbawiciel każdemu przychodzącemu do niego, aby zostać uzdrowionym również mówił: «Według wiary twojej niech ci się stanie» (Mt 9, 29). I gdy niewidomy zbliżył się do niego, rzekł mu: «Czy wierzysz, że mogę cię uzdrowić»? Ów

¹⁰ Por. C.S.C. Williams, *Aphraat on St. Peter*, JTS 50 (1949) 71-72.

¹¹ Por. PSyr 2, 436-438.

¹² Por. J. Parisot, *Praefatio* (Aphraatis doctrina 13), PSyr 1, s. LIII; zob. także: *Aphraate ou Pharhad*, DThC I/1 1459-1462.

¹³ W akrostychicznej strukturze *Mów* Afrahata zagadnienie wiary omówione zostało jako pierwsze, ze wskazaniem również jej owoców, por. *Demonstratio* 1, 18, PSyr 1, 41, 23 – 43, 12: „W ten sposób, mój drogi, zbliżamy się do wiary, która tak wielką moc posiada. Wiara bowiem aż do nieba wyrasta, ona pokonała powódź, pomogła urodzić niepełdnej, wybawiła od miecza, wyprowadziła ze studni, uczyniła biednych bogatymi, wyzwoliła więźniów, uwolniła prześladowanych, stłumiła ogień, rozdzieliła morze, przedziurawiła skałę, nasyciła pragnienie spragnionych, nakarmiła głodnych, wskrzesiła zmarłych, wyprowadziła z Szeolu, uciszyła fale, przywróciła zdrowie chorym, pokonała wojska, zburzyła mury, zamknęła paszcze lwów, ugasiła płomień ognia, poniżyła pysznych, doprowadziła do chwały pokornych: te wszystkie cuda przez wiarę zostały uczynione (por. Hbr 11, 32-35)”.

niewidomy odparł mu: «Tak, mój Panie, wierzę» (Mt 9, 28-29). Jego wiara przywróciła wzrok jego oczom¹⁴. Do tego, którego syn chorował, powiedział: «Wierz a żyć będzie twój syn». Odparł mu: «Wierzę, mój Panie, wspomóż moją słabą wiarę» (Mk 9, 24). I dzięki jego wierze wrócił do zdrowia jego syn. Także przez wiarę zbliżył się do niego sługa królewski i uzdrowione zostało jego dziecko. Powiedział wtedy do naszego Pana: «Rzeknij tylko słowo, a uzdrowione będzie moje dziecko» (Mt 8, 8-10; Łk 7, 1-10). Zadziwił się Pan jego wiarą i według jego wiary mu uczynił. Podobnie powiedział przełożonemu synagogi, który prosił go za swoją córką: «Jedynie wierz mocno, a żyć będzie twoja córka» (Mt 9, 18-19. 23-26; Mk 5, 22-23. 35-42). Uwierzył i ożyła jego córka, i wstała. Gdy zmarł Łazarz, rzekł Pan do Marty: «Jeśli wierzysz powstanie brat twój». Odparła mu Marta: «Tak, mój Panie, wierzę» (J 11, 23-27). I wskrzesił go po czterech dniach. Także Szymon, zwany Piotrem, nazwany został niewzruszoną skałą dzięki swojej wierze (por. Mt 16, 18)¹⁵.

Mędrzec perski wymienił pięć przykładów ilustrujących postawę wiary godną naśladowania (niewidomy pod Jerychem, ojciec chłopca chorego na epilepsję, setnik z Kafarnaum, Jair, Marta siostra Łazarza). Wszystkie te wzorce zostały zaczerpnięte z Ewangelii. Zamieszczona po nich krótka wzmianka (szósty przykład) podkreśla wiarę Szymona Piotra, dzięki której nazwany został „niewzruszoną skałą”. Znamienne, że przykład Apostoła został podany na koniec tego parantetycznego fragmentu. Można byłoby przypuszczać, iż akcentowanie wiary Piotra stanowi zwieńczenie wcześniej podanych przykładów. Afrahat z pewnością miał taki zamiar, ale nie poprzestał na chwaleńniu Apostoła i zaraz ukazał słabość jego wiary.

„Gdy Pan przekazał swoim uczniom sakrament chrztu, tak im rzekł: «Kto uwierzy i ochrzci się, będzie żył, a kto nie uwierzy, zostanie osądzony» (Mk 16, 16). Podobnie powiedział swoim uczniom: «Jeśli uwierzycie i nie zwątpicie, nie będzie niczego, czego nie moglibyście uczynić» (Mt 21, 22). Gdy zaś Pan maszerował po falach morskich, również Szymon przez swoją wiarę maszerował z nim. Gdy jednak zwątpił w wierze, zaczął tonąć, a Pan krzyknął: «Małej wiary» (Mt 14, 31). Gdy uczniowie prosili o coś Pana, niczego od niego nie żądali, jedynie mówili mu: «Przymnóż nam wiary». Odparł im: «Jeśli będziecie mieć wiarę, nawet góra odejdzie sprzed waszego oblicza» (Mt 17, 20; Mk 11, 22-23; Łk 17, 5). Rzekł do nich: «Nie ulegajcie zwątpieniu pośród tego świata, jak Szymon, gdy zwątpił i zaczął tonąć w morzu» (Mt 14, 28-31). Powiedział jeszcze tak: «Dla tych, co uwierzą, taki znak będzie: nowymi językami mówić będą, demony wyrzucać będą, swoje ręce kłaść będą na chorych, a ci będą uzdrowieni» (Mk 16, 17-18)¹⁶.

Szymon Piotr, który jako pierwszy wyznał wiarę w Syna Bożego i nie bał się chodzić po wodzie, powinien stanowić wzór do naśladowania, równocześnie

¹⁴ Według Mt 9, 27nn Jezus spotyka dwóch niewidomych, według Mk 10, 46nn i Łk 18, 35nn uzdrowiony zostaje jeden niewidomy. W Mk 10, 46 wspomniane jest nawet jego imię Bartymeusz, syn Tymeusza.

¹⁵ *Demonstratio* 1, 17, P Syr 1, 40, 5 – 41, 1.

¹⁶ Tamże, PSyr 1, 41, 2-22.

jednak świadectwo jego niewiary, pełni funkcję przestrogi przed niebezpieczeństwem zwątpienia. Warto tu zaznaczyć, że Mędrzec perski nie wspomina nigdzie w *Mowach* o ostrej reprimendzie, której Jezus udzielił Szymonowi, gdy ten nie chciał pogodzić się z Jego męką i śmiercią (por. Mt 16,21 – 23).

W *Mowie o pokutujących* Afrahat nawiązał do osoby św. Piotra w kontekście skruchy ucznia, który wyparł się swojego Mistrza:

„Wy, którzy błagacie o nawrócenie, bądźcie podobni do Aarona, przywódcy kapłanów: gdy nakłonił lud do grzechu przez cielca, uznał swój grzech i jego Pan wybaczył mu (por. Wj 32,21-24). Również Dawid, najwyższy z królów Izraela (Parisot: „summus ex regibus Israel”), uznał swój grzech i zostało mu to wybaczone (por. 2Sm 12, 13). I Szymon, który stał na czele uczniów (Parisot: „princeps discipulorum”), a który zaprzeczył, że widział Chrystusa, zaklinał się przysięgając: «Nie znam go» (Mt 26, 74); gdy skrucha przyszła na niego, przelał wiele łez (por. Mt 26, 75). Nasz Pan przyjął go i uczynił go fundamentem (Parisot: „posuit eum in fundamentum”), oraz nazwał go skałą i budowlą Kościoła (por. Mt 16, 18)”¹⁷.

Zdrada św. Piotra i jego nawrócenie ukazane tu zostały na tle wybitnych postaci Starego Testamentu: arcykapłana Aarona i króla Dawida. Przywołanie tych biblijnych wydarzeń posiadało niewątpliwie aspekt parenetyczny i miało zachęcić adresatów *Mowy* do pokuty i pojednania¹⁸. Wydaje się, iż nie było przypadkowe umieszczenie osoby Piotra w kontekście tych wybitnych, chociaż nie bezgrzesznych, postaci z historii Starego Testamentu. Należy zaznaczyć, iż Afrahat nie zapomniał też o nawróceniu innego z wielkich Apostołów – św. Pawła, równie godnego naśladowania dla wszystkich pokutujących¹⁹, przy nim jednak wskazał wzór św. Piotra.

2. Służba pasterska św. Piotra. W *Mowie o pasterzach* Mędrzec perski starał się naszkicować obraz idealnego pasterza. W tym celu przedstawił najpierw sylwetki sprawiedliwych mężów Starego Testamentu (Jakub, Józef, Mojżesz, Dawid, Amos), następnie zacytował obszerny fragment mowy przeciwko złym pasterzom z proroka Ezechiela (por. Ez 34, 1-31), a w końcu przytoczył słowa samego Chrystusa z Ewangelii według św. Jana:

„«Dobry pasterz daje duszę swoją za owce swoje» (J 10, 11). I dodał: «Mam jeszcze inne owce i muszę je przyprowadzić tutaj, i będzie jedna cała owczarnia i jeden pasterz. Dlatego Ojciec mój miłuje mnie, ponieważ duszę swoją daję za owce» (J 10, 16-17). Powiedział jeszcze: «Ja jestem bramą owiec. Każdy, kto wejdzie przeze Mnie będzie żył: wejdzie i wyjdzie, i znajdzie paszę» (J 10, 9). O, pasterze! Starajcie się upodobnić do tego gorliwego Pasterza, naczelnika całej owczarni,

¹⁷ *Demonstratio* 7, 15, PSyr 1, 336, 12-22.

¹⁸ Najprawdopodobniej bezpośrednimi adresatami *Mowy o pokutujących* byli ci „synowie przymierza”, którzy złamali złożoną przysięgę czystości, por. A.Uciecha, *Rola i miejsce „synów przymierza” w Kościele perskim IV w. (na przykładzie Mów Afrahata)*, VoxP 22 (2002), t. 42-43, 161-175.

¹⁹ *Demonstratio* 7, 23, PSyr 352, 27.

który tak bardzo troszczył się o swoje stado. Przybliżył tych, którzy byli daleko; sprowadził z powrotem tych, którzy zabłądzili; otoczył troską chorych i wzmocnił osłabionych, obwiązał złamane i strzegł tłustych; wydał samego siebie za owce. Wybrał i pouczył znakomitych pasterzy i oddał owce w ich ręce, i dał im władzę nad całą swoją owczarnią. Powiedział bowiem do Szymona Piotra: «Paś owce moje, baranki moje i moje owieczki» (J 21, 15-17). I Szymon paś jego owce. A gdy jego czas się wypełnił, wam powierzył całą owczarnię i odszedł. Paście ją i wy, i prowadźcie dobrze! Pasterz, który troszczy się o swoje owce, nie może wykonywać innego zajęcia: nie sadi winorośli, ani nie buduje ogrodów, aby nie wpaść w troski tego świata. Nigdy nie widzimy pasterza, który zostawiłby swoje owce na polu, aby stać się kupcem, albo pozwoliłby błąkać się swojemu stadu, aby on mógł być oraczem. Jeśli bowiem pozostawia swoje stado, aby takie zajęcia wykonywać, wydaje swoje owczarnię wilkom²⁰.

To właśnie na podstawie tłumaczenia tego fragmentu Parisot nazwał (błędnie zdaniem S.C. Williamsa) św. Piotra „princeps totius gregis”. W rzeczywistości określenie to wyraźnie wskazuje na samego Chrystusa, który deleguje swoich następców, powierzając im władzę i zadanie prowadzenia społeczności wiernych. Możliwe, iż Parisot zasugerował się tutaj przydomkiem „princeps discipulorum”, którego Afrahat użył na określenie św. Piotra w *Mowie o pokutujących*. Trudno jednak usprawiedliwić błąd pomieszenia i zamiennego traktowania terminów „książę całej owczarni” i „książę uczniów”.

3. Świadek św. Piotra. W *Mowie o obrzezaniu* Mędrzec perski ukazuje Szymona w typowej dla siebie egzegezie typologicznej:

„Jozue, syn Nuna, ustawił kamienie na świadectwo w Izraelu (Joz 4, 20-24). Jezus, nasz Zbawiciel, nazwał Szymona prawdziwą skałą i ustanowił go świadkiem wiernym pośród narodów²¹.”

Nazwanie i ustanowienie przez Chrystusa stanowią istotę misji św. Piotra; podobnie jak kamienie ułożone przez Jozuego, Szymon, zwany „skałą”, przeznaczony został na Bożego świadka. Jego świadectwo urzeczywistnia się wśród narodów, co w *Mowach* znaczy – wśród pogan.

W swojej ostatniej interesującej nas mowie *O winnym krzewie* Afrahat nawiązuje do osoby Piotra w analizie przymierza zawartego z Mojżeszem i Chrystusem:

„[Jezus] potwierdził nam obietnicę, że my będziemy z Nim; zaś swoim apostołem, którzy Go prosili, ukazał zawczasu znak Jego przyjścia, gdy wziął swoich trzech uczniów Szymona, Jakuba i Jana: Szymona Piotra – fundament Kościoła, Jakuba i Jana – trwałe kolumny Kościoła²².”

²⁰ *Demonstratio* 10, 4, PSyr 1, 452, 17 – 453, 19.

²¹ *Demonstratio* 11, 12, PSyr 1, 501, 22-26.

²² *Demonstratio* 23 (De acino), 12, PSyr 2, 36, 5-12.

Obowiązek świadectwa, jako nieuchronnej konsekwencji spotkania z Bogiem, nie pojawia się tutaj wprost, zaś wyjątkowa pozycja niektórych apostołów, w tym Piotra, wynika z dopuszczenia ich do tych tajemnic Boga, do których inni nie mieli dostępu.

II. W PISMACH ŚW. EFREMA

W prolegomenie do starej krytycznej edycji *Hymnów i kazań* św. Efrema († 373) T.J. Lamy podkreśla najważniejsze punkty *Sermo IV*: „Antiquissimum hoc est Ecclesiae Syriacae testimonium de primatu Petri. Ita autem clara et aperta sunt Ephraemi verba, ut claviora non occurrant apud Patres latinos aut graecos”²³. Następnie wydawca ten podał krótką analizę wybranych fragmentów z dzieł Efrema, które miałyby wyraźnie świadczyć o prymacie św. Piotra²⁴. Należy tu postawić pytanie, czy w odkrywaniu i interpretowaniu teologii św. Efrema Lamy nie uległ presji poprawności apologetycznej, podobnie jak Parisot i Williams w analizowaniu nauczania Afrahata. Omawiając temat pozycji św. Piotra w dziełach Efrema należy wspomnieć opracowanie Raphaela Chaba z 1960 roku. Ten syryjski kapłan skupił się na omówieniu argumentu patrystycznego w kontekście rozumienia prymatu Piotrowego w syryjskim Kościele Jakobitów²⁵. Wydaje się jednak, iż w przyczynku Chaby zbyt pobieżnie potraktowano materiał źródłowy.

Efrem Syryjczyk mówi o świętym Piotrze w kilku miejscach swoich hymnów i kazań²⁶ oraz w dziele *O dziewictwie*²⁷, i nazywa go, używając przy tym m.in. takich określeń, jak: „głowa naszego nauczania”²⁸, „Księżę Apostołów”²⁹, „fundament Kościoła świętego”³⁰, „głowa uczniów”³¹. Co ciekawe, gdy jednak Syryjczyk analizuje w dłuższym wywodzie scenę umycia nóg Apostołów w Wieczerniku, to ukazuje niewiedzę i pokorę Piotra, bez używania jakichkolwiek terminów podkreślających jego wyjątkowość³². Już pobieżna

²³ Por. *Sancti Ephraemi Syri hymni et sermones. Prolegomena*, ed. T.J. Lamy, I, Mechliniae 1882, s. LXXIV.

²⁴ Por. tamże, s. LXXV: „Alia de Petri primatu in eodem codice et in aliis codicibus Ephraemo tribuuntur”.

²⁵ Por. R. Chaba, *La primauté de Pierre et du pape dans l'Église syrienne orthodoxe*, w: *Il primato e l'unione delle chiese nel Medio Oriente*, Studia Orientalia Christiana. Collectanea V, Cairo 1960, 183-214.

²⁶ Por. *S. Ephraemi Syri hymni et sermones*, ed. et trad. T.J. Lamy (= LA), I-IV, Mechliniae 1882, 1886, 1889, 1908.

²⁷ Por. E. Rahmani (ed.), St. Ephraem, *De virginitate*, Charfe 1906.

²⁸ *Sermo in Hebdomadam Sanctam V*, LA I 435, 7.

²⁹ Tamże, LA I 435, 13 i 437, 1.

³⁰ *Sermo in Hebdomadam Sanctam IV*, LA I 412, 8.

³¹ *Hymni dispersi III 1*, LA IV 681.

³² Por. *Sermo in Hebdomadam Sanctam III*, LA I 393-397.

analiza tych podanych określeń pozwala stwierdzić, iż Efrem więcej uwagi poświęcił pozycji świętego Piotra niż Afrahat.

1. Piotr fundamentem Kościoła. Najpierw Efrem wyjaśnia znaczenie i konsekwencje nowego imienia nadanego Szymonowi przez Jezusa:

„Błogosławiony jesteś, Piotrze, bo Syn Boży postawił cię na fundamencie Kościoła, abyś podtrzymywał ciężar całego stworzenia, jak On podtrzymuje cały świat. Przez pewność twojego wyznania uciszyły się wezbrane fale kłótliwych mędrków [...]. Błogosławiony jesteś, bo postawiono cię, abyś zaopiekował się i zajął wszystkimi stanami ludzi: abyś stał się bliźnim tak dla sprawiedliwych jak i dla grzeszników. Wśród wybranych jesteś dzielny i [najbardziej] zdatny; wśród grzeszników jesteś tym, który odrzuca godności; jesteś towarzyszem upadłych, ponieważ czyniłeś pokutę i podniosłeś tego, który upadł. Błogosławiony jesteś ty, którego [Pan] wezwał do siebie, krocząc morskimi ścieżkami na falach (por. Mt 14,28). Zachwyt twojej miłości ogarnął cię, abyś spieszył drogą, która cię nigdy nie znużyła. Z radością zostawiłeś łódź i szczęśliwy pospieszyłeś do swojego Pana [...]. Błogosławiony jesteś, Szymonie, ponieważ na tobie zbudowany jest Kościół, piękna oblubienica światła, której Syn Boży obiecał, że bramy piekieł jej nie przemogą”³³.

U podstaw Kościoła leży więc wiara św. Piotra; to ona pomaga rozpoznać i wybrać prawdę, i to dzięki niej Kościół może ogarnąć swoim działaniem wszystkich ludzi, zwłaszcza grzeszników.

Chrystusowa nominacja Szymona jako podstawy Kościoła związana jest z obowiązkiem obrony tej budowli:

„Ciebie, Szymonie, mój uczniu, ustanowiłem fundamentem Kościoła świętego. Nazwałem cię «skąłą» od początku, abyś podtrzymywał całą budowlę. Ty jesteś egzaminatorem tych, którzy budują mi Kościół na ziemi. Jeśli stawiają coś złego, twój fundament ich powstrzyma”³⁴.

Eklezjologiczny dynamizm Piotrowej posługi wyraża się w posłudze rozróżniania tego, co dobre i tego co złe. To zadanie gwarantuje skuteczność konstruktywnego budowania Kościoła. „Fundament Kościoła” zapewnia stabilność całej budowli [również] przez to, iż ocenia jakość pracy budowniczych. Weryfikacja sposobu budowania wpisana jest w zakres obowiązków apostoła ustanowionego podstawą Kościoła.

2. Piotr głową Kościoła. Podobnie jak Chrystus, św. Piotr stanowi fundament i głowę Kościoła:

„Ty jesteś głową – źródłem mojej nauki; ty jesteś głową moich uczniów. Przez ciebie napoję wszystkie ludy. Dla ciebie ożywcza słodycz, którą daję. Ty jesteś

³³ *Hymni dispersi* III 7-12, LA IV 685-687.

³⁴ *Sermo IV in Hebdomadam Sanctam* 1, LA I 411.

tym, którego wybrałem jako pierworodnego mojej nauki, abys był dziedzicem moich skarbów. I tobie dałem klucze mojego Królestwa. Oto dałem ci władzę nad wszystkimi moimi ukrytymi skarbami”³⁵.

Kolejnym więc chrystologicznym obrazem, który Efrem przenosi na postać Szymona Piotra, jest głowa. W pojęciu tym ukryte zostało przekonanie o Piotrowym posiadaniu prawdy i przywileju pierwszeństwa w gronie Apostołów. Określony mianem „pierworodny”, św. Piotr wyznaczony został na dziedzica i obrońcę prawdy. Syryjczyk wyraźnie akcentuje społeczny charakter pozycji Szymona:

„Błogosławiony jesteś, bo stałeś się jakby głową i głosem (językiem) ciała twoich współbraci; ciała złożonego z uczniów. Synowie Zebedeusza stali się dla ciebie jakby oczami. Błogosławieni oboje, którzy domagali się tronów od swojego Mistrza, ponieważ ujrzeli Jego tron (por. Mt 20, 20-23). Szymon usłyszał objawienie od Ojca, skała niewzruszona”³⁶.

Jako głowa Apostołów Piotr posiada władzę zabierania głosu w ich imieniu.

3. Piotr pasterzem owiec. Piotr naśladuje Chrystusa jako pasterza owiec:

„Błogosławiony jesteś, bo Syn Boży uczynił cię pasterzem swojej trzody [...] i powiodłeś stado Syna Bożego do życiodajnych źródeł. Błogosławiony Kościół, który raduje się Jego napojem, i jego dzieci, które gaszą pragnienie w Jego strumieniu. Błogosławione twoje stado, prawdziwy pasterzu, spragnione twojej bliskości. Błogosławiony jesteś, bo zamiast łowienia ryb zagarniasz ludzi dla życia; twoja wiara jest jak wielka sieć. Zabite Ciało jest pełne życia. Przez krzyż wszystkie ludy zostały złowione i zebrane do Bożej sieci, do tej [sieci], którą niosłeś, błogosławiony uczniu. I w niej rosła twoja chwała”³⁷.

Piotr pełni obowiązki pasterza owiec, które należą do Chrystusa, nie jest więc właścicielem stada, lecz jego zarządcą. W sensie ścisłym tytuł pasterza owiec przysługuje Chrystusowi, Piotr zaś jest Jego pełnomocnikiem³⁸.

³⁵ Tamże, LA I 411; por. *Hymni dispersi* III, 1-3, LA IV 681-683: „Błogosławiony jesteś, Szymonie, głowo uczniów, bo Syn Boży nazwał cię błogosławionym, i uczynił cię zarządcą swojego skarbcza, i dał ci klucze Królestwa i władzę nad swoimi niebieskimi dobrami, i z miłością wprowadził cię do domu swego Ojca, i stałeś się przyjacielem, bliskim i miłośnikiem ludzi. Błogosławiony jesteś, bo wybrał cię Syn Boży i uczynił głową dla uczniów. Dał ci moc i władzę zawiązywania i rozwiązywania mocą Bożą, u bram swojego skarbcza cię postawił, abys zarządzał boskimi łaskami; ponad wszystko cię wywyższył, a w niebie i na ziemi rozciągnął twoją władzę. Błogosławiony jesteś Szymonie, ponieważ Ojciec objawił ci tajemnicę swojego Syna”.

³⁶ *Hymni de Ecclesia et virginitate* XV 8, LA IV 533; *De virginitate*, ed. E. Rahmani, s. 46: „Błogosławiony jesteś, bo stałeś się jakby głową i głosem [dosł. językiem] ciała twoich współbraci; ciała złożonego z Dwunastu”.

³⁷ *Hymni dispersi* III 2-6, LA IV 683-685.

³⁸ *Hymnus V de Abraham Kidunaia* 13, LA III, 783: „Właściciel owiec, który karmił się pożywieniem pasterzy, powierzył swoje stado Szymonowi, który mu się podporządkował. Powta-

4. Piotr klucznikiem. Chrystus przekazał Piotrowi klucze królestwa niebieskiego (por. Mt 16,19).

„Błogosławiony jesteś, Szymonie Piotrze! Ty trzymasz klucze, które Duch sporządził. Wielkie i niewypowiedziane jest słowo, które wiąże i rozwiązuje to, co w niebiosach, i to, co na ziemi. Błogosławione stado, które ci dano, niech rośnie!”³⁹.

Efrem poszerza tu refleksję nad przekazaniem Piotrowi władzy wiązania i rozwiązywania o wątek pneumatologiczny. Zadanie podejmowania właściwych decyzji na podstawie tego przywileju przekracza ludzkie możliwości, stąd potrzebna jest asystencja Ducha Świętego: to On jest twórcą władzy kluczy. Także i w tej myśli Syryjczyk zawarł ideę pośrednictwa Piotrowej posługi i władzy.

5. Piotr przykładem świętości. Efrem, opisując przygotowania Jezusa do ostatniej Paschy (por. Łk 22, 8), podkreśla świętość Piotra:

„[Jezus] wezwał Szymona i Jana, dwóch swoich przyjaciół: świętą głowę apostołów, skałę-fundament Kościoła, i czystego w dziewictwie [ucznia], na którym wznosił i zwieńczył swoją budowlę; świętego Szymona postawił jako dopełnienie wielkiego Mojżesza, zaś syna Zebedeusza postawił jako następcę Jozuego, syna Nuna. Wysłał dziewictwo i świętość, aby Mu przygotowały Paschę; uznał bowiem ich obu, fundament i ornament, godnych, aby rozpoczęły święte Tajemnice. I wspaniałe bogactwa wszelkiego rodzaju przygotowane zostały przez budowniczych pałaców w ich budowlach. Błogosławione jesteście kobiety, które urodziłyście Szymona i Jana, bo wasze dzieci osiągną najwyższe niebo!”⁴⁰.

Efrem nazywa tu Piotra już nie głową, ale „świętą” głową apostołów, jest on bowiem typem Mojżesza, który symbolizował ideał świętości. W ascezie syryjskiej IV wieku atrybut „święty” stał się technicznym określeniem tego, który będąc żonaty zrezygnował dla Boga z małżeństwa⁴¹.

Wyjątkowa pozycja świętego Piotra wynika według Afrahata i św. Efrema z cięższej na nim odpowiedzialności; został obarczony zadaniem czuwania, aby

rzął trzykrotnie, aby ostrzec, otrzymał trzy obietnice Pasterza: paść baranki z miłością, traktować owce z czułością, strzec owce z bojaźnią”.

³⁹ *De virginitate hymnus* 15, 6, ed. E. Beck, CSCO 223, PSyr 94, 53; *Hymni de Ecclesia et virginitate* XV 7, LA IV 533; por. *Hymni dispersi* III 5, LA IV 683: „Błogosławiony jesteś, Szymonie, bo otrzymałeś klucze, które Duch Święty uformował”.

⁴⁰ *Sermo II in Hebdomadam Sanctam* 4, LA I 374, 3-18.

⁴¹ Kojarzenie Mojżesza ze świętością, a Jozuego z dziewictwem, występuje także w *Mowie o świętości* Afrahata. Rozróżnienie, jakiego tam dokonał Mędrzec perski, miało na celu ukazanie różnych grup istniejących w łonie bezzennych „synów przymierza”, por. A. Uciecha, *Ascetyczna nauka w „Mowach” Afrahata*, Katowice 2002, 31-32.

Kościół budowany był na prawdzie. Funkcja fundamentu nie ogranicza się tylko do statycznego podtrzymywania całej budowli, ale obejmuje też obowiązek rozróżniania fałszu i prawdy. Nadto Piotr otrzymał zadanie kierowania gronem Apostołów, reprezentowania ich oraz prowadzenia Kościoła; dana mu została władza pośredniczenia między Bogiem a ludźmi, pieczętująca jego decyzje boskim autorytetem i uzasadniona asystencją Ducha Świętego. Piotr został ukazany jako wzór świętości, co dla Efrema najprawdopodobniej oznaczało życie zgodne z ascetycznym ideałem całkowitego poświęcenia się służbie Bożej.

Teologia „prymatu Piotra” w pismach Afrahata i św. Efrema jest wyraźnie chrystocentryczna, nie brak w niej także wątków pneumatologicznych. Obaj Syryjczycy wykorzystują materiał biblijny, komentując obrazy i sytuacje, w których Pismo św. mówi o Szymonie Piotrze. Zwłaszcza w komentarzach Efrema widoczne jest wyraźne akcentowanie idei pełnomocnictwa władzy Piotrowej. Wyjątkowa pozycja świętego Apostoła wynika z faktu, iż wybrał go Chrystus: jedyny Fundament, Głowa i Pasterz Kościoła.

Ta krótka analiza problemu pozycji świętego Piotra pozwoliła uświadomić sobie ciągle realne niebezpieczeństwo poprawności apologetycznej w metodologii badaniach naukowych. W podsumowaniu można przyjąć, iż w pismach Afrahata i Efrema mówienie o prymacie św. Piotra polega na akcentowaniu wyjątkowości jego pozycji i ogranicza się tylko do jego osoby bez jakichkolwiek konsekwencji i aluzji do następców.

LA POSITION DE SAINT PIERRE DANS LES ŒUVRES D'APHRAHAT LE SAGE PERSAN ET DE SAINT EPHREM LE SYRIEN

(Résumé)

L'auteur de cet article relève le problème peu élaboré dans la littérature patristique d'aujourd'hui. Il s'agit d'une réflexion sur le sujet de la position de saint Pierre dans les œuvres d'Aphrahat le Sage Persan et de saint Ephrem le Syrien. Une courte analyse de ce thème nous permet de constater d'abord que les résultats des recherches d'autrefois dévoilent l'influence d'une tendance apologétique très forte. Dans leurs commentaires des paraboles et des images bibliques Aphrahat et Ephrem scrutent les motifs de la vocation et les devoirs de la responsabilité de Pierre. Il en résulte que sa position particulière, disons primat, parmi les Apôtres ne concerne que sa personne.

Ks. Stanisław KOCZWARA
(Zamość, WSD)

KATEDRA PIOTRA W NAUCZANIU OPTATA Z MILEWY JAKO OSTATECZNY PROBIERZ PRAWDZIWOŚCI KOŚCIOŁA

„In urbe Roma Petro primo cathedram episcopalem esse conlatam”¹; to stwierdzenie św. Optata, dające wyraz przekonaniu Kościoła o tym, że katedra św. Piotra stanowi jego widzialne centrum, wprowadza nas od razu w sedno zagadnienia. Myśl ta zaczerpnięta z dzieła pisanego około 365 r. i przepracowanego dwadzieścia lat później przez Optata, kształtowana była w jakiś sposób przez rzeczywistość, która w Afryce łacińskiej od zakończenia krwawych prześladowań Dioklecjana była smutna. Obok bowiem Kościoła katolickiego pojawił się donatystyczny, z własnym episkopatem, schizmatyckim co prawda, ale na tyle mocnym i trwałym, by na długo rzucić cień na obraz życia i doktryny chrześcijan w Afryce². Ponaglany koniecznością obrony Kościoła katolickiego, zagrożonego w Afryce jak nigdy dotąd, sięgnął Optat do koncepcji katedry Piotra wyraźnie wyeksponowanej w nauczaniu św. Cypriana i uczynił z niej oręż do zwalczania donatystycznego rozłamu³. Koncepcja ta, była czymś, co wyróżniało myśl afrykańską na tle innych nurtów eklezjologicznych chrześcijaństwa oscylujących wokół Rzymu jako jego centrum. Oparta na fundamencie biblijnym, a zwłaszcza na słowach Zbawiciela „*Tu es Petrus*”, stała na straży jedności Kościoła i czystości jego wiary. Św. Cyprian gwarantuje ich zachowania

¹ Optatus Milevitanus, *Tractatus contra Donatistas (= Contra Donatistas)* II 2, 2, ed. M. Labrousse, Paris 1995, SCh 412, 244.

² Por. T. Kołosowski, *Od wolności wyboru wyznania do przymusu religijnego. Ewolucja poglądów biskupa Augustyna z Hippony podczas schizmy donatystycznej w Afryce rzymskiej*, Piła 2000; W.H.C. Friend, *The Donatist Church. A movement of protest in Roman North Africa*, Oxford 1952. W czasie redagowania traktatu przez św. Optata na dobre przyjęła się nazwa schizmy donatystycznej, o czym świadczyć może następujące zdanie: „Ausus est populum cum Deo dividere, ut qui illum secuti sunt, iam non christiani vocarentur, sed donatistae!” (*Contra Donatistas* III 3, 15, SCh 413, 28-30).

³ Por. V. Monachino, *Il primato nello scisma donatista*, „Archivum Historiae Pontificiae” 2 (1964) 35; A. Zmire, *Le rôle de l'évêque de Rome au sein du college Épiscopal*, „Recherches Augustiniennes” 7 (1971) 3-72, spec. 36n.; P. Batiffol, *Cathedra Petri*, Paris 1938, 112; M. Maccarone, *Apostolicità, episcopato e primato di Pietro. Ricerche e testimonianze dal II al V secolo*, „Lateranum” 42 (1976) nr 2, 220.

widział w osobie Księcia Apostołów, na którym Zbawiciel założył katedrę. Ona, dziedziczona przez następców św. Piotra w Rzymie, jako *cathedra Petri*, stanowi źródło jedności Kościoła.

Dzięki sukcesji apostoelskiej, także biskupi mają udział w jej dziedziczeniu, niemniej tylko biskup Rzymu jest jak Piotr głową pozostałych, a wspólnota z nim jest znakiem prawowierności każdego biskupa⁴. Tę właśnie ideę przejął i rozwinął Optat, i ona to stanowić będzie ukoronowanie jego argumentacji używanej w walce z donatystami. W traktacie skierowanym przeciwko nim dają się wyróżnić wyraźnie dwa aspekty: historyczny i teologiczny. Ich wyraźna naprzemiennosc wydaje się być zaplanowanym zabiegiem, jakim posłużył się autor, by dokonać analizy schizmy z teologicznego punktu widzenia na bazie historycznych wydarzeń⁵. Analizy tej dokonuje Optat w kolejnych księgach. W I omawia początki schizmy, jej przyczyny i skutki, by w księdze II przejść do zagadnień z dziedziny doktrynalnej, wykazując, że tylko Kościół katolicki, rozpowszechniony po całym świecie, jest prawdziwy, bo zjednoczony ze stolicą św. Piotra w Rzymie⁶. W księdze III znowu powraca wątek historyczny w omawianiu zarówno edyktu cesarskiego o jedności, jak i wydarzeń, które po nim nastąpiły. Po dokonaniu w księdze IV niezbędnej egzegezy biblijnej dla zrozumienia pozycji grzesznika w Kościele, rozwija w następnej księdze (V) teologię chrztu, będącą kulminacyjnym punktem traktatu, a w księdze VI powraca do opisu dramatycznych wydarzeń za panowania Juliana Apostaty. Ta zamierzona naprzemiennosc, ujawniająca rozumowanie Optata jako historyka i teologa, miała za cel zbudowanie takiej struktury argumentacji, która byłaby lepszą od tej, jaką prezentował w swoim traktacie skierowanym przeciw katolikom główny szermierz donatyizmu Parmenian⁷. Zdaniem Optata, Parmenian rozpatrywał problemy teologiczne nie dbając o dostarczenie faktów stanowiących ich niezbędną, historyczną bazę. Optat zaś najpierw zamierza ustalić fakty, przeanalizować je, podeprzeć swoje dowodzenie oficjalnymi dokumentami i dopiero potem rozważać kwestie teologiczne. Nie znaczy to jednak, że trzymał się kurczowo tego schematu, bowiem w niektórych miejscach swego dzieła wprowadził pewne dygresje i antycypacje

⁴ Por. Cyprianus, *Epistula* 59, 14; *De catholicae Ecclesiae unitate* 4; M. Maccarrone, „*Cathedra Petri*” e lo sviluppo dell’idea del primato papale dal II al IV secolo, w: *Miscellanea Antonio Piolanti*, vol. II, Romae 1964, 49.

⁵ Por. M. Labrousse, *Optat de Milève. Traité contre les Donatistes*. Introduction, SCh 412, 22.

⁶ Por. B. Altaner – A. Stuiber, *Patrologia*, tłum. P. Pachciarek, Warszawa 1990, 493.

⁷ Na temat Parmeniana sam Optat tak pisze: „Omnes quidem per singula loca maledicis vocibus perstreperunt; sed unum quidem vix invenimus cum quo per litteras vel hoc modo loquamur, Parmenianum scilicet fratrem nostrum, si tamen se a nobis vel hoc nomine nuncupari permittit. Et quia collegium episcopale nolunt nobiscum habere commune, non sint collegae, si nolunt! Tamen, ut supra diximus, fratres sunt. Frater meus igitur Parmenianus, ne ventose ac nude ut ceteri loqueretur, quidquid sentire potuit non solum dixit sed etiam in scriptura digessit. Cuius dictis cum respondere veritate cogente compellimur, erit inter nos absentes quoquomodo collatio” (*Contra Donatistas* I 4, 1-2, SCh 412, 178), tłum. pol. A. Gołda, *VoxP* 23 (2003) t. 44-45, 444.

mające za cel pogłębienie argumentacji teologicznej, przemawiającej na korzyść prawdziwego Kościoła⁸. Pozostaje jeszcze księga VII, którą około 385 r. Optat dodał do poprzednich, do których też wprowadził w tym czasie uzupełnienia i zmiany. Nacisk zaś w niej położył nie na polemice, czy oskarżeniu, lecz na uzasadnieniu swojego apelu o jedność⁹. Było to trudne, donatyści bowiem uważali katolików wprost za zdrajców, którzy nie tylko, że wykluczają się z Kościoła, ale także są odpowiedzialni za represje, jakie spadły na rzekomo jedynie prawdziwy, czyli donatystyczny Kościół. Tymczasem Optat wyraźnie mówi, że prawdziwy Kościół jest tam, gdzie nie przekreśla się grzesznika, gdyż tu na ziemi grzeszni mieszają się ze świętymi również w Kościele. Dopóki Chrystus nie dokona ostatecznego oddzielenia złych od dobrych, nie należy sobie usurpować osądzania bliźniego. Takie podejście ilustruje Optat przypowieścią o plewach i ziarnie, wpisując świętość Kościoła w perspektywę eschatologiczną¹⁰. Idąc po tej linii myślenia o Kościele, nie potępia Optat wcale donatystów za to, że są synami zdrajców, lecz ponawia apel o jedność i dialog. Niestety ten apel wzywający do braterstwa i dialogu okazał się daremny, bo trafił na sekciarski upór ze strony donatystów, którzy tak naprawdę nie chcieli żadnego zbliżenia z Kościołem katolickim, uważając go za grzeszny¹¹. Musiał więc Optat chwycić się innego środka, by dowieść prawdziwości Kościoła katolickiego, otwartego zarówno na sprawiedliwych, jak i grzeszników. I znalazł go w postaci koncepcji katedry Piotra, która jest pierwszym darem danym Kościołowi. A z tego daru wypływają pozostałe, takie jak: chrzest, kapłaństwo czy dar ołtarza¹².

„Jest rzeczą dowiedzioną, że jesteśmy w świętym Kościele katolickim, my posiadający symbol Trójcy Świętej, my, którzy posiadamy katedrę Piotra, nam przynależną. Przez ten dar posiadamy wszystkie inne dary”¹³.

⁸ Por. P. Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, V, Paris 1923, gdzie na stronie 246 autor zdaje się podważać rolę Optata w opracowaniu katolickiej teologii sakramentów pisząc: „Peu porté aux spéculations, il n'a guère parlé de théologie”. Tymczasem dogłębna lektura dzieła Optata podważa takie stwierdzenie, czyniąc go nieprawdziwym, zob. Y.M.J. Congar, *La théologie donatiste de l'Église et des sacrements. L'apport de Saint Augustin*, w: *Introduction générale. Traités anti-donatistes de Saint Augustin*, BA 28, Paris 1963, 25.

⁹ Na temat autentyczności księgi VII por. Monachino, art. cyt., s. 30n; także Labrousse, dz. cyt., s. 35n; o aspektach teologicznych tej księgi zob. Congar, jw., s. 156.

¹⁰ Por. *Contra Donatistas* I 20, 3; I 21, 8; II 25, 2. 10; V 10, 1; VII 2, 1-8; zob. Labrousse, dz. cyt., s. 50.

¹¹ Słusznie zauważa Congar pisząc o donatystach (*La théologie donatiste*, s. 45): „C'est dans leur esprit même, on dirait: dans la structure de leur esprit, que les donatistes n'étaient pas catholiques. Ils avaient l'esprit sectaire”.

¹² Por. *Contra Donatistas* II 2, 1, SCh 412, 244: „Quinque dotes [Ecclesiae]... inter quas cathedra est prima, ubi nisi sederit episcopus, coniungi altera dos non potest”; zob. E.A. Bonomo, *La Chiesa sposa e le doti in Ottato di Milevi*, Roma 1943.

¹³ *Contra Donatistas* II 9, SCh 412, 260: „cum probatum est nos esse in ecclesia sancta catholica, apud quos et symbolum Trinitatis est, et per cathedram Petri, quae nostra est, per ipsam et ceteras dotes apud nos esse?”.

Tak przedstawiona katedra Piotra stanowi centrum życia chrześcijańskiego na równi z wyznaniem wiary, które pozostaje wyróżnikiem każdego, kto przez chrzest święty wchodzi w misterium Kościoła. By przeciwstawić się roszczeniom donatystów, którzy twierdzili, że to jedynie oni posiadają katedrę, czyli władzę kluczy, uzależniając jej autentyczność od świętości biskupów, stróżów czystości i wiary, Optat osadził prawowitość Kościoła na jedności ze wspólnotami założonymi przez Apostołów, a szczególnie ze wspólnotą w Rzymie. Idąc za Tertulianem, który nazywa je „matrices et originales fidei”¹⁴, podkreśla ich znaczenie dowodząc w sposób zdecydowany, że gwarancją ich autentyczności jest nieprzerwana sukcesja biskupów, następców Apostołów. Tą sukcesją nie mogą w żaden sposób pochwalić się donatyści, bo sięga ona u nich najwyżej poprzednika. Słusznie więc nazwać można sprawowaną przez nich władzę jako *cathedra hereditaria*¹⁵. Wyjątkowe miejsce wśród apostolickich Kościołów zajmuje rzymski, posiadający katedrę Piotra, ustanowioną przez Chrystusa i nadaną Piotrowi w dniu wypowiedzenia przez Zbawiciela słów: „Tyś jest Opoka”. Ta katedra jest zawsze obecna w Rzymie dzięki sukcesji następców Księcia Apostołów¹⁶. Tak jak istnieje organiczna jedność między św. Piotrem – głową pozostałych Apostołów, a nimi tworzącymi jedno Kolegium, tak też silna jest jedność między biskupem Rzymu, a pozostałymi biskupami. W oczach Optata istnieje zatem tylko jedna siedziba, mianowicie Piotra i jego następców. Z nią łączą się pozostałe siedziby biskupów w ten sposób, że tworzą jedną nierozdzielalną całość¹⁷. Usiłowania donatystów, by założyć swoją siedzibę w Rzymie, były tylko żalosną farsą nie tylko dlatego, że brak jej było apostolickiego pochodzenia, ale także dlatego, że katedra Piotrowa była jedna jedyna, stanowiąc *fons-vivus* i *radix-arbor* pierwotnej jedyności¹⁸.

Do tej pory Optat powtarzał niejako naukę św. Cypriana o tym, że Piotr został ustanowiony biskupem przez samego Zbawiciela z władzą apostolicką i katedrą, później przekazaną Apostołom i mocą sukcesji wszystkim biskupom¹⁹. Teraz św. Optat czyni krok naprzód, mianowicie opierając się na tekście Mt 16, 19 stwierdza i to wielokrotnie, że jedynie Piotr otrzymał od Chrystusa katedrę z przynależną jej władzą kluczy²⁰. Otrzymanie katedry nie jest

¹⁴ *De praescriptione haereticorum* 21, 4, CCL 1, 202.

¹⁵ Por. *Contra Donatistas* I 15, 2, SCh 412, 206.

¹⁶ Por. tamże II 3, 1-2, SCh 412, 244-266: „Ergo cathedram unicam, quae est prima de dotibus, sedit prior Petrus cui successit Linus; Lino successit Clemens... Damaso Siricius, hodie qui noster et socius. Cum quo nobis totus orbis commercio formatarum in una communione societate concordat”.

¹⁷ Por. Zmire, dz. cyt., s. 44.

¹⁸ Widać tu wyraźną zależność myśli Optata od Cypriana, por. Zmire, dz. cyt., s. 47.

¹⁹ Por. Cyprianus, *Epistolae* 73, 7; 75, 16; M. Maccarrone, *Vicarius Christi. Storia del titolo*, Roma 1952 (= „Lateranum” 18:1952, 1-320), s. 31; Zmire, dz. cyt., s. 35.

²⁰ Por. *Contra Donatistas* VII 3, 3, SCh 413, 222: „Tamen bono unitatis beatus Petrus cui satis erat si post quod negavit, solam veniam consequeretur et praeferri apostolis omnibus meruit et

tylko faktem historycznym, mającym miejsce w przeszłości, czy jakąś abstrakcją teologiczną, lecz rzeczywistością trwałą w Kościele, jego pierwszym darem. Owa jedyna katedra zabezpieczała jedność Kolegium Apostolskiego i ta jej funkcja wiecznie trwa strzegąc jedności całego Kościoła²¹. Precyzując swoją myśl biskup z Milewy powiada, że przez fakt, iż Piotr – głowa Apostołów sprawował swą władzę w Rzymie, to i w jego następach zachowana zostaje ciągłość katedry, dzięki której mają oni tę samą pozycję wobec pozostałych biskupów w Kościele, co Piotr wobec Apostołów²². Na potwierdzenie tego faktu podaje Optat listę następców św. Piotra sięgającą aż do papieża Syrycjusza, z którym katolicy z Afryki pozostają we wspólnocie. Każdy, kto nie jest w łączności z katedrą Piotra w Rzymie, przestaje być biskupem, bo posiada inną katedrę, fałszywą, obcą prawdziwemu Kościołowi, bo oderwaną od tej jedynej rzymskiej, ustanowionej przez Zbawiciela jako pierwszy dar dla swej Oblubienicy. Od początku zatem donatyści są odłączeni od katedry Piotra, bo zrywając więź z prawowitym biskupem Cecylianiem, zerwali ją z katedrą w Rzymie, a z tą pozostawał w jedności Cecyliani – prawowity biskup Kartaginy²³. A zatem w przeciwieństwie do pozornej katedry donatystów, Optat i katolicy biskupi afrykańscy mogą chlubić się posiadaniem rzeczywistej, prawdziwej katedry, gdyż są w jedności z biskupem Rzymu. I przez to mogą dojść jej początku, a ten jest w Piotrze. Tą głęboką i śmiałą myślą teologiczną żłobi zatem biskup z Milewy eklezjologię drugiej połowy IV wieku stwierdzając

claves regni caelorum communicandas ceteris solus accepit”. Optat wyraźnie kładzie nacisk na jednoczesność otrzymania władzy kluczy i katedry przez Piotra, przy czym katedra bardziej uwyraźnia tę władzę, gdyż ma swoje precyzyjnie określone miejsce w Rzymie i w sprawowanym urzędzie biskupa Wiecznego Miasta, zob. Maccarrone, *Apostolicità*, s. 218 i 226.

²¹ Por. przypis 6.

²² Por. *Contra Donatistas* II 2, 2 – 3, 1, SCh 412, 244-246: „Igitur negare non potes scire te in urbe Roma Petro primo cathedram episcopalem esse collatam, in qua sederit omnium apostolorum caput Petrus, unde et Cephas est appellatus, in qua una cathedra unitas ab omnibus servaretur ne ceteri apostoli singulas sibi quisque defenderent ut iam schismaticus et peccator esset qui contra singularem cathedram alteram collocaret. Ergo cathedram unicam quae est prima de dotibus sedit prior Petrus cui successit Linus; Lino successit Clemens [...] Damaso Siricius, hodie qui noster est socius”, zob. Y.M.J. Congar, *Cephas – Céphale – Caput*, „Revue du Moyen Âge Latin” 8 (1952) 25. Zdaniem Congara, Optat jako pierwszy zasugerował ścisłą więź między *caput* a *cephas*. Nie jest to zwykle tłumaczenie słowa z języka greckiego na łaciński, lecz podkreślenie, że Piotr został nazwany skałą (πέτρα) ponieważ został głową wszystkich Apostołów, por. P. Batiffol, *L’Église naissante et le catholicisme*, Paris 1909, 102; C. Petri, *Roma christiana*, Paris 1976, 272-295; J. Colson, *La collégialité chez Irénée et l’Ephèse établie au „centre du monde”*, w: *L’épiscopat catholique. Collégialité et primauté dans les trois premiers siècles de l’Église*, Paris 1963, 62.

²³ Por. *Contra Donatistas* I 10, 5, SCh 412, 194: „Non enim Caecilianus exivit a Maiorino avo tuo sed Maiorinus a Caeciliano. Nec Caecilianus recessit a cathedra Petri vel Cypriani sed Maiorinus cuius tu cathedram sedes, quae ante ipsum Maiorinum originem non habet”. Spór, jaki powstał wśród biskupów Afryki wokół konsekracji Cecyliana – biskupa Kartaginy, został rozstrzygnięty w 313 r. na jego korzyść przez synod rzymski pod przewodnictwem papieża Milcjadesa. Dla Optata decyzja synodu była rozstrzygająca.

i o swojej katedrze iście po rzymsku: „per Petrum nostram esse”²⁴. Nic zatem dziwnego, że donatyści szukali sposobu, by pokazać, iż także oni mają udział w katedrze Piotrowej. Nie mogąc pochwalić się łącznością z biskupem Rzymu, którego prawowierność odrzucali, usiłowali ustanowić w Wiecznym Mieście swojego, w osobie niejakiego Makrobiusza i jego kilku następców²⁵. To swoiste parodiowanie następców św. Piotra w Rzymie Optat odrzuca, wykazując śmieszność podobnych usiłowań, bowiem za katolikami stoi ścisła więź z Piotrem i Pawłem, którzy przelewając krew za Chrystusa w Rzymie stali się założycielami Kościoła w Rzymie. Wspólnota z tymi dwiema kolumnami jest rzeczywistym dowodem prawdziwości Kościoła. Makrobiusz zaś i jego następcy ani nie byli w stanie wykazać się podobną więzią z Apostołami, ani nie mogli brać udziału w celebracji ich wspomnienia wraz z biskupem Rzymu, zasiadającym przecież na katedrze Piotra i sprawującym ten sam urząd, co Księżę Apostołów²⁶. Ten namacalny dowód braku jedności z katedrą Piotra w postaci niemożności uczestniczenia w oficjalnych obrzędach nad grobami Apostołów przez donatystów, wykorzystał Optat do przysłowiowego postawienia kropki nad „i” w nauce o prymacjalnej roli biskupa Rzymu w Kościele powszechnym. Wychodząc z tekstów biblijnych ukazujących, iż wolą Boga jest, aby był wielbiony po całym świecie, stwierdza, że wypełnia ją tylko Kościół katolicki, który jest rozsiany po całym świecie²⁷. Podczas gdy schizma donatystów, oddalona „w zakątku Afryki, w głębi maleńkiego regionu”²⁸, nie mogła pretendować do katolickości, czyli bycia uniwersalną, to katolicki Kościół pozostawał „w łączności z całym światem”²⁹. Ten argument geograficzny na rzecz katolickości Kościoła, aczkolwiek istotny w eklezjologii Optata, nie wystarczał. Należało go uzupełnić pojęciami jedności i pokoju (*pax i unitas*), jakie panują pośród członków prawdziwego Kościoła, a zwłaszcza między biskupami, reprezentującymi lokalne wspólnoty³⁰. One są rozumiane przez Optata przede wszystkim

²⁴ Tamże II 6, 1, SCh 412, 256; Maccarrone, *Apostolicità, episcopato e primato di Pietro*, s. 234.

²⁵ Por. *Contra Donatistas* II 4; Monachino, dz. cyt., s. 34-35; Labrousse, dz. cyt., s. 114.

²⁶ Por. *Contra Donatistas* II 4, 1, SCh 412, 246: „Sed et habere vos in urbe Roma partem aliquam dicitis; ramus est vestri erroris, protentus de mendacio, non de radice veritatis. Denique si Macrobio dicatur ubi illic sedeat, numquid potest dicere in cathedra Petri? Quam nescio si vel oculis novit, et ad cuius memoriam non accedit quasi schismaticus contra apostolum faciens, qui ait: *memoriis sanctorum communicantes*. Ecce praesentes sunt ibi duorum memoriae apostolorum. Dicite si ad has ingredi potuit aut obtulit illic ubi sanctorum memorias esse constat. Ergo restat ut fateatur socius vester Macrobius se ibi sedere ubi aliquando sedit Encolpius”, zob. J. Ruyschaert, *La légendaire „sedes” pétrinienne du Majus*, RAC 49 (1973) 297-299; także Maccarrone, *Apostolicità, episcopato e primato di Pietro*, s. 235.

²⁷ *Contra Donatistas* II 12, 2, SCh 412, 266: „in toto terrarum orbe diffusa”.

²⁸ Tamże II 1, 3, SCh 412, 236: „in particula Africae, in angulo parvae regionis”.

²⁹ Tamże VII 5, 1, SCh 413, 234: „in una communione esse cum toto orbe terrarum”.

³⁰ Za niewystarczalnością aspektu geograficznego powszechności Kościoła przemawiała choćby rzeczywistość na Wschodzie, gdzie mniej więcej w tym samym czasie dominował aria-

jako jedność moralna lub społeczna Kościoła. Braterstwo między biskupami wyraża się przez wymianę „listów jedności” (*formatae*), które są czymś więcej niż li tylko prostą, ludzką więzią. Wymiana tych listów jest dowodem prawowitości i przynależności do Kościoła uniwersalnego³¹. Gwarancją autentycznej więzi braterskiej pozostaje jedność z katedrą św. Piotra w Rzymie, bowiem listy jedności wymieniane między biskupami przechodzą przez centrum ich wspólnoty, czyli przez biskupa Rzymu. Św. Optat w cytowanym zdaniu: „cum quo nobis totus orbis commercio formatarum in una communionis societate concordat”, które odnosi do papieża Syrycjusza, wyraźnie podkreśla, że zwornikiem i gwarantem moralnej jedności biskupów jest każdorazowy papież dzierzący katedrę Piotra³². Potwierdza tę główną rolę następcy Księcia Apostołów w kolejnym fragmencie swego dzieła, gdzie wyraźnie wskazuje, iż Piotr stanowi centrum jedności katolickiej:

„Quodsi de recipiendis vobis cathedra dubitaret, nonne vos debuistis unitatis adsequi formam? Sed exempla in evangelii lecta proponere noluistis, ut est lectio de persona beatissimi Petri, ex qua forma unitatis retinendae vel faciendae descripta recitatur”³³.

Mówiąc o świętym Piotrze, ma na myśli Optat biskupa Rzymu, z którym zjednoczenie, przejawiające się w widoczny sposób poprzez wymianę listów, jest ostatecznym kryterium i jedności katolickiej i przynależności do Kościoła katolickiego.

Tak więc wszystko wskazuje na to, że idea katedry Piotra, zaczerpnięta przez Optata z myśli św. Cypriana do walki ze schizmą donatystów, posłużyła mu do ukazania pierwszeństwa Stolicy Rzymskiej w Kościele, jakiego nie posiada żadna inna stolica biskupia. Biskup z Milewy stwierdza, że rzeczywiście Piotr jest głową Apostołów; on otrzymał od Chrystusa katedrę, „ut unitatis negotium formaretur”³⁴. Ona posiada w sobie walor uniwersalny obecny wszędzie tam, gdzie rozprzestrzenił się Kościół katolicki. Będąc symbolem i gwarancją jedności biskupów i Kościoła, „żyje” w każdorazowym następcy św. Piotra, a zgodność z nią jest ostatecznym punktem odniesienia dla stwierdzenia prawdziwości Kościoła.

nizm. Optat zdając sobie sprawę z tego, dołączył do bazy geograficznej aspekt jedności różnych biskupów i wspólnot ze stolicą św. Piotra w Rzymie, por. Monachino, dz. cyt., s. 32.

³¹ Por. *Contra Donatistas* II 3, 2, SCH 412, 246: „Cum quo nobis totus orbis commercio formatarum in una communionis societate concordat”; J. Colson, *La collégialité épiscopale. Échanges de correspondance*, w: *L'épiscopat catholique*, s. 33-38.

³² Por. *Contra Donatistas* II 3; Batiffol, *Cathedra Petri*, s. 105-121.

³³ *Contra Donatistas* VII 3; Zmire, dz.cyt., s. 58; Monachino, dz. cyt., s. 35.

³⁴ *Contra Donatistas* VII 3.

SAINT PETER'S CATHEDRAL IN THE TEACHING
OF OPTAT FROM MILEW
AS THE FINAL CRITERION OF TRUTHFULNESS OF THE CHURCH

(Summary)

The article *Saint Peter's cathedral in the teaching of Optat from Milew as the final criterion of truthfulness of the Church* is particularly about certain period in the catholic Church history in IV century, which was experienced in the Latin Africa by schism of the Donatist. In order to prevent the division Saint Optat broadcasted the extremely mature conception of the Saint Peter's cathedral, that was based on Saint Cyprian's idea. Optat describes this cathedral as a first gift for the Church – meaning Saint Peter, who is a source of the rest of gifts such as baptism and penance. This cathedral was transmitted to the Saint Peter's successors as a source and tool for the Church union. Everyone who wanted to be in the harmony with me Church should maintain complete union with bishop of Rome.

Ks. Stanisław LONGOSZ
(Lublin, KUL)

ŚW. ATANAZY ALEKSANDRYJSKI A BISKUPI RZYMU

Już naprzód można przewidzieć, że św. Atanazy (296-373) jako biskup Kościoła aleksandryjskiego będzie przestrzegał wszystkich zwyczajów i tradycji, jakie ten Kościół od początku żywił w stosunku do najbliższego sobie Kościoła apostołskiego w Rzymie. Owszem, można powiedzieć, że stosunki między tymi Kościołami były prawie zawsze zażyłe, wyrażane m.in. regularną wymianą *litterae communionis*. Podstawą zaś tych relacji było niewątpliwie cenione wówczas wielce apostołskie pochodzenie obu tych Kościołów: te bowiem stolice, które legitymowały się faktem założenia ich przez apostołów, przypisywały sobie większe znaczenie niż innym i były wyróżniane jako apostołskie. To na nie zwracały się oczy innych Kościołów, to do nich wysyłały one swych przedstawicieli po rady i wskazówki, bo uważano, że pełnią one rolę przewodników, nie tylko w dziedzinie doktryny, moralności i liturgii jako autentycznych źródeł, ale także pod względem organizacyjnym¹. Ponadto wspólnota z Kościołami apostołskimi była uważana za decydujące kryterium przynależności do Kościoła powszechnego. Odnosiło się to szczególnie do Kościoła rzymskiego, który zakładali i przypieczętowali swoją śmiercią św. Piotr i Paweł, ale dotyczyło to także i pozostałych stolic apostołskich². W IV wieku oba te Kościoły apostołskie – rzymski i aleksandryjski związała jeszcze mocniej ze sobą wspólna walka z arianizmem, której głównym protagonistą był św. Atanazy. Omawiając wyrażony w tytule temat, w pierwszej wstępnej części artykułu przypomnę krótko relacje Kościoła aleksandryjskiego i rzymskiego przed episkopatem Atanazego, w drugiej zaś omówię stosunek tego biskupa do współczesnych mu papieży – Sylwestra, Juliusza, Liberiusza i Damazego, czyli w okresie, kiedy autorytet i prymat Kościoła rzymskiego zaczęły się coraz wyraźniej krystalizować.

¹ Por. J. Keller, *Wczesny Kościół i jego organizacja*, w: *Katolicyzm starożytny*, red. J. Keller, Warszawa 1964, 172-173.

² Por. W. de Vries, *Die Patriarchate des Ostens*, w: *I patriarchati orientali nel primo millenio*, Roma 1968, 19.

I. KOŚCIÓŁ ALEKSANDRYJSKI I RZYMSKI PRZED EPISKOPATEM ATANAZEGO

1. Apostolskie pochodzenie Kościoła aleksandryjskiego. O ile apostolskie pochodzenie Kościoła rzymskiego nie budziło w zasadzie większych wątpliwości, to analogiczna geneza Kościoła aleksandryjskiego, który miał poprowadzić św. Atanazy, nie była taka jasna. O jego apostolskim pochodzeniu wzmiankuje jako pierwszy, i to w sposób niepewny, dopiero na początku IV wieku Euzebiusz z Cezarei informując, iż „mówią (φασίν), że Marek udał się jako pierwszy do Egiptu, opowiadał tam ewangelię, którą też napisał, i założył Kościoły, a przede wszystkim Kościół w samej Aleksandrii”³. Wiadomość tę potwierdził jeszcze w innym miejscu słowami: „Marek ewangelista, tłumacz Piotra, głosił Chrystusa w Egipcie i Aleksandrii”⁴. Prawie 100 lat później świadectwo Euzebiusza uzupełnił Epifaniusz z Salaminy († 403) zaznaczając, że Marek, który w Rzymie towarzyszył Piotrowi, po napisaniu swojej Ewangelii, został przez niego wysłany do Egiptu⁵. Także biskup rzymski Juliusz (337-352) w jednym ze swoich listów zdawał się mówić o Aleksandrii, jak zobaczymy niżej, jako o Kościele apostolskim, żaląc się, że biskupi Kościołów, „którym przewodzili sami apostołowie, zostali ze swych stolic wypędzeni”⁶, myśląc zapewne o wygnanym św. Atanazym. Podobnie św. Hieronim († 420) w swoim *De viris illustribus* mówi o Marku, że napisał on Ewangelię, według wskazówek Piotra, potem zaś udał się do Egiptu i tam w Aleksandrii założył pierwszy Kościół⁷. Trudno jednak powiedzieć, czy i od kiedy sami biskupi aleksandryjscy mieli świadomość apostolskiego pochodzenia swojej stolicy, bo wydaje się, że biskupi czterech pierwszych wieków, w tym chyba również św. Atanazy, mimo swej wielkiej władzy i prestiżu w całym Kościele egipskim, takiej świadomości jeszcze nie posiadali i o takim pochodzeniu jeszcze jasno nie mówili. Na apostolskie pochodzenie swojej stolicy zaczęli się formalnie powoływać dopiero biskupi aleksandryjscy od V wieku, jak np. Dioskur z Aleksandrii (445-451), który szczyli się Piotrowym pochodzeniem swojej stolicy biskupiej, a opierając się na tym fakcie wysuwa pretensje do należnych mu praw⁸, czy też wcześniej Izydor z Peluz-

³ Eusebius, HE II 16, 1, SCH 31, 71, POK 3, 69; por. E. Przekop, *Wschodnie patriarchaty starożytne*, Warszawa 1984, 48-51.

⁴ Eusebius, *Chronicon* 2 (a. 42), PG 19, 539-540.

⁵ Por. Epiphanius, *Haereses* 51, 6, PG 41, 900A.

⁶ *Epistola Iulii papae*, w: Athanasius, *Apologia contra arianos* 35, PG 25, 308A, PSP 21, 122.

⁷ Por. Hieronymus, *De viris illustribus* 8, PL 23, 621, PSP 6, 34: „Marek uczeń i tłumacz Piotra [...] wzięwszy Ewangelię, którą sam napisał, udał się do Egiptu i pierwszy w Aleksandrii zwiastując Chrystusa Kościół tam założył”.

⁸ Por. *Epistola Domni Antiocheni ad Flavianum Constantinopolitanum*, w: Theodoretus, *Epistula* 186, PG 83, 1280, tłum. J. Radożycki: Teodoret z Cyru, *Listy*, Warszawa 1987, 166-167.

jum (360-440) pisząc do Cyryla Aleksandryjskiego zaznacza, że „reprezentuje on wielkiego Marka”⁹.

2. Pozycja biskupa aleksandryjskiego. Kościół aleksandryjski już od początku III wieku cieszył się szczególnym prestiżem. Na jego autorytet i znaczenie wpływała ranga samej Aleksandrii, tradycyjnie kulturowej stolicy Egiptu ze słynną Szkołą Katechetyczną, jednego z najbardziej liczebnych miast i spichlerza Cesarstwa, gdzie od dawna stosowane były centralne metody zarządzania. To w Aleksandrii schodziły się wszystkie drogi Egiptu, co nie tylko podnosiło znaczenie rozwijającego się w niej Kościoła, ale w sumie sprawiało, iż jej biskupa nazywano „faraonem Egiptu”¹⁰. Jej biskupi, zwłaszcza Demetriusz (189-231) i Heraklas (231-247) zakładali biskupstwa w całej cywilnej diecezji Egiptu¹¹. Biskup aleksandryjski nie tylko konsekrował podporządkowanych sobie metropolitów, ale także mianował ich sufraganów¹². Aż do Soboru Chalcedońskiego (451) tego rodzaju działalność biskupa aleksandryjskiego miała za główny cel zapewnienie ortodoksji w całym Egipcie. Funkcja ta była wypełniana na zwoływanych przez niego synodach, poprzez listy synodalne i inne pisma, a gdy któryś z biskupów sprzeniewierzył się prawowierności, nie wahał się go deponować także poza własną metropolią. Praktyka ta sprawiała, że wszyscy biskupi egipscy byli przeważnie zgodni z nauką biskupa aleksandryjskiego. Miał on też prawo wydawania dyscyplinarnych zarządzeń ustawodawczych z mocą obowiązującą dla całego Egiptu oraz rozwiązywania skierowanych do niego skarg. W miarę możliwości przewodniczył wszystkim synodom egipskim, nadając przez to większą wagę podejmowanym na nich decyzjom¹³, na co można przytoczyć szereg przykładów. I tak słyszymy, że aleksandryjski biskup Demetriusz zwoływał pod swoim osobistym przewodnictwem ok. 231 r. synody biskupów i innych duchownych przeciwko Orygenesowi¹⁴, jego zaś następcą Hieraklas złożył z urzędu bpa Tmuis Ammoniusza i ustanowił nowego tylko za to, że ten pozwolił przemawiać w swoim kościele potępionemu w Aleksandrii Orygenesowi¹⁵. Słyszymy, że potem Dionizy Aleksandryjski (249-265) interweniował aż w Cyrenajce przeciw rozszerzającemu się tam sabelianizmowi¹⁶.

⁹ *Epistula* 370, PG 78, 392.

¹⁰ Por. J.M. Szymusiak, *Cesarz i faraon. Stosunki Konstancjusza ze św. Atanazym*, VoxP 4 (1984) z. 6-7, 352-362.

¹¹ Por. I. Ortiz de Urbina, *Diritti del vescovo alessandrino prima di Calcedonia*, w: *I Patriarcati orientali nel primo millenio*, Roma 1968, 71.

¹² Por. C.J. Hefele – H. Leclercq (ed.), *Histoire des conciles*, I, Paris 1907, 558.

¹³ Por. H. Grotz, *Die Hauptkirchen des Ostens von Anfängen bis zum Konzil von Nikaia (325)*, Roma 1964, 219: „Nie wiemy o żadnym synodzie egipskim z pierwszych wieków Kościoła, któremu by nie przewodniczył biskup aleksandryjski”; I. Ortiz de Urbina, *Diritti del vescovo alessandrino*, w: *I Patriarcati Orientali nel primo millenio*, Roma 1968, 72-85.

¹⁴ Por. Eusebius, HE VI 46 i VII 23, PG 20, 633 i 689, POK 3, 307 i 334.

¹⁵ Por. Photius, *Interrogationes* 9, PG 104, 1229BC.

3. Zażyłe relacje Kościoła Aleksandrii i Rzymu. Kościół aleksandryjski i rzymski łączyły od początku żywe stosunki. Obaj ich biskupi nosili zaszczytny tytuł papieży¹⁷. Utał się zwyczaj, że biskup aleksandryjski powiadamiał listownie biskupa rzymskiego, podobnie jak i innych biskupów, o decyzjach synodalnych i dyscyplinarnych Kościoła egipskiego, jak i o rodzących się w nim herezjach. Począwszy od IV wieku każdy nowo wybrany biskup aleksandryjski powiadamiał po swej intronizacji Rzym i inne ważniejsze Kościoły specjalnym listem – *litterae communionis* z dołączonym doń krótkim *curriculum vitae* o swym wyborze, na co w odpowiedzi papież rzymski wyrażał swoją radość wraz z gratulacjami i przyznawał mu *communio*¹⁸. Również niżsi duchowni Kościoła egipskiego mogli się odnosić do Rzymu, nawet z ocenami lub skargami na swych biskupów, oczekując stamtąd pomocy. Te bliskie relacje Kościoła aleksandryjskiego z Kościołem rzymskim nie kryły w sobie jednak jakiejś zależności, zwłaszcza jurysdykcyjnej, ale były to relacje dobrosąsiedzkie, kontakty z najbliższym, starszym, może nawet bardziej wpływowym sąsiadem, od którego można było niekiedy oczekiwać pomocy, Rzym zaś przyzwyczaił się do tego i nierzadko czuł się zobowiązany jej udzielać: rósł bowiem coraz bardziej autorytet biskupa rzymskiego, na co można wskazać jeszcze przed Soborem Nicejskim kilka przykładów.

I tak ok. 260 r. biskupi libijskiej prowincji Pentapolis donieśli biskupowi rzymskiemu Dionizemu (259-268), jako wyższemu i pewniejszemu autorytetowi doktrynalnemu, że uczeń Orygenesza ówczesny biskup aleksandryjski Dionizy (247-264) zwalczając w ich prowincji błędy sabelian i modalistów używał niewłaściwych wyrażeń w wyjaśnianiu nauki trynitarnej, akcentując tak mocno oddzielność poszczególnych Osób Boskich, że niszczył substancjalną jedność Trójcy Świętej, popadając w tryteizm i podporządkowanie Syna Bożego Ojcu; zbyt mocno oddzielał Syna od Ojca, przez co negował Jego wieczność i współlistotność z Ojcem, prezentując go raczej jako stworzenie niż właściwego Syna Bożego. Wydarzenie to opisał szczegółowo prawie 100 lat później św. Atanazy¹⁹. Rzymski papież Dionizy potraktował tę sprawę tak poważnie, że zwołał zaraz celem przedyskutowania tej sprawy specjalny synod rzymski, a następnie

¹⁶ Por. Eusebius, HE VII 22, PG 20, 689, Sch 41, 198-200.

¹⁷ Por. P. de Labriolle, *Une esquisse de l'histoire du not „pape”*, „Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétienne” 1 (1911) 215-220; Grotz, *Die Hauptkirchen des Ostens*, s. 225-243 (Der Papsttitel); Ch. Pietri, *Roma christiana*, Rome 1976, 1609-1612 (bibliografia); H. Leclercq, *Papa*, DACL XIII 1097-1111; B. Studer, *Papa*, DPAC II 2537-2638.

¹⁸ Por. W. de Vries, *Die Patriarchate des Ostens*, s. 18; Przekop, *Wschodnie patriarchaty starożytne*, s. 105-106; przykłady odpowiedzi papieskich zob. *Acta Romanorum Pontificum*, I, Roma 1963, nn. 57, 59, 71, 103 itd.

¹⁹ Por. Athanasius, *De sententia Dionysii*, PG 25, 480-521; *De decretis Nicaenae synodi* 26, PG 25, 462-466; *De synodis* 43-44, PG 26, 769-772; Eusebius, HE VII 6 i 26; Ch.L. Feltoe, *The Letters and the other remains of Dionysius of Alexandria*, Cambridge 1904; H. Pietras, *Jedność Boga, jedność świata i jedność Kościoła. Studium fragmentów Dionizego Aleksandryjskiego*, Kraków 1990; rec. W. Myszor, *VoxP* 10 (1990) z. 18, 357-361.

napisał dwa listy – jeden prywatny (zaginiony) do biskupa aleksandryjskiego, a drugi oficjalny do Kościoła Aleksandrii, w którym bez wymieniania biskupa potępiał naukę jego oraz niektórych nauczycieli Szkoły Aleksandryjskiej, podkreślając mocno Bożą jedność nauczaną w Rzymie, przekazaną przez Ojców od czasów papieża Wiktora, Zefiryna i Kaliksta oraz broniąc wieczności Syna Bożego²⁰. Z korespondencji tej nie wynika, by donos otrzymany od biskupów Pentapolis zdziwił lub zaskoczył biskupa rzymskiego, owszem przyjął go i postanowił rozwiązać jako rzecz zwyczajną. Zachowany list Dionizego Rzymskiego do Aleksandryjskiego jest dla nas ważny nie tylko dlatego, że przedstawia naukę trynitarną Kościoła przed sporami ariańskimi i Soborem Nicejskim, ale w naszym kontekście i dlatego, że ukazuje nauczycielski autorytet Biskupa Rzymskiego, który po bratersku osądza i potępia nauczanie biskupa stolicy cieszącej się wielkim doktrynalnym prestiżem na Wschodzie; ten zaś spokojnie przyjmuje potępienie, wyrok i wykład poprawnej nauki trynitarniej, uznaje pokornie niewłaściwość stosowanych przez siebie wyrażań, starając się w piśmnej odpowiedzi²¹ wyjaśnić, że nie używał wyrażenia *ὁμοούσιος τῷ Πατρὶ*, bo nie znalazł go w Piśmie św., ale go nie neguje dostosowując nauczanie swoje do rzymskiego. Świadczy to bez wątpienia o rosnącym autorytecie doktrynalnym biskupa rzymskiego, który przyjmowany jest bez jakichkolwiek uzasadnień lub odwoływania się do następstwa św. Piotra.

Ten wzrost autorytetu Kościoła rzymskiego zauważany był wówczas nie tylko w Aleksandrii, ale i w innych częściach Kościoła, o czym świadczy m.in. decyzja cesarza Aureliana, by antiocheński dom biskupi, o który spierali się Paweł z Samosaty i miejscowy biskup Demetriusz, przekazać temu, „komu go biskupi italscy i miasta Rzymu oddać polecą”²²; czy też późniejsza, zasugerowana przez biskupów galijskich decyzja Konstantyna Wielkiego z 313 r., aby donatystyczny spór między biskupami Afryki i Galii odnieść do Rzymu i rozstrzygać go pod przewodnictwem papieża Miltiadesa (310-314): uznanie zaś przez papieża biskupa Cecyliana na synodzie rzymskim (313) zostało potwierdzone na synodzie w Arles (314), którego uczestnicy przesłali Biskupowi Rzymskiemu list synodalny z dołączonymi kanonami dyscyplinarnymi, by je rozpowszechnił po całym Zachodzie, uznając przez to jego jurysdykcję nad Zachodem²³.

²⁰ Por. *Epistola ad Dionysium Alexandrinum*, w: S. Athanasius, *De decretis Nicaenae synodi* 26, PG 25, 461C-465A; Feltoe, *The Letters*, s. 176-182; Pietras, *Jedność Boga, jedność świata*, s. 56-66 (List Dionizego Rzymskiego); V. Monachino, *Il primato nella controversia ariana e nello scisma donatista*, Roma 1972, 7-8.

²¹ Por. *Epistola ad Dionysium Romanum* (tylko fragmenty), Eusebius, HE VII 19, SCh 215, 266-270; PL 5, 118-128; Feltoe, *The Letters*, s. 182-198; Pietras, *Jedność Boga, jedność świata*, s. 66-95 (Odpowiedź Dionizego Aleksandryjskiego).

²² Eusebius, HE VII 30, 19, SCh 41, 219, POK 3, 350.

²³ Por. Hefele-Leclercq I 1, 265-274, 275-298 (Arles); Mansi II 433-440; H. Marot, *Les conciles romains de IV et V siècles et le développement du primauté*, „Istina” 4 (1957) 339-341; Monachino, *Il*

Innym ważnym kryzysem Kościoła aleksandryjskiego, o którym ten również poinformował Rzym, było pojawienie się w jego łonie herezji ariańskiej. Ówczesny jego biskup Aleksander zwołał w 319 r. w Aleksandrii okolicznościowy synod, na którym potępiono błędną naukę wyznając, że „Syn jest współlistotny i współwieczny z Bogiem Ojcem” oraz usunął z Kościoła jej twórcę Ariusza i 11 jego zwolenników²⁴. O tym wydarzeniu powiadomił Aleksander w liście synodalnym rzymskiego papieża i innych biskupów, chcąc ich pozyskać do poparcia podjętych decyzji²⁵. O tym powiadomieniu papieża Sylwestra (314-335) będzie później informował w swym liście papież Liberiusz (352-366):

„Istnieją listy Aleksandra, przesłane ongiś do świętej pamięci Sylwestra, w których informował on jeszcze przed wyświęceniem Atanazego (na biskupa), że wyrzucił z Kościoła 11 prezbiterów i diakonów, ponieważ podzielali herezję Ariusza”²⁶.

Listy te przechowywane były w Rzymie. Papież Sylwester był jednym z biskupów obok tych wschodnich z Palestyny, Fenicji i Syrii, informowanych o wydarzeniach w Aleksandrii przez jej biskupa Aleksandra.

W zwołanym później przez Konstantyna Wielkiego Soborze Nicejskim (325), który miał rozpatrywać błędną naukę Ariusza, uczestniczył również jako jeden z głównych protagonistów biskup aleksandryjski Aleksander, biskupa zaś rzymskiego reprezentowali dwaj prezbiterzy – Wit i Wincenty; źródła jednak nie wskazują, by któryś z nich przewodniczył obradom soborowym, choć Aleksander mając ze sobą dzielnego młodego diakona Atanazego, jako soborowego teologa, był zapewne często indagowany jako przywódca Kościoła, w którym powstała rozpatrywana herezja i jako pierwszego jej demaskatora²⁷. Niemniej jednak liczono się zapewne z ich osobami, bo na wszystkich zachowanych listach uczestników tego soboru (łacińska, grecka, koptyjska, syryjska, armeńska) po figurującym na pierwszym miejscu Hozjuszu z hiszpańskiej Kordoby, następują imiona legatów papieskich – Wita i Wincentego, a na trzecim biskupa aleksandryjskiego Aleksandra²⁸. Również w dyskusji na temat

primato, s. 9-10; Pietri, *Roma christiana*, s. 170-172; J. Mazzini, *La lettera del concilio di Arles a Papa Silvestro*, VigCh 27 (1973) 281-300.

²⁴ Por. Sozomenos, HE I 15, PG 67, 905, tłum. S. Kazikowski: Hermiasz Sozomen, *Historia Kościoła*, Warszawa 1989, 64-65; Hefele-Leclercq I 1, 349-363.

²⁵ Por. *Alexandri Epistula encyclica ad episcopos*, w: Athanasius, *De decretis Nicaenae synodi* 35, 1-21, ed. H.G. Opitz, *Athanasius Werke*, II 1, Berlin – Leipzig 1935, 31-35 lub III 1, 6-11; Socrates, HE I 6.

²⁶ Liberius, *Epistula ad Constantium imperatorem* („Obsecro”) 4, CSEL 65, 91-92: „Manent litterae Alexandri episcopi olim ad Silvestrum sanctae memoriae destinatae, quibus significavit ante ordinationem Athanasii undecim tam presbyteros quam etiam diacones, quod Arii haeresim sequerentur se Ecclesia eiecisse”.

²⁷ Por. V. Grumel, *La Siège de Rome et la Concile de Nicée, convocation et présidence*, „Echos d'Orient” 24 (1925) 411-423.

²⁸ Por. H. Gelzer – H. Hilgenfeld, *Patrum Nicaenorum nomina*, Lipsiae 1898; S. Longosz,

daty obchodu Wielkanocy, Ojcowie soborowi podjęli ostatecznie decyzję, że „będzie się ją obchodzić od tego czasu razem z Rzymianami”²⁹; miał ją obliczać oraz ogłaszać, jak to już wcześniej czynił w tzw. listach wielkanocnych biskup aleksandryjski³⁰, a później dla całego Zachodu biskup rzymski. Również 6. kanon tego soboru podkreślał znaczenie obu tych stolic biskupich, ze wskazaniem na ich starszeństwo, czyli na Rzym³¹. To właśnie na wiarę Rzymu, jako na tę, która została przyjęta na Soborze Nicejskim, będzie wskazywał jego uczestnik św. Atanazy³².

II. ATANAZY A WSPÓŁCZEŚNI MU BISKUPI RZYMU

1. Atanazy a Sylwester I (314-335). Po śmierci Aleksandra (17 IV 328), prawdopodobnie z jego desygnacji, biskupem aleksandryjskim wybrano (8 VI 328) młodego, 30-letniego jego diakona Atanazego, uczestnika Soboru Nicejskiego i zdecydowanego przeciwnika herezji ariańskiej³³. Można przypuszczać, że zgodnie ze zwyczajem, powiadomił on o swoim wyborze sąsiednich biskupów, a zwłaszcza biskupa Rzymu Sylwestra, choć nie mamy na to potwierdze-

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

²⁹ *Epistula Nicaeni Concilii ad Aegyptios* 12, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, red. A. Baron – H. Pietras, I, Kraków 2001, 53.

³⁰ O listach wielkanocnych biskupów aleksandryjskich od początku do Cyryla Aleksandryjskiego zob. P. Evieux, *Introduction: Lettres festales*, SCh 372, 73-118; o listach Atanazego, które w całości zachowały się tylko po koptyjsku (CSCO 150-151), a w wyborze w przekładzie łacińskim (PG 26, 1339-1444) zob. 101-104; por. F. Daunoy, *La question pascale au concile de Nicée*, „Echos d'Orient” 28 (1925) 424-444; J. Naumowicz, *Geneza chrześcijańskiej rachuby lat*, Kraków 2000, 82-108.

³¹ Por. *Canones Concilii Nicaeni* 6, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych* I s. 31-33: „Starożytny zwyczaj niech będzie zachowany w Egipcie Libii i Pentapolis, zgodnie z którym biskup aleksandryjski posiada władzę nad tymi wszystkimi prowincjami, tak jak i biskupowi Rzymu przysługuje podobny zwyczaj [...] niech będzie zachowane w Kościołach pierwszeństwo wynikające ze starszeństwa”; P. Batiffol, *Cathedra Petri*, Paris 1938, 42; Ortiz de Urbina, *Diritti del vescovo alessandrino*, s. 73; W. de Vries, *Rom und Patriarchate des Ostens*, s. 8; Przekop, *Wschodnie patriarchaty starożytne*, s. 26-28; Pietri, *Roma christiana*, s. 178-187.

³² Por. *Epistula ad Afros* 5-6, PG 26, 1040B: „Starożytni biskupi przed prawie 130 laty zarówno wielkiego Rzymu (τῆς μεγάλης Ῥώμης), jak i naszego miasta, pisemnie potępiли tych [...], którzy głosili, że Syn jest stworzeniem i nie jest współistotny Ojcu”.

³³ Por. *Chronicon*, PG 26, 1351B: „successit ei [Alexandro] Athanasius post Pascha, die XIV Payni, indictione 1, consulibus Januario et Justo, gubernante Zeneo Italo Aegypti praefecto epacta XXV, deorum autem I”; zob. D. Arnold, *The early episcopal career of Athanasius of Alexandria*, Notre Dame 1991; T.D. Barnes, *Athanasius and Constantius*, Cambridge MA 1993; A. Martin, *Athanase d'Alexandrie et l'Église d'Égypte au IV siècle (328-373)*, Rome 1996; Ch. Kannengiesser, *Athanase d'Alexandrie, évêque et écrivain*, Paris 1983; J.M. Szymusiak, *Introduction*, SCh 56bis, 11-20 (Election à l'épiscopat et premières tribulations).

nia w żadnych źródłach pisanych. Trudno jest również przypuścić, by w latach tuż po wyborze, nie odwiedził łatwo dostępnej stolicy Cesarstwa – Rzymu, jego biskupa i grobów apostołskich, choć i na to nie mamy pozytywnych dowodów, ale tylko przypuszczenia. Pierwsze lata swojego pasterzowania spędził on za pontyfikatu papieża Sylwestra, o którym zapewne nie ma się dowiedzieć od jego legatów na Soborze Nicejskim. Rzecz znamienna, że jego imienia nie wymienił ani razu w swoich pismach, co można by w jakiś sposób wytłumaczyć gorliwym zaangażowaniem się w walkę z arianizmem, tym bardziej, że w ciągu pierwszych 10 lat prowadził ją samodzielnie, bez proszenia o pomoc nie tylko Rzymu³⁴, ale i innych ważniejszych pozaegipskich stolic biskupich. Cały bowiem episkopat Atanazego wyraża się nieustępliwą walką z herezją ariańską, podczas której aż 5 razy był na wygnaniu, spędzając tam 17 lat.

Niedługo po jego wyborze na biskupa, cesarz Konstantyn zmienił zdanie i odwołał z wygnania Ariusza oraz jego zwolenników, grupujących się głównie wokół wpływowego Euzebiusza z Nikomedii (= euzebian), którzy czując poparcie władcy, zażądali od biskupa aleksandryjskiego przywrócenia heretyka do wspólnoty kościelnej. Gdy Atanazy odmówił tłumacząc, „że nie wolno przyjmować do wspólnoty twórców odszczepieństwa, walczących z prawdą, i potępionych przez sobór powszechny”³⁵, odwołali się do cesarza Konstantyna, który skierował do biskupa surowy list z pogrózką, że jeżeli nie przyjmie arian do wspólnoty, czekają go kłopoty a nawet złożenie z urzędu³⁶. Atanazemu udało się jednak listownie przekonać cesarza, że „herezja walcząca z Chrystusem nie może mieć żadnej łączności z Kościołem powszechnym”³⁷, tak iż ten odstąpił od swego żądania. Euzebianie jednak wysunęli wkrótce pod adresem Atanazego nowe zarzuty, wskutek których cesarz nakazał biskupowi natychmiastowe stawienie się i wytłumaczenie na dworze cesarskim³⁸. Biskup Aleksandrii stawiał się na dworze i został przyjęty przez cesarza w Psamatii pod Nikomedią, który po wyjaśnieniach ponownie go uniewinnił, pochwalił jego postawę i dał mu list do aleksandryjskich diecezjan, w którym czytamy:

³⁴ Ch. Pietri, *La question d'Athanase vue de Rome (338-360)*, w: *Politique et théologie chez Athanase d'Alexandrie* (Actes du Colloque de Chantilly 23-25 septembre 1973), ed. Ch. Kannengiesser, TH 27, Paris 1974, 93-126, spec. 99.

³⁵ Por. Athanasius, *Apologia contra arianos* 59, PG 25, 356, tłum. J. Ożóg, PSP 21, 142: „[Euzebiusz] najpierw wysłał do mnie list z prośbą, żebym arian przyjął do wspólnoty. Było to jednak tak, że w liście wprawdzie prosił, a poza listem groził”.

³⁶ Atanazy zachował fragment tego listu, przywiezionego przez posłańców Synklecjusza i Gaudentego, zob. *Apologia contra arianos* 59, PG 25, 357B, PSP 21, 142: „Ponieważ masz wyraźny dowód naszej woli, nie utrudniaj wejścia do Kościoła tym wszystkim, którzy chcą do niego wejść. Jeśli się dowiem, że przeszkodziłeś komukolwiek w połączeniu się z Kościołem, albo odmówiłeś wejścia, wyślę natychmiast mojego pełnomocnika, który na mój rozkaz złoży cię z urzędu i przeniesie z twojej stolicy”.

³⁷ *Apologia contra arianos* 60, I, PG 25, 357C, PSP 21, 142.

³⁸ Por. tamże, PSP 21, 142-143.

„Waszego biskupa Atanazego przyjąłem z radością i rozmawiałem z nim tak, jak moim zdaniem, powinienem rozmawiać z człowiekiem Bożym”³⁹.

Po powrocie do Aleksandrii Atanazy rozpoczął walkę z melecjanami, którzy w odpowiedzi razem z euzebianami oskarżyli go ponownie wobec cesarza o zniszczenie ich kielicha mszalnego, przewrócenie ołtarza, spalenie ksiąg świętych, a nawet o rzekome zabójstwo ich biskupa Arseniusza, na dowód czego obnosili i pokazywali obciętą rękę zabitego⁴⁰. Gdy Atanazy ponownie wykazał listem cesarzowi bezzasadność tych zarzutów, ten znów go uniewinnił pisząc do niego bardzo uprzejmy list, w którym melecjan nazwał „niebezpiecznymi zbrodniarzami”⁴¹. W odpowiedzi na to uniewinnienie euzebianie zwołali w 334 r. synod w Cezarei Palestyńskiej, na który celem wytłumaczenia się wezwali również Atanazego, a gdy ten odmówił, przekonali cesarza, by w tym celu zwołał w 335 r. synod w Tyrze. Również Atanazy otrzymał rozkaz cesarski, by stawił się tam jak najrychlej. Na synodzie zebrało się ok. 60 wrogich Atanazemu biskupów, do których dołączył on sam z 48 egipskimi i libijskimi biskupami, ale tych nie dopuszczono do obrad. Mimo iż biskup aleksandryjski bronił się przed starymi i nowymi zarzutami (m.in. iż miał odgrażać się, że wstrzyma dostawy zboża z Aleksandrii do Konstantynopola), uczestnicy obrad doprowadzili do tego, że cesarz Konstantyn, choć nie wierzył w stawiane mu zarzuty, to uważając, że jest on głównym źródłem niepokojów na Wschodzie, bez wysłuchania jego obrony, skazał go (najprawdopodobniej 6 XI 335) na wygnanie do Galii⁴²; został tam zapewne przetransportowany zaraz po synodzie przez kohortę cesarską i umieszczony w Trewirze u miejscowego biskupa Maksymina; gdy rozpoczynał wygnanie, umarł papież Sylwester. Celowo przypomnieliśmy główne wydarzenia pierwszych lat trudnych rządów Atanazego, by zauważyć, że w tych kłopotach nie szukał on ani razu (przynajmniej nie mamy na to dowodów) jakiegokolwiek pomocy w Rzymie; może nie wierzył, że ją otrzyma od zdominowanego całkowicie przez cesarza, papieża Sylwestra. Pomocy w Rzymie nie szukali wówczas także inni prześladowani „nicejczycy”; również euzebianie deponując najpierw już w 326 r. na synodzie antiocheńskim gorącego obrońcę wiary nicejskiej Eustacjusza z Antiochii⁴³, a potem

³⁹ Cały list zob. *Apologia contra arianos* 61-62, PG 25, 360-361, PSP 21, 143-144, cytowane miejsce, PG 25, 361C, PSP 21, 144.

⁴⁰ Por. tamże, 63.

⁴¹ Tamże, 68; cały list PSP 21, 147-148.

⁴² O przebiegu synodu w Tyrze zob. tamże, 71-87; o wyroku wygnania zob. tamże, 87, PG 25, 405A, PSP 21, 165: „Ten [Konstantyn] bowiem, który był autorem poprzedniego listu, potępiającego ich niesprawiedliwe postępowanie, kiedy tylko usłyszał ich ostatnie oskarżenie, natychmiast zapłonął gniewem i bez wysłuchania naszej obrony, skazał nas na wygnanie do Galii”; V. Twomey, *Apostolikos Thronos. The Primacy of Rome as reflected in the Church History of Eusebius and the historico-apologetic writings of Saint Athanasius the Great*, Münster 1982, 346-361.

⁴³ Por. Socrates, HE I 24 i II 9; Sozomenos, HE II 19 i III 6; Theodoretus, HE I 20-21.

w Tyrze Marcelego z Ancyry i Atanazego, nie informowali o tym Biskupa Rzymu (przynajmniej nie mamy na to żadnych świadectw): widocznie jego autorytet był jeszcze zbyt mały, by biskupi Wschodu mogli się z nim liczyć⁴⁴.

2. Atanazy a Juliusz I (337-352). Po śmierci Sylwestra, gdy Atanazy był już na wygnaniu, przez 9 miesięcy biskupem Rzymu był Marek (1 I – 7 X 336), który oprócz rozpoczęcia budowy kilku kościołów w Rzymie, zaznaczył się tym, iż zarządził, że konsekratorem każdego nowego biskupa rzymskiego będzie odtąd biskup Ostii⁴⁵. Jego następcą został wybrany (6 II 337) twardy i autorytatywny Rzymianin Juliusz, którego znał będzie osobiście, prosił o pomoc i wspominał kilkakrotnie imiennie w swych pismach Atanazy. Gdy 22 V 337 r. zmarł cesarz Konstantyn, jego syn Konstantyn II władający Galią listem wydanym w Trewirze 17 VI 337 r. informuje Aleksandryczyków, że zwalnia ich biskupa z wygnania i prosi ich o łaskawe jego przyjęcie⁴⁶; pozwolił on wrócić również innym wygnanym biskupom. Atanazy drogą okrężną poprzez tereny naddunajskie, Azję Mniejszą, Syrię, Fenicję i Palestynę wrócił 23 XI 337 r. do Aleksandrii, gdzie został przez swoich wiernych tryumfalnie powitany. Euzebianie niezadowoleni z powrotu Atanazego postarali się, by w Aleksandrii rękami Sekundusa z Ptolemaidy wyświęcono dla tamtejszej wspólnoty ariańskiej konkurencyjnego biskupa Pistosa (338-339). Postarali się również, by ponownie wypędzono ze swych stolic przywróconych na nie nicejczyków – Marcelego z Ancyry, Lucjana z Adrianopola, Asklepada z Gazy i Pawła z Konstantynopola, którzy tym razem schronili się wszyscy u nowo wybranego papieża Juliusza w Rzymie. Do biskupa rzymskiego tym razem jako sędziego i rozjemcy zwrócili się także wschodni euzebianie, którzy pod koniec 338 r. wysłali do niego delegację złożoną z prezbitera i dwóch diakonów (Hezychiusza i Martyriusza), którzy mieli go prosić o uznanie ariańskiego konkurencyjnego biskupa Pistosa w Aleksandrii, o potwierdzenie potępiającego wyroku na Atanazego wydanego w Tyrze, oraz rozpisanie listów zwołujących nowy synod, na którym by w obecności wszystkich jeszcze raz osądzono Atanazego⁴⁷. Na poparcie swych żądań przywieźli akta śledztwa prowadzonego jednostronnie przeciw Atanazemu w Mareocie podczas synodu w Tyrze, które papież przesłał

⁴⁴ Ch. Pietri (*Roma christiana*, s. 168) nazywa okres pontyfikatu Sylwestra „les temps obscures”.

⁴⁵ Por. Augustinus, *Breviculus collationis cum donatistis* III 16, 29, PL 43, 641.

⁴⁶ List ten zob. Athanasius, *Apologia contra arianos* 87; Socrates, HE II 3; Sozomenos HE III 2; Theodoretus HE II 1.

⁴⁷ Por. *List Juliusza w: Apologia contra arianos* 22 i 24, PG 25, 285 i 289, PSP 21, 112 i 114: „Przybyli tu [do Rzymu] kapłani przysłani przez was, zwolenników Euzebiusza z listem, mówię o kapłanie i Makarym i diakonach Martyriuszu i Hezychiuszu [...] prosili nas o zwołanie synodu i o wysłanie w tej sprawie listów do Atanazego, biskupa Aleksandrii, oraz do zwolenników Euzebiusza, żeby w obecności wszystkich można było wydać sprawiedliwy wyrok [...] nakłaniali nas oni, żebyśmy napisali list do jakiegoś Pistusa w Aleksandrii, kiedy tam jeszcze był i biskup Atanazy”.

do wglądu biskupowi aleksandryjskiemu⁴⁸. Było to praktycznie uznanie przez euzebian, jeśli nie prymatu, to dużego autorytetu biskupa rzymskiego, któremu przyznawali rolę nadrzędnego sędziego-rozjemcy odnośnie wydanego 3 lata wcześniej wyroku przeciw Atanazemu w Tyrze⁴⁹. Biskup Rzymu włącza się teraz po raz pierwszy oficjalnie w rozstrzyganie sporów ariańskich: odrzuca oczywiście uznanie Pistosa jako biskupa aleksandryjskiego argumentując, że był on ekskomunikowany na Soborze Nicejskim, podobnie jak jego konsekратор Sekundus, odnośnie zaś wyroku z Tyru zapowiada, że musi się zastanowić nad zarzutami stawianymi Atanazemu, któremu przesłał w celu obrony przywiezioną dokumentację. Atanazy zaś, otrzymawszy z Rzymu oskarżającą go dokumentację zwołał do Aleksandrii synod biskupów Egiptu, Tebaidy, Libii i Pentapolis w liczbie ponad 100 osób⁵⁰, którzy skierowali „do biskupów całego Kościoła powszechnego” list (ułożony prawdopodobnie przez samego Atanazego) w obronie swego metropolity⁵¹. Przesłano go również do papieża Juliusza⁵², co spowodowało częściowy wyjazd euzebiańskiej delegacji z Rzymu. Papież zgodził się zostać rozjemcą sporu: wezwał euzebian i Atanazego, by ustalili miejsce synodu, o którym, jak zaznacza biskup aleksandryjski, miały zdecydować zainteresowane strony⁵³. Wczesną wiosną 339 r. Atanazy okężnie, pozyskując sobie po drodze zwolenników, wybrał się do Rzymu, powodowany nie tylko wezwaniem papieskim, ale i okolicznością, iż ku zdziwieniu wszystkich prefekt Egiptu Filagriusz ogłosił w Aleksandrii dekret cesarza Konstancjusza, z którego wynikało, że jak sam pisze, „jakiś Grzegorz z Kapadocji został wyznaczony przez cesarza na mojego następcę”⁵⁴, intronizowano go 22 marca. Następca Filagriusza zaczął przy pomocy wojska usuwać z kościołów katolików i dopuszczając się wielu gwałtów osadzać w ich miejsce arian⁵⁵; Atanazy, by nie powodować dalszych napięć, opuścił więc skrycie Aleksandrię. Do Rzymu przybył pod koniec 339 r., spotykając w nim wspomnianych wyżej wypędzonych przez euzebian wschodnich obrońców wiary nicejskiej. Spotkał się zapewne z nimi, a przede wszystkim z papieżem Juliuszem, który

⁴⁸ O tym śledztwie i zarzutach pisze Atanazy: „Stronnicy Euzebiusza wysłali te zeznania do Rzymu za pośrednictwem swoich ludzi, ale biskup Juliusz odesłał je do mnie. Wściekają się teraz, bo mieliśmy i czytaliśmy to, co oni chcieli zachować w ukryciu” (*Apologia contra arianos* 83, PG 25, 397B, PSP 21, 161-162).

⁴⁹ Tak to rozumie H. Opitz, *Athanasius Werke* II 1, przyp. 89.

⁵⁰ Por. *Apologia contra arianos* 1, PG 25, 248, PSP 21, 95: „Wydano najpierw wyrok na synodzie zebranim w naszym kraju, kiedy to zebrało się ponad 100 biskupów”.

⁵¹ List ten przekazał Atanazy w swojej *Apologia contra arianos* 3-19, PG 25, 251-280, PSP 21, 97-110.

⁵² Por. tamże 20, PG 25, 280C, PSP 21, 110: „Taki zatem list napisali Egipcjanie do wszystkich biskupów i do Juliusza biskupa Rzymu”.

⁵³ Por. Athanasius, *Historia arianorum* 9, PG 25, 704. 54.

⁵⁴ Por. Athanasius, *Epistola encyclica* 2, PG 25, 225.

⁵⁵ Opisuje to Atanazy w *Epistola encyclica* 1-2, PG 25, 221-228.

odtąd stał się nieustępliwym obrońcą ich sprawy. W literaturze historiograficznej utarło się powiedzenie, że biskupi wschodni, a zwłaszcza Atanazy, przez swój przyjazd do Wiecznego Miasta, zwrócili się w swych kłopotach o pomoc do Rzymu⁵⁶, co faktycznie znalazło później odbicie w rzymskich dokumentach papieskich⁵⁷. Tymczasem Juliusz chcąc rzeczywiście rozwiązać ich problem, wysłał przez swoich legatów Elpidiusza i Filoksena [niezachowany] list, którym zapraszał euzebian na synod do Rzymu, wskazanego z braku ich odpowiedzi przez Atanazego⁵⁸.

Gdy euzebianie wyszukując preteksty długo zwlekali z odpowiedzią i ostatecznie odmówili przyjazdu, odsyłając papieskich posłów z obraźliwym wysłanym z Antiochii listem⁵⁹, Juliusz nie ujawniając jego treści zwołał jesienią 340 r. w kościele nicejskiego legata Wita w Rzymie synod, w którym wzięło udział ponad 50 biskupów z różnych stron świata (w większości z Italii), którzy pod przewodnictwem papieża przestrzegającego rygorów trybunałów cywilnych uniewinnili wszystkich wypędzonych, zwłaszcza Atanazego i Marcelęgo z Ancyry unieważniając wyrok synodu w Tyrze⁶⁰. Owocem synodu rzymskiego, głównie w obronie Atanazego, był list, który na prośbę uczestników papież skierował do euzebian i ich zwolenników w Antiochii⁶¹. Juliusz czując się

⁵⁶ Por. Pietri, *La question d'Athanase vue de Rome*, art. cyt., s. 93-94; K. Schatz, *Prymat papieski od początków do współczesności*, tłum. E. Marszał – J. Zakrzewski, Kraków 2004, 48-51 (Rzym jako ostoja w sytuacjach kryzysowych).

⁵⁷ Por. Bonifaciusz papa (417-422), *Epistula* 15, 6, PL 20, 782B: „Sed quia res postulat, adprobandum documentis est, maximas Orientalium Ecclesias in magnis negotiis, in quibus opus esset disceptatione maiore, sedem semper consuluisse Romanam, et quoties usus excepit, eius auxilium postulasse. Sanctae memoriae Athanasius et Petrus, Alexandrinae sacerdotes Ecclesiae, huius sedis auxilium postularunt”.

⁵⁸ Por. Athanasius, *Apologia contra arianos* 20, PG 25, 280D, PSP 21, 110-111: „Kiedy zatem przybyliśmy do Rzymu, Juliusz zgodnie ze zwyczajem napisał do euzebian list i wysłał dwóch swoich kapłanów Elpidiusza i Filoksena”; zob. G. Bardy, *Saint Athanase (296-337)*, Paris 1925³, 68-79 (Athanase à Rome).

⁵⁹ Pewne myśli tego listu są w: *Epistola Iulii* 22 i 25; Athanasius, *Historia arianorum* 11; Socrates, HE II 17; a zwłaszcza Sozomenos, HE III 8, PG 67, 1053, tłum. Kazikowski s. 164-165: „Z jednej bowiem strony wyznawali zgodnie w swym piśmie, że Kościół rzymski wszystkim przynosi wyjątkowy zaszczyt jako szkoła myśli apostołskiej i z dawien dawna metropolita pobożności, jakkolwiek mistrzowie nauki ze Wschodu przybyli na jego tereny, to z drugiej strony odmawiali papieżowi władzy osądzania sentencji wygłoszonej przez synod wschodni i w sprawie wschodniej, oraz grozili zerwaniem wspólnoty z nim, jeśli będzie kontynuował uznawanie niewinności Atanazego i innych biskupów deponowanych przez synod w Tyrze”; por. Pietri, *Athanase vue de Rome*, s. 104.

⁶⁰ Por. Athanasius, *Apologia contra arianos* 20, PG 25, 281A, PSP 21, 111: „W końcu zebrali się biskupi w liczbie ponad pięćdziesięciu w miejscu, gdzie kapłan Wit urządził zebrania, przyjęli naszą obronę i postanowili przyjąć nas do wspólnoty i miłości”; M. Simonetti przyjmuje, że synod rzymski odbył się w 341 r., zob. *La crisi ariana nel IV secolo*, Roma 1975, 146-153; Twomey, *Apostolikos Thronos*, s. 374-381 (The Synod of Rome A.D. 340-341).

⁶¹ Zachował go w całości Atanazy: *Apologia contra arianos* 21-35, PG 25, 281-308, ed. Opitz II 1, s. 102-113, PSP 21, 111-122; Twomey, *Apostolikos Thronos*, s. 398-425.

w nim odpowiedzialny nie tylko za Kościół Italii, ale i Wschodni, informuje adresatów o decyzjach synodu rzymskiego: najpierw ubolewa, że otrzymał od nich niemiłą odmowną odpowiedź na zaproszenie na synod, mimo iż oni pierwsi wysunęli tę propozycję; potem zbija zarzuty przeciw sobie, a zwłaszcza ich pretensje, że wyrok podjęty przez jeden synod (w Tyrze), nie może być osądzany przez inny, zauważając, że oni sami się domagali tego od niego, by jeszcze raz na nowym synodzie osądził sprawę Atanazego, tym bardziej, że i oni sami nie przestrzegali tej zasady zmieniając decyzję Soboru Nicejskiego przez przyjęcie Ariusza do wspólnoty; wykazuje im następnie, że jest to wbrew całej tradycji apostoelskiej i wbrew kanonom kościelnym, iż wyświęcili jakiegoś Grzegorza z Antiochii i przy pomocy wojska osadzili go na stolicy biskupiej w Aleksandrii, gdy tam był jeszcze Atanazy, choć deponowany w Tyrze, to nie mieli prawa wyświęcać nowego: wszystko to jest bezprawne i antykościelne oraz pogwałceniem kanonów apostoelskich; potem długo omawia sprawę Marcelego z Ancyry i Atanazego stwierdzając, że zostali oni przyjęci do wspólnoty kościelnej po starannym zbadaniu skierowanych przeciw nim oskarżeń; na koniec po wezwaniu Boga na świadka i wyrażeniu swej troski o cały Kościół założony przez Apostołów, za który i oni winni się czuć odpowiedzialni, wyrażając nadzieję, że i oni w tej sprawie przybędą jeszcze do Rzymu, kończy apelem pełnym odpowiedzialności za cały Kościół:

„O ukochani! Sądy kościelne nie odbywają się już zgodnie z duchem Ewangelii, lecz opierają się na wygnaniu i śmierci. Gdyby nawet była jakaś wina po ich stronie, trzeba było przeprowadzić proces zgodnie z prawem kościelnym, a nie w ten sposób. Trzeba było napisać do nas wszystkich, żeby wszyscy biskupi mogli postanowić to, co słuszne. Cierpieli bowiem biskupi i nie jakiegokolwiek kościoły, lecz te, którym przewodzili sami apostołowie. Dlaczego nikt do nas nie napisał, zwłaszcza w sprawie Kościoła Aleksandryjczyków? Czyż nie wiecie, że jest taki zwyczaj, że najpierw pisze się do nas i dopiero my stanowimy to, co słuszne? Jeżeli zatem podejrzewano o coś takiego tamtejszego biskupa, trzeba było o tym napisać do tutejszego Kościoła. Tymczasem nie dość, że nas nie zawiadomili i na własną rękę robili, co im się podobało, to chcą ponadto, żebyśmy się opowiedzieli po ich stronie, chociaż nie badaliśmy sprawy. Nie takie są postanowienia Pawła, nie to przekazali nam Ojcowie. Inny to sposób postępowania i inny zwyczaj. Proszę was, znieście to ochotnie, bo to, co piszę, służy dobru wspólnemu. Mówię wam przecież to, co otrzymaliśmy od błogosławionego Piotra Apostoła”⁶².

⁶² *Epistola Julii 3-5*, w: *Apologia contra arianos* 35, PG 25, 305, ed. Opitz II 1, s. 112-113, PSP 21, 122; zob. Schatz, *Prymat papieski od początków do współczesności*, s. 45-46; M. Maccarone, *Apostolicità, episcopato e primato di Pietro. Ricerche e testimonianze dal II al V secolo*, Roma 1976, 144-147; W. Gessel, *Das primatiale Bewusstsein Julius I. im Lichte der Interaktionen zwischen der Cathedra Petri und den zeitgenössischen Synoden*, w: *Konzil und Papst. Festgabe H. Tüchle*, München – Paderborn 1975, 63-74; H. Marot, *Les conciles romains des IV^e siècles et le développement de la primauté*, „Istina” 4 (1957) 435-462.

Wielu, zwłaszcza historyków prymatu papieskiego, pisało na temat powyższego tekstu. Jedni, odrzucający prymat lub autorytet biskupa rzymskiego, komentowali go, że papież występuje tu tylko w imieniu Italii i Zachodu, a nie chcąc oskarżać prefekta Egiptu lub cesarza, by nie zerwać stosunków ze Wschodem, występuje tu umiarkowanie apelując o pokój⁶³; drudzy zaś, którzy go przyjmowali, głosili, że jest to jedna z najpiękniejszych wypowiedzi o prymacie⁶⁴, której okazją była osoba Atanazego. Otóż wydaje się, że przynajmniej niektóre fragmenty tego listu ujawniają, że papież ma jasną świadomość swoich praw, kiedy przypomina wschodnim arianom i euzebianom tradycję, że najpierw pisze się do biskupa Rzymu, ponieważ z Rzymu płynie sprawiedliwość; kiedy deklaruje, że jego nauka odnośnie spraw kościelnych jest zgodna z postanowieniami św. Pawła i tradycjami św. Piotra, w którego imieniu on nimi dysponuje. Przez te papieskie stwierdzenia odrzucona jest interpretacja, jakoby Juliusz występował tylko w imieniu biskupów Italii i Zachodu, ponieważ mówiąc, że „on stanowi to, co słuszne”, że jego nauka jest zgodna z postanowieniami Pawła i tradycjami Piotra, myśli o Rzymie i swoim autorytecie, a nie o Italii, a tym mniej o Zachodzie, ostatnie zaś cytowane zdanie: „mówię wam to, co otrzymaliśmy od błogosławionego Piotra Apostoła”, wyraża jasno ideę sukcesji Piotra na stolicy rzymskiej i obala twierdzenie zawarte w liście euzebian odnośnie równości wszystkich stolic biskupich⁶⁵. Warto tu dodać, że Juliusz powołując się na tradycje Apostołów, których stolicę biskupią zajmuje, przemawia do euzebian autorytetem biskupa rzymskiego (*iudicium episcopi Romani*), a nie jako przedstawiciel biskupów Italii i Zachodu lub nawet w imieniu synodu. Także później w Sardyce, jak zobaczymy niżej, biskupi Zachodu mówiąc o liście synodu rzymskiego, nazywali go „sądem Juliusza” (κρίσις Ἰουλίου), który się wyróżnia przez to, że troszczy się on o cały Kościół⁶⁶.

Łatwo również zauważyć, że papież Juliusz pisze tu o szczególnych związkach Kościoła rzymskiego z aleksandryjskim, wyrażonych w zdaniu: „zwłaszcza w sprawie Kościoła Aleksandryjczyków” (περὶ τῆς Ἀλεξανδρέων Ἐκκλησίας μάλιστα) i o zwyczaju (ἔθος) pisania w jego sprawach najpierw do Rzymu (πρότερον γράφεσθαι ἡμῖν)⁶⁷, bo te apostolskie Kościoły były sobie najbliższe

⁶³ Por. np. E. Caspar, *Geschichte des Papsttums*, I, Tübingen 1930, 154; S. Turmel, *Histoire du dogme de la papauté des origines à la fin du IV^e siècle*, Paris 1908, 241-243.

⁶⁴ Por. np. P. Batiffol, *La paix constantinienne et la catholicisme*, Paris 1914, 427; P. Joannou, *Die Ostkirche und die Cathedra Petri*, Stuttgart 1972, 16-158.

⁶⁵ Por. Batiffol, *La paix constantinienne*, s. 428; Monachino, *Il primato nella controversia ariana*, s. 24-25.

⁶⁶ Por. G. Roethe, *Zur Geschichte der römischen Synoden im 3. und 4. Jahrhundert*, w: *Geistige Grundlagen römischer Kirchenpolitik*, Stuttgart 1937, 85; Pietri, *Athanase vue de Rome*, s. 106; Twomey, *Apostolikos Thronos*, s. 381-398.

⁶⁷ Por. Athanasius, *Apologia contra arianos* 35, PG 25, 308A.

nie tylko terytorialnie, ale i doktrynalnie. Tak też było, gdy pojawiła się groźna herezja ariańska i potępiono ją na synodzie aleksandryjskim, powiadomiono o tym, jak zaznaczaliśmy, Kościół rzymski. Sprawa zaś Atanazego, biskupa aleksandryjskiego, była rozpatrywana na synodzie rzymskim, oraz przyczyniła się do ujawnienia, jeśli jeszcze nie prymatu, to autorytetu i pierwszeństwa Biskupa rzymskiego jako następcy św. Piotra i św. Pawła.

Po synodzie rzymskim Atanazy nie wrócił do Egiptu, ale wkrótce opuścił Rzym i udał się do Akwilei, bo jego biskupią stolicę w Aleksandrii nadal zajmował Grzegorz z Kapadocji. Euzebianie zaś w odpowiedzi na list Juliusza na zwołanym w 341 r. w Antiochii z okazji „poświęcenia wielkiego kościoła” synodzie, jeszcze raz potępił Marcelego z Ancyry za sabelianizm i Atanazego za powodowanie zamieszek w Aleksandrii, oraz ułożyli 4 nowe wyznania wiary, w których dla wykazania swej prawowierności odżegnywali się wprawdzie od związków z Ariuszem, ale unikali w nich terminologii nicejskiej, zwłaszcza terminu *ὁμοούσιος*⁶⁸.

Aby zażegnać powstały impas i doprowadzić do zgody w Kościele, władający Zachodem cesarz Konstans wezwał do siebie (prawdopodobnie za sugestią Juliusza) sympatyzującego z Atanazym biskupa Trewiru Maksymina oraz przewodniczącego Soboru Nicejskiego Hozjusza z Kordoby i przedstawił im zamiar zwołania wielkiego synodu w Sardyce, na którym by biskupi Wschodu i Zachodu rozstrzygnęli ostatecznie sprawę Atanazego i innych wypędzonych biskupów, bez tworzenia jednak nowych formuł wiary. Ważną rolę odegrał tu też sam biskup aleksandryjski, który z zatroskaniem duszpasterskim negocjował, jeździł z Rzymu do Mediolanu, gdzie spędził ćwierć roku swego drugiego wygnania, z Mediolanu do Trewiru, dworu Konstansa i miejsca pierwszego wygnania, z Trewiru do Akwilei⁶⁹. Zaplanowany synod odbył się jesienią 343 r. w Sardyce. Wzięło w nim udział ok. 170 biskupów: 76 euzebian głównie ze Wschodu oraz 94 prawowiernych z Hiszpanii, Galii, Brytanii, Afryki, Italii, Ilirii, Dacji, Macedonii, Tracji i Egiptu, a także biskupi wypędzeni (m.in. Atanazy, Marcelego z Ancyry, Asklepas z Gazy). Biskup rzymski usprawiedliwił swoją nieobecność, ale przysłał swoich przedstawicieli w osobach prezbiterów Archidamasa i Filoksena. Na początku burzliwie rozpoczętego synodu euzebianie jako wstępny warunek zażądali usunięcia z obrad obecnych na synodzie deponowanych – Atanazego i Marcelego oraz uznania, że poprzednie wschodnie synody załatwiły już ostatecznie ich sprawę, i nie ma potrzeby ich ponownie osądzać. Gdy zaś większość tego warunku nie przyjęła, opuścili zgromadzenie i udali się do Filippopolis w Tracji. Zostawili przy tym list-

⁶⁸ Formuły te zob. A.G.L. Hahn, *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche*, Hildesheim 1962, 183-188; J.N.D. Kelly, *Early Christian creeds*, London 1967, 263-274; Joannou, *Die Ostkirche und die Cathedra Petri*, s. 75-77; Simonetti, *La crisi ariana*, s. 153-160.

⁶⁹ O pobycie Atanazego w Mediolanie zob. jego *Apologia ad Constantinum* 3-4; Pietri, *Athanase vue de Rome*, s. 110; Twomey, *Apostolikos Thronos*, s. 425-453.

encyklikę, w której szeroko uzasadniali potępienie Atanazego i Marcelego, oraz wyklinali tych wszystkich, którzy ich dopuścili do wspólnoty ze sobą, zwłaszcza:

„Juliusza, biskupa miasta Rzymu, autora i sprawcę wszelkiego zła (*princeps malorum*), który pierwszy otworzył bramę do wspólnoty zbrodniarzom i potępionym, umożliwił innym łamanie praw Boskich oraz uparcie i zuchwale bronił Atanazego, którego świadków ani „oskarżycieli nie uznał”⁷⁰.

Atakując w powyższy sposób Juliusza uznawali skrycie jego autorytet i prymat. Po ich odejściu zebrani biskupi zajęli się sprawą Atanazego, z której wynikało, że wszystkie zarzuty kierowane przeciw niemu były kłamstwem, oraz że bezpodstawnie został on złożony z urzędu i wyłączony ze wspólnoty; podobnie postąpiono z innymi wypędzonymi, których wszystkich uniewinniono i przyjęto do wspólnoty, zajmujących zaś ich stolice uzurpatorów – wyklęto, „bo nawet z nazwy nie są biskupami”. Na zakończenie obrad uchwalono 20 kanonów dyscyplinarnych, a o decyzjach synodu powiadomiono biskupów całego świata trzema listami: *Do Kościoła aleksandryjskiego i do tych Kościołów, którym przywrócono wypędzonych biskupów*, *Do biskupów całego świata*, oraz *Do papieża Juliusza*⁷¹.

Pierwszy z listów, skierowany do Kościoła aleksandryjskiego, omawia obszernie rozpatrywane na synodzie sprawy Atanazego, odwołując się przy tym do decyzji synodu rzymskiego i listu papieża Juliusza; to on w zasadzie swoim autorytetem zdecydował o jego niewinności, a zebrani biskupi byli tego świadkami:

„Stąd oczywisty stał się i sprawiedliwy wyrok wydany przez naszego brata w biskupstwie – Juliusza. Po głębokim namyśle i po starannym zbadaniu sprawy wydał on orzeczenie, tak że nie można się wahać co do nawiązania łączności z bratem naszym Atanazym. Na prawdopodobnych świadków powołał on bowiem osiemdziesięciu biskupów”⁷².

⁷⁰ *Encyclica Orientalium apud Serdicam* 27, CSEL 65, 65-66: „Nos vero nulli iniuriam fecimus, sed legis praecepta servamus [...] verum et iustum considerantes nullius personem accepimus neque alicui pepercimus, quominus ecclesiasticam disciplinam servavimus. Unde Iulium urbis Romae, Osium et Protogenem et Gaudentium et Maximinum a Triveris damnavit omne concilium secundum antiquissimam legem ut auctores communionis Marcelli et Athanasii et ceterorum sceleratorum [...] Iulium vero urbis Romae ut principem et ducem malorum, qui primus ianuan communionis sceleratis atque damnatis aperuit ceterisque aditum fecit ad solvenda iura divina defendebatque Athanasium prasumenter atque audaciter, hominem cuius nec testes noverat nec accusatores” (cała encyklika ss. 48-78); Pietri, *Athanase vu de Rome*, s. 110.

⁷¹ Pierwsze dwa listy przekazał nam w swojej *Apologia contra arianos* 37-43 Atanazy, trzeci list do Juliusza – św. Hilary, CSEL 65, 126-139.

⁷² *Epistola ad Ecclesiam Alexandrinam* 5, w: Athanasius, *Apologia contra arianos* 37, 5, PG 25, 312C, ed. Opitz II 1, s. 115, PSP 21, 124.

Również w drugim synodalnym liście do biskupów całego świata, ukazującym przewrotność euzebian i niewinność wypędzonych biskupów, w tym również Atanazego, uczestnicy synodu podkreślali autorytet i rolę biskupa rzymskiego, do rozjemstwa którego zwracały się obie spierające się strony:

„Przeciw wyżej wymienionym biskupom, tzn. przeciw Atanazemu i Marcelemu, pisali ongiś do wspólnego brata naszego w kapłaństwie, biskupa rzymskiego Juliusza, Euzebiusz, Maryn, Teodor, Diognios, Ursacjusz i Walens oraz Menofant i Stefan. Pisali też biskupi innych miejscowości i opowiadali się za niewinnością naszego brata w biskupstwie – Atanazego, to natomiast, co zrobił Euzebiusz, uważali za pełne fałszu i kłamstwa”⁷³.

Najpiękniej jednak o autorytecie biskupa Rzymu Juliusza wypowiadają się uczestnicy synodu w liście bezpośrednio do niego skierowanym, w którym informując go o decyzjach na nim podejmowanych, czuli jego obecność, mimo iż ciałem był oddalony (*dilectissime frater, corpore separatus mente concordie ac voluntate adfuiti, et honesta fuit et necessaria excusatio absentiae*) deklarowali:

„Wydaje się to najlepsze i najodpowiedniejsze, jeśli do głowy, to jest do siedziby Piotra Apostoła zwracają się kapłani Pana z poszczególnych prowincji”⁷⁴.

Papież jest tu głową, do której biskupi całego świata winni się zwracać ze sprawami kościelnymi. Stolica rzymska jest siedzibą Piotra Apostoła, z której płynie jej uprzywilejowana pozycja.

Również wyraźnie autorytet biskupa rzymskiego podkreślają niektóre kanony (zwłaszcza 3, 4 i 5) dyscyplinarne synodu w Sardyce, przyznające mu prawo przyjmowania apelacji od decyzji synodów prowincjalnych. Powodem tego była postawa euzebian, którzy takiego prawa mu odmawiali⁷⁵, choć zarówno oni sami wcześniej, jak widzieliśmy, domagali się od papieża powtórnego rozpatrzenia na synodzie w Rzymie decyzji synodu z Tyru, jak i wielu wypędzonych niesłusznie przez nich ze swych stolic biskupów. Z tych trzech kanonów sardyceńskich, które do dziś budzą dyskusje co do ich autentyczności⁷⁶, przytoczymy tylko trzeci:

⁷³ *Epistola ad universos episcopos* 5, w: *Apologia contra arianos* 42, 5, PG 25, 325A, ed. Opitz II 1, s. 119, PSP 21, 127.

⁷⁴ *Epistola ad Julium* 1, CSEL 65, 126-127: „Hoc enim optimum et valde congruentissimum esse videbitur, si ad caput, id est ad Petri Apostoli sedem, de singulis quibusque provinciis Domini referant sacerdotes”; I. Ortiz de Urbina, *Patres graeci de sede Romana*, OCP 29 (1963) 95-154, spec. 110-112.

⁷⁵ Por. *Epistola Orientalium ad Julium papam* n. 50A; *Concilium Antiochenum* (341), can. 15, Mansi II 1313-1316, tłum. A. Znosko: *Kanony Kościoła Prawosławnego w przekładzie polskim*, I, Warszawa 1978, 157: „Jeśli którykolwiek biskup będąc pod zarzutem popełnienia pewnych wykroczeń będzie osądzony przez wszystkich biskupów danej prowincji i wszyscy oni zgodnie wydadzą w odniesieniu do niego jednoznaczny wyrok, to takowy nie powinien już być sadzony przez innych biskupów; zgodna bowiem decyzja biskupów prowincji winna być niewzruszona”.

⁷⁶ Por. H. Hess, *The canons of the Council of Sardica A.D. 343*, Oxford 1958.

„Jeśli jakiś biskup został osądzony w pewnej sprawie i myśli, że ma słuszną przyczynę, aby powtórnie wszczęto proces, wówczas zechciejcie uczcić, jeśli łaska, pamięć św. Piotra Apostoła (Πέτρου τοῦ Ἀποστόλου τὴν μνήμην τιμήσωμεν). Niech ci, którzy rozpatrzyli sprawę lub biskupi z sąsiedniej prowincji napiszą do biskupa Rzymu Juliusza (γραφήναι παρὰ τούτων τῶν κρινάντων Ἰουλίω τῷ ἐπισκόπῳ Ῥώμης). A jeśli on uzna, że należy wznowić proces, niech go wznowi i niech wyznaczy sędziów. Jeśli zaś osądzi, że sprawa nie zasługuje na to, by wznowiać rzeczy już załatwione, co postanowi – zostanie potwierdzone”⁷⁷.

Synod przyznaje, jak widać, biskupowi rzymskiemu ważną prerogatywę, wpływającą z zajmowania stolicy św. Piotra – prawo przyjmowania apelacji, które sam autorytatywnie może zatwierdzać lub odrzucać, co niewątpliwie przyczynia się do wzrostu jego prymatu; wpłynęły na to z pewnością również osoba Atanazego i wydarzenia z nim związane.

Uczestnicy synodu w Sardyce wystali po zakończeniu obrad delegację dwóch sędziwych biskupów – Wincentego z Kapui i Eufratesa z Kolonii w poselstwie do cesarza Konstancjusza, którzy wioząc ze sobą list cesarza Konstansa z zachętą i pogrózkami do brata, mieli go prosić o zezwolenie na powrót Atanazego i innych biskupów do swych diecezji⁷⁸. Legaci, mimo iż po drodze chcieli ich w Antiochii skompromitować euzebianie przez podeśłanie prostytutki⁷⁹, dotarli do Konstancjusza, który przyjął ich przychylnie oraz wkrótce nakazał zwolnić z wygnania duchownych aleksandryjskich, a w samej Aleksandrii wstrzymać represje wobec kleru wiernego Atanazemu, tym bardziej, że w styczniu 345 r. zmarł w niej narzucony biskup Grzegorz z Kapadocji. Cesarz nie pozwolił tym razem wybrać nowego następcy, ale aż trzema listami zapraszał Atanazego do siebie, obiecując mu bezpieczny powrót do diecezji⁸⁰. Atanazy uległ dopiero trzeciemu listowi, przywiezionemu przez diakona Achitasa, który ustnie zapewnił go o bezpieczeństwie. Przed podróżą jednak do

⁷⁷ *Concilium Sardicense*, can. 3, Mansi III 8, tłum. w: *Breviarium fidei*, Poznań 1989, 54-55; Hefele-Leclercq I 2, s. 759-751; Hess, *The canons of the Council of Sardica*, s. 109-127; Monachino, *Il primato nella controversia ariana*, s. 28-29; Pietri, *Athanase vue de Rome*, s. 115-117; H.J. Sieben, *Sanctissimi Petri apostoli memoriam honoremus. Die sardicenischen Appellationskanones im Wandel der Geschichte*, „Theologie und Philosophie” 58 (1983) 501-534; Schatz, *Prymat papieski od początków do współczesności*, s. 46-48; J. Meyendorf, *La primauté romaine dans la tradition canonique jusqu’ au Concile de Chalcedoine*, „Istina” 4 (1957) 463-481, spec. 470-474; G. Jousard, *Sur les décisions des conciles généraux des IV^e et V^e siècles dans leurs rapports avec la primauté romaine*, tamże, s. 485-496.

⁷⁸ Por. Athanasius, *Historia arianorum* 20, PG 25, 715; Socrates, HE II 23, PG 67, 248; Sozomenos, HE III 20, PG 67, 1110; Theodoretus, HE II 6, PG 82, 1017; Philostorgius, HE III 12, PG 55, 500; Rufinus, HE I 19, PL 21, 491-492.

⁷⁹ Por. Athanasius, *Historia arianorum* 20, PG 25, 715-716; Theodoretus, HE II 7-8, PG 82, 1020-1021.

⁸⁰ Listy Konstancjusza przekazał Atanazy: *Apologia contra arianos* 51, PG 25, 341-344, PSP 21, 135-136.

cesarza, udał się najpierw z Akwilei, gdzie przebywał, do papieża Juliusza w Rzymie, by się z nim i jego Kościołem pożegnać, tym bardziej, że łączyły go z nim zażyłe, może nawet przyjacielskie stosunki; przebywając od końca 339 r. w Rzymie wielokrotnie się z nim spotykał, informował go o sytuacji egipskiego i wschodniego Kościoła, a w 340 r. celebrował z nim nawet wspólnie synaksę paschalną⁸¹. I tym razem papież przyjął go serdecznie i z wielką radością, obdarzył przepięknym listem do jego aleksandryjskich diecezjan, przebywający zaś w Wiecznym Mieście biskupi odprowadzali go tłumnie w pokój⁸². A oto fragment tego listu do Aleksandryjczyków, za których odpowiedzialny czuje się także papież: im dziękuje za modlitwę i wytrwałe oczekiwanie:

„Cieszę się razem z wami, bracia ukochani, że wreszcie na własne oczy oglądacie owoc waszej wiary. Każdy może zobaczyć, że to właśnie sprawdziło się na bracie moim w biskupstwie Atanazym, którego Bóg wam oddaje dzięki niewinności jego życia i dzięki waszym modłom. Cieszę się razem z wami, bo mogę znowu powiedzieć, że dusze wasze zachowaliście niezwykione w wierze. Niemniej cieszę się z bratem moim Atanazym, bo chociaż wiele przeżył trudnych chwil, o każdej porze pamiętał o waszej miłości i waszej tęsknocie. Bo chociaż ciałem pozornie na czas jakiś się od was oddalił, to przecież duchem nieustannie z wami przebywał. Wraca teraz do was sławniejszy, niż był wtedy, kiedy wyruszał w drogę [...]. Wraca do was nie tylko przez nas uznany za niewinnego, ale też przez cały synod przyjęty do łączności. Przyjmijcie zatem, bracia najmilsi, z całą chwałą, której źródłem jest Bóg, i z radością waszego biskupa Atanazego i tych, którzy razem z nim cierpieli. Cieszcie się ze spełnionych pragnień, bo przecież to wy zbawiennymi listami waszymi karmiliście i poiili waszego pasterza, który – mogę to powiedzieć – tak bardzo pragnął waszej pobożności. Kiedy przebywał na obczyźnie, byliście mu pociechą, a kiedy go prześladowano, krzepiliście go wiernością dusz waszych i waszego usposobienia. Raduję się, kiedy w duchu widzę, jak każdy z was cieszy się z jego powrotu”⁸³.

Juliusz zauważa, że niewinność Atanazego stwierdził zarówno on sam, jak i synod, oraz dziękuje Bogu, że miał go szczęście osobiście poznać, „bo przecież z ręki Boga otrzymaliśmy ten ogromny dar, że mogliśmy poznać takiego człowieka”⁸⁴.

Dopiero po wizycie u papieża Atanazy udał się do Antiochii, gdzie przebywał cesarz Konstancjusz, który, jak sam wyznaje, „wejrzał na niego łaskawie

⁸¹ Por. *Epistola festalis XIII*; Pietri, *Athanase vue de Rome*, s. 103.

⁸² Por. Athanasius, *Apologia contra arianos* 51, PG 25, 544AB, PSP 21, 136: „Ja po otrzymaniu tych listów udałem się do Rzymu, żeby pożegnać się z tamtejszym Kościołem i biskupem. Kiedy cesarz pisał, byłem w Akwilei. Kościół napełnił się ogromną radością, a biskup Juliusz ucieszył się z naszego powrotu i napisał list do Kościoła w Aleksandrii. Gdziekolwiek znaleźliśmy się, odprowadzali nas w pokój tamtejsi biskupi”.

⁸³ *Epistola Julii ad Alexandrinos*, w: Athanasius, *Apologia contra arianos* 52-53, PG 25, 344B-345B, PSP 21, 136-137.

⁸⁴ Tamże, s. 345 i s. 137.

oraz odesłał do ojczyzny i do Kościoła”⁸⁵, obdarzając go dwoma krótkimi listami: do biskupów Kościoła powszechnego, i do ludu w Aleksandrii⁸⁶, nakazując oprócz tego specjalnym reskrytem urzędnikom Egiptu i Libii, „żeby zniszczono wszystkie istniejące dotąd pisma z postanowieniami szkodliwymi dla tych, którzy utrzymywali łączność z Atanazym lub ich krzywdzającymi”⁸⁷. Wracając do Egiptu Atanazy jechał przez Syrię i Palestynę, gdzie w Jerozolimie spotkał się z uczestnikami obradującego synodu (346), którzy również obdarzyli go polecającym listem do duchownych i ludu Aleksandrii⁸⁸; stanął w niej 21 października 546 r. ku radości tłumów po 7 i pół roku wygnania. W tym samym mniej więcej czasie powrócili na swe stolice i inni wygnani biskupi.

Rosła tymczasem pozycja i autorytet Juliusza jako rozjemcy, który w decydujący sposób przyczynił się do przywrócenia pokoju w Kościele. W 347 r. napisali do niego również dwaj zachodni ariańscy biskupi – Ursacjusz z Singidunum (Belgrad) i Walens z Mursy (Esseg) deklarując mu poddanie, uznanie decyzji synodu w Sardyce i prosząc o przyjęcie do Kościoła; papież wyraził gotowość przywrócenia ich do Kościoła, jeśli przyjadą do Rzymu, podpiszą deklarację potępiającą Ariusza i jego naukę, oraz wycofają oskarżenia przeciw Atanazemu. Przyjechali więc do Rzymu oraz w obecności papieża i kleru rzymskiego wyrzekli się swoich błędów, odbyli pokutę i nawiązali wspólnotę z Atanazym⁸⁹, pisząc listy do niego i do Juliusza. Temu drugiemu deklarowali:

„Dlatego sercem przystępujemy do łączności z Atanazym, zwłaszcza że Twoja świętość odpowiednio do wrodzonej sobie łaskawości raczył nam przebaczyć. Wyznajemy też, że jeżeli ktokolwiek ze Wschodu, nawet sam Atanazy, chciałby nas w złej wierze wezwać na sąd, nie stawimy się bez twojej zgody”⁹⁰.

Nie kogoś więc innego, nie synod, ale biskupa Rzymu proszą o przebaczenie i deklarują mu lojalność, również odnośnie do Atanazego.

Atanazy tymczasem po powrocie zajął się przez kilka kolejnych lat wewnętrznymi sprawami swego Kościoła, odczuwając nadal wielką wdzięczność wobec biskupa Rzymu Juliusza. Wyliczając w 348 r. ponad 400 biskupów, którzy byli z nim we wspólnocie, na pierwszym miejscu wymienia biskupa

⁸⁵ Athanasius, *Apologia contra arianos* 54, PG 25, 548A, PSP 21, 137.

⁸⁶ Obydwa listy tamże 54-55, PG 25, 348-349, PSP 21, 138-139.

⁸⁷ Por. tamże 56, PG 25, 349C-352A, PSP 21, 139 (fragment przytoczonego reskryptu).

⁸⁸ Jego tekst tamże 57, PG 25, 352-353, PSP 21, 139-140.

⁸⁹ Tamże 58, PG 25, 353A, PSP 21, 140: „Kiedy to wreszcie zobaczyli Ursacjusz i Walens, ogarnęły ich wyrzuty sumienia. Przybyli więc do Rzymu, wyznali swoją winę, odbyli pokutę, poprosili o przebaczenie i napisali do Juliusza, biskupa starego Rzymu i do nas takie listy, których kopie przesłał mi Paulin, biskup Trewiru”; teraz dołączony jest przekład grecki ich dwóch krótkich listów: PG 25, 353-356; CSEL 65, 143-145; PSP 21, 140-141.

⁹⁰ *Epistola Valentis et Ursacii ad Julium*, PG 25, 353, CSEL 65, 144, PSP 21, 140: „maxime cum sanctitas tua pro insita sibi benivolentia errori nostro veniam fuerit dare dignata”.

„z wielkiego Rzymu i całej Italii” (ἀπὸ τῆς μεγάλης Ῥώμης καὶ τῆς Ἰταλίας πάσης)⁹¹; wszyscy oni uznawali autorytet biskupa Rzymu. Niedługo jednak później w 350 r. umiera cesarz Konstans i panem całego cesarstwa staje się sprzyjający arianom Konstancjusz, co zaraz dodało odwagi euzebianom, by go nakłonić do ponownego usunięcia z Aleksandrii Atanazego. Cesarz jednak zajął się najpierw wojną domową z uzurpatorem Magnencjuszem. Euzebianie tymczasem skierowali do cesarza nowe oskarżenia przeciw Atanazemu: że korespondował z Magnencjuszem, że odprawiał Eucharystię wielkanocną w nieukończonym i nie poświęconym jeszcze kościele, oraz że jest źródłem ciągłych niepokojów w Libii i Egipcie⁹². Tymczasem 14 IV 352 r. zmarł oddany Atanazemu papież Juliusz.

3. Atanazy a Liberiusz (352-366). Po śmierci autorytatywnego Juliusza biskupem rzymskim został wybrany (17 V 352) chwiejny i skromny w porównaniu z nim miejscowy diakon Liberiusz. Atanazy prawdopodobnie nie znał go osobiście (chyba jako jeszcze diakona w czasie pobytu w Rzymie), ale w swoich pismach często wspominał go imiennie oraz przytaczał wiele szczegółów, a nawet dialogów, z jego życia, dotyczących przeważnie wydarzeń związanych ze swoją osobą, tak iż rodzi się pytanie, skąd je zaczerpnął: czy z tworzącej się legendy o wygnanym i cierpiącym za prawowitą wiarę papieżu, czy też z innych dostępnych mu źródeł? Euzebianie wnet po jego wyborze chcieli go pozyskać dla siebie i skłonić do potępienia Atanazego, on jednak, przynajmniej początkowo, opierał się, bronił decyzji synodu rzymskiego i utrzymywał z nim wspólnotę⁹³. Owszem, czując się odpowiedzialny za jedność Kościoła, zabiegał pod koniec 353 r. przez swoich legatów u Konstancjusza, by zwołał generalny synod w Akwilei, na którym by potwierdzono wiarę nicejską; ten jednak zwołał go u siebie w Arles oraz w swojej obecności z pomocą „nowo nawróconych” Ursacjusza i Walensa zmusił wszystkich, także legatów papieskich, do uznania nauki Ariusza i potępienia Atanazego⁹⁴, nazywając przy tym Liberiusza m.in. intrygantem. Biskup rzymski bronił się przed tymi oskarżeniami i prosił o ponowne zwołanie synodu w liście pełnym godności oraz świadomości obowiązków i autorytetu papieża:

„Do tej godności – Bóg mi jest świadkiem – niechętnie przystępowałem i w niej pragnę bez obrazy Boga wytrwać, jak długo będę żył. Staralem się zawsze, żeby nie moje, ale apostołskie statuty były zawsze wypełniane i przestrzegane. Szedłem za zwyczajem i porządkiem przodków, i nie pozwalałem niczego dodawać ani ujmo-
wać biskupstwu miasta Rzymu. Zachowując zaś ową wiarę, która przeszła przez

⁹¹ *Historia arianorum* 28, PG 25, 725A.

⁹² Por. *Apologia ad Constantium*; Socrates, HE II 26, PG 67, 268.

⁹³ Por. *Epistola Liberii ad Constantium imperatorem* („Obsecro”) 2, CSEL 65, 90.

⁹⁴ Por. tamże 5, CSEL 65, 92: „accipiunt cum deliberatione responsa Arii doctrinam se damnare non posse, Athanasium (quod solum exigebat), communionem esse privandum”.

sukcesję tylu biskupów, z których wielu było męczennikami, pragnę ją zawsze ustrzec nieskazałą”⁹⁵.

Liberiusz, jak widać, jest świadom, że jest najwyższym stróżem wiary i statutów apostołskich, nie zamierza sobie uzurpować innych praw i przywilejów, ale strzec tylko tych należnych biskupowi Rzymu.

W 355 r. odbył się w Mediolanie postulowany przez Liberiusza synod, ale o jego przebiegu ponownie zdecydował sam Konstancjusz: zmusił wszystkich jego uczestników do podpisania potępienia Atanazego, a opornym zagroził depozycją, co zresztą skuteczni⁹⁶. Trudno powiedzieć, czy i na ile cesarz uznawał autorytet biskupa Rzymu, ale w przeprowadzaniu swych planów w jakiś sposób potrzebował jego aprobaty i czynił wszystko, by ją uzyskać: musiał się więc liczyć z jego rolą. Zauważył to Atanazy, który pisał:

„Nie oszczędzili nawet od początku biskupa Rzymu Liberiusza (οὐδὲ Λιβερίου τοῦ ἐπισκόπου Ῥώμης κατὰ τὴν ἀρχὴν ἐφείσαντο), ale rozszerzyli swój szal nawet na obywateli jego miasta, nie bacząc, że jest to tron apostołski (οὐς ὅτι ἀποστολικὸς ἐστὶ θρόνος ἠδέσθησαν), że Rzym jest metropolią Cesarstwa Rzymskiego (μητροπόλις ἢ Ῥώμη τῆς Ῥωμαϊκῆς ἐστὶν), zapomnieli, że wcześniej ich [jego poprzedników] w swych pismach nazywali mężami apostołskimi (πρότερον ἀποστολικούς αὐτοὺς ἀνδρας γράφοντες εἰρηκασιν), wszystko mieszały, o wszystkim zapomnieli, żywiąc w sercu tylko bezbożność. Ponieważ zaś widzieli, że jest on [Liberiusz] człowiekiem ortodoksyjnym, nieprzyjacielem herezji ariańskiej, starającym się przekonać wszystkich, aby od niej odstąpili, ci bezbożnicy liczyli: jeśli zwiedzimy Liberiusza, wszystkich szybko pokonamy; dlatego to szkalowano go wobec cesarza. Ten zaś spodziewając się, że przez Liberiusza bardzo szybko wszystkich sobie zjedna, wysłał z listami i darami pewnego eunucha Euzebiusza, aby darami go pozyskał, a listami mu zagroził”⁹⁷.

Jest to dla nas bardzo ważny tekst, bo wyraża osobisty stosunek Atanazego do papieża i jego biskupstwa: Rzym jest dla niego nie tylko stolicą cesarstwa, ale również tronem apostołskim⁹⁸, a zasiadających na nim sami przeciwnicy

⁹⁵ Tamże 3, CSEL 65, 91: „Ad istum officium – testis est mihi Deus – invitus accessi; in quo cupio quidem sine offensa Dei, quamdiu in saeculo fuero, permanere. Et numquam mea statuta, sed apostolica ut essent semper firmata et custodita, perfeci. Secutus morem ordinemque maiorum nihil addi episcopatu urbem Romae, nihil minui passus sum. Et illam fidem servans, quae per successionem tantorum episcoporum cucurrit, ex quibus plures martyres exstiterunt, inlibatam custodiri semper exopto”; zob. Monachino, *Il primato nella controversia ariana*, s. 33-34.

⁹⁶ Por. Athanasius, *Historia arianorum* 33, PG 25, 732C: „Czego ja chcę, jest kanonem, mówił; biskupi Syrii zezwalają, żebym tak mówił. Albo więc także wy posłuchacie, albo pójdziecie na wygnanie”.

⁹⁷ Tamże 35, PG 25, 733BC.

⁹⁸ Por. V. Twomey, *Apostolikos Thronos. The Primacy of Rome as reflected in the Church History of Eusebius and the historico-apologetic writings of Saint Athanasius the Great*, Münster 1982, 233-560.

w swych pismach nazywali mężami apostołskimi, jako następców apostołów. Również zasiadający na nim papież jest kimś istotnym – kamieniem węgielnym, którego jeśli się usunie, zwycięży się i innych.

Cesarz liczył się z tym i przysłał do papieża eunucha Euzebiusza z darami, aby go skłonić do nawiązania wspólnoty z arianami i potępienia Atanazego⁹⁹. Liberiusz odpowiedział, że nie może tego uczynić, bo uniewinniły go już dwa synody, i że byłoby to niezgodne z prawem kościelnym i z tradycją, jaką Ojcowie otrzymali od wielkiego apostoła Piotra i przekazali Kościołowi:

„Biskup przeciwnie upominał słowami: «Któż jeszcze może potępiać Atanazego? Jego bowiem nie tylko jeden, ale i drugi synod zebrany z całego świata ogłosił czystym i niewinnym, a Kościół rzymski w pokoju odesłał. Jak go możemy potępiać? Kto może nas przekonać, że jeżeli kogoś obecnego z miłością przyjęliśmy i do wspólnoty dopuściliśmy, to nieobecnego mamy potępiać? Nie jest to zgodne z kanonami kościelnymi, ani też nigdy nie otrzymaliśmy takiej tradycji od Ojców, te zaś tradycje otrzymaliśmy sami od świętego i wielkiego Piotra» (οὐτε τοιαύτην πόποτε παράδοσιν ἔσχομεν παρὰ τῶν Πατέρων, τῶν καὶ αὐτῶν παραλαβόντων παρὰ τοῦ μακαρίου καὶ μεγάλου ἀποστόλου Πέτρου)»¹⁰⁰.

Odpowiedź ta przekazana Euzebiuszowi dowodzi, że Liberiusz miał świadomość, iż jest najwyższym stróżem praw, tradycji i wolności Kościoła od wszelkiej ingerencji władzy świeckiej w wewnętrzne sprawy Kościoła¹⁰¹. Atanazy opisuje, jak papież dzielnie bronił prawowitej wiary i jak odpowiadała na namowy eunucha Euzebiusza, oraz ile zamieszania i prześladowań w Rzymie spowodowała ta negatywna odpowiedź Liberiusza, którego wysłańcy cesarza mieli podstępnie schwytać i siłą przywieść do pałacu cesarskiego w Mediolanie¹⁰².

Powyzsza świadomość odpowiedzialności papieskiej za Kościół przejawiała się również w zdecydowanie negatywnej odpowiedzi Liberiusza, danej w 355 r. podczas przesłuchania w Mediolanie, dokąd cesarz sprowadził go siłą¹⁰³, a następnie zesłał na wygnanie, z dala od innych wypędzonych, do Berei w Tracji, gdzie ariański biskup Demofil miał go przekonywać do ustępstw.

⁹⁹ Por. Athanasius, *Historia arianorum* 35, PG 25, 733D: „Eunuch przybywszy do Rzymu, najpierw wezwał Liberiusza, aby podpisał potępienie Atanazego i nawiązał łączność z arianami mówiąc: «Tego sobie życzy cesarz, to ci rozkazuję uczynić». Zachęcał go pokazywaniem darów, a chwytając Liberiusza za ręce wołał: «Słuchaj cesarza i weź je!»».

¹⁰⁰ Tamże 36, PG 25, 733D-736A; zob. S. Longosz, *De auctoritate traditionis apud Athanasium Alexandrinum. Sinthesis traditionis primi et secundi momenti controversiae arianae (318-362)*, Romae 1973 (rozprawa doktorska nieopublikowana).

¹⁰¹ Por. Monachino, *Il primato nella controversia ariana*, s. 35.

¹⁰² *Historia arianorum* 38-40, PG 25, 737B-741A.

¹⁰³ Ostry dialog Liberiusza z cesarzem przekazał nam w skrócie sam Atanazy, por. *Historia arianorum* 39-40, PG 25, 740, a w całości historyk Teodoret, HE II 13, PG 82, 1033-1040; zob. V.C. De Clercq, *Ossius of Cordova, a contribution to the history of the Constantinian period*, Washington 1954, 438-445.

Podczas tego wygnania miał się Liberiusz za cenę odzyskania wolności w 358 r. załamać i dopuścić ponizenia powagi papieżstwa poprzez wejście we wspólnotę z euzebianami, potępienie Atanazego i podpisanie heretyckiej formuły wiary, która faktycznie chyba taką wprost nie była (I lub III formuła syrmijska, nie zawierająca tylko terminu $\delta\mu\omicron\omicron\upsilon\sigma\iota\omicron\varsigma$). Z zachodnich autorów wspomina o tym wydarzeniu św. Hilary z Poitiers¹⁰⁴, św. Hieronim¹⁰⁵, jeden z dokumentów z *Collectio Avellana*¹⁰⁶, ze wschodnich zaś historyk Sozomen¹⁰⁷, i współczesny temu św. Atanazy:

„Wielu nie tylko posługiwało się słowami, ale przecierpiało wygnanie. Był wśród nich i biskup rzymski Liberiusz, który wprawdzie nie zniósł do końca trudów wygnania, przebywał jednak poza Rzymem dwa lata dlatego, że znał spisek zorganizowany przeciw nam”¹⁰⁸.

Atanazy jednak nigdy wprost nie wytknął Liberiuszowi, że podpisał jakąś heretycką formułę wiary lub że go potępił, a uczyniłby to zapewne, gdyby wiedział, że tak faktycznie postąpił, choć wśród pism Hilarego zachował się list pod nazwiskiem Liberiusza do biskupów wschodnich, w którym zrywa on łączność z biskupem aleksandryjskim i opowiada się po stronie arian¹⁰⁹, jest on jednak najprawdopodobniej nieautentyczny, tym bardziej, że sam biskup Poitiers twierdzi, że jest on zmyślony, a Atanazy w ogóle o czymś takim nigdzie nie wspomina. Biskup aleksandryjski wiedział, że zarówno Liberiusz, jak i wielu innych biskupów, w tym również wielki Hozjusz, poszło na wygnanie za to, że nie podpisali jego potępienia i nie zgodzili się na pojednanie z arianizmem. Owszem, wzywa ich na wiarygodnych świadków, którzy mogą poświadczyć, ile kłamstw i oszustw przeciw niemu skierowali euzebianie:

¹⁰⁴ Por. *Contra Constantium* 11, PL 10, 589A lub SCh 316, 190: „Vertisti deinde usque ad Romam bellum tuum, eripuisti illinc [Liberium] episcopum, et o te, miser, qui nescio utrum maiore impietate relegaveris quam remiseris”.

¹⁰⁵ Por. *Chronicon Abr.* 2365, GCS 47, 347: „quia Liberius taedio victus exilii et in haeretica pravitate subscribens Romam quasi victor intraverat”; *De viris illustribus* 97, PL 23, 697, PSP 6, 112: „Fortunacjan Afrykańczyk, biskup Akwilei [...] niegodnie zawinił, iż Liberiusza, biskupa miasta Rzymu, gdy go prowadzono na wygnanie za wiarę, pierwszy pobudzał i go załamał i do podpisania herezji nakłonił”.

¹⁰⁶ Por. *Collectio Avellana. Epistola* 1, 3, CSEL 35/2, 2: „Hoc autem de consensu eius, quo manus perfidiae dederat, indicabat. Tertio anno redit Liberius; cui obviam cum gaudio populus Romanus exivit”.

¹⁰⁷ Por. Sozomenos, HE IV 15, PG 67, 1149-1153, tłum. Kazikowski s. 236-237; M. Goermans, *L'exil du Pape Libère*, w: *Mélanges Ch. Mohrmann*, Utrecht 1963, 184-189.

¹⁰⁸ *Apologia contra arianos* 89, PG 25, 409A, PSP 21, 166; *Historia arianorum* 41, PG 25, 741B: „Od początku starali się splamić sam rzymski Kościół, aby mu domieszać swojej bezbożności. Również wygnany Liberiusz, po dwóch latach został w końcu złamany, przerażony groźbą śmierci podpisał. Lecz przez to samo razem z ich gwałtem potwierdzona jest zarówno nienawiść Liberiusza do owej herezji, jak i jego trwanie w obronie Atanazego, jak długo mógł to czynić”.

¹⁰⁹ Por. *Epistola „Studens paci”*, PL 10, 678-681 lub CSEL 65, 155-156.

„Niech na świadków wezwie Liberiusza i Hozjusza, a także ich otoczenie, bo przecież oni widząc, co przeciw nam wymyślono, zdecydowali raczej wszystko ścierpieć niż zdradzić prawdę i odwołać wyrok na naszą korzyść. Postąpili pięknie, święcie i z własnej woli”¹¹⁰.

Nie wyróżnia przy tym specjalnie Liberiusza, ale traktuje go na równi z innymi cierpiącymi za niego biskupami, stwierdzając tylko ogólnie, że byli to „biskupi dobrzy i krzewiciele prawdy”.

Liberiusz wrócił w 358 r. do Rzymu, gdzie zastał konkurencyjnego popieranego przez cesarza biskupa Feliksa, a Konstancjusz nie szczędził mu dalszych, upokorzeń: papież mimo iż przez lud Rzymu był z entuzjazmem witany, znalazł się w izolacji i skazany na milczenie. W latach 358-361, czyli do śmierci Konstancjusza (3 XI 361), papież nie miał możliwości zabrania publicznie głosu w sprawach Kościoła, lub uczynienia czegokolwiek dla jego jedności i pokoju. Cesarz nie zaprosił go również ani na zachodni synod w Rimini (359), gdzie nie był reprezentowany nawet przez legatów, ani tym bardziej na synody biskupów Wschodu w Seleucji (359) i Konstantynopolu (360), ponieważ prawdopodobnie mu nie ufał i bał się, że swoim autorytetem może przeszkodzić podpisaniu filoariańskich formuł wiary. Cesarz nie liczył się w tym czasie z żadnym autorytetem papieża, nie tylko na synodach wschodnich, ale i zachodnich (Rimini, Paryż), gdzie zazwyczaj bywali jego legaci. Nie ma również żadnych dowodów na to, by od czasu swego wygnania do Berei, Liberiusz miał jakieś kontakty z Atanazym, który uciekwszy skrycie przed uprowadzeniem z Aleksandrii 9 II 356 r. przez wysłany przez cesarza oddział wojskowy pod wodzą Syriana, przebywał na pustyni również aż do śmierci cesarza, który na jego miejsce mianował biskupem arianina Jerzego. Atanazy będąc na tym przymusowym trzecim już wygnaniu napisał *Mowy przeciw Arianom*, *Apologię do Konstancjusza* i *Apologię swojej ucieczki*, w których często wspominał również Liberiusza.

¹¹⁰ *Apologia contra arianos* 90, PG 25, 409C, PSP 21, 166; por. tegoż *Apologia ad Constantium* 27, PG 25, 629A lub SCh 56bis, 146-148, PSP 21, 182: „Opowiadano wszędzie, że Liberiusza biskupa rzymskiego, wielkiego Hozjusza biskupa hiszpańskiego, [...] i kilku innych biskupów, kapłanów i diakonów skazano na wygnanie dlatego, że nie podpisali na mnie wyroku skazującego; ci więc zostali wypędzeni. [...] i wszyscy biskupi zachodni doznali nie tylko zwykłej przemocy, ale też zmuszano ich i traktowano w okropny sposób, dopóki nie oświadczyli, że zerwą ze mną łączność”; *Apologia de fuga sua* 4, PG 25, 649A lub SCh 56bis, 184, PSP 21, 191: „uprowadzono i wypędzono Liberiusza biskupa Rzymu, Paulina biskupa Galii, Dionizego metropolitę Italii, Lucifera metropolitę wysp Sardynii, a byli to biskupi dobrzy i krzewiciele prawdy; pochwycono ich i wypędzono, mimo że nie było po temu żadnego powodu poza tym, że nie opowiedzieli się po stronie arianizmu i nie podpisali wyroku przeciw mnie, w którym zawarte były zmyślane oskarżenia i zarzuty”; *Historia arianorum* 46, PG 25, 749BC: „Usuwa się ojców ludu i nauczycieli wiary. Któż kiedykolwiek widział, by Liberiusza biskupa Rzymu, wysyłać na wygnanie, albo ojca biskupów wielkiego Hozjusza doświadczać tyloma cierpieniami [...] jaka jest wina Liberiusza? Jakie oskarżenia można przytoczyć przeciw Hozjuszowi?”.

Po śmierci cesarza Konstancjusza jego następcą Julian Apostata (361-363) pozwolił na początku swego panowania powrócić wszystkim wygnanym biskupom na swe stolice. Biskupi po swym powrocie na zwoływanych przez siebie synodach, w tym również Atanazy w Aleksandrii (362), zaczęli naprawiać powstałe szkody i przywracać ortodoksyjną wiarę nicejską. Również papież Liberiusz, jak będzie potem wspominał jego późniejszy następcą Syrycjusz (384-399), rozpoczął swoją otwartą dalekosiężną działalność od uroczystego unieważnienia decyzji synodu w Rimini i skierowania do biskupów dekretu, który regulował powrót arian do Kościoła katolickiego oraz ustalał sposób pojednania dla ochrzczonych przez arian¹¹¹. Czynił to być może pod wpływem zwołanego przez Atanazego w 562 r. tzw. synodu wyznawców, który odbił się szerokim echem także w Grecji, a o którego decyzjach biskup aleksandryjski powiadomił szczegółowo Rzym. Tuż po tym synodzie Liberiusz wysłał znów list do biskupów Italii, w którym w imiennym nawiązaniu do synodu w Aleksandrii zarządzał autorytatywnie z odwołaniem się do autorytetu apostolskiego (*ex apostolica auctoritate*), by stosować pobłażliwość i umiar w stosunku do biskupów, którzy w Rimini z powodu niewiedzy upadli, a teraz pragną przyjąć wiarę nicejską, surowo zaś potępiać przede wszystkim autorów herezji i tych, którzy przy pomocy swych sofizmatów ich zwiedli¹¹². Tym razem, jak widać, biskup rzymski idzie za roztropnymi decyzjami biskupa aleksandryjskiego, choć ma świadomość swojej nadrzędnej powinności¹¹³. Nie słyszymy jednak, czy i na ile Atanazy w tym i późniejszym czasie kontaktował się bezpośrednio z Liberiuszem. Autorytet Liberiusza był powoli przywracany, i nie ograniczał się tylko do Italii i Zachodu, ale sięgał także Wschodu, skoro macedońscy biskupi wschodni, prześladowani po śmierci Juliana Apostaty przez Walensa (364-378), zdecydowali się w 365 r. wysłać delegację (Eustacjusz z Sebasty, Sylwan z Tarsu, Teofil z Kastabala) na Zachód do cesarza Walentyniana (364-375) z prośbą o pomoc, deklarując przy tym przyjęcie wiary papieża Liberiusza z *ὀμολογίας* i nawiązanie łączności z Kościołem rzymskim. Papież początkowo nie wierzył w ich szczerość, myśląc że są arianami, ale gdy później zadeklarowali, iż od dawna potępiają anomejczyków, trzymają się formuły

¹¹¹ Por. *Epistola Siricii ad Himerium Tarraconensem* 2, PL 13, 1133: „et post cassatum Ariminense concilium missa ad provincias a venerandae memoriae praedecessore meo Liberio generalia decreta”; Monachino, *Il primato nella controversia ariana*, s. 39, przyp. 81.

¹¹² Por. *Epistola Liberii ad catholicos episcopos Italiae* 1, CSEL 65, 156-157: „quod iam ex apostolica auctoritate munitum est de pietate, cum dictum est non esse parcendum his, qui apud Ariminum ignorantes egerunt, quibus nescire illicitum fuit captum erroris incidere, idcirco severitas repudianda est. Sed mihi [cui] omnia moderate perpendere, maxime cum et Aegyptii omnes et Achivi hac usi sententia receperint multos parcendum quidem his, de quibus supra tractavimus, auctores vero esse damnandos, qui obliqua et maligna subtilitate caliginis offenderunt innocentium sensus”.

¹¹³ Por. Batiffol, *Le siècle apostolique*, Paris 1924, 8; Monachino, *Il primato nella controversia ariana*, s. 40.

wiary uchwalonej przez 318 Ojców w Nicei i że wierzą, iż Syn Boży jest podobny do Ojca we wszystkim, co się nie różni od ὁμοούσιος, przyjął ich przywieszone List do wszystkich biskupów Italii i Zachodu oraz formułę wiary¹¹⁴. Liberiusz przyjął ich więc sam do wspólnoty, a następnie w imieniu swoim i całego episkopatu Zachodu przekazał im List do 64 reprezentowanych przez nich biskupów, w którym autorytatywnie, a zarazem z najwyższą pokorą, pisał:

„Wasze przekonania i wasz sposób myślenia całkowicie się zgadzają z przekonaniem naszymi i moimi, najlichszego sługi, i z poglądami biskupów Italii oraz wszystkich biskupów Zachodu. A za powszechną i apostołską uznajemy tę wiarę, która w czystej i nienaruszonej postaci przetrwała aż do soboru w Nicei. I tę właśnie wiarę wyznali posłowie [...] i przedstawili ją nie tylko w mowie, ale także na piśmie”¹¹⁵.

Przed opuszczeniem Rzymu delegacja wschodnich macedonian podpisała jeszcze deklarację, że gdyby ktoś chciał oskarżać ich, lub tych, którzy ich wystali, powinien wystąpić z listem papieża wobec tych biskupów, których papież uzna za ortodoksyjnych i w ich obecności niech się prawuje¹¹⁶. Przez tę deklarację chcieli się zabezpieczyć przed Eudoksjuszem i eunomianami, i w tym celu oddali się pod opiekę Biskupa Rzymu, który ponad decyzjami synodu w Sardyce miał prawo wyznaczać sędziów pierwszej instancji. Ważność tej deklaracji polegała na tym, iż przyznawała papieżowi kompetencję stawiania czoła prawom uzurpowanym sobie przez biskupa Konstantynopola¹¹⁷. Z owoców tej deklaracji skorzysta wkrótce Eustacjusz z Sebasty, który depozytowany przez ariańskie stronnictwo Eudoksjusza, uzyskał od Liberiusza list reintegracji na swoją stolicę, który przedstawił na synodzie w Tianie, gdzie uzyskał potwierdzenie powrotu na swe biskupstwo¹¹⁸: biskup wschodni, pozbawiony swej stolicy biskupiej na Wschodzie, zostaje na nią przywrócony przez papieża, bez kwestionowania tego na Wschodzie. W ten sposób Liberiusz tuż przed swoją śmiercią (24 IX 366) starał się przywrócić blask i autorytet Biskupa Rzymu, przegaszony nieco przez swój „upadek”.

4. Atanazy a Damazy (366-364). Czwartym wreszcie papieżem, który rządził Kościołem w ostatnich 7 latach życia Atanazego, był wybrany na biskupa Rzymu (1 X 366) Damazy. Nie mamy żadnych pisemnych dowodów na to, by biskup aleksandryjski zdążył go poznać osobiście: gdy go wybierano na biskupa

¹¹⁴ Tekst tego listu i formuły wiary przekazał Sokrates: HE IV 12, PG 67, 485-488, tłum. Kazikowski s. 298-300.

¹¹⁵ Tamże IV 12, PG 67, 492A, Kazikowski s. 300-301; cały list PG 67, 489-493, Kazikowski s. 300-303.

¹¹⁶ Por. Socrates, tamże.

¹¹⁷ Por. Batiffol, jw., s. 11; Monachino, jw., s. 42-43.

¹¹⁸ Por. Basilius, *Epistola* 263, 3, PG 32, 980; P. Batiffol, *Le recours à Rome en Orient avant le concile de Chalcedoine*, RHE 21 (1925) 16-19.

Rzymu, Atanazy kończył swój pobyt na wygnaniu na pustyni w wyniku przesładowań Walensa, a w swoich pismach tylko 2 razy wspomina go imiennie – w synodalnym liście do Afrykańczyków. List ten pisany w imieniu 82 biskupów Egiptu i Libii, zebranych w 369 r. na synodzie w Aleksandrii ostrzega hierarchię afrykańską przed arianami, którzy pod zwodniczą formułą wiary synodu w Rimini usiłują przemycić swoje nauki, podczas gdy prawdziwą wiarą jest ta, „którą darował nam Chrystus, apostołowie przepowiadali i którą przekazali Ojcowie, którzy z całego świata zebrali się w Nicei”¹¹⁹. To o tej „zdrowej i ortodoksyjnej wierze należycie już zostało napisane – jak zaznacza na początku swego listu Atanazy – przez ukochanego współsługę naszego Damazego, biskupa wielkiego Rzymu (παρὰ τε τοῦ ἀγαπητοῦ καὶ συλλειτουργοῦ ἡμῶν Δαμάσου τοῦ ἐπισκόπου τῆς μεγάλης Ῥώμης) i przez tylu biskupów razem z nim zgromadzonych, a nie mniej przez inne synody zwołane w Galii i Italii”¹²⁰. Atanazy nazywając Damazego „ukochanym współsługą, biskupem wielkiego Rzymu”, nie przypisuje mu jakiegokolwiek specjalnej roli czy autorytetu, ale posługując się urzędową tytulaturą zdaje się go uważać za równego sobie współbrata w biskupstwie, mimo iż ten biskup przyczynił się później do znacznego podniesienia autorytetu biskupa Rzymu. Mówiąc zaś o jego pismach miał zapewne na myśli jego decyzje, podjęte w 368 r. na synodzie w Rzymie, podczas którego dla zapewnienia jedności Kościoła katolickiego potępił razem z zebranymi biskupami naukę Ariusza oraz wyklął Ursacjusza, Walensa i ich zwolenników¹²¹; podobnie z jego inspiracji uczyniły inne synody w Galii i Italii. O ich decyzjach był, jak widać, Atanazy informowany¹²². Sam również Atanazy, jak w swoim liście synodalnym zaznacza, o przebiegu i decyzjach synodu aleksandryjskiego informował papieża Damazego:

„Nie sami tylko piszemy, ale i wszyscy biskupi Egiptu i Libii w liczbie około czterdziestu. Jest to sentencja nas wszystkich, a jeśli ktoś był nieobecny, podpisaliśmy jedni za drugich. Tak więc nastawieni, gdy się zdarzyło, żeśmy się razem zebrali, wysłaliśmy również listy do naszego ukochanego Damazego, biskupa wielkiego Rzymu (ἔγραψαμεν καὶ τῶ ἀγαπητῶ ἡμῶν Δαμάσω τῷ ἐπισκόπω τῆς μεγάλης Ῥώμης) o Auksencjuszu, który napadł na kościół mediolański [...]. Złożyliśmy podziękowanie waszej świątobliwości (τῇ θεοσεβείᾳ αὐτοῦ) oraz tym, którzy zebrali się w wielkim mieście Rzymie, ponieważ wyrzucając Ursacjusza, Walensa i innych ich zwolenników, zapewnili jedność Kościoła katolickiego”¹²³.

¹¹⁹ Athanasius, *Epistula ad Afros* 1, PG 26, 1029A.

¹²⁰ Tamże.

¹²¹ Por. Damasus, *Epistola „Confidimus”*, PL 13, 347-349; zob. S. Longosz, *Papież Damazy jako obrońca czystości wiary*, VoxP 4 (1984) z. 6-7, 208-236.

¹²² Por. Athanasius, *Epistula ad Epictetum* 1, PG 26, 1052A: „Dlatego gdy w tym czasie różne synody w Galii, Hiszpanii i wielkim Rzymie były zwoływane, ile ich zwoływano, kogo z ukrywających w sobie herezję ariańską, mianowicie Auksencjusza Mediolańskiego, Ursacjusza, Walensa i Gaiusa z Panonii, za natchnieniem Ducha Świętego wyklęto”.

¹²³ Athanasius, *Epistula ad Afros* 10, PG 26, 1045CD.

I w tym wypadku Atanazy nie wyróżnia w jakiś specjalny sposób Damazego, ale nazywa go tylko, zgodnie z epistularną nomenklaturą „ukochanym Damazym”, „biskupem wielkiego Rzymu” i „świętobliwością”.

W powyższej przydługiej relacji zebraliśmy najważniejsze wyraźne lub mniej wyraźne wypowiedzi na temat autorytetu i domniemanego prymatu biskupa rzymskiego, powstałe podczas biskupowania Atanazego Aleksandryjskiego; do ich ujawnienia się przyczynił się on sam swoją gorliwą obroną wiary nicejskiej podczas kontrowersji ariańskiej. Wynika z nich najogólniej, że nie przypisywał on jeszcze jakiegś specjalnej roli, a tym bardziej jakiegoś prymatu doktrynalnego lub jurysdykcyjnego w dzisiejszym znaczeniu współczesnym sobie biskupom Rzymu, ale choć był świadom, że zajmują oni stolicę apostołską, to traktował ich tylko jako najbliższych dobrych sąsiadów, na których pomoc zawsze można było liczyć. W jego niemałej twórczości literackiej raz tylko możemy spotkać słabą aluzję do słynnej perykopy św. Mateusza (16, 18-19)¹²⁴, której wprost nigdy nie komentował, a która od czasów Damazego była podstawą do udowadniania prymatu biskupa rzymskiego.

S. ATHANASIUS ALEXANDRINUS ET EPISCOPI ROMANI

(Argumentum)

Hac in dissertatione, quae duabus partibus constat, de relationibus mutuis inter duas episcopales sedes apostolicas Alexandrinam ac Romanam tempore Athanasii tractatur. In parte priore de origine apostolica atque loco episcopi Ecclesiae Alexandrinae necnon coniunctionibus Ecclesiae Alexandrinae cum Romana ante episcopatum Athanasii enarratur, in altera autem relatio huius episcopi ad papas Romanos (Silvestrum, Julium, Liberium et Damasum) sub aspectu auctoritatis atque primatus peculiariter exponitur

¹²⁴ Por. *Epistula ad Serapionem* I 28, PG 26, 593-596, ŻMT 2, 101: „Weźmy pod uwagę dawną tradycję, naukę i wiarę Kościoła powszechnego, którą dał Pan, którą głosili apostołowie i którą zachowali nasi przodkowie. Na niej opiera się Kościół, a kto by ją odrzucił, nie może być, ani nazywać się chrześcijaninem”; zob. J. Ludwig, *Die Primatworte Mt. 16. 18-19 in der altkirchlichen Exegese*, Münster 1952, 47.

Ks. Norbert WIDOK
(Opole, UO)

OJCOWIE KAPADOCKY WOBEC BISKUPA RZYMU STANOWISKO BAZYLEGO WIELKIEGO

Pasterska działalność Ojców Kapadockich, tj. Bazylego Wielkiego, Grzegorza z Nazjanzu i Grzegorza z Nyssy, przypada na lata 360-394. Jest to okres, w którym miały miejsce istotne wydarzenia, wpływające na dalszy rozwój i kształt życia kościelnego na Wschodzie, a także decydujące o losach Kościoła Zachodniego. Czynnikiem dominującym w ówczesnych latach był panoszący się arianizm, powodujący osłabienie kondycji chrześcijaństwa wschodniego. Niemały wpływ na dzieje kolegiałności biskupów miała schizma melecjańska. Ogromną rolę odegrał również Sobór w Konstantynopolu (381 r.), który swoimi postanowieniami w dużym stopniu zadecydował o dalszych stosunkach między Wschodem i Zachodem. Były to niezmiernie żywotne problemy, w które mniej czy bardziej zaangażowali się biskupi Wschodu, a wśród nich Ojcowie Kapadocky. Nie bez znaczenia na ich kościelną świadomość miały wpływ wydarzenia, które pojawiły się w poprzednim pokoleniu, takie jak: Sobór w Nicei (325) oraz synody w Rzymie (341), w Serdyce (343) czy w Rimini (359). W czasie działalności Ojców Kapadockich na stolicy Piotrowej zasiadali biskupi: Liberiusz (352-366), Damazy (366-384) i Syrycjusz (384-399), natomiast władzę państwową nad wschodnią częścią Imperium Rzymskiego sprawowali cesarze: Konstancjusz II (337-361), Julian Apostata (361-363), Walens (363-378) i Teodozjusz Wielki (378-395).

Spośród Ojców Kapadockich – to Bazyl Wielki odegrał dominującą rolę w regularnych kontaktach z biskupami Zachodu w celu rozwiązania problemów nurtujących Kościół Wschodu. W jego działalności na tym polu w cieniu pozostawali Grzegorz z Nazjanzu i Grzegorz z Nyssy, którzy zdecydowanie skupili się nad teologiczną obroną powstałych wówczas błędów i herezji. Zamierzeniem Bazylego była chęć nawiązania *communio* z biskupami Zachodu, w tym także z biskupem Rzymu, aby w ten sposób zdobyć wsparcie z powodu podziałów wywołanych arianizmem oraz uznanie Melecjusza prawowitym biskupem Antiochii.

I. KONTAKTY BAZYLEGO Z BISKUPAMI ZACHODU W WALCE Z ARIANIZMEM

Wprawdzie Bazyli poprzez przyjęcie święceń kapłańskich w 362 r. włączył się w służbę Bożą pełnioną we wspólnocie Kościołów kapadockich i poza nią, to jednak dopiero jako biskup w latach 370-378 mógł poświęcić się działalności pasterskiej, w której dominowała troska o jedność kościelną, także dzięki stałemu utrzymywaniu więzów z biskupami Zachodu. Powodem jego rozlicznych kontaktów, przede wszystkim korespondencyjnych, był rozłam Kościoła wschodniego spowodowany naporem arianizmu, wspierany przez rządzącego wówczas cesarza Walensa. Lokalne synody i narady biskupów pronicejskich, które miały miejsce tuż po Soborze Nicejskim aż po czasy Bazylego, niejednokrotnie przyczyniały się do pogorszenia wzajemnych stosunków między Kościołami Wschodu, głównie w Aleksandrii, Antiochii i Jerozolimie¹. Nadzieja Bazylego skierowała się zatem w stronę Zachodu, by stamtąd wyprosić pomoc w celu przewyciężenia rozłamu na Wschodzie.

Tuż po wyborze na biskupa, tj. w 371 r., osobiście zwierza się w liście do Atanazego, biskupa Aleksandrii, pisząc:

„Na miarę danej mi skromnej znajomości rzeczy sam wiem już od dawna i rozumiem, że jedyną drogą do uratowania naszych Kościołów jest zgodne współdziałanie z biskupami Zachodu. Jeśli by bowiem taką samą gorliwość, jaką okazali na Zachodzie wobec błędów jednego czy dwóch odstępców, chcieli okazać również wobec wiernych w naszych stronach, to rychło wyniknęłaby stąd ogólna korzyść”².

Wypowiedź ta świadczy przede wszystkim o głębokiej trosce biskupa o los wspólnot kościelnych na Wschodzie. Uratowanie ich może dokonać się tylko w jedności z biskupami Zachodu. Bazyl odwołuje się do osobistej wiedzy w tym względzie, która mogła być budowana na podstawie tzw. listów *communio*, lub też w oparciu o fakty pochodzące z przeszłości, o których nie wypowiada się wprost. Ponadto, jak wynika z jego relacji, znane mu były przedsięwzięcia biskupów Zachodu dotyczące odstępców. Te fakty skłaniały go do ciągłego utrzymywania jedności w całym Kościele powszechnym, a na jej bazie także do zabiegania o wsparcie w sytuacjach kryzysowych dla poszczególnych wspólnot.

Na Zachodzie osobą, która mogła odwrócić tragiczne konsekwencje, jakie pozostawiał po sobie ciągle jeszcze aktywny arianizm, był według Bazylego biskup Rzymu, Damazy. Do niego w tej sprawie osobiście zwrócił się biskup Cezarei, kierując list rozpoczynający się słowami, które nawiązują do dobrych zwyczajów panujących w przeszłości pomiędzy Wschodem i Zachodem:

¹ Por. M. Simonetti, *La crisi ariana nel IV secolo*, Roma 1975, 353-399.

² *Epistula* 66, 1, PL 32, 424BC, tłum. W. Krzyżaniak: Św. Bazyli Wielki, *Listy*, Warszawa 1972, 104.

„Odnowa więzów starodawnej miłości i pokoju Ojców, owego niebiańskiego i zbawiennego daru Chrystusowego, który z biegiem czasu stracił swój blask, raz jeszcze wydała się konieczna i pożyteczna, a jak wiem o tym dobrze, wyda się też pożądana i twemu miłującemu Chrystusa sercu”³.

Bazyli świadomy był łączących w przeszłości pokojowych więzów, które wprawdzie nieco osłabły, lecz były jednak godne odnowienia ku pożytkowi obydwu stron. W liście tym powołuje się na konkretny przykład pomocy udzielonej przez biskupa Rzymu Dionizego (259-268) Kościołowi w Cezarei, a więc sprzed stu lat. Fakty te Bazyli przypomina Damazemu lub też opisuje je jako dotąd mu nie znane:

„W gruncie rzeczy nie domagamy się niczego nowego, ale tylko tego, co niegdyś było zwyczajem innych świątobliwych i miłujących Boga mężów, a zwłaszcza u was. Pamiętamy bowiem, pouczeni przez naszych ojców, których zapytywaliśmy o to, oraz na podstawie listu, jaki dotąd jeszcze przechowywany jest u nas, że Dionizy, ów najświętobliwszy biskup, odznaczający się u was wiarą prawowierną i innymi cnotami, nawiedzał listami nasz Kościół w Cezarei, pokrzepiał w tych listach naszych ojców i słał ludzi, by braci naszych wykupić z niewoli”⁴.

W przytoczonym fragmencie listu Bazyli odwołuje się do chlubnych tradycji, jakimi związane były niegdyś wspólnoty kościelne. Z niezwykłą radością przypomina Damazemu, że biskup Rzymu Dionizy wykazał zrozumienie dla potrzeb, jakimi nękany był Kościół w Cezarei, któremu on sam teraz przewodzi. O zaistniałych ongiś w Cezarei wydarzeniach Bazyli dowiedział się od ojców, a więc tych, którzy drogą ustnej tradycji usłyszeli o dobru wyświadczonym przez biskupa Rzymu. Relacja Bazylego kładzie nacisk na zalety, jakimi odznaczał się Dionizy oraz inni świątobliwi mężowie. Nie zawiera jednak żadnych stwierdzeń orzekających o statusie biskupa Rzymu wobec innych wspólnot kościelnych. Jedyną przesłanką wskazującą na jego ważną pozycję jest odwołanie się do istniejącej od dawna więzi i udzielonej niegdyś pomocy. Niezależnie od tego Bazyli musiał kierować się innym przekonaniem, skoro tak bardzo zabiegał o wsparcie ówczesnego biskupa Rzymu.

List skierowany do Damazego zawiera także opis haniebnych aktów, jakich dopuścili się arianie wobec prawowiernych chrześcijan. Ich dramatyczny obraz ma w zamiśle autora listu skłonić biskupa Rzymu do podjęcia koniecznych kroków, mających na celu powstrzymanie bezecnych czynów heretyków. Inny fragment cytowanego listu wnosi nowe spojrzenie na stosunek biskupa Damazego do spraw Wschodu. Z pewną dozą żalu Bazyli zwraca się do niego następującymi słowami:

³ *Epistula* 70, PG 32, 433B, Krzyżaniak, s. 112.

⁴ Tamże, PG 32, 436A, Krzyżaniak, s. 113.

„Jako jedynej ulgi w tych zgryzotach wyglądaliśmy nawiedzin waszej miłościwości, jako że przekraczająca wyobrażenie miłość wasza w przeszłości pocieszała nas zawsze, a dusze nasze pokrzepiły się na krótko radosną wieścią o mającej nastąpić u nas waszej bytności. Kiedy przecież straciliśmy tę nadzieję, nie mogąc już dalej znosić udręek, doszliśmy do wniosku, żeby chociaż listem zaklinać was o przyjście nam z pomocą i o przysłanie do nas ludzi o tych samych poglądach, którzy by przejednali odstępców lub przywiedli Kościoły Boże do przyjaznych związków, lub też przynajmniej mogliby wam wskazać wyraźnie winnych zamętu, byście wiedzieli, z kim godzi się być w jedności”⁵.

Gdy Bazyli pisał te słowa, biskup Damazy już od pięciu lat zasiadywał na stolicy Piotrowej. Prawdopodobnie w tym czasie miały miejsce z jego strony gesty pocieszenia i zrozumienia dla sytuacji kościelnej na Wschodzie, o których Bazyli wiedział już wcześniej i dlatego na nie się powołał. Wspomina nawet o obietnicy Damazego dotyczącej odwiedzin tamtejszych Kościołów, którą jako biskup Rzymu im zapowiedział. W chwili redakcji tego listu (r. 371) Bazyli był biskupem dopiero od roku i w pewnym sensie kontynuował zamierzenia swoich poprzedników, co można wywnioskować z treści listu. Musiało jednak coś się wydarzyć w relacjach pomiędzy Damazym i Kościołami Wschodu, że do takich odwiedzin nie doszło. Stąd też Kapadocczyk prosi o przysłanie kompetentnych ludzi, zdolnych do mediacji, zarówno na poziomie lokalnych Kościołów wschodnich, jak i pomiędzy Wschodem i Zachodem. Przyznać należy, że biskupowi Cezarei bardzo zależało na takiej reakcji biskupa Rzymu, która zaradziłaby skomplikowanej sytuacji na Wschodzie.

Bazyli na bieżąco informował Atanazego, biskupa Aleksandrii, o swych kontaktach z Rzymem. W jednym z listów do niego skierowanych tak mu relacjonuje swą decyzję:

„Wydawało się nam rzeczą pożyteczną wystosować list do biskupa Rzymu z prośbą o zapoznanie się z tutejszym położeniem i udzielenie nam porady. Ponieważ przeznaczenie do tego zadania ludzi tamtejszych na mocy wspólnego i synodalnego dekretu wzbudziłoby niezadowolenie, niech sam Teodor zajmie się tą sprawą, dobierając sobie ludzi mogących znieść trudy podróży i zdolnych dzięki swej przystępności i sile charakteru przywieść do poprawy jednostki przewrotne, jakie są u nas. Winni oni wypowiadać się oględnie i z umiarem oraz mieć z sobą materiał dowodowy dotyczący wydarzeń po Ariminium, a to dla unieważnienia orzeczeń, do jakich tam doszło pod naciskiem”⁶.

Autor listu dostrzega zatem pożytek z nawiązania kontaktu z biskupem Rzymu, ponieważ pragnie nie tylko zrelacjonować mu o trudnym położeniu wspólnot kościelnych na Wschodzie, lecz przede wszystkim prosić go o pomoc w tej kwestii. Z informacji przekazanej Atanazemu wynika, że oprócz wystosowania

⁵ Tamże, PG 32, 434CD, Krzyżaniak, s. 113.

⁶ *Epistula* 69, 1, PG 32, 432A, Krzyżaniak, s. 110.

listu do Rzymu, mają się tam również udać przedstawiciele Kościołów lokalnych. W tym celu poprosił Teodora, diakona biskupa Meletiosa, aby najpierw wybrał się do Aleksandrii, by naradzić się z biskupem Atanazym, i aby po otrzymaniu od niego odpowiednich listów udał się wraz z kilkoma gorliwymi mieszkańcami tego miasta w drogę na Zachód⁷.

Bazyli w liście do Atanazego zwraca uwagę na istotny szczegół przygotowywanej misji, a mianowicie prosi o zabranie dokumentów dotyczących postanowień synodu w Arimimum z 359 r., gdzie filoarianie podstępem sporządzili formułę wiary, w której między innymi zrzekli się używania terminów *ousia* i *hypostasis*⁸. Teksty tej formuły zostały przesłane do biskupów wschodnich. Jej treść podpisał biskup Cezarei Dianios, z którego rąk Bazyli przyjął sakrament chrztu⁹. Dla niego kwestie związane z herezją ariańską, a zwłaszcza jej zwalczanie, były najważniejsze. Sprawą więc nagłą, którą Kapadocczyk pragnął omówić z biskupem Rzymu i tym samym uzyskać jego wsparcie, były niezrozumiałe jeszcze wówczas zagadnienia trynitarne.

Według Bazylego, pośrednictwo Atanazego w trynitarnej dyspacie z Zachodem powinno okazać się szczególnie owocne, ponieważ powszechnie znane były jego zasługi w zwalczaniu arian, zwłaszcza w czasie pobytu w Rzymie, dokąd został na rozkaz cesarza wygnany¹⁰. Stąd też tak usilna prośba biskupa Cezarei skierowana do Atanazego:

„Któż na całym Zachodzie jest bardziej godny czci niż twój sędziwy majestat? Pozostaw po sobie ludzkości, czcigodny ojcze, czyn pamiętny i godny twych rządów. Do niezliczonych utrudzeń podjętych dla sprawy Bożej przydad ozdobę tego jeszcze poczynania. Ze świętego Kościoła, którym rządzisz, wyślij do biskupów Zachodu kilku ludzi, doskonale obeznanych ze świętą doktryną, przedstaw im nękające nas udręki, podsuń im sposób udzielenia nam pomocy, stań się Samuelem dla Kościołów, podziel cierpienia ludów znękanych okropnościami wojny, zanoś modły o pokój, upraszaj Pana o łaskę, by dał Kościołom trwałą ostoję pokoju”¹¹.

Ze względu na związek Atanazego z Rzymem, jest on dla Bazylego nadzieją na nawiązanie stałych i obustronnych kontaktów z biskupem tego miasta. Dlatego Kapadocczyk ponownie proponuje mu wysłanie mediatorów, jednak już nie wprost do biskupa Rzymu, lecz do biskupów Zachodu, choć mógł mieć też i jego na uwadze. Apeluje do autorytetu adresata, by włączył się on, jak tylko potrafi, w sprawę Bożą. Z takimi i podobnymi prośbami Bazyli zwracał się do Atana-

⁷ Por. tamże, PG 32, 429B-432B, Krzyżaniak, s. 109-110.

⁸ Dokładny przebieg wydarzeń podczas synodu w Arimimum, przeniesionego na krótko do Nike, przedstawia J. Gliściński, *Polityka kościelna św. Hilarego z Poitiers*, Warszawa 1990, 87-93.

⁹ Por. *Epistula* 51, 388-392, Krzyżaniak, s. 91-93.

¹⁰ Szerzej na ten temat por. S. Longosz, *Święty Atanazy Ojciec ortodoksji*, AK 71 (1979) t. 92, 390-398.

¹¹ *Epistula* 66 1, PG 32, 424C-425A, Krzyżaniak, s. 104-105.

zego w kilku jeszcze listach, przesyłanych aż do jego śmierci, która nastąpiła w 373 roku¹².

Bazyli uważał, że Atanazy posiada wielki autorytet nie tylko ze względu na pobyt w Rzymie i postawę w walce z arianami, lecz także z racji objęcia przez niego biskupstwa w Aleksandrii, która miała ogromny prestiż już w epoce ptolemejskiej, a jeszcze większy pod panowaniem rzymskim. Wysoka ranga miasta utrzymała się także po rozprzestrzenieniu się chrześcijaństwa w Egipcie. Te względy stały się dla Ojców Soboru Nicejskiego podstawą do usankcjonowania pozycji Aleksandrii oraz tamtejszej organizacji metropolitalnej osobnym kanonem¹³, który postawił to miasto na równi z Rzymem¹⁴, udzielając także podobnego przywileju Antiochii.

Zatem ranga Aleksandrii i autorytet Atanazego powodowały, że pronicejscy biskupi Wschodu szukali także u niego pomocy w walce z arianizmem. Nie tylko osobowość, ale także sprawowana przez niego jurysdykcja jako metropolity skłaniały Bazylego do obdarzania go znaczącymi tytułami. Pełen wiary tak zwraca się do Atanazego:

„[...], doszliśmy do przekonania, że sprawom damy najwłaściwszy początek, jeśli zdamy się na twą dostojność jako na autorytet najwyższy i jeśli w tym, co jest do zrobienia, ty będziesz naszym doradcą i kierownikiem”¹⁵.

Niepokoić może użycie przez Kapadoccyka wyrażenia „najwyższy autorytet”. Skoro Bazyli śle listy do biskupa Rzymu oraz organizuje do niego poselstwa z prośbą o pomoc, należy zakładać, że to właśnie jego uznaje za pierwszego spośród wszystkich wspólnot kościelnych, a Atanazego, zgodnie z tradycją, za najwyższy autorytet dla biskupów Wschodu, który jest dla nich, jak pisze, „doradcą i kierownikiem”. W podobnym duchu zwraca się do niego w innym liście rozpoczynającym się następująco:

„Im bardziej wzmagają się niedomagania Kościołów, tym skwapliwiej zwracamy się wszyscy ku waszej wielbności, bo przeświadczeni jesteśmy, że twoje przewodnictwo jest jedyną pociechą”¹⁶.

Również tym razem Bazyli ma raczej na uwadze przewodnictwo Atanazego jako metropolity na Wschodzie, zgodnie z nicejskimi postanowieniami. Ponad-

¹² Por. *Epistulae* 66, 67, 80, 82.

¹³ Por. F. Dvornik, *Bizancjum a prymat Rzymu*, tłum. M. Radożycka, Warszawa 1985, 24-25.

¹⁴ Por. *Concilium Nicaenum*, can. 6, tłum. T. Wnętrzak, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski*, t. 1: (325-787), red. A. Baron – H. Pietras, ŻMT 24, Kraków 2001, 31-33: „Starożytny zwyczaj niech będzie zachowany w Egipcie, Libii i Pentapolis, zgodnie z którym biskup aleksandryjski posiada władzę nad tymi wszystkimi prowincjami, tak jak i biskupowi Rzymu przysługuje podobny zwyczaj. Podobnie ma się rzecz w odniesieniu do Antiochii i innych prowincji: niech będzie zachowywane w Kościołach pierwszeństwo wynikające ze starszeństwa”.

¹⁵ *Epistula* 69, 1, PG 32, 429C, Krzyżaniak, s. 109.

¹⁶ *Epistula* 80, PG 32, 456A, Krzyżaniak, s. 117.

to uwzględnia także jego antyariańskie dokonania, o których powszechnie było wiadomo wśród biskupów Wschodu. Natomiast w liście do biskupa Meletiosa Bazyli nazywa Atanazego papieżem¹⁷. Tytuł ten pojawił się w IV wieku i odnoszony był do kilku biskupów, między innymi do biskupa Aleksandrii. Dopiero od V wieku tytuł ten został zarezerwowany tylko dla biskupa Rzymu¹⁸. Wymienione tytuły, które Kapadoczyk użył do oddania należnych honorów Atanazemu, świadczą o wysokiej pozycji biskupa Aleksandrii na Wschodzie. Nie oznacza to wcale, by Bazyli pomniejszał znaczenie biskupa Rzymu. Dowodem tego są jego prośby o pomoc kierowane do Damazego, a także organizowane przez niego poselstwa.

Po roku oczekiwania Bazyli otrzymał upragnioną odpowiedź z Rzymu. Na Wschód przybył Sabin, diakon mediolański, legat Damazego. Udał się on najpierw do Atanazego w Aleksandrii, a następnie pojawił się w Cezarei Kapadockiej. Przywiózł z sobą odpis postanowień synodu rzymskiego z 368 r. skierowanych wówczas do biskupów Illyricum¹⁹. Ich treść odnosi się do formuły wiary wypracowanej przez biskupów na Soborze w Nicei, z poleceniem, by jej sformułowania stały się także i tam obowiązujące²⁰. Wymowa tych postanowień była antyariańska, a więc okazały się aprobatą Zachodu dla wysiłków Wschodu i jednocześnie odpowiedzią na prośby Bazylego. Echem tej wizyty są słowa Bazylego w liście skierowanym do biskupów Zachodu:

„Dobry Bóg, [...], również i teraz wśród niezliczonych udręk dozwolił nam znaleźć pociechę w liście, przekazanym nam od waszych zacności. [...]. Pan pomnożył naszą pociechę przez bogobojnego syna naszego, współdiakona Sabina, który nasze dusze nakarmił dokładnym zdaniem sprawy z tego, co u was pomyślnie, i wam też jasno zda sprawę z tego, co u nas, bo na miejscu zapoznał się na własne oczy z położeniem”²¹.

Niewątpliwie, to nawiązanie kontaktu z Zachodem przyniosło Bazylemu satysfakcję i nadzieję na dalszą pomoc. Jednakże należy zauważyć, że Sabin zawiózł do biskupów Wschodu jedynie odpis akt synodalnych sprzed 4 lat, a nie dokument pisany osobiście przez Damazego. Powodem takiej postawy biskupa Rzymu był najprawdopodobniej fakt, że Antiochia miała w tym czasie dwóch

¹⁷ Por. *Epistula* 120, PG 32, 540B, Krzyżaniak, s. 152: „Antimos udzielił święceń Faustusowi, pozostającemu w jedności z papieżem (τὸν συνόντα τῷ πάπῃ).

¹⁸ Por. K. Schatz, *Prymat papieski od początków do współczesności*, tłum. E. Marszał – J. Zakrzewski, Kraków 2004, 53; B. Studer, *Papa*, DPAC II 2637-2638.

¹⁹ Por. P.P. Joannou, *Die Ostkirche und die Cathedra Petri im 4. Jahrhundert*, Stuttgart 1972, 173.

²⁰ Por. Damasus, *Epistula* 1 (*Confidimus quidem*), PL 13, 347-349. Grecką wersję listu do biskupów Illyricum zamieścili w swoich historiach Sozomen (*Historia ecclesiastica*, GCS 50, 266) i Teodoret (*Historia ecclesiastica*, GCS 19, 147); cyt. za Joanou, dz. cyt., s. 162.

²¹ *Epistula* 90, 1, PG 32, 472C, Krzyżaniak, s. 123-124.

ortodoksyjnych biskupów: Melecjusza i Paulina. Rzym trwał w jedności z Melecjuszem od końca pontyfikatu Liberiusza, natomiast Atanazy popierał Paulina. Damazy, nie mając jeszcze właściwego rozeznania w tej kwestii, nie włączył się w burzliwą dyskusję biskupów Wschodu ani w tej sprawie, ani ariańskiej, śląc jedynie swego legata²².

W tym samym liście Bazyli nie omieszkął zamieścić apelu do biskupów Zachodu o trwałą łączność wspólnot kościelnych i szybkie wsparcie:

„Rzecz w tym, [...], byście nie wzbraniali się udręczonym Kościołom Wschodu przynieść pociechę [...], byście współczuli z nami w naszych rozłamach i byście z tego powodu, że odległość oddziela nasze kraje, nie odłączali się od nas, jako że stanowimy jedno we wspólnocie Ducha, i byście przyjęli nas do wspólnoty jednego ciała. [...]. Jeśli przeto ostała się jeszcze jakaś pociecha miłości, jakaś wspólnota w Duchu, jakieś serce pełne litości, to pospieszcie nam z pomocą. Uzbrojcie się w zbożną gorliwość, wyrwijcie nas z tej burzy”²³.

W innym liście w podobnym duchu apeluje do biskupów Italii i Galii:

„Zaklinamy was, byście serca wasze przepoili litością, wyzbyli się wszelkich wahań i podjęli trud świadczenia miłości, nie bacząc ani na długość podróży, ani na swe obowiązki na miejscu, ani na żaden inny wzgląd ludzki”²⁴.

Należy zauważyć, że obok próśb o pomoc Bazyli zamieszcza w swoich listach wiele uwag na temat rozumienia istoty Kościoła. Kładzie nacisk przede wszystkim na jedność wspólnoty Ducha, opromienionego miłością, a także na wspólnotę jednego ciała: to odpowiedzialność za los Kościoła nie pozwala mu milczeć.

W imię jedności i kolegalności biskupów Bazyli zatem, co często podkreślał, miał prawo do otrzymania pomocy z Zachodu, o którą tak bardzo prosił. Każdy gest zrozumienia był dla niego iskierką nadziei na rozwiązanie pogmatwanej sytuacji na Wschodzie. Dlatego z wielką radością odpisał na list otrzymany od Waleriana, biskupa Ilirii²⁵, a swego rodzaju pomyślną zapowiedzią nawiązania stałego kontaktu była, wspomniana wyżej, wizyta Sabina. Generalnie rzecz ujmując, biskupi Zachodu nie interesowali się jednak problemami, którymi trapiiony był Wschód. Sytuacja taka niepokoiła Bazylego, o czym niejednokrotnie pisał w listach nieustannie słanych do biskupów Zachodu. Z żalem zwracał się do nich:

„[...] może rychło skłonimy was do udzielenia nam pomocy, której nadejścia od was dla Kościołów Wschodu oczekiwaliśmy już od dawna, a której dotąd nie uzyskaliśmy jeszcze”²⁶.

²² Por. Joannou, dz. cyt., s. 173.

²³ *Epistula* 90, 1-2, PG 32, 473A-C, Krzyżaniak, s. 124-125.

²⁴ *Epistula* 92, 1, PG 32, 480A, Krzyżaniak, s. 129.

²⁵ Por. *Epistula* 91, PG 32, 476, Krzyżaniak, s. 126-127.

²⁶ *Epistula* 92, 1, PG 32, 477B, Krzyżaniak, s. 128.

Słowa te biskup Cezarei napisał w 372 r., a więc na początku swej działalności pasterskiej. Jednakże jego zaufanie zostało nadwyrężone, skoro po kilku latach oczekiwania skierował do nich słowa o wiele bardziej ostre i pełne goryczy. W liście bowiem wysłanym w 376 r. do biskupów Zachodu tak pisał:

„Jakżeby samo słowo mogło ukazać wam to wszystko wyraźnie, jeśli samo zaznanie tych nieszczęść i widok ich naoczny nie może pobudzić was do współczucia? Wzywamy was przeto, iżbyście teraz przynajmniej wyciągnęli pomocną rękę ku powalonym Kościołom Wschodu i przystali do nas ludzi”²⁷.

W tym samym roku w podobny sposób apeluje do biskupów Italii i Galii:

„Stańcie do boju o ludy Wschodu, a nie oglądajcie się tylko na siebie samych dlatego, że zarzuciliście kotwicę w spokojnych portach, bo z łaski Boga zapewnił wam zostało w pełni schronienie przed nawałnicą wichrów zła. Przeciwnie, wyciągnijcie pomocną dłoń ku miotanej burzą Kościołom, iżby opuszczone przez was nie doznały kiedyś doszczętnego rozbicia swej nawy wiary”²⁸.

Okres kilku lat nieustannych monitów adresowanych do biskupów Zachodu, bez otrzymania w tym czasie konkretnej pomocy, był dla Bazylego próbą sił. Taki stan rzeczy nie mógł napawać go optymizmem i tym samym nie pozwalał mu na wypowiedzianie pozytywnych opinii o współpracy z biskupami Zachodu, a tym bardziej z Damazym, biskupem Rzymu. W tym trudnym okresie Bazyli nie szczędził mu gorzkich słów. W liście do Doroteosa, pisanym w 375 r., rozważając możliwość wysłania do Rzymu swego brata, Grzegorza z Nyssy, kwestionuje jednak sens „spotkania z osobistością tak wyniosłą i w usposobieniu swym tak chwiejną, która zasiada nie wiedzieć jak wysoko i z tego powodu nie może posłyszeć, jak z nizin ziemskich mówi się jej słowa prawdy”²⁹. Z tej gorzkiej wypowiedzi wynika, że najprawdopodobniej biskupów Zachodu nie interesowało to, co działo się we wspólnotach kościelnych Wschodu, a raczej nie byli w stanie zrozumieć tamtejszych problemów związanych z dysputą trynitarną oraz działalnością różnych ugrupowań proariańskich, tym bardziej, że i biskup Rzymu nie zdecydował się jeszcze na żaden dodatkowy krok ratowania Kościoła na Wschodzie. W takim kontekście, mimo szczerych chęci ze strony biskupa Cezarei, ich wzajemnych relacji nie można ocenić pozytywnie.

Bez wątpienia, swoistym przełomem w obustronnych kontaktach był tu list Damazego *Ea gratia* z 376 r., wystosowany do biskupów Wschodu jako odpowiedź na ich apelację³⁰. Treść tego listu w zdecydowanej części zawiera wy-

²⁷ *Epistula* 242, 3, PG 32, 901A, Krzyżaniak, s. 297.

²⁸ *Epistula* 243, 4, PG 32, 908C, Krzyżaniak, s. 301-302.

²⁹ *Epistula* 215, PG 32, 792BC, Krzyżaniak, s. 234.

³⁰ Por. Damasus, *Epistula* 2 (*Ea gratia*), PL 13, 350-352.

kładnię nauki o Trójcy Świętej. Biskup Damazy w sposób jasny wypowiada się na temat jedności boskiej istoty, stosując przy tej okazji w transkrypcji łacińskiej greckie słowo *ousia*: „omnes uno ore unius virtutis, unius maiestatis, unius divinitatis, unius usiae dicimus divinitatem; ita ut inseparabilem potestatem, tres tamen asseramus esse personas”³¹. Bazyli w imieniu biskupów Wschodu w kolejnym liście do biskupów Zachodu wyraził szczere podziękowanie za ten gest zrozumienia³². Zamieścił w nim ponadto inne propozycje do rozważenia związane z herezją arian, domagając się m.in. publicznego wskazania winnych. W opinii Bazylego oficjalne napiętnowanie heretyków dokonane przez biskupów Zachodu, czyli Damazego i synody, wskazywałoby na uprzywilejowaną pozycję biskupa Rzymu w rozstrzyganiu spornych kwestii.

II. KONTAKTY BAZYLEGO Z BISKUPEM RZYMU W SPRAWIE SCHIZMY MELECJAŃSKIEJ

Drugim powodem, skłaniającym Bazylego do podejmowania nieustannych kontaktów z biskupem Rzymu, był rozłam w kościele antiocheńskim, zwany schizmą melecjańską. Bazyli, rozpoczynając w 370 r. posługę biskupią, zastał w Antiochii skomplikowaną sytuację. Było tam bowiem dwóch biskupów: Melecjusz, wybrany w 360 r. przez semiariańskich biskupów prowincji antiocheńskiej, który po opowiedzeniu się za symbolem nicejskim, został wygnany, a w 362 r. po śmierci Konstancjusza ponownie sprowadzony; oraz Paulin, niezłomny wyznawca nicensizmu, pod nieobecność Melecjusza w 362 r. nieprawnie wyświęcony przez Lucyferiusza z Cagliari³³. Bazyli był przyjacielem Melecjusza, który pod wpływem Kapadoczyka zaczął bronić czystej nauki nicejskiej, za co trzykrotnie został wygnany. Natomiast Paulina popierał Atanazy³⁴.

Dla Bazylego sytuacja, by kościołem antiocheńskim zarządzało dwóch biskupów, była nie do przyjęcia. Dlatego rozpoczął starania o uznanie Melecjusza za prawowitego biskupa Antiochii. Z tą myślą w kilku listach dzielił się najpierw z Atanazym. Odwoływał się do jego autorytetu, błagając o pośrednictwo:

„Ład Kościoła Antiochii zależy oczywiście od twej bogobojności, jako że jedynymi możesz pokierować, a innych możesz przywieść do uległości i do oddania swych sił Kościołowi poprzez utrwalenie zgody”³⁵.

³¹ Tamże, PL 13, 350; por. Joannou, dz. cyt., s. 207.

³² Por. Basilius, *Epistula* 263, PG 32, 976-982, Krzyżaniak, s. 328-332.

³³ Por. *Melecjusz z Antiochii*, SWP 280, M. Simonetti, *Melezio di Antiochia*, DPAC II 2205-2206; F. Cavallera, *Le schisme d'Antioche*, Paris 1905.

³⁴ Por. J.M. Szymusiak, *Grzegorz Teolog. U źródeł chrześcijańskiej myśli IV wieku*, Poznań 1965, 165.

³⁵ *Epistula* 66, 2, PG 32, 425AB, Krzyżaniak, s. 105.

Bazyli nie formułował konkretnych sugestii, prosił jedynie o pomoc. W innym liście skierowanym również do niego zawarta jest już wyraźna wskazówka, odnosząca się do Kościoła Antiochii:

„z bogobojnym biskupem Meletiosem należy związać wiernych, rozdartych obecnie na wiele stronnictw. [...], cały Wschód sobie tego życzy, i my, pod każdym względem Meletiosowi oddani, pragniemy, iżby on właśnie zarządzał Kościołem Pana”³⁶.

Kolejny list adresowany do Atanazego zawiera podobną myśl w tej sprawie, sugerującą „żeby przede wszystkim zadbać o Kościół Antiochii, aby nie podupadł on w swej zdrowej części, rozdarty przez dawanie względów na osoby”³⁷.

Bazyli swe zabiegi dotyczące sprawy antiocheńskiej kierował do samego Melecjusza, informując go m.in. o tym, iż „Doroteos wyprawił się do Rzymu”³⁸, czy też przypominając, „aby ten, kto ma wyruszyć w drogę do biskupów Zachodu, wyprawił się z podpisami wszystkich”³⁹. W rozwiązaniu tej niefortunnej sytuacji Kapadocczyk wiązał wielkie nadzieje z biskupami Zachodu i oczekiwał ich poparcia. Podobnymi sugestiami kierował się także Melecjusz. To on rozpoczyna listę wymienionych 32 biskupów, którzy w 372 r. wysłali list⁴⁰ do biskupa Damazego i rzymskiego synodu, mimo że jest zatytułowany „Do Italów i Galów”, on jest autorem tego listu powstałego z inspiracji Bazylego⁴¹. Kapadocczyk wiedząc, że Atanazy popiera nie Melecjusza, lecz Paulina⁴², zdawał sobie sprawę, iż w trójkącie miast: Antiochia, Rzym i Aleksandria, obok starań o dobro wspólnot kościelnych niemałe znaczenie odgrywały także działania dyplomatyczne. Damazy musiał więc być nastawiony na dwustronny odbiór informacji.

Biskup Rzymu stanął więc przed trudnym zadaniem. Na podjęcie decyzji złożyło się zapewne kilka czynników, wśród których decydującą rolę odegrała prawdopodobnie misja Ewagriusza, kapłana antiocheńskiego, u Damazego. Wbrew zapewnieniom czynionym Bazylemu, Ewagriusz zamiast z Melecjuszem, wszedł w *communio* z Paulinem⁴³. Biskup Rzymu z ustnej relacji propaulińskiego przedstawiciela poznał położenie Kościoła w Antiochii⁴⁴. Obok tych powodów, także spory różnych ugrupowań, jeszcze z czasów biskupa Rzymu Liberiusza, który uznał Melecjusza jako biskupa Antiochii⁴⁵, przyczy-

³⁶ *Epistula* 67, PG 32, 428AB, Krzyżaniak, s. 106-107.

³⁷ *Epistula* 69, 2, PG 32, 433A, Krzyżaniak, s. 112.

³⁸ *Epistula* 68, PG 32, 428C, Krzyżaniak, s. 108.

³⁹ *Epistula* 120, PG 32, 540A, Krzyżaniak, s. 151.

⁴⁰ *Epistula* 92, PG 32, 477-484, Krzyżaniak, s. 127-131.

⁴¹ Por. Joannou, dz. cyt., 179.

⁴² Por. *Epistulae* 89, 2 i 258, 3, PG 32, 472 i 952, Krzyżaniak, s. 311.

⁴³ Por. *Epistula* 156, PG 32, 617; Joannou, dz. cyt., s. 188.

⁴⁴ *Epistula* 138, PG 32, 580; Joannou, dz. cyt., s. 183.

⁴⁵ Por. Joannou, dz. cyt., s. 184.

niły się do wykrystalizowania poglądu Damazego na sprawę antiocheńską i wydanie ostatecznej decyzji. W 374 r., a więc już po śmierci Atanazego, Damazy uznał Paulina jako prawowitego biskupa Antiochii⁴⁶. Fakt ten potwierdził kolejnym listem wysłanym tego samego roku⁴⁷. Na wieść o tym Bazyli napisał do Melecjusza:

„[...] otrzymaliśmy z Zachodu list, który spadł na nas jak grom. Wyczytaliśmy z niego, że pewne listy wysłano z Zachodu do zwolenników Paulina, aby dowodziły autorytatywnego poparcia”⁴⁸.

Bezpośrednim następstwem tego faktu było zredagowanie kolejnego listu i wysłanie go do Damazego w imieniu biskupów kapadockich, z którymi Bazyli uprzednio przeprowadził naradę⁴⁹. Odpowiedzią Zachodu był trzeci list biskupa Rzymu do Paulina z 375 r. w związku z pobytem i nauczaniem Apolinarego w Antiochii, z dołączonym wyznaniem wiary, które należy podpisać i odesłać z powrotem⁵⁰.

Wypadki toczyły się nie tak, jak chciał Bazyli. O gnębiących go problemach podzielił się z Euzebiuszem, biskupem Samosat, w ostrych słowach pisząc do niego o opieszałości Zachodu:

„Rzeczywiście bowiem umysły butne, kiedy się im nadskakuje, zwykły stawać się jeszcze pyszniejsze. Jeśli przecież Pan będzie nam sprzyjać, to jakiejże innej jeszcze trzeba nam pomocy? A jeśli zagniewanie na nas Pana trwać będzie dalej, to jakąż pomoc przyniesie nam wyniosłość Zachodu. Ludzie ci ani nie znają prawdy, ani nie chcą się z nią zapoznać, [...]. Co do mnie, to chciałbym już osobiście, a nie w formie zbiorowego listu, wystosować orędzie do ich koryfeusza”⁵¹.

Przyznać należy, że opinia Bazylego o postawie biskupów Zachodu zawiera surową ich krytykę. Autor nie pominął też biskupa Rzymu, i nazywając go „koryfeuszem”, potraktował raczej złośliwie. Z uwagi na kontekst użycie tego określenia ma raczej wydźwięk pejoratywny.

Pomimo tego emocjonalnego wybuchu, Bazyli nadal nie przestaje błagać biskupów Zachodu o interwencję. W sprawie Melecjusza kieruje do nich następujące słowa:

⁴⁶ Por. Damasus, *Epistula 3 (Per ipsum filium meum Vitalem)*, PL 13, 356A: „Per ipsum filium meum Vitalem ad te scripta direxeram tuae voluntati et iudicio omnia derelinquens”.

⁴⁷ Por. tamże, PL 13, 356A: „[...] et volentes forsitan Ecclesiae copulari tua cautio probanda differet, fidem misimus, non tam tibi, qui eiusdem fidei communionem sociaris, quam his, qui in ea subscribentem, tibi, id est, nobis per te voluerint sociari, dilectissime frater”.

⁴⁸ *Epistula 216*, PG 32, 792C, Krzyżaniak, s. 235.

⁴⁹ Por. *Epistula 203*, PG 32, 737-744; Joannou, dz. cyt., s. 192.

⁵⁰ Damasus, *Epistula 3 (Per ipsum filium meum Vitalem)*, PL 13, 357A: „Quicumque huic epistolae subscribere voluerit, ita tamen ut in ecclesiasticis canonibus, quos optime nosti, et in Nicaena fide ante subscripserit, hunc debebis absque aliqua ambiguitate suscipere”.

⁵¹ *Epistula 239, 2*, PG 32, 893, Krzyżaniak, s. 294.

„Jakżeż więc się to dzieje, że nie ma z waszej strony listownego pocieszenia, ani braterskich nawiedzin, ani żadnego innego wspomżenia, jakie należałoby się nam przecież zgodnie z prawem miłości? Już dwanaście lat minęło, odkąd rozpetano przeciw nam heretycką wojnę”⁵².

Kapadocczyk, podkreślając długi okres oczekiwania, z jednej strony wskazuje na konkretną sprawę do załatwienia, z drugiej natomiast uświadamia adresatom opieszałość w jej rozwiązaniu. Dopełnieniem tego listu był następny, który jeszcze bardziej podkreślał krytyczną sytuację Kościołów Wschodnich. Bazyli podejmuje w nim kwestię ariańską, o której wyżej była już mowa, a także sprawę melecjańską, polecając biskupom Zachodu Doroteusza, znanego z poprzednich listów jako wysłannika do biskupa Rzymu, który i tym razem „od siebie – pisze Bazyli – może dopowiedzieć to, co nie znalazło się w naszym liście, jako że bacznie śledził on wszystkie wydarzenia”⁵³.

Kolejnym przełomem w obustronnych kontaktach był *Tomos* wysłany przez Damazego i Synod Rzymski z 377 r. do Antiocheńczyków. Jest on odpowiedzią na trzecią prośbę biskupów wschodnich wołających o pomoc. Jego adresatem jest Melecjusz i biskupi Wschodu, którzy zostali zobowiązani do podpisania go i odesłania z powrotem. Tekst tego pisma nie dotyczył Paulina, ponieważ w tym czasie przebywał on w Macedonii⁵⁴. Zachowane dwa fragmenty zawierają formalne potępienie apolinaryzmu, nauki Eustacjusza o Duchu Świętym i poglądów marcelianistów, bez wymieniania jakichkolwiek imion. Natomiast w anatematyzmach, w które Damazy zaopatrzył swój dokument, oprócz wymienionych błędów, umieścił także heretyckie zapatrywania dotyczące Trójcy Świętej⁵⁵. Bazyli przez okres kilku lat na bieżąco w swoich listach informował biskupów Zachodu o różnych błędach teologicznych. W jednym z ostatnich, napisanym w 377 r., oprócz herezji arian jako stałej kwestii, informuje także o działalności Eustacjusza z Sebasty, Apolinarego i Marcelego⁵⁶. Prawdopodobnie także te materiały – oprócz przyjmowanych poselstw ze Wschodu – pomogły Damazemu i biskupom obradującym na rzymskich synodach zająć odpowiednie stanowisko w sprawach doktrynalnych. Pomoc Bazylego w sporządzeniu tego aktu była więc niewątpliwa.

Dokument ten zawierał ponadto wyznanie wiary, które zaaprobowane przez Melecjusza i innych biskupów, prowadziło do bezpośredniej *communio* z Rzymem. Wraz z oficjalnym dokumentem adresowanym do Kościoła w Antiochii, na Wschód dochodziły także od posłańców ustne przekazy na temat długo oczekiwanego poparcia. Te informacje dotarły także do Bazylego. Podzielił się nimi w liście pisanym do kapłanów Antiochii:

⁵² *Epistula* 242, 2, PG 32, 900C, Krzyżaniak, s. 296.

⁵³ *Epistula* 243, 5, PG 32, 912A, Krzyżaniak, s. 303.

⁵⁴ Por. Joannou, dz. cyt., s. 220-221.

⁵⁵ Por. tamże, s. 221-222.

⁵⁶ Por. *Epistula* 263, 2-5, PG 32, 976-981, Krzyżaniak, s. 329-332.

„Zatroskanie wasze, jakim zdjeci jesteście o Kościoły Boże, po części złagodzi umiłowany i świętobliwy brat nasz, Sanktesim, opowiedziawszy wam o miłości i życzliwości dla nas całego Zachodu. [...]. Każdy bowiem z przybywszy z Zachodu połowicznie tylko zdawał nam dotąd sprawę z poglądów tamtejszych osobistości i stanu rzeczy. On natomiast, jako że umie poznać się na ludzkich zamysłach i gruntownie rozpatrzyć się w położeniu, opowie wam wszystko i prawą gorliwość waszą jak za rękę powiedzie ku wszelkim czekającym was zadaniom”⁵⁷.

Radość Bazylego z takiego obrotu sprawy musiała być oczywistą reakcją. Niestety, nie osiągnęła ona zenitu, ponieważ Synod Antiocheński w celu podpisania *Tomosu* i odesłania go do Rzymu obradował jesienią 379 r., a więc już po śmierci Bazylego; *Tomos* podpisało 153 biskupów, na czele z Melecjuszem. Tym aktem obopólnie potępiono wskazane przez Bazylego i Melecjusza błędne nauki, a przede wszystkim nastąpiło ponowne uznanie tego ostatniego przez biskupa Rzymu. W ten sposób Damazy zarządził, by Paulin i Melecjusz pozostali w swych gminach jako prawowici biskupi⁵⁸.

* * *

Zaprezentowany wyżej opis wypadków historycznych, mających miejsce w czasie biskupiej działalności Bazylego Wielkiego, tj. w latach 370-378, zawiera fakty związane z jego wysiłkami na rzecz pojednania między wspólnotami kościelnymi. Bezpośrednią przyczyną podejmowanych przez niego działań była dzieląca poszczególne Kościoły herezja ariańska i inne błędy teologiczne, a także skomplikowana sytuacja Kościoła w Antiochii, dla którego wyświęcono dwóch biskupów. Bazyli, pełen odpowiedzialności za trudne losy Kościołów na Wschodzie, podjął się intensywnej walki o ich uzdrowienie. Zabiegał o wstawiennictwo Atanazego, biskupa Aleksandrii, a przede wszystkim biskupów Zachodu, na czele z Damazym, biskupem Rzymu.

Przedstawione pokrótce dzieje tych kontaktów jednoznacznie nie rozstrzygają o statusie biskupa Rzymu wobec Kościołów na Wschodzie. W tekstach źródłowych, którymi w pierwszym rzędzie są *Listy* Bazylego, nie ma wyraźnych stwierdzeń czy określeń dotyczących odpowiedzialności biskupa Damazego za wspólnoty kościelne na Wschodzie. Wręcz przeciwnie, pojawiają się nawet wypowiedzi karcące, nieprzychylnie traktujące jego stanowisko. W związku z tym pojawia się pytanie, czy na podstawie jakości wzajemnych kontaktów oraz uzyskanych wyników można wskazać na istnienie prymatu biskupa Rzymu rozumianego w kategoriach jurysdykcyjnych. Wskazanie jednoznacznego rozstrzygnięcia podzieliło badaczy zajmujących się tą problematyką.

⁵⁷ *Epistula* 253, PG 32, 940C, Krzyżaniak, s. 304.

⁵⁸ Por. Joannou, dz. cyt., s. 227-228.

Autorem, który stoi na stanowisku postrzegania biskupa Rzymu jurysdykcyjnie odpowiedzialnego za Kościoły na Wschodzie, jest P.P. Joannou, twórca solidnego opracowania źródłowego o historii kontaktów między Wschodem i Zachodem w IV wieku (*Die Ostkirche und die Cathedra Petri im 4. Jahrhundert*). W komentarzach odnoszących się do poszczególnych tekstów źródłowych zamieścił kilka stwierdzeń uznających jurysdykcję biskupa Rzymu. Twierdzi on m.in., że Bazyli uznał pozycję tego miasta za najwyższy sąd⁵⁹. Przeciwnikiem takiego rozumowania jest W. de Vries, który zauważa, że w listach Bazylego nie pojawia się odwołanie do Rzymu we właściwym sensie, czyli apelacji, lecz tylko prośba o pomoc. Mimo że Bazylemu zależało na wyroku pochodzącym od Damazego, to wcale nie oznacza, by traktował go jako głowę całego Kościoła⁶⁰. Następnie Joannou, analizując *List 70* Bazylego skierowany do Damazego, widzi w biskupie Rzymu autorytet dla Kościoła katolickiego⁶¹. Również z tym stwierdzeniem nie zgadza się W. de Vries, który uważa, iż z kontekstu poruszanych wówczas spraw wynika, że Bazylemu zależało na pomocy biskupów Zachodu, a nie tylko samego Rzymu. Dla Kapadoczyka bowiem rozstrzygająca nie była *communio* z Rzymem, lecz z większością biskupów⁶². W. de Vries powołuje się z kolei na wypowiedź, którą w kwestii *Listu 70* wyraził E. Amand de Mendieta: jest to list metropolity z Cezarei do zwierzchnika zachodniego episkopatu, do pierwszego biskupa chrześcijaństwa, i nic więcej; nie jest to list skierowany do hierarchy, który na Wschodzie uznawany byłby za głowę całego Kościoła⁶³. W. de Vries w podsumowaniu swej tezy jeszcze raz podkreśla, że Bazyli zwracał się za każdym razem do całego Zachodu, łącznie z Rzymem, o braterską pomoc w duchu miłości. Te prośby nie należy więc traktować w relacjach zależności, lecz w kategoriach podstawowej idei *communio*, która istniała we wszystkich częściach jednego prawdziwego Kościoła⁶⁴.

Tę samą opinię na temat relacji Bazylego do Damazego wyraża P. Scazzoso, uważając, że Kapadoczyk zwracał się do biskupów zachodnich, a nie tylko do biskupa Rzymu, którego nigdy nie postrzegał w kategoriach prymatu⁶⁵. Swe stanowisko motywuje innym pojmowaniem eklezjologii. Ojcowie Wschodu w IV wieku urzeczywistniali ją w duchu eucharystycznym, gdzie pierwszeństwo należało do łaski, a nie do prawa. Innymi słowy, wskazywali w tajemnicy

⁵⁹ Por. Joannou, dz. cyt., s. 15: „[...] daß Basileios Rom als höchstes Gericht anerkannt hat”.

⁶⁰ Por. W. de Vries, *Die Ostkirche und die Cathedra Petri im IV. Jahrhundert*, OCP 40 (1974) 129-130.

⁶¹ Por. Joannou, dz. cyt., s. 172: „[...] all das beweist die Einstellung des Basileios zur Autorität Roms für die katholische Kirche”.

⁶² Por. W. de Vries, art. cyt., s. 131.

⁶³ Por. W. de Vries, art. cyt., s. 132; cyt. za E. Amand de Mendieta, *Basile de Césarée et Damase de Rome, les causes de leurs négociations*, w: J. Nevilles Birdsall – R.W. Thomson (red.), *Biblical and Patristic Studies in Memory of Robert Pierre Casey*, Freiburg 1963, 154-155.

⁶⁴ Por. W. de Vries, art. cyt., s. 135.

⁶⁵ Por. P. Scazzoso, *Introduzione alla ecclesiologia di san Basilio*, Milano 1975, 253.

Kościółu raczej na rzeczywistość boską niż ziemską, raczej na duchowość humanizmu w wierze i miłości niż na wymogi wspólnotowe i dyscyplinę kościelną. W rozwoju wschodniej eklezjologii dostrzega się bardziej aspekt chrystologiczny, a nawet pneumatologiczny Kościoła, a nie jego stronę instytucjonalną. Zatem także eklezjologia Bazylego rozwijała się w klimacie duchowym różnym od zachodniej⁶⁶. Scazzoso również podkreśla, że biskup Cezarei nie przyjmował prymatu, a przeciwnie, synod ekumeniczny jako organ zarządzający Kościołem powszechnym⁶⁷.

Zastanawiającym jest, że w czasie sympozjum historyczno-teologicznego na temat prymatu biskupa Rzymu, odbytego pod patronatem kard. Josepha Ratzingera w 1989 r., którego owocem jest zbiór solidnie opracowanych artykułów w postaci książki liczącej 782 strony, nie podjęto zagadnienia kontaktów Bazylego z Damazym w okresie ośmiu lat jego zmagania o jedność kościelną w kontekście walki z błędami teologicznymi i trwającej wówczas wieloletniej schizmy melecjańskiej. Autorzy poszczególnych opracowań przede wszystkim koncentrują się na źródłach zachodnich lub też podejmują zagadnienia dotyczące Kościołów wschodnich począwszy od Soboru Chalcedońskiego⁶⁸.

Postawę Damazego względem Wschodu dosyć surowo ocenia J.N.D. Kelly: „Jego stosunki z Kościołami wschodnimi, gdzie Bazyli Wielki usilnie dążył do przywrócenia ortodoksji na podstawie potwierdzenia doktryny nicejskiej, pozostawiały wiele do życzenia. Podobnie jak cały Zachód, nie rozumiał nowej sytuacji, i kiedy Antiochia podzieliła się między rywalizujących ze sobą biskupów, obstawał przy popieraniu Paulinosa, mało reprezentatywnego przywódcy grupy konserwatywnej, a nie Meletiosa, z którym Wschód wiązał nadzieję na jedność”⁶⁹. Potwierdzeniem takiej postawy Zachodu są badania nad prymatem, jakie przeprowadził K. Schatz. W IV wieku i jeszcze w początkach V wieku Kościół rzymski nie posiadał wystarczającego rozeznania w skomplikowanych problemach Wschodu, a także nie odgrywał tam jakiegokolwiek kierowniczej roli, ponieważ nie był w stanie usunąć istniejących w tamtejszych wspólnotach lokalnych konfliktów i podziałów. Kościoły wschodnie dążyły do nawiązania *communio* z Rzymem, cieszącego się wśród innych Kościołów największą stabilnością, gdyż w wyniku sporów, zwłaszcza o arianizm, ważną sprawą dla nich było uznanie przez Rzym, a jedność z biskupem tego miasta uznawano za wielką wartość. Z perspektywy Wschodu nie postrzegano Rzymu jako prawnie wyższej instancji, lecz jako cieszącą się większym autorytetem religijnym⁷⁰.

⁶⁶ Por. tamże, s. 250-252.

⁶⁷ Por. tamże, s. 254.

⁶⁸ Por. M. Maccarrone (red.), *Il primato del vescovo di Roma nel primo millennio. Ricerche e testimonianze. Atti del symposium storico-teologico* (Roma, 9-13 Ottobre 1989), Città del Vaticano 1991.

⁶⁹ J.N.D. Kelly, *Encyklopedia papieży*, tłum. T. Szafrński, Warszawa 1997, 53.

⁷⁰ Por. Schatz, dz. cyt., s. 49-51.

Mając na uwadze przeprowadzoną wyżej analizę tekstów źródłowych, należy stwierdzić, że Bazyli w listach adresowanych do biskupów Zachodu, biskupa Rzymu Damazego, a także przedstawicieli Kościołów Wschodu, jak Atanazy czy Melecjusz, nie określa pozycji biskupa Rzymu, ani też nie opisuje jego roli wobec Wschodu. Nie posługuje się też żadnymi tytułami, które podkreślałyby jego zwierzchnictwo nad całym Kościołem. Jego częste korespondencyjne kontakty wskazują, i to w sposób bardzo widoczny, na nieustanną dążność do duchowej łączności pomiędzy poszczególnymi wspólnotami kościelnymi, zwłaszcza tymi z Zachodu. Z powodu podziałów zaistniałych na Wschodzie, spowodowanych błędami teologicznymi, Bazyli pragnął uzyskać pomoc i zrozumienie biskupów zachodnich, w tym biskupa Rzymu. W opinii Bazylego musiał się on cieszyć szczególnym autorytetem, skoro o jego względy kościelne tak nieustannie zabiegał. Ponadto z korespondencji Bazylego nie wynika, by Damazy miał władzę jurysdykcyjną. Stąd też należy przychylić się do podanych wyżej opinii badaczy papieżstwa w starożytności i przyjąć, że Bazyli nie postrzegał biskupa Rzymu w kategoriach prymatu w dzisiejszym rozumieniu, lecz jako biskupa o znaczącej pozycji honorowej i z tego względu cieszącego się wielkim autorytetem opiniodawczym.

PATRES CAPPADOCII ERGA ROMAE EPISCOPUM.
DE BASILII MAGNI OPINIONE

(Argumentum)

Hac in dissertatione de vinculis inter episcopos occidentales et Basilium tractatur. Ille inter octo ministerii pastoralis annos multipliciter ad episcopos occidentales, quoque ad Romae episcopum, se advertibat. In Oriente praecipue Arii sectae vigeabant et Ecclesiae locales in communionem non erant, atque Ecclesia in Antiochia est divisa. Quamobrem Basilius adiutorium inveniendum petebat in Occidente. Damasus, Romae episcopus, et alii episcopi occidentales causas rationesque, quibus Ecclesiae in Oriente occupatae sunt, comprehendere non potuerunt. Basilius ad communionem inter divisas Ecclesias in Oriente faciendam magna vi intendebat, potissimum cum Damaso. Quem attamen caput totius Ecclesiae non putabat, sed primum inter pares, qui magnam possidebat auctoritatem.

Ks. Krzysztof TYBUROWSKI
(Rzeszów, WSD)

WKŁAD DAMAZEGO W KOŚCIELNE I ŚWIECKIE UMOCNIENIE WŁADZY PAPIESTWA

Cesarz Dioklecjan, mając świadomość postępującej słabości *Imperium Romanum*, pragnął je wzmocnić reformując praktycznie wszystkie sektory organizacji państwowej: administrację, system finansowy, ekonomię i wojsko. W rozwijającym się chrześcijaństwie widział natomiast jednego z głównych winowajców grożących tradycyjnym strukturom i jedności państwa. Dlatego też pod koniec swojego panowania w roku 303 rozpoczął ostatnie, nie licząc Juliana Apostaty, prześladowanie chrześcijaństwa w historii Imperium Rzymskiego. Było to systematyczne, zaplanowane czterema dekrétami, największe spośród prześladowań starożytnego Zachodu¹. Jednak wiek IV, rozpoczęty dla chrześcijan krwawo, przemienia się szybko w Konstantyński pokój i wolność kultu. To, w czym Dioklecjan dostrzegał zagrożenie dla jedności państwa, Konstantyn widzi szansę jedności. Wolność chrześcijaństwa przyczyniła się do jego wspaniałego rozkwitu. Z jednej strony rozpoczęła ona złoty wiek myśli patrystycznej, z drugiej jednak wytworzyła jednocześnie bolesną niestety pokusę ingerencji ze strony władz państwowych w sprawy wewnętrzne Kościoła. Czasami przybierały one wręcz gwałtowny charakter, kiedy wojsko wkraczało nie tylko w kwestie porządku życia publicznego związanego z Kościołem, ale w rozstrzygnięcie sporów wewnątrzkościelnych czy nawet teologicznych².

Niemniej chyba szkodliwe okazało się wprowadzanie różnorodnych przywilejów dla duchownych, którzy, używając dzisiejszych słów, stawali się dygnitarzami państwowymi. Spośród papieży i biskupów, począwszy od IV wieku, wielu korzystało z pomocy państwa, albo przynajmniej władz świeckich, w rozwiązywaniu problemów Kościoła³.

Niewątpliwie wyjątkową postacią na tronie św. Piotra pod tym względem był św. Damazy I (366-384), który jako biskup Rzymu pierwszy umocnił na

¹ Por. M. Forlin Patrucco, *Diocleziano Imperatore*, DPAC I 967-968.

² Por. G. Falbo, *Il primato della Chiesa di Roma alla luce dei primi quattro secoli*, Roma 1989, 326.

³ Por. tamże.

niespotykaną dotąd skalę pozycję władzy papieskiej, zarówno w świecie kościelnym, jak i w dziedzinie polityki świeckiej wobec Kościoła.

1. Cywilne umocnienie władzy papiestwa. Jak przed epoką Konstantyńską państwo karało chrześcijan za nieposłuszeństwo wobec praw cywilnych, szczególnie w materii oficjalnego kultu, tak Konstantyn Wielki stał się (i nazywał się) prawdziwym opiekunem Kościoła, poszerzając jego przywileje i ingerując, czasem nieproszony i źle odbierany, w wewnętrzne sprawy Kościoła. Wraz z Damazym spotykamy się natomiast z pewnego rodzaju degeneracją prób o pomoc i współpracę, które wyływały ze strony samego Kościoła.

Damazyc doszedł do tronu papieskiego w bardzo trudnych, wręcz tragicznych okolicznościach. Od samego początku jego pontyfikat był nękany przez problemy związane z antypapieżem Ursynem, który jako przeciwnik polityki pojednawczej Liberiusza został, będąc diakonem, wybrany biskupem Rzymu przez frakcję mniejszościową i konsekrowany wbrew normom kanonicznym przez jednego tylko biskupa, a mianowicie Pawła z Tivoli w Bazylice Juliusza (*Santa Maria in Trastevere*). Tymczasem większość opowiedziała się za diakonem Damazym, który wybrany na papieża został konsekrowany przez biskupa z Ostii w bazylice laterańskiej⁴. Walki między frakcjami Ursyna i Damazego, które były rzeczywiście poważnymi zamieszkami ulicznymi, kosztowały życie 137 ludzi⁵. Dopiero wezwana na pomoc przez Damazego interwencja prefekta Rzymu Wiwencjusza doprowadziła do usunięcia Ursyna z miasta⁶. Historia notuje, że był to pierwszy wypadek zwrócenia się papieża do władzy świeckiej w walce z przeciwnikami⁷. Nowy prefekt Pretekstus rok później wyrzucił także Ursyna z Rzymu, gdy pozwolono mu wrócić w nadziei, że spór został zażegnany.

W takich okolicznościach Damazy wstępował na tron Stolicy Piotrowej. Cały jego stosunkowo długi, bo aż 18-letni pontyfikat, wstrząsały jednak różnego rodzaju niepokoje. Związane one były między innymi z ciągle nękającymi

⁴ Por. F.X. Seppelt, *Geschichte der Päpste. Von den Anfängen bis zur Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts*, t. 1: *Der Aufstieg des Papstums. Von den Anfänge bis zum Ausgang des sechsten Jahrhunderts*, München 1954, 109.

⁵ Taką liczbę podaje Ammianus Marcellinus (*Res gestae XXVII* 3, 12-14, tłum. I. Lewandowski: *Dzieje rzymskie*, II, Warszawa 2002, 61), natomiast według *Collectio Avellana (Epistolae imperatorum, pontificum, aliorum inde ab anno CCCLXVII usque ad annum DLIII datae)* liczba ofiar wynosiła 160 (*Epistula* 1, 7 [quae gesta sunt inter Liberium et Felicem episcopos], CSEL 35/1, 3); por. L. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, II, Paris 1907, 455-458.

⁶ Por. G.R. Palanque – G. Bardy – P. Labriolle, *Storia della Chiesa*, III/1: *Dalla pace Costantiniana alla morte di Teodosio (313-395)*, Torino 1972, 294; A. Lippold, *Ursinus und Damasus*, „Historia” 14 (1965) 105-128.

⁷ Por. J.N.D. Kelly, *Encyklopedia papieży*, tłum. i uzupełnił T. Szafranski, Warszawa 1997, 52; C. Pietri, *Roma christiana. Recherches sur l'Église de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie de Miltiade à Sixte III (311- 440)*, Rome 1976, 678.

go spoza Rzymu ursynianami. Posunęli się oni nawet do podesłania pewnego nawróconego żyda (który potem znów powrócił na judaizm) o imieniu Izaak, który w 371 r. oskarżył go przed trybunałem prefekta miasta o morderstwo i cudzołóstwo⁸. *Vicarius urbis* Maksyminus zgodził się na przeprowadzenie procesu. Damazy, został co prawda oczyszczony z zarzutów, ale zanim to nastąpiło, musiał stawić się osobiście przed magistratem, by się z nich wytłumaczyć. Oskarżenie pozbawione jakiegokolwiek fundamentu zostało odsunięte przez trybunał cesarski w 372 r., ale naraziło autorytet papieża na poważne upokorzenie. Był to niespotykany dotąd precedens; wcześniej bowiem papież, jeśli stawali przed sądem świeckim, to zdarzało się to tylko ze względu na wyznawaną wiarę, tutaj natomiast papież stał się ofiarą oskarżeń o charakterze moralnym. Kalumnie co prawda odwołano, papież jednak stracił dużo także w oczach wielu biskupów. W jego sprawie interweniował sam cesarz Walentyńian I, co może świadczyć m.in. o tym, że papież ufał bardzo świeckiemu ramieniu państwa w rozwiązywaniu drażliwych niekiedy spraw Kościoła⁹. Ponadto okoliczności te sprawiły, że Damazy będzie odtąd dbał o takie ustawienie pozycji papieża w stosunku do władzy świeckiej, by miało ono jak najwyższe znaczenie.

Z drugiej strony Kościół wstrząsany był ciągłą groźbą rozdarcia religijnego. Swoje poważne źniwo zbierał arianizm w różnorodnych odłamach religijno-politycznych. Na Zachodzie poważnie skażona arianizmem była północ cesarstwa od Mediolanu po Illirium, ale nie stwarzało to zbyt wielkich podziałów, bo arianizm tryumfował tam w niektórych miejscach tylko poprzez wprowadzenie go siłą. Poważnie natomiast zagrożony przez arianizm i macedonianizm był Wschód, który oczekiwał od Damazego odpowiedniego zaangażowania jego autorytetu. Damazy wobec takich okoliczności pragnął przede wszystkim wzmocnić w poszczególnych sektorach pozycję papieża, zarówno w jej wymiarze kościelnym, jak i cywilnym.

Casus związany z oszczerstwem papieża dokonany przez żyda Izaaka, w której to sytuacji Damazy został wystawiony na publiczne upokorzenie, spowodował niejako nową sytuację, a mianowicie, że biskup Rzymu mógł być wzywany do sądu świeckiego na podstawie jakiegokolwiek oskarżenia. Dlatego na przyszłość trzeba było zapobiec podobnym wypadkom. Damazy przeto tak pragnął ustawić pozycję papieża i w ogóle Kościoła, by w kompetencji ustawodawstwa świeckiego nie było możliwości wzywania duchownych

⁸ Por. G. Barreille – E. Manganot, *Isaac*, DThC III/1 1; J. Witting, *Der Ambrosiaster „Hilarius”*. *Ein Beitrag zur Geschichte des Papstes Damasus I*, „Kirchengeschichtliche Abhandlungen” 4 (1906) 5-66. Witting sugeruje, że tym Izaakiem mógł być Ambrozjaster, autor znanego *Commentarius in Epistulas Paulinas*. Podobną możliwość podaje też T. Klauser, *Der Übergang der römischen Kirche von der griechischen zur lateinischen Liturgiesprache*, ST 121, Città del Vaticano 1946, 467-468; zob. także Pietri, *Roma christiana*, s. 421.

⁹ Por. Palanque – Bardy – Labriolle, *Storia della Chiesa*, s. 295.

przed trybunały cywilne. Miał zresztą po temu odpowiednie walory osobiste i sprzyjające okoliczności zewnętrzne. Z natury bowiem był bardzo dobrym politykiem i dyplomata, a ponadto odniósł szereg sukcesów w dziedzinie współpracy z władzą świecką. Jako człowiek był układny, uprzejmy, gościnny. W porównaniu do swoich poprzedników kładł wielki nacisk na walory intelektualne. Stąd to wynika jego znaczny wkład w rozwój archiwów papieskich i w studia biblijne (zapisał się też w historii przez słynne napisy nagrobne). Cieszył się łaskami dworu, arystokracji oraz bogatych dam. Nazywano go „łyżeczką do czyszczenia uszu” rzymskich matron¹⁰. To co w świecie polityki mogło uchodzić u Damazego za zalety, postrzegane było przez Bazylego Wielkiego na Wschodzie (który mocno liczył na bardziej zdecydowaną interwencję papieża w walce z arianizmem) za „chwiejność i wyniosłość”¹¹.

Damazys pragnął także od państwa przywilejów i ulg dla duchownych. Nie było to właściwie nic nowego, bo Konstantyn sam je dawał, teraz jednak pojawiła się nowa jakość tych próśb: Konstantyn robił to w sytuacji dopiero co zakończonych prześladowań, Damazys natomiast zabiegał o nie w obliczu niebezpieczeństwa narażenia duchownych na niesłuszne oskarżenia, których sam stał się ofiarą. Ulgi i przywileje umacniały niewątpliwie pozycję Kościoła, w znaczeniu jednak tylko politycznym, w aspekcie moralnym bowiem mogły niestety prowadzić do znacznego obniżenia autorytetu duchowieństwa; z jednej strony sprawiały, że Kościół jako instytucja (jak i zresztą poszczególni jego pasterze) stawał się coraz bardziej zależny od państwa, z drugiej zaś przejrzystość świadectwa chrześcijańskiego stawała się coraz bardziej niejasna.

Kościół rzymski mając coraz większe wpływy, posiadał z czasem dosyć sporą liczbę duchownych, a także coraz więcej dóbr materialnych. Wszystko to stało się jego udziałem przede wszystkim dzięki Konstantynowi, którego hojność pozwalała na wznoszenie licznych budynków kultu, przede wszystkim tzw. *tituli*, czy też dawała możliwość dysponowania znacznymi sumami pieniędzy i prowadzenia czasem dość wystawnego życia, co niejednokrotnie było powodem ogólnego zgorznięcia¹². Konstantyn już wcześniej zwolnił duchownych z tzw. *munera civilia*, do wypełniania których zobowiązany był każdy obywatel. Cesarz Gracjan natomiast, za pontyfikatu Damazego, przyznał duchownym ulgę fiskalną odnośnie zysków z handlu, a nawet udzielił im przywileju polegającego na niepłaceniu ze swych pieniędzy całości tego podatku, który, nawiasem mówiąc, był bardzo uciążliwy, szczególnie dla drobnej arystokracji. Ci duchowni, którzy zostawali biskupami, lub jeśli przekazywali swój majątek na rzecz kurii albo podejmowali odpowiednie kroki, by być zastąpionym na swoim

¹⁰ Por. Kelly, *Encyklopedia papieży*, s. 53.

¹¹ Por. Basilius, *Epistula* 215, 2, PG 32, 792, tłum. W. Krzyżaniak: Św. Bazyli Wielki, *Listy*, Warszawa 1972, 234; tenże, *Epistula* 239, PG 32, 893-894, Krzyżaniak s. 294.

¹² Por. Palanque – Bardy – Labriolle, *Storia della Chiesa*, s. 296-297.

urzędzie przez własnego krewnego (chodzi tutaj o duchownych niższego stopnia), mieli poważne ulgi w tym podatku.

Konstantyn już wcześniej uznał jurysdykcję trybunałów biskupich, które były generalnie preferowane przez obywateli, ponieważ były darmowe i bardziej sprawiedliwe. Trybunały te nie były jednak zbyt kompetentne w materii karnej, zresztą kościoły posiadały prawo azylu dla przestępców. Gracjan, a następnie Teodozjusz, całym swoim autorytetem potwierdzili prawo, że duchowni nie mogą być sądzeni przez sąd świecki (jak widać, prawo to wcześniej nie było na tyle respektowane, skoro Damazy musiał stawić się przed trybunał świecki). Wspomniani cesarze rozszerzyli to prawo dla duchownych także na sprawy karne. Duchowny mógł być sądzony przez trybunał świecki tylko wtedy, jeśli sędzia kościelny uznał to za słuszne. W tym kontekście zrozumieć można lepiej poziom żądań postawionych w liście *Et hoc gloriae* przez Damazego i przez synod w Rzymie z 378 r.¹³, a były one różne. Podstawą np. jednego z nich był fakt, że trybunały kościelne nie miały władzy wykonawczej, wobec czego wyroki wydane przez trybunały kościelne nie mogły być egzekwowane bez pomocy tzw. „ramienia świeckiego”. Chodziło przede wszystkim o działanie przeciw heretykom polegające na ograniczeniu ich praw osobistych, np. przez złożenie z urzędu heretyckiego biskupa, czy wygnanie. Nigdy jednak nie chodziło o ograniczenie wolności osobistej czy nacisku fizycznego na osobę, np. więzienie czy kara śmierci. Jeśli chodzi o odwoływanie się od wyroków trybunałów kościelnych, to w przypadku Italii można to było uczynić do biskupa Rzymu, natomiast poza Italią, na Zachodzie, do metropolitów.

Taki stan rzeczy powodował poważne niebezpieczeństwa: z jednej strony Kościół nie mógł obejść się bez znalezienia jakiegoś sposobu rozwiązywania swoich problemów, z drugiej zaś sądy kościelne nie miały władzy wykonawczej, a taką oczywiście posiadały trybunały cesarskie. Pokusa więc szukania ze strony Kościoła pomocy w strukturach świeckich była bardzo realna i, co więcej – ulegano jej. Tak więc domaganie się egzekwowania wyroków kościelnych od strony władz cywilnych rodziło coś dotąd niespotykanego: władza kościelna sytuowała się na tym samym poziomie co władza polityczna, mieszając autorytet duchowy, opierający się na wierze z autorytetem świeckim, bazującym na możliwości użycia siły fizycznej¹⁴. Reskrypt Gracjana przyjął rozwiązanie polegające na tym, że magistraty Imperium na całym Zachodzie stały się egzekutorami wyroków kościelnych¹⁵. W ten sposób konsolidował się cezaro-papizm zainaugurowany przez Konstantyna. Historycy różnie oceniają dokument synodalny *Et hoc gloriae* wspomnianego synodu w Rzymie z 378 r. i wspomniany reskrypt Gracjana: jedni jako ważny etap w wiązaniu się papie-

¹³ Por. *Epistola Romani Concilii sub Damaso habiti ad Gratianum et Valentinianum Imperatores*, PL 13, 575-584.

¹⁴ Por. Falbo, *Il primato della Chiesa di Roma*, s. 352-353; Seppelt, *Geschichte der Päpste*, s. 112.

¹⁵ Por. *Rescriptum Gratiani Augusti ad Aquilinum Vicarium Urbis*, PL 13, 583-588, spec. 586.

stwa z polityką świecką¹⁶, inni jako pewien rodzaj konkordatu¹⁷. Kościół Rzymski z pewnością nie potrzebował takich środków, aby być uznany za najwyższego sędziego, zarówno Zachodu jak i Wschodu.

Inne żądanie synodu dotyczyło osobiście biskupa Rzymu. Damazy mając na uwadze swoje upokorzenie przez Izaaka oraz związane z tym przesłuchania i inne nieprzyjemne metody policyjne, żądał, aby biskup Rzymu mógł być sądzony w sytuacji koniecznej albo przez swój synod, albo bezpośrednio przez imperatora. I znów zaistniała niesłyszana sytuacja: z jednej strony papieństwo i Kościół umacniają się w stosunku do władzy świeckiej, zyskują przywileje, a z drugiej najwyższy autorytet kościelny ma być sądzony przez świecki trybunał, bo taki status posiadał przecież w Kościele cesarz¹⁸. Prawdopodobnie w tym samym roku cesarz Gracjan rzekł się, pod wpływem Ambrozego z Mediolanu, tytułu *pontifex maximus*¹⁹; wydaje się więc, że Biskup Mediolanu nie zaakceptowałby takiej sytuacji, żeby papież miał prosić cesarza, by ten stawał się jego sędzią. Na szczęście bardzo młodzi imperatorzy Gracjan (19 lat) i Walentynian II (7 lat) odpowiedzieli negatywnie na prośby synodu.

Damazy umocnił niewątpliwie pozycję polityczną papieństwa w stosunku do władzy świeckiej, ale, jak pokazała historia, nie było to dzieło trwałej wartości. Co więcej, ideał ewangeliczny, zgodnie z którym następcą Piotra miał służyć braciom, a nie szukać przywilejów dla siebie, został poważnie nadwerżony i przez wiele stuleci odbijał się negatywnie na osobie i działalności papieży.

2. Kościelne umocnienie władzy papieństwa. Damazemu przyszło żyć w otoczeniu wybitnych i opatrnościowych osobistości Kościoła zarówno zachodniego, jak i wschodniego. Na Zachodzie bowiem działał w tym czasie Ambroży z Mediolanu, zaczynał swoje wielkie dzieło biblijne Hieronim, a także dojrzał do swojego nawrócenia Augustyn. Na Wschodzie natomiast żył jeszcze Atanazy Wielki (przez 7 lat jego pontyfikatu), a na horyzoncie pojawiali się wielcy Ojcowie Kapadocy: Bazyl, Grzegorz z Nazjanzu i Grzegorz z Nyssy. Damazy znał większość z nich, bądź to osobiście, bądź korespondencyjnie. Ponadto za jego pontyfikatu na Wschodzie pojawiła się herezja macedonianizmu; zarówno Kościół zachodni, jak i przede wszystkim wschodni borykał się nadal z arianizmem w różnorodnych jego odmianach. Z politycznego i teologicznego punktu widzenia herezja ta była tak silna, szczególnie na Wschodzie, że groziła poważnym rozbięciem. Pontyfikat Damazego w końcowym swym etapie upływał pod znakiem soboru w Konstantynopolu w 381 roku.

¹⁶ Por. E. Caspar, *Der Prozeß des Papstes Damasus und die römische Kirche bischöfliche Gerichtsbarkeit*, ZKG 47 (1928) 178nn.

¹⁷ Por. P. Batiffol, *La paix constantinienne et le catholicisme*, Paris 1929; Seppelt, *Geschichte der Päpste*, s. 114.

¹⁸ Por. Falbo, *Il primato della Chiesa di Roma*, s. 353; Seppelt, *Geschichte der Päpste*, s. 115.

¹⁹ Por. M.G. Mara, *Graziano*, DPAC II 1689; Seppelt, *Geschichte der Päpste*, s. 124.

Te wszystkie uwarunkowania miały z pewnością poważny wpływ na jego starania o umocnienie władzy papieskiej.

Damazyz zabiegał wiele o zachowanie jedności wiary i jako człowiek Zachodu, szczególnie właśnie na Zachodzie, rozumiał problem arianizmu²⁰. Nie można tego jednak powiedzieć o jego wschodniej polityce wobec tej herezji. Już na początku swego pontyfikatu na synodach w Rzymie (368 i 372) doprowadził do uznania oficjalnie przez wszystkich wyznania nicejskiego i do depozycji biskupów arianów, m.in. także bardzo wpływowego biskupa Auksencjusza z Mediolanu, który jednak poprzez swoje znajomości z cesarzem pozostał *de facto* na stolicy biskupiej aż do swej śmierci w 373 roku²¹. Znanym powszechnie i cytowanym przez historyków Sozomena i Teodoretę listem *Confidimus quidem*²² zostali ekskomunikowani biskupi arianów z Illirium. Treść tego listu została potem przedstawiona Atanazemu w Aleksandrii, a następnie Bazylemu w Cezarei, który przyjął owacyjnie wysłanego przez Damazego diakona mediolańskiego Sabina, uznając to za znak zrozumienia przez biskupa Rzymu o wiele gorszej sytuacji religijnej na Wschodzie²³. W odpowiedzi biskup Cezarei, choć nie cenił zbyt wysoko osoby Damazego²⁴, przesłał list do wszystkich biskupów Zachodu z nadzieją na współpracę w rozwiązaniu trudnej sytuacji religijnej na Wschodzie²⁵. To co było ważne we wspomnianym liście Damazego, to anulowanie postanowień synodu w Rimini, które mimo, iż popierane były przez wielu biskupów Zachodu, nie zostały zaakceptowane przez Rzym; poparł natomiast jednoznacznie wyznanie nicejskie.

Na Wschodzie natomiast wszechpotężnie królował popierany przez Walensa arianizm²⁶. Nakłaniany do jego przyjęcia Bazyli i szykanowany przez przedstawicieli cesarza, pozostał wobec niego nieugięty. Odmówił mu nawet publicznie Komunii św. w czasie święta Epifanii w 372 r. w Cezarei²⁷. Walens w walce

²⁰ Por. S. Longosz, *Papież Damazy jako obrońca czystości wiary (w 1600 rocznicę śmierci)*, VoxP 4 (1984) z. 6-7, 208-230F, spec. 212-217 (Antyariańska działalność na Zachodzie).

²¹ Por. Seppelt, *Geschichte der Päpste*, dz. cyt., s. 116.

²² Por. Damasus, *Epistola* 1, PL 13, 347-349; zob. także Theodoretus, HE II 22, PG 82, 882-1280; Sozomenus, HE VI 23, PG 67, 1348-1353, tłum. S. Kazikowski: Hermiasz Sozomen, *Historia Kościoła*, Warszawa 1989, 398.

²³ Por. Basilius, *Epistulae* 90, 91, 92, PG 32, 471-484.

²⁴ Por. tenże, *Epistula* 215, PG 32, 791-792, Krzyżaniak s. 234; zob. niżej nota 30.

²⁵ Por. tenże, *Epistula* 90, PG 32, 471-476, Krzyżaniak s. 123-126.

²⁶ Hieronim w bardzo znamienitych, ale i dość pochlebnych słowach opisuje Damazemu sytuację na Wschodzie, por. *Epistula* 15 [ad Damasum], PL 22, 358, tłum. J. Czuj: Św. Hieronim, *Listy*, I, Warszawa 1952, 46: „Wschód już od dawna wewnętrznie skłócony, rozrywa w szale niepodzielną i od góry tkaną tunikę Pańską na strzępy, ponieważ winnicę Pańską niszczą lisy, tak że wśród wyschłych cystern, pozbawionych wody, z trudnością można rozpoznać gdzie jest «zdrój zapieczętowany» i «ogród zamknięty» [...]. Teraz na Zachodzie wschodzi słońce sprawiedliwości; na Wschodzie natomiast Lucyfer, ten, który upadł, na gwiazdami tron swój umieścił”; zob. Longosz, *Papież Damazy obrońcą czystości wiary*, s. 217-218 (na Wschodzie).

²⁷ Por. В. Лаба, *Патрологія. Життя, письма і вчення Отців Церкви*, Львів 1998, 231.

z Bazylim, widząc w końcu jego jednoznaczną postawę, odwagę i nieugiętość, stwierdzał: „teraz wiem, kto jest biskupem katolickim”²⁸. Bazyli uważał, że sytuację na Wschodzie można uporządkować tylko przy odpowiednim zrozumieniu problemu i w konsekwencji stosownej pomocy ze strony Zachodu. W liście do Atanazego z 371 r. wyraża przekonanie, że jedyną drogą do uratowania Kościołów na Wschodzie jest zgodne współdziałanie z biskupami Zachodu²⁹. Bazyli oczekiwał być może zbyt wiele od Damazego, w końcu jednak doszedł do wniosku, że biskup Rzymu nie rozumie do końca sytuacji na Wschodzie, zwłaszcza gdy papież w znanej schizmie antiocheńskiej poparł ultraortodoksyjnego Paulina, nie mającego żadnego wpływu na zażegnanie problemu³⁰. Bazyli napełniony bólem z powodu utraconej okazji wypowiada pod adresem Damazego gorzkie słowa krytyki³¹.

Damazys jednak, podobnie jak Bazyli, miał jak najlepsze intencje w walce z arianizmem. Wzajemne rozbieżności podyktowane były raczej różną oceną poszczególnych osób i sytuacji. Jednak już wtedy zaczynała się uwidaczniać rysa podziału pomiędzy Wschodem i Zachodem. Wschód teologicznie lubował się w niuansach i abstrakcjach filozoficznych, Zachód natomiast w jednoznaczności i konkretności. Damazys jest tego świadomy i pragnie tron Piotra uczynić zwornikiem jedności pomiędzy obydwoma płucami chrześcijaństwa. Zaczyna więc wypowiadać się autorytatywnie nie tylko przeciw arianizmowi, ale przeciwko wszelkim herezjom swego czasu: macedonianizmowi³², apolinaryzmowi³³

²⁸ Por. Falbo, *Il primato della Chiesa di Roma*, s. 355.

²⁹ Por. Basilius, *Epistula* 66 [ad Athanasium, episcopum Alexandriae] 1, PG 32, 423-424, tłum. W. Krzyżaniak: Św. Bazyli Wielki, *Listy*, Warszawa 1972, 104.

³⁰ Por. Seppelt, *Geschichte der Päpste*, s. 117.

³¹ Por. Basilius, *Epistula* 215 [ad Dorotheum presbyterum], PG 32, 791-792, Krzyżaniak s. 234: „Jego [Grzegorza z Nyssy] spotkanie z człowiekiem rozumnym byłoby wydarzeniem zwracającym powszechną uwagę i bardzo doniosłym, ale ze spotkania z osobistością [Damazym] i w usposobieniu swym tak chwiejną, która zasiada nie wiedzieć jak wysoko i z tego powodu nie może posłyszeć, jak z nizin ziemskich mówi się jej słowa prawdy, jakież mógłby wynikać pożytek dla wspólnego dobra w rozmowie z człowiekiem takim jak Grzegorz, o usposobieniu dalekim od uprawiana pochlebstw, właściwych istocie niewolnej”.

³² Por. Damasus, *Epistula ad episcopos orientales* 1 (a. 371), ZNW 35 (1936) 19-23: „Spiritum quoque Sanctum increatum atque unius maiestatis, unius usiae, unius virtutis cum Patre et Domino nostro Iesu Chruisto fateamur [...]. Non enim separandus est a divinitate, qui in operatione ac peccatorum remissione conectitur”; ss. 19-23 (cały list).

³³ Por. Damasus, *Epistula „Per filium meum”* [ad Paulinum Antiochenum] 3, PL 13, 356-357. Apolinaryzm został co prawda potępiony na Synodzie w Aleksandrii w 362 r., ale słowo synodów rzymskich z 374 i 377 r. wypowiada niejako ostateczną sentencję potępienia i w końcu to właśnie opinia Rzymu jest ratyfikowana jako potępienie apolinaryzmu na soborze w Konstantynopolu w 381 roku. Zasada: „quod non assumptum non sanatum” jest w gruncie rzeczy rzeczoną nieco formą listu Damazego do biskupów Wschodu: „quod si utique imperfectus homo susceptus est, imperfectum Dei munus est, imperfecta nostra salus, quia non est totus homo salvatus... nos autem qui integros et perfectos salvatos nos scimus, secundum catholicae Ecclesiae professionem, perfectum Deum pfectum suscepisse hominem profitemur”, por. *Epistula ad episcopos orientales*

i pryscylianizmowi³⁴. Wyrazem troski Damazego o czystość wiary jest wypracowany na synodzie w 382 r. *Tomus Damasi*, gdzie w 24 kanonach wykląda pełnię chrześcijańskiej wiary i potępia wszystkie ówczesne herezje, mimo że nie wszystkie wymienia po imieniu³⁵.

Nieocenioną zasługą Damazego w umocnieniu pozycji Kościoła Zachodniego było rozpropagowanie całości tekstu Biblii poprzez zlecenie Hieronimowi oficjalnego jej tłumaczenia na język łaciński oraz ustalenia kanonu Pisma św., który doskonale odpowiada współczesnemu³⁶. Damazy przyczynił się również niewątpliwie do większego przybliżenia liturgii ludowi, który w jego czasach nie rozumiał już dobrze języka greckiego. Podczas jego pontyfikatu łacina stała się więc językiem liturgicznym³⁷. W końcu był papieżem, który dał się poznać jako poeta dzięki napisanym epitafiom na grobach męczenników w rzymskich katakumbach³⁸.

Damazey, co prawda, nie uczestniczył w Soborze Konstantynopolitańskim (381), ani też nie posłał tam swoich delegatów, ale w odpowiedzi na jego postanowienia zwołał w następnym roku wspomniany już synod rzymski, który wypracował *Tomus Damasi*, potępiający współczesne mu herezje. Zajął także odpowiednie stanowisko wobec trzeciego kanonu tego soboru, który przyznał Konstantynopolowi prymat honorowy zaraz po Rzymie ze względu na to, że Konstantynopol jest „nowym Rzymem” i siedzibą imperatora³⁹. Prymat papieski natomiast, według zamierzeń Wschodu, miałby opierać się

anni CCCLXXI, s. 21; Falbo, *Il primato della Chiesa di Roma*, s. 357; Seppelt, *Geschichte der Päpste*, s. 120; J.N.D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, tłum. J. Mrukówna, Warszawa 1988, 222; Longosz, *Papież Damazy obrońcą czystości wiary*, s. 228-230F (apolinaryzm).

³⁴ Pryscylian oskarżony przez metropolitę Edacjusza z Meridy udaje się do Damazego, by uzyskać oczyszczenie z zarzutów. Tłumaczy się przed nim w piśmie zwanym *Liber ad Damasum*, w którym używa drogiego Damazemu terminu „sedes apostolica” w odniesieniu do tronu Piotrowego, por. Priscillianus, *Liber ad Damasum*, CSEL 18, 34. Damazy jednak nie przyjął heretyka, czym potwierdził decyzję biskupów hiszpańskich potępiających herezję.

³⁵ Por. Damasus, *Epistola 4* [ad Paulinum Antiochenum] (= *Liber Damasi*), PL 13, 358-364, zob. też PL 56, 686; Longosz, *Papież Damazy obrońcą czystości wiary*, s. 222-228 (*Tomus Damasi*).

³⁶ Por. Falbo, *Il primato della Chiesa di Roma*, s. 361; W.H. Semple, *St. Jerome as a Biblical Translator*, BJR 48 (1965) 227-243.

³⁷ Por. T. Klauser, *Der Übergang der römischen Kirche von der griechischen zur lateinischen Liturgiesprache*, ST 121, Città del Vaticano 1946, 477; Pietri, *Roma Christiana*, s. 104; P. Winniger, *Langues vivantes et liturgie*, Paris 1961, 22-24; M.H. Shephard, *The liturgical reform of Damasus*, w: *Festschrift Quasten*, II, Münster 1970, 847-863.

³⁸ Por. J. Langen, *Geschichte der Römischen Kirche bis zum Pontificate Leo's I*, Bonn 1881, 594-597; *Carmina*, PL 13, 375-414; A. Ferrua, *Epigrammata Damasiana*, Città del Vaticano 1942; J. Fontaine, *Naissance de la poésie dans l'Occident chrétien*, Paris 1981, 111-125 (Les poèmes de Damase de Rome).

³⁹ Por. *Concilium Constantinopolitanum I*, can. 3, tłum. T. Wnętrzak, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski*, t. 1: (325-787), red. A. Baron – H. Pietras, ŻMT 24, Kraków 2001, 73.

na decyzjach synodu, a nie na osobie papieża⁴⁰. Tak sformułowany kanon był oczywiście nie do przyjęcia przez Rzym, ponieważ wprowadzał do argumentacji teologicznej niebezpieczną zasadę politycznego znaczenia. Do tego momentu bowiem w strukturze kościelnej Konstantynopol był podporządkowany metropolii w Heraklei, teraz natomiast pretendował do bycia drugą po Rzymie stolicą biskupią, nie opierając się, z teologicznego punktu widzenia, na żadnym logicznym rozumowaniu. Z drugiej strony, gdyby zgodzono się na tego typu argumentację, to również prymat Biskupa Rzymu można byłoby uzasadniać politycznym znaczeniem miasta, które przecież było siedzibą imperatora. Takie wywody mogły więc nasuwać wniosek, że gdyby cesarz zechciał przenieść się na stałe do Konstantynopola, albo do jakiegokolwiek innego miasta, za nim musiałby iść także prymat kościelny. Rzym w swojej argumentacji prymatu nigdy nie brał pod uwagę osoby imperatora, ale zawsze odwoływał się do apostoła Piotra – skały, na której Chrystus zbudował swój Kościół. Damazy więc w obliczu tych okoliczności uzasadnił po raz pierwszy to, co Kościół Zachodni miał od początku w swojej świadomości, a mówiąc dosadnie z ekstremalną jasnością objaśnił Wschodowi, na czym opiera się prymat Biskupa Rzymu:

„Sancta tamen Romana Ecclesia nonnullis synodicis constitutis caeteris Ecclesiis praelata est: sed et evangelica voce Domini Salvatoris nostri primatum obtinuit: «Tu es Petrus, et super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam, et portae inferi non praevalerunt adversus eam; et tibi dabo claves regni coelorum; et quaecumque ligaveris super terram, erunt ligata in coelo, et quaecumque solveris super terram, erunt ligata in coelo». Addita etiam est societas beatissimi Pauli apostoli, vasis electionis, qui non diverso, sicut haeretici garriunt, sed uno tempore, uno eodemque die gloriosa morte cum Petro in urbe Roma sub Caesare Nerone agonizans coronatus est; et pariter supradictam Romanam Ecclesiam Christo Domino consecrarunt, aliisque omnibus universo mundo sua praesentia et venerando triumpho praetulerunt. Est ergo prima Petri apostoli sedes Romana Ecclesia, non habens maculam, neque rugam, neque aliud hujusmodi»⁴¹.

Trudno o jaśniejsze wyjaśnienie. Prymat Rzymu, stwierdza Damazy, nie jest owocem ludzkich decyzji, bo w takim przypadku byłby stolicą tylko polityczną. Decyzja prymatu Kościoła Rzymskiego pochodzi od Chrystusa i dlatego Rzym jest teologiczną, a nie polityczną stolicą chrześcijaństwa. Znaczenie innych Kościołów w stosunku do Rzymu nie polega na ich wielkości czy splendorze politycznym, ale polega na ich relacji do Piotra. Dlatego właśnie Rzym jest pierwszy, natomiast w spisie Damazego jako druga pojawia się Aleksandria, bo została założona przez Marka, ucznia Piotra; jako zaś trzecia – Antiochia,

⁴⁰ Por. Kelly, *Encyklopedia papieży*, s. 53.

⁴¹ *Liber Damasi* (ex Baronio ad annum 382), PL 13, 374; por. Seppelt, *Geschichte der Päpste*, s. 120-123; L.A. Delastre, *S. Damase I défenseur de la doctrine de la primauté de Pierre, des Saintes Ecritures et patron des archéologues*, Paris 1965.

ponieważ tam Piotr przebywał w swojej drodze do Rzymu⁴². Konstantynopol nie ma więc nic wspólnego z Apostołem Piotrem, co więcej, jako stolica cesarska, liczył sobie (w czasach Damazego) zaledwie 50 lat⁴³. Z tego wynika następna prawda (tutaj Damazy naciskał na ortodoksję): ten jest ortodoksyjny, kto jest posłuszny biskupowi Rzymu⁴⁴.

Praktycznie od synodu rzymskiego w 382 r. Rzym zostaje oficjalnie nazywany *sedes apostolica*⁴⁵. Od Damazego więc Kościół rzymski kładzie wielki nacisk na swój własny autorytet, centralizację i absolutyzm, jaki będzie charakteryzował stolicę papieską przez wiele kolejnych wieków⁴⁶.

Damazey przedstawia się więc jako wielki papież. Mimo wcześniejszych trudności, zapoczątkował on jednak, z politycznego punktu widzenia, proces wyniesienia papieżstwa do wielkiego znaczenia i sprawił, że w przyszłości będą się z nim liczyły praktycznie wszystkie państwa Europy, z wszystkimi pozytywnymi i negatywnymi konsekwencjami. Ze strony religijnej natomiast przyczynił się znacznie do pokonania, szczególnie za Zachodzie, kryzysu ariańskiego oraz do teologicznego uzasadnienia i umocnienia prymatu Kościoła Rzymskiego.

IL CONTRIBUTO DEL PAPA DAMASO I AL CONSOLIDAMENTO ECCLESIASTICO E CIVILE DEL POTERE DEL PAPATO

(Riassunto)

Il papa Damaso I (366-384) si presenta come uno dei più grandi pontefici nel periodo della Chiesa antica. Con la sua persona sono legati diversi avvenimenti che

⁴² Por. tamże, PL 13, 374-375: „Secunda autem sedes apud Alexandriam, beati Petri nomine a Marco eius discipulo atque evangelista consecrata est [...]. Tertia autem sedes est apud Anthiochiam beatissimi apostoli Petri, quae habetur honorabilis, eo quod illam primitus, quam Romam venisset, habitaverit, et illic primum nomen Christianorum novellae gentis exorditum est”; zob. Pietri, *Roma Christiana*, s. 1628-1631.

⁴³ Por. M. Simonetti, *Costantinopoli (Istanbul)*, DPAC I 807.

⁴⁴ Por. Kelly, *Encyklopedia papieży*, s. 53.

⁴⁵ Por. Falbo, *Il primato della Chiesa di Roma*, s. 364, przypis 413; Longosz, *Papież Damazy jako obrońca czystości wiary*, s. 209 (wraz z przyp. 7). P. Batiffol podkreśla, że sama nazwa „sedes apostolica” nie jest wynalazkiem Damazego, ale że tytuł ten istniał już wcześniej – Damazy go jedynie upowszechnił, por. Liberius, *Epistula ad Eusebium Vercellensem* (z 354 roku): „fides tua, qua... nullo genere a consoetio Sedis Apostolicae discrepasti” (cyt. za P. Batiffol, *Cathedra Petri. Études d'histoire ancienne de l'Église*, Paris 1938, 154).

⁴⁶ Por. przypisy z G. Falbo, *Il primato della Chiesa di Roma*, s. 365.

fecero dalla Chiesa un organismo importante e forte nel mondo antico. Da una parte grazie a lui l'insegnamento cristiano divenne più vicino al popolo (ad es. l'influsso su Girolamo a proposito della traduzione della Bibbia in latino, l'introduzione del latino alla liturgia), dall'altra invece la sua politica sia all'interno della Chiesa, sia all'esterno di lei consolidarono il potere papale sia dal punto di vista ecclesiastico sia quello civile.

L'articolo presente vuole occuparsi soprattutto di quell'ultimo problema. Il rafforzamento del potere papale fu causato dalle diverse circostanze: dalle capacità personali di Damaso, dai suoi problemi personali legati sia ai tumulti dell'inizio del suo pontificato, sia dalle calunnie di cui Damaso fu oggetto, dalla situazione politica e religiosa della Chiesa nell'Impero Romano. Con la sua persona sono legati i primi seri privilegi da parte dello stato concessi sia alle istituzioni ecclesiastiche sia al clero. Dal punto di vista religioso invece Damaso ha dei meriti notevoli nella lotta contro le eresie del suo tempo e soprattutto nell'argomentazione teologica dell'importanza della Sede Apostolica di Roma.

Ks. Jerzy PAŁUCKI
(Lublin, KUL)

ŚWIĘTY AMBROŻY O BISKUPIE RZYMU

Jest wiele powodów, dla których ukazanie relacji pomiędzy biskupami Rzymu i Mediolanu wydaje się istotne w kontekście tematu omawianego w niniejszym tomie „Vox Patrum”, a w tym konkretnym przypadku, chociażby ze względu na znaczenie, jakie odegrał Ambroży w Kościele w 2. poł. IV wieku. Tenże Biskup Mediolanu z wielką admiracją wspomina wielokrotnie papieża Liberiusza (352-366), jako tego, który kierował duchowym rozwojem jego starszej siostry Marceliny i sprawił, że przyjęła ona welon dziewicy konsekrowanej; wiele wskazuje, że tenże papież wywarł także znaczny wpływ i na jego formację. Gdy Ambroży został w 374 r. wybrany biskupem Mediolanu, na Stolicy Piotrowej zasiadał już od ośmiu lat biskup Damazy (366-384), którego miejsce potem zajął w 384 r. biskup Syrycjusz; ten z kolei przeżył Ambrożego o dwa lata.

Z całą trójką biskupów Rzymu łączyły Ambrożego dość bliskie związki, a gdy zachodziła taka potrzeba, występował także w ich obronie. Wystosował np. list do cesarzy Gracjana, Walentyniana II i Teodozjusza¹ z apelem, aby poparli Damazego, jako prawowitego biskupa Rzymu, przeciwko któremu występował uzurpator do tego urzędu niejaki Ursyn; i rzeczywiście Ursyn został przez władze cywilne usunięty. Z całą pewnością Ambroży spotkał się z biskupem Damazym w czasie trwania Synodu Rzymskiego w 382 r., któremu osobiście przewodniczył następca św. Piotra. Ambroży jednak bardzo wyraźnie potrafił oddzielać swoje powiązania personalne, osobiste sympatie czy nawet przyjaźń od spraw związanych z urzędem. W czasach swego biskupstwa nie utrzymywał już on bliższych kontaktów, poza urzędowymi, z biskupami Rzymu, choć nadal darzył ich sympatią.

W niniejszym opracowaniu świadomie pomijam kwestie prymatu Biskupa Rzymu, chociaż Ambroży wielokrotnie powraca do tego w swych dziełach.

¹ Por. *Extra collectionem Epistola* 5, CSEL 82/10/3, 182-185: „Imperatoribus clementissimis et principibus Christianis gloriosissimis ac beatissimis Gratiano Valentiniano et Theodosio sanctum concilium quo convenit Aquileiae”. List ten został napisany przez Ambrożego w imieniu uczestników synodu w Akwilei, a problemem w nim poruszonym była rywalizacja Ursyna z Damazym.

Wielość wypowiedzi oraz ich różnorodność wymaga jednak poświęcenia temu tematowi odrębnej publikacji. Nie znajdziemy bowiem wśród pism Ambrożego jakiegoś obszernego dzieła, które mogłoby wyjaśnić tę interesującą nas kwestię, chociaż przekazów bardziej lub mniej obszernych nie brakuje. Pobieżne jednak przedstawienie tego tematu, pominięcie jakiegoś cytatu, lub też nieuwzględnienie kontekstu całej wypowiedzi Ambrożego wprowadzić by mogło wiele zamętu wokół problemu, jak on rozumie prymat Biskupa Rzymu. Przykładem może tu być chociażby kwestia władzy kluczy dana św. Piotrowi (Mt 16,19). Raz bowiem wydawać by się mogło, że Ambroży odnosi ten tekst nie tylko do biskupa Rzymu, ale do wszystkich biskupów², innym zaś razem, i to wielokrotnie zaznaczał, że biskup Rzymu jako następca św. Piotra posiada nie tylko honorowe pierwszeństwo wśród innych biskupów, ale jedność z nim jest fundamentem jedności całego Kościoła i zabezpieczeniem przed herezjami³.

W niniejszej publikacji ograniczam się do ukazania pokrótce, w jaki sposób Ambroży sprawując urząd biskupa Mediolanu odnosił się do Biskupa Rzymu, na ile czuł się wolnym w podejmowaniu decyzji, w jakich zaś sprawach uważał za konieczne konsultowanie ich z nim.

Najważniejszym źródłem i właściwie jedynym zajmującym się wprost tą tematyką jest list Ambrożego do Teofila – biskupa Aleksandrii, choć także w innych miejscach spotykamy okazjonalnie mniej lub bardziej wyraźne o tym wypowiedzi, a mianowicie w *De misteriis* i *De sacramentis* (pomijam tu problemy związane z autorstwem obu tych pism i całą dyskusję związaną z motywem ich powstania⁴) oraz w *Explanatio XII Psalmorum*.

Pomocą w lepszym zrozumieniu relacji Ambrożego, jako biskupa Kościoła lokalnego do biskupa Rzymu, służyć nam mogą także jego konkretne zachowania duszpasterskie, a szczególnie codzienna praktyka pastoralna, obrzędy liturgiczne i kult relikwii. Już na wstępie pragnę zaznaczyć, że wszystkie te informacje dotyczą zasadniczo tylko relacji Ambrożego z Syrycjuszem.

Nie mały wpływ na dość specyficzne zachowywanie się Biskupa Mediolanu wobec Biskupa Rzymu, obok cech osobowości Ambrożego oraz jego osobistej pozycji (syna najpotężniejszego rodu arystokratycznego) w świecie polityki i w ogóle w Cesarstwie, miało znaczenie to, gdzie został biskupem. Nie była to, co prawda, stolica o takim znaczeniu eklezjalnym, jak Antiochia czy Aleksandria, ale za to pod względem politycznym i administracyjnym ogromnie je przerastała. Mediolan w czasach Ambrożego był stolicą jednej z czterech prefektur cesarstwa rzymskiego, tzw. Prefektury Italskiej, która podzielona była

² Por. *De paenitentia* I 7, 33, SAEMO (= *Sancti Ambrosii Episcopi Mediolanensis Opera*) 17, 192, PSP 7, 32.

³ Por. *De incarnationis Dominicae sacramento* 4, 29-33, SAEMO 16, 396, POK 26, 114-115.

⁴ Por. C. Mohrmann, *Observations sur le «De Sacramentis» et le «De Mysteriis» de Saint Ambroise.*, w: *Ambrosius episcopus. Atti del Congresso internazionale di studi ambrosiani*, I, Milano 1976, 103-123.

na diecezje państwowe, a jedna z nich była podzielona na 12 prowincji. Najbardziej rozległa z tych 12 obejmowała teren dzisiejszej Emilii, Ligurii, Lombardii, a prawdopodobnie także Toskanii, i to właśnie nią zarządzał od 373 r. nasz bohater jako konsul⁵.

Już to samo, że Mediolan był stolicą prefektury, diecezji i prowincji, nadawało temu miastu dużą rangę jako niezwykle ważnego centrum administracyjnego, pełnego jednak splendoru i praktycznego znaczenia, nadawał fakt, że od dłuższego już czasu mieściła się tu rezydencja cesarska. Ekspansja Rzymu w rejonach północnych sprawiała, że Mediolan ze względów strategicznych posiadał coraz większą rangę. Już ok. 292 r., z tych właśnie przyczyn Maksymilian Erlucano wybrał to miasto na miejsce swej rezydencji. Taka sytuacja trwała aż do czasu, kiedy to cesarz Honoriusz przeniósł swą rezydencję do Rawenny. Z upływem lat Rzym coraz bardziej tracił na znaczeniu jako centrum życia politycznego, a także ekonomicznego, co w jakiejś mierze miało również swe przełożenie na funkcjonowanie administracji kościelnej i mogło nieco osłabiać pozycję biskupa Rzymu w Kościele powszechnym, jeśli nie pod względem doktrynalnym, to co najmniej organizacyjnym.

Ambroży, biskup miasta – rezydencji cesarskiej – świadom swej przewagi w wymiarze politycznym, uznawał jednak autorytet biskupa Rzymu, jego nadrzędną rolę w całym Kościele. Świadectwem tego może być m.in. jego wypowiedź w komentarzu do Psalmu 40: „ubi Petrus, ibi ergo Ecclesia”⁶. Jest to niezwykle ważna deklaracja. Warto jednak zapytać, czy znajdowała ona swe odzwierciedlenie w codziennej praktyce. Tu mogą budzić się pewne wątpliwości, czy przypadkiem zdaniem Ambrożego, świadomego w pełni swej pozycji, ta nadrzędność nie dotyczyła tylko spraw wiary, a może tylko innych biskupów, a nie jego?

1. Informuj o wszystkim Biskupa Rzymu. Ambroży troszczył się przede wszystkim o ochronę wiernych przed zakusami arian⁷, próbami ingerencji cesarza w wewnętrzne sprawy Kościoła⁸, o rozwój i jedność Kościoła, którego był pasterzem⁹, choć różne podejmowane przez niego inicjatywy pozwalają nam stwierdzić, że przedmiotem jego troski był cały Kościół. Nasze wątpliwoś-

⁵ Por. E. Cattaneo, *La Chiesa di Ambrogio*, Milano 1984.

⁶ *Explanatio super Psalmum* 40, 30, SAEMO 8, 68.

⁷ Por. L. Cracco Ruggini, *Ambrogio e le opposizioni anticattoliche fra il 383 e il 390*, „Augustinianum” 14 (1974) 409-449.

⁸ Por. L.S. Mazzolani, *Ambrogio Vescovo. Chiesa e Impero nel IV secolo*, Milano 1992; B. Mc. Lynn Neil, *Ambrosius of Milan. Church and Court in a Christian Capital*, California 1994; K. Ilski, *Idea jedności politycznej, społecznej i religijnej w świetle pism Ambrożego z Mediolanu*, Poznań 2001, spec. 262-277 (Ecclesia catholica).

⁹ Por. E. Cattaneo, *La Chiesa di Ambrogio*, Milano 1984; S. Mazzarino, *La storia sociale del Vescovo Ambrogio*, Roma 1989.

ci co do jego relacji odnośnie do biskupa Rzymu może rozwiać jego postawa ukazana w liście do biskupa Teofila z Aleksandrii. Otóż biskupi zebrani zimą 391-392 r. na synodzie w Kapui, podjęli próbę zażegnania Schizmy Antiocheńskiej: zadanie to zlecono Teofilowi Aleksandryjskiemu. Ambroży radzi wówczas w specjalnym liście, aby Teofil nie czynił niczego bez wiedzy Biskupa Rzymu, choć ten nie był obecny na synodzie. W liście tym czytamy:

„Sane referendum arbitramur ad sanctum fratrem nostrum, Romanae sacerdotem Ecclesiae, quoniam praesumimus ea te iudicaturum, quae etiam illi displicere non queant”¹⁰.

Przy tej okazji warto zaznaczyć, że większości synodów Kościoła Zachodniego, zwłaszcza tych obradujących w Italii, które najczęściej odbywały się w Akwilei, przewodniczył Ambroży; on też redagował dokumenty synodalne.

Postawa Ambrożego w tych przypadkach poświadcza, że także w sprawach dyscyplinarnych i organizacyjnych Biskup Rzymu posiada niekwestionowaną rolę nadrzędną.

2. Kościoły lokalne a Rzym. Ambroży doskonale znał kanony synodów z Arles (314) i Sardyki (343), które wyraźnie określały, że jedynym metropolitą Kościoła Zachodu jest Biskup Rzymu. Jednak jako doświadczony urzędnik administracji cesarskiej oraz znawca prawa rzymskiego, które pozostawiało znaczne pole swobody w działalności religijnej – uważał, że Kościoły lokalne cieszyć się powinny pewną samodzielnością. Echo zazdrosnej obrony tej samodzielności znajdujemy w *De sacramentis*, gdzie Ambroży mówi o pewnym zwyczaju liturgicznym, a mianowicie o obrzędzie obmywania nóg, który miał miejsce na zakończenie chrztu¹¹. Był to obrzęd typowy dla Kościoła w Mediolanie, nieznanym zupełnie w Rzymie i przez Biskupa Syrycjusza wielokrotnie kwestionowany¹². Nie posiadamy jednoznacznych tekstów źródłowych, które by pozwalały stwierdzić, czy krytyka ze strony Biskupa Rzymu dotyczyła tylko samej ceremonii, czy też bardziej zasadniczych spraw związanych z nauką o zmazaniu tzw. grzechu głównego¹³. Prawdopodobnie jedno i drugie, gdyż Ambroży bardzo obszernie wyjaśnia dlaczego należy obmywać nogi na zakończenie obrzędu chrztu:

„Jedna rzecz, to nasza nieczystość (*iniquitas*), inna natomiast rzecz to nieczystość naszej pięty, gdzie Adam został ukąszony przez węża”¹⁴.

¹⁰ *Epistula* 70, 7, SAEMO 21, 32-34.

¹¹ Por. *De sacramentis* III 1, 5, SAEMO 17, 74-76, POK 26, 68.

¹² Por. G. Banterle, *Introduzione*, SAEMO 17, 16-18.

¹³ Na ten temat zob. J. Pałucki, *Nauka o grzechu pierwotnym wg św. Ambrożego*, ŻMT 12, Kraków 1999, 87-100.

¹⁴ *Explanatio super Psalmum* 48, 8, SAEMO 8, 258, tłum. pol. własne.

Obszernie wyjaśnienie znaczenia obmycia stóp przy chrzcie znajdujemy także w jego *De sacramentis* i w *De mysteriis*¹⁵.

Kolejnym elementem liturgicznym odróżniającym znacznie Kościół Mediolański od Rzymskiego był kult relikwii, a dokładnie ich translokacja, co Ambroży przejął z tradycji wschodniej, a co było niezgodne z prawem rzymskim. To właśnie troska o zachowanie tego prawa postawiła ogromne wyzwanie przed budowniczymi bazyliki na Wzgórzu Watykańskim, nad grobem św. Piotra Apostoła. Było to duże wyzwanie architektoniczne, gdyż budowa prowadzona była nad cmentarzem, a prawo rzymskie zakazywało ekshumacji oraz nakazywało zabezpieczenie swobodnego dostępu do grobów znajdujących się pod budowlą. Ambroży wychowany w Rzymie, Rzymianin w każdym calu, gdy zorientował się, jak wielkie znaczenie ma kult relikwii w ludowej pobożności Mediolańczyków, postanowił to wykorzystać w pracy duszpasterskiej, nadając mu głębszy charakter¹⁶. Nie zawahał się też, idąc śladem tradycji wschodniej, poprosić Bazylego Wielkiego o odnalezienie i przesłanie mu relikwii św. Dionizego – swego ortodoksyjnego poprzednika na biskupiej stolicy mediolańskiej. W ten sposób, zgodnie z zasadą *verba docent exempla trahunt*, chciał z jednej strony jednoznacznie wykazać, że jest wierny wyznaniu nicejskiemu, za które św. Dionizy został przed laty zesłany na wygnanie, a z drugiej odcinał się zdecydowanie od arianizmu, który praktykował jego bezpośredni poprzednik na stolicy biskupiej Auksenjusz. Ambroży dokonywał wielokrotnie translokacji relikwii różnych męczenników np. z Bolonii do Mediolanu¹⁷.

3. Metropolita bez metropolii. Jak to już powiedziano, Ambroży doskonale znał kanony synodów, które wyraźnie określały, że jedynym metropolitą Kościoła Zachodu jest Biskup Rzymu. Chociaż więc zdawał sobie sprawę, że nie ma metropolii mediolańskiej, tak jak nie ma kościelnego przepisu o swobodzie kościołów lokalnych, chociażby w kwestiach liturgicznych, realizował to jednak w praktyce, tworząc precedensy i wpływając na zmiany w prawie zarówno kościelnym jak i państwowym¹⁸. Świadczą o tym m.in. jego wizytacje pastoralne, przeprowadzane w kościołach lokalnych, poczynając od Florencji, Bolonii

¹⁵ Por. *De sacramentis* III 1, 7 i *De mysteriis* 6, 32, SAEMO 17, 74-76 i 152, POK 26, 68 i 43. Zdaniem niektórych znawców pism Ambrożego opisy te dowodzić mają jego autorstwa obu dzieł, innych zaś wręcz przeciwnie, że Ambroży jest autorem tylko *De sacramentis*, por. B. Botte, Sch 25, 21.

¹⁶ Por. J. Pałucki, *Un motivo delle esortazioni pastorali di Ambrogio: richiami a Santi e a Martiri*, w: *Nec timeo mori. Atti del Congresso internazionale di studi ambrosiani di santi-Ambrogio*, ed. L.F. Pizzolato – M. Rizzi, Milano 1998, 697-707.

¹⁷ Por. R. Andrzejewski, *Kult relikwii według św. Ambrożego*, RTK 26 (1979) z. 4, 73-78.

¹⁸ Por. B. Blond, *L'influenza di sant'Ambrogio sulla legislazione religiosa del suo tempo*, w: *Sant'Ambrogio nel XVI centenario della nascita*, Milano 1940, 337-420; *Il cristianesimo nelle leggi di Roma imperiale*, red. A. Barzano, Milano 1996.

i Rawenny, a kończąc na miastach alpejskich¹⁹. Obsadzał więc wakujące stolice w owej części Italii, kierował listy pasterskie do Kościołów (np. List do Kościoła w Wercelli²⁰ oraz do biskupów Emilii²¹); w imieniu biskupów Italii wystąpił z protestem po skazaniu na śmierć i straceniu Pryscyliana na dworze w Trewirze.

Czy więc Ambroży ostatecznie uznawał nadrzędny autorytet, prymat biskupa Rzymu i skąd ta wydawać by się mogło wieloznaczność w jego zachowaniu? Ambroży jako biskup miasta cesarskiego zdawał sobie sprawę ze swej nadzwyczajnej roli w całym Kościele i gdyby kierował się tylko względami politycznymi i koniunkturalnymi, mógłby rościć sobie pretensje do pierwszeństwa. Mamy przecież wiele świadectw, zwłaszcza w korespondencji, że biskupi z najodleglejszych nawet zakątków imperium zabiegali nie u biskupa Rzymu, ale właśnie u Ambrożego, o przeprowadzenie przeróżnych spraw na dworze cesarskim. Wystarczy tu przywołać jako przykład przebieg wydarzeń, jakie miały miejsce po spaleniu synagogi żydowskiej w Callinicum i edykcie cesarskim zobowiązującym, aby nie użyć słowa – skazującym tamtejszego biskupa na odbudowanie jej za pieniądze Kościoła. To do Ambrożego zwraca się „skazany” biskup o wsparcie i wyproszenie zmiany werdyktu cesarskiego; Ambroży zdecydowanie wystąpił w jego obronie zmuszając cesarza Teodozjusza do ustępstwa²². Podobnych wydarzeń było wiele²³.

Jednak pomimo wyżej przedstawionych faktów i zdawać by się mogło dwuznaczności, Ambroży zawsze pozostawał w jedności z Biskupem Rzymu, uznając jego nadrzędne miejsce w Kościele i to nie tylko w sprawach wiary, ale i dyscypliny kościelnej.

¹⁹ Por. G.C. Menis, *Le giuristizioni metropolitiche di Aquileia e di Milano nell'antichità*, w: *Antichità altoadriatiche*, IV, Udine 1973, 284; W.H.C. Frend, *St. Ambrose and other Churches (except Rome)*, w: *Nec timeo mori*, dz. cyt., s. 161-180.

²⁰ Por. *Epistula extra collectionem* 14, CSEL 82/10/3, 235-295.

²¹ Por. *Epistula extra collectionem* 13, CSEL 82/10/3, 222-234.

²² Por. *Epistula* 74, 26.

²³ Na ten temat zob. G. Kramer, *Ambrosius von Milan en de geschiedenis*, Amsterdam 1983, 76-80; J. Pałucki, *Święty Ambroży jako duszpasterz w świetle ekshortacji pastoralnych*, Lublin 1996, spec. 65-72 (Ekshortacje do władców: obowiązki i prawa biskupa wobec władcy oraz obowiązki i prawa władcy).

HL. AMBROSIUS ÜBER DEN BISCHOF ROMS

(Zusammenfassung)

Hl. Ambrosius als Bischof der kaiserlichen Stadt, war seiner außerordentlichen Rolle, welche er im ganzen Kaiserreich spielte, wohl bewußt. Trotzdem erkannte er die Autorität des Bischofs von Rom und seine übergeordnete Rolle in der Kirche an. Das Zeugnis dessen ist u.a. „ubi Petrus ibi ergo Ecclesia” im *Kommentar zum Psalm 40*. Als erfahrener Beamter der kaiserlichen Verwaltung und Kenner des römischen Rechts meinte er, daß die lokalen Kirchen die bestimmte Selbständigkeit u.a. in liturgischer Zeremonie genießen sollen. Dies sollte auch das Verwalten dieser lokalen Kirchen betreffen. Er schaffte Präzedenzfälle und wirkte bestimmend auf die Änderungen sowohl im kirchlichen als auch im staatlichen Recht.

Ks. Jarosław WOCH
(Częstochowa, WSD)

BISKUP RZYMU WOBEC PROBLEMÓW KOŚCIOŁÓW WSCHODNICH PRZY KOŃCU IV WIEKU

Na podstawie dekretów papieża Syrycjusza (384-399), pierwszych o niekwestionowanym autorstwie zachowanych dokumentach papieskich¹, można dostrzec, iż władza Stolicy Apostolskiej, w tym okresie obejmowała swym zasięgiem przede wszystkim Kościoły Zachodu, szczególnie należące do rzymskiej metropolii². Na chrześcijańskim Wschodzie rola biskupa Rzymu

¹ Opublikowany przez J.P. Migne'a *Corpus Siricii* zawiera 10 listów (*S. Siricii papae Epistolae et Decreta*, PL 13, 1131-1196), nie wszystkie jednak są autorstwa Syrycjusza. Zagadnienie autorstwa tych listów do dzisiaj budzi zainteresowanie uczonych. Jednym z nich był Charles Babut, który na początku ubiegłego stulecia opublikował swoją pracę doktorską, przedstawioną na Wydziale Literatury Uniwersytetu w Paryżu, pod tytułem *La plus ancienne décrétale*, Paris 1904. Tytuł pracy i jej treść odnoszą się do dekretu *Dominus inter*, znanego również jako *Canones ad Gallos* (czy *Ad Gallos Episcopos*), zamieszczonego już przez P. Coustanta w zbiorze listów Syrycjusza (*Epistulae Romanorum Pontificum*, t. 1, Paris 1721, 624-1006). Według Babuta autorem tego dekretu był papież Damazy. Teza ta została przyjęta przez współczesnych uczonych, por. *Patrologia*, red. A. di Bernardino, III, Casale 1983, 263. Trzeba jednak zaznaczyć, że są również uczeni, negujący tezę Babuta: „E.Ch. Babut hat in seiner pariser These *La plus ancienne décrétale* versucht für die *Canones ad Gallos episcopos* Damasus als Verfasser nachzuweisen, nach meinem Dafürhalten ohne stichhaltige Gründe (H. Getzeny, *Stil und Form der ältesten Papstbriefe bis auf Leo den Großen*, Günzburg 1922, 94); „als «älteste päpstliche Dekretale» wird Siricius' großes Schreiben an den Bischof Himerius von Tarragona vom Februar 385 (JK 255) gelten müssen” (D. Jasper, *Die Canones synodi Romanorum ad Gallos episcopos: Die älteste Dekretale?*, ZKG 107:1996, 326).

² Na pięć dekretów Syrycjusza (o niekwestionowanym autorstwie) trzy są adresowane do diecezji zachodnich: dekret *Directa ad decessorem* z 10 lutego 385 r., skierowany do metropolity Tarragony (dzisiejsza Hiszpania) i diecezji sąsiednich; list synodalny *Cum in unum* z 6 stycznia 386 r., adresowany do biskupów diecezji przynależących do jurysdykcji papieskiej, przesłany także do Kościołów afrykańskich; list *Optarem semper*, podejmujący kwestię Jowiniana rozpatrywaną na synodzie rzymskim (390), adresowany do Ambrożego, biskupa Mediolanu. Pontyfikat papieża Syrycjusza był przedmiotem pracy doktorskiej autora artykułu, przedstawionej w 1999 r. w Instytucie Patrystycznym „Augustinianum” w Rzymie. Z badań wówczas przeprowadzonych wynika, że Syrycjuszowi można przypisać z całkowitą pewnością pięć listów: *Directa ad decessorem*, *Etiam dudum*, *Cum in unum*, *Cogitantibus nobis*, *Optarem semper*, por. J. Woch, „*Portamus onera omnium qui gravantur [...]*”. *Il pontificato di papa Siricio (384-399) alla luce dei suoi scritti e delle fonti archeologiche*, Roma 1999, 195 (mps).

postrzegana była raczej w relacji do polityki cesarskiej³. Potraktowanie przez sobór w Konstantynopolu (381) tegoż miasta jako *nowego Rzymu*⁴ miało za cel odnowienie Kościoła, targanego przez liczne herezje, w duchu ortodoksyjnej nauki Soboru Nicejskiego, strzeżonego przez swojego cesarza⁵. Interesujące będzie więc prześledzenie relacji, jaka zachodziła między rzymskim biskupstwem, a Kościołami Wschodu za pontyfikatu papieża Syrycjusza, którego „zadaniem była troska o wszystkie Kościoły” (*cui ecclesiarum omnium cura est*)⁶.

I. ROZWIĄZANIE SCHIZMY ANTIOCHEŃSKIEJ

Jednym z ważniejszych centrów chrześcijaństwa IV wieku była Antiochia, stolica Syrii: stosunkowo wcześniej stała się chrześcijańska. Po prześladowaniach za Dioklecjana i Licyniusza cieszyła się życzliwością cesarza Konstancyjna, czego wyrazem może być wspaniała bazylika przez niego tam zbudowana⁷. Szybko osiągnęła swe znaczenie, stając się jedną z najważniejszych stolic kościelnych IV wieku⁸. Zanim Sobór Konstantynopolitański postanowił, że „biskup Konstantynopola powinien mieć honorowe pierwszeństwo po biskupie Rzymu”⁹, szczególna pozycja kościelna Antiochii wynikała bardziej z jej apostołskiego pochodzenia (św. Piotr), niż z jej politycznego znaczenia w imperium¹⁰. U początków V wieku jej biskup konsekrował wszystkich metropoli-

³ Przypomnijmy, że dla chrześcijan Wschodu Rzym był jedną ze stolic apostolskich, czyli założonych przez Apostołów.

⁴ Por. *Concilium Constantinopolitanum* I, can. 3, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski*, t. 1: (325-787), red. A. Baron – H. Pietras, ŻMT 24, Kraków 2001 (= DSP I) 72-73.

⁵ Por. tamże, can. 1, DSP I 70-71; Ch. Pietri, *Roma Christiana. Recherches sur l'Église de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie de Miltiade à Sixte (311-440)*, t. 1, Rome 1976, 856-860. W brzmieniu tego kanonu konkurowały ze sobą różne tendencje, jednak według historyków ta decyzja nie miała na celu sprzeciwianie się władzy biskupa Rzymu, której fundament Piotrowy był niepodważalny. Bardziej ujawnia się tu intencja zapewnienia dominacji stolicy konstantynopolitańskiej nad pozostałymi patriarchatami Wschodu: Jerozolimą, Aleksandrią i Antiochią, jak również nadanie stolicy cesarstwa najwyższej pozycji, zob. *Storia della Chiesa*, red. H. Jedin, t. 2: *Epoca dei concili*, tłum. wł., Milano 1992, 81-82.

⁶ Por. Siricius, *Epistula* 6 („Cogitantibus nobis”) 1, 1, PL 13, 1164A.

⁷ Por. *Storia della Chiesa*, dz. cyt., s. 205.

⁸ Por. tamże, s. 81-82.

⁹ *Concilium Constantinopolitanum*, can. 3, DSP I 73; por. G. Alberigo, *Concilium Oecumenicum Decreta*, Bologna 1991, 28.

¹⁰ O Antiochii w następujących słowach pisał św. Hieronim: „ut Palaestinae metropolis Caesaria sit, et totius Orientis Antiochia” (*Contra Ioannem Hierosolymitanum* 37, PL 23, 389C). Współcześni historycy ów „prymat” antiocheński charakteryzują raczej jako tytuł honorowy, por. P. Batiffol, *La paix constantinienne et le catholicisme*, Paris 1914², 131-132.

tów. Taki autorytet mógłby się dalej rozwijać, gdyby nie pewne wydarzenia, które doprowadziły do jego osłabienia i ograniczenia¹¹.

Kościół antiocheński był pod koniec IV wieku równocześnie nicejski i melecjański. W 387 r. rezydowało w nim dwóch ortodoksyjnych biskupów: Flawian, który od 381 r. zastąpił Melecjusza oraz Paulin, zwolennik Eustachiusza, wybrany w 362 roku. Ten ostatni, rywal Melecjusza, dwukrotnie został uznany przez Rzym (375 i 382) za prawowitego biskupa Antiochii¹². Tuż przed swoją śmiercią, która nastąpiła w 388 r., Paulin desygnował jako swego następcę kapłana Ewagriusza, dokonując jednak sam jego święceń i nie respektując w ten sposób obowiązującej dyscypliny kościelnej¹³. Biskupi Zachodu, jak i Egiptu, udzielili poparcia Ewagriuszowi, który został uznany za biskupa Antiochii¹⁴. Biskupi Illyricum zaś poparli Flawiana, któremu Rzym nie udzielił komunii¹⁵.

1. Synod w Kapui. Tego rodzaju sytuacja sprzyjała podziałom między Wschodem a Zachodem. Cesarz Teodozjusz przebywał w latach 388-391 w Italii, aby wzmocnić tam panowanie młodego Walentyniana. Po powrocie do Konstantynopola, który nastąpił między 14 lipca a 10 listopada 391 r.¹⁶, cesarz zdecydował się położyć kres konfliktowi, który trwał już ponad dziesięć lat. Niektórzy badacze przypuszczają, że Teodozjusz, podczas swego pobytu w Italii, został nawet proszony przez Syrycjusza o rozwiązanie schizmy antiocheńskiej wpływając na ustąpienie Flawiana¹⁷. S. de Tillemont i J.R. Palanque z kolei widzą tu inicjatywę samego cesarza, który zaproponował, aby spór antiocheński został podporządkowany osądowi Kościoła rzymskiego¹⁸. W od-

¹¹ Por. *Storia della Chiesa. Dalle origini ai giorni nostri*, red. A. Fliche – V. Martin, III/2, tłum. wł., Torino 1972³, 659-660.

¹² Por. M. Simonetti, *Melezio di Antiochia*, DPAC II 2205-2206; także E. Soler, *Evêque et pasteurs à Antioche sous l'empereur Théodose: l'engagement chrétien dans la défense de la cité après la sédition des statues (387)*, w: *Vescovi e Pastori in epoca teodosiana. In occasione del XVI centenario della consacrazione episcopale di S. Agostino 396-1996* (XXV Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma, 8-11 maggio 1996), Roma 1997, 462.

¹³ *Concilium Nicaenum*, can. 4, DSP I 29. Tę dyscyplinę potwierdza również papież Syrycjusz: „Ne unus episcopus episcopum ordinare praesumat propter adrogantiam, ne furtivum beneficium praestitum videatur; hoc enim in synodo Nicaena constat esse definitum” (*Epistola* 5 [„Cum in unum”]) 2, CCL 149, 61; PL 13, 1157-1158.

¹⁴ Por. Theodoretus, HE V 23, PG 82, 1247-1250.

¹⁵ Por. Pietri, *Roma Christiana*, dz. cyt., t. 2, s. 1077.

¹⁶ Odnośnie do tej daty zob. O. Seeck, *Regesten der Kaiser und Päpste für Jahre 311 bis 476 n. Chr. Vorarbeit zu einer Prosopographie der christlichen Kaiserzeit*, Stuttgart 1919, 279.

¹⁷ Według Solera Teodozjusz, podczas swego pobytu w Italii, został poproszony przez papieża Syrycjusza o rozwiązanie schizmy antiocheńskiej, por. E. Soler, *Evêque et pasteurs*, art. cyt., s. 466-467.

¹⁸ Por. J.R. Palanque, *Saint Ambroise et l'empire romain. Contribution à l'histoire des rapports de l'Église et de l'Etat à la fin du quatrième siècle*, Paris 1933, 255; S. Le Nain de Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, t. 10, Venise 1732, 234. Także A. Iodice suponuje, że Teodozjusz przebywając w Rzymie słyszał skargi papieża Syrycjusza

powiedzi na cesarskie pragnienie został zwołany synod rzymski w Kapui¹⁹, co do którego mogą się zrodzić następujące pytania:

– najpierw dlaczego wybrano właśnie to miejsce, a nie sam Rzym? Według J.R. Palanque, wspomnianego już znawcy św. Ambrożego, całe to wydarzenie należy umieścić w kontekście dominacji w polityce kościelnej i świeckiej biskupa Mediolanu. W tej sytuacji papież Syrycjusz nie musiał przejawiać chęci do przejścia inicjatywy, obawiając się znaczącej aktywności Ambrożego oraz własnej pasywności, podobnie jak to miało miejsce podczas synodu w Akwilei (381), któremu tenże biskup przewodniczył: Syrycjusz zadecydował więc, aby „rzymskie” zgromadzenie biskupów odbyło się w Kampanii, niedaleko Rzymu²⁰.

przeciwko Flawianowi, którego wybór na stolicę biskupią w Antiochii zainicjował schizmę, por. A. Jodice, *Il contesto storico del concilio di Capua (391-392) e la sua memoria nella storiografia ecclesiastica*, w: *XVI Centenario del concilio di Capua (392-1992). Atti del Convegno internazionale di studi mariologici* (Capua 19-24 maggio 1992), red. G. Liccardo, Capua – Roma 1993, 57.

¹⁹ Por. Ch.J. Hefele, *Histoire des Conciles*, II/1, Paris 1908, 80-82.

²⁰ Por. Palanque, *Saint Ambroise et l'empire romain*, s. 255-256. Zaznaczmy, że interesujące zagadnienie relacji między Ambrożym z Mediolanu a Syrycjuszem z Rzymu, jaka musiała zaistnieć na płaszczyźnie polityki kościelnej, nie jest głównym przedmiotem niniejszego studium. Analiza tego zagadnienia, w szerokim kontekście, z pewnością, rzuciłaby wiele światła na ukazanie roli biskupa Rzymu przy końcu IV wieku. Niewątpliwie, Ambroży w tym okresie był dominującą postacią tak w kręgach ogólnokościelnych jak i w cesarstwie. Pomimo sarkastycznych wypowiedzi na temat następcy Damazego, tak ze strony Hieronima („simplicitas” nowego biskupa, por. *Epistula* 127, 9, CSEL 56, 152, 20-26) jak i Paulina z Noli („superba discretio urbici papae”, por. *Epistula* 5, 14, CSEL 29, 33, 1-3), naznaczonych osobistymi animozjami (zob. N. Adkin, *Pope Siricius' „Simplicity”*: *Jerome, Epist. 127, 9, 3, VetChr* 33:1996, 25-28) odkrywa się w nich „ziarno prawdy, kiedy Syrycjusz zostaje skonfrontowany z postacią ówczesnego biskupa Mediolanu, Ambrożego. W jego ręce, a nie do Rzymu, biegną nici wielkiej polityki Kościoła; Ambroży koresponduje z biskupami Wschodu, zwołuje ważne synody międzyregionalne, jest decydującym rozmówcą cesarzy i cesarskiej administracji: aktywność Syrycjusza pozostaje natomiast ograniczona do wewnątrz Kościoła łacińskiego i kroczy według głównych kierunków, które się rozwinęły za czasów Damazego”, por. *Storia della Chiesa*, dz. cyt., s. 278). To, iż Syrycjusz miał niełatwe zadanie w konfrontacji z Ambrożym, zauważa również A. Tuilier: „Sous son pontificat (to znaczy Syrycjusza – przyp. autora) d'ailleurs, l'autorité de la papauté romaine est concurrencée par la personnalité exceptionnelle de saint Ambroise, qui occupe le siège épiscopale de Milan entre 373 et 397. A l'instar de Damase et de Sirice, Ambroise est issu d'une grande famille aristocratique romaine. [...] Ambroise était toutefois différent de Damase et de Sirice dans la mesure où il appartenait à la haute administration impériale et où il était gouverneur de la province de Ligurie et d'Emilie, dont Milan était capitale, lorsqu'il devint l'évêque de cette ville” (*La politique de Theodose le Grand et les eveques de la fin du IV^{ème} siecle*, w: *Vescovi e Pastori in epoca teodosiana*, dz. cyt., s. 61). W odpowiedzi na zagadnienie korespondencji Ambrożego z innymi biskupami, o której wspomnieli Baus i Ewig, redaktorzy II tomu *Storia della Chiesa*, H. Jedin i M. Zelzer, wydawca listów św. Ambrożego „extra collectionem” zauważa, że w IV wieku, podobnie jak i dzisiaj, wymiana korespondencji była wyrazem przyjaźni. Tej tradycji był wierny św. Ambroży, co potwierdzają jego listy. „Secondo me – pisze – ci si può fare un'idea del rapporto fra Ambrogio e Siricio: egli non lo considerava un suo amico, gli rende però un grande onore con la dedica di due lettere (podkreślenie autora). Solo un'altra volta Ambrogio si riferisce a Siricio nella sua raccolta epistolare, ma senza nominarlo: tra le lettere politico religiose si trova una risposta ad una lettera del vescovo

– kolejne pytanie dotyczy osoby Syrycjusza. Nie posiadamy żadnej pewnej informacji o obecności biskupa Rzymu na tym synodzie. De Tillemont cytuje Blondela, który twierdzi, że Syrycjusz i Ambroży przewodniczyli temu synodowi²¹. Jest oczywiste, że obaj hierarchowie byli bardzo zainteresowani tą kwestią, jednakże co do faktycznej obecności Syrycjusza na tym synodzie, brak wystarczających potwierdzeń w źródłach. Jest natomiast prawdopodobne, iż papież, nie uczestnicząc osobiście w synodzie, wysłał tam swoich legatów, według zwyczaju ówczesnych biskupów rzymskich, którzy nigdy nie opuszczali swojej siedziby²². Podejmując temat osoby przewodniczącej na tym synodzie A. Iodice wyraża przekonanie, iż był to prawdopodobnie Ambroży z Mediolanu. Przypuszcza on również, że sam Syrycjusz zlecił mu to przewodniczenie, jak i reprezentację Stolicy Apostolskiej²³. Należy zauważyć, że teza ta nie jest pozbawiona racji, gdyż papież Syrycjusz kontaktował się już w przeszłości z biskupem Mediolanu w sprawie herezji Jowiniana, heretyka, potępionego przez synod rzymski w 390 roku²⁴.

Teofilo di Alessandria, nella quale questi si lamenta della durata dello scisma antiocheno. Ambrogio, avendo capito che il vescovo desiderato da lui e da Teofilo non sarebbe stato vincitore gli proposte, da politico intelligente qual era, di rivolgersi in tale faccenda «ad sanctum fratrem nostrum, Romanae sacerdotem ecclesiae»” (podkreślenie autora; dodajmy, że pisząc te słowa Ambroży myśli o Syrycjuszu...), por. M. Zelzer, *Vescovi e pastori alla luce delle lettere ambrosiane*, w: *Vescovi e Pastori in epoca teodosiana*, dz. cyt., s. 562-563. Jak więc widać, nie można zgodzić się łatwo z tezą, iż Syrycjusz był postacią całkiem wyblakłą wobec biskupa Ambrożego. M. Zelzer wskazuje również na dwa inne, krótkie listy Ambrożego, skierowane do Syrycjusza, które świadczą o szacunku, jakim Ambroży darzył następcę św. Piotra, zob. *Epistula 41 [Maur. 86]*, w: *Sancti Ambrosii episcopi Mediolanensis Opera (=SAEMO). Tutte le opere di sant’Ambrogio. Edizione bilingue a cura della Biblioteca Ambrosiana*, t. 20, Milano – Roma 1977, 64; *Epistula 46 [Maur. 85]*, tamże, s. 72; por. M. Zelzer, *Zur Chronologie der Werke des Ambrosius. Überblick über die Forschung von 1974 bis 1997*, w: „*Nec timeo mori*”. *Atti del Congresso internazionale di studi ambrosiani nel XVI centenario della morte di sant’Ambrogio* (Milano, 4-11 Aprile 1997), red. L.F. Pizzolato – M. Rizzi, Milano 1998, 84, przypis 57. Na temat relacji między Stolicą Apostolską i jej biskupem, a biskupem Mediolanu następujące słowa notuje biograf św. Ambrożego: „La modération des papes Damase et Sirice, respectueux d’un pontife si populaire et si influent, empêcha tout conflit d’éclater entre Rome et Milan; mais c’est le prestige de sa personne, non l’éclat de son siège, qui lui assura, dans les relations ecclésiastiques, une place prépondérante” (Palanque, *Saint Ambroise*, dz. cyt., s. 398-399). Możemy więc przypuszczać, iż wycofanie się Syrycjusza, na niejako drugi plan sceny polityki kościelnej względem Ambrożego, może świadczyć o wytrwałości politycznej papieża, który nie tyle dbał o osobiste znaczenie, ile bardziej o stabilność i jedność Kościoła sobie powierzonego.

²¹ Por. D. Blondel, *De la primauté en l’Église*, Geneve 1641, 237 (cyt. za: S. Le Nain de Tillemont, *Mémoires pour servir*, t. 10, s. 236).

²² Por. Le Nain de Tillemont, *Mémoires pour servir*, t. 10, s. 236.

²³ Por. Iodice, *Il contesto storico del concilio di Capua (391-392)*, art. cyt., s. 58 i 60: „Al concilio di Capua prese parte Ambrogio, vescovo di Milano. Molto probabilmente lo inviò a Capua come presidente e delegato il papa Siricio”.

²⁴ Listem *Optarem semper* Syrycjusz powiadał Ambrożego o niebezpieczeństwie herezji, jaką propagowali trzej kapłani Krescencjusz, Leopard i Aleksander. Ambroży odpowiada Syry-

Z synodu w Kapui (391-392), który miał rozwiązać kryzys antiocheński, nie zachował się żaden jego dokument. Wyjątek stanowi kanon zamieszczony w *Codex canonum Ecclesiae Africanae*, dotyczący dyscypliny chrzcielnej oraz wyboru i przenoszenia biskupów²⁵. Mimo to, w oczach historyków, to wydarzenie kościelne, miało duże znaczenie i jest uważane za synod generalny Zachodu²⁶. Ze Wschodu nie przyjechał żaden przedstawiciel, nawet Flawian, przeciwnik Ewagriusza, choć został wezwany przez samego cesarza Teodozjusza²⁷. Taka postawa mogłaby świadczyć o niezadowoleniu i proteście biskupów Wschodu przeciw rozwiązywaniu ich spraw w Italii przez biskupów Zachodu²⁸.

2. List św. Ambrożego do Teofila biskupa Aleksandrii. W zbiorach zawierających korespondencję św. Ambrożego znajduje się list posynodalny biskupa Mediolanu adresowany do biskupa Aleksandrii, Teofila²⁹. Z listu tego wynika, iż synod w Kapui zapewnił wreszcie wszystkim, którzy wyznają wiarę katolicką na całym Wschodzie, „spokojny port”, czyli wspólnotę kościelną. Dwaj protagoniści sporu, Ewagriusz i Flawian, zostali podporządkowani jurysdykcji biskupa Aleksandrii i episkopatu egipskiego, ułatwiając w ten sposób uczestnictwo stron konfliktu w jego rozwiązaniu³⁰. Ten sam jednak list wskazuje na to, że Flawian nie podporządkował się decyzjom synodu w Kapui, to znaczy nie chciał poddać się pod osąd biskupa Aleksandrii, odwołując się do cesarza³¹. Teofil, któremu powierzono realizację postanowień synodu, zwrócił się z prośbą o pomoc do Ambrożego. Ten z kolei w odpowiedzi poprosił go, by tak wpłynął na Flawiana, aby ten podporządkował się decyzjom soboru w Nicei i decyzjom dyscyplinarnym synodu w Kapui³².

Interesująca, z punktu widzenia naszego tematu, jest wzmianka w owym liście, która wskazuje na pewnego rodzaju „obecność” w podejmowanych decyzjach papieża Syrycjusza. W zakończeniu Ambroży odnosi się „ad sanctum

cjuszowi listem *Recognovimus*, gdzie zawiera krótkie *exposé* błędów Jowiniana oraz jego uczniów, któremu przeciwstawia prawowierną naukę, potwierdzając potępienie herezji, przez synod rzymski. W liście tym Syrycjusz zostaje nazwany przez Ambrożego „mistrzem i nauczycielem”, który tymi słowami pochwała papieża, dziękując mu za gorliwość w zwalczaniu herezji, por. Ambrosius, *Epistula extra collectionem* 15: „Recognovimus” (*Maur. Epist.* 42), 1, CSEL 82, 3, 302; Pietri, *Roma Christiana*, t. 2, dz. cyt., s. 1078.

²⁵ Por. *Codex canonum Ecclesiae Africanae* 48, w: Mansi III 737-740.

²⁶ Por. Palanque, *Saint Ambroise*, dz. cyt., s. 256; Le Nain de Tillemont, *Mémoires pour servir*, t. 10, s. 235.

²⁷ Por. Theodoretus, HE V 23, PG 82, 1247-1250; F. Trisoglio, *Sant’Ambrogio e Massimo il Cinico*, w: „*Nec timeo mori*”, dz. cyt., s. 792.

²⁸ Por. Palanque, *Saint Ambroise*, dz. cyt., s. 257.

²⁹ Por. Ambrosius, *Epistula* 70 (*Maur.* 56), CSEL 82/ 3, 3-6.

³⁰ Por. tamże, 4.

³¹ Por. Trisoglio, *Sant’Ambrogio e Massimo il Cinico*, art. cyt., s. 792.

³² Por. Ambrosius, *Epistula* 70 (*Maur.* 56), 6, CSEL 82/3, 5-6.

fratrem nostrum, Romanae sacerdotem Ecclesiae”, którego uważa za słuszne powiadomić o całej tej sprawie (*sane referendum arbitramur*)³³. Te słowa wskazują na biskupa Rzymu³⁴. Badacze zagadnienia są zgodni co do tego, że „gest” biskupa Mediolanu wyraża tu raczej grzeczność w stosunku do biskupa Rzymu³⁵. W świetle tych komentarzy można wnioskować, że Syrycjusz, pełniąc swoją władzę na Stolicy Apostolskiej, nie miał decydującego głosu w rozwiązaniu kwestii antiocheńskiej. Potwierdzeniem tego staje się fakt, iż biskup Aleksandrii, w trudnej dla siebie sytuacji, przed jaką został postawiony, tj. w momencie, kiedy Flawian odwołuje się do cesarza, nie zwraca się bezpośrednio do biskupa Rzymu, jak to uczynił w 384 roku biskup Tarragony Himeriusz, pisząc do papieża Damazego³⁶, ale prosi o pomoc Ambrożego. W sytuacji, gdy wzrasta świadomość prymatu papieżstwa zastanawia ten fakt proszenia o protekcję nie biskupa Rzymu, ale Ambrożego. W przypadku papieża Damazego, mogłoby chodzić o jego niewątpliwy autorytet osobisty. Być może Syrycjusz, jego następcą, nie cieszył się w równej mierze taką samą estymą wśród kolegów biskupów. Rodzi się więc pytanie o rzeczywisty autorytet biskupa Rzymu, jako następcy św. Piotra, nie będący w powiązaniu z osobistą powagą. Czy autorytet papieża, przy końcu IV wieku, był bardziej związany z osobą wypełniającą ten urząd, czy też z samym urzędem? Niektórzy ze współczesnych badaczy papieżstwa określają osobowość Syrycjusza, jako wyblakłą³⁷. Stąd można wnioskować, że w tym czasie, nie sam prestiż urzędu, ale silna osobowość papieża wpływałaby na decyzję powierzenia losów wspólnot kościelnych poza Rzymem jego arbitrażowi.

3. List Sewera z Antiochii. Ferdynand Cavallerra analizując kryzys antiocheński wydobyl na światło dzienne list Sewera z Antiochii (488-538), w którym

³³ Por. tamże, 6: „Sane referendum arbitramur ad sanctum fratrem nostrum, Romanae sacerdotem ecclesiae, quoniam praesumimus ea te iudicatum, quae etiam illi displicere non queant. Ita enim utile erit consultum sententiae, ita pacis et quietis securitas, si id vestro statuatur consilio, quod communioni nostrae dissensionem non afferat, ut nos quoque accepta vestrarum serie statutorum, cum id gestum esse cognoverimus quod ecclesia Romana haud dubie comprobaverit, laeti fructum huiusmodi examinis adipiscamur”.

³⁴ Por. Zelzer, *Zur Chronologie der Werke des Ambrosius*, art. cyt., s. 262-263.

³⁵ Por. Palanque, *Saint Ambroise*, dz. cyt., s. 258-259; M. Zelzer, CSEL 82/3, s. XXX-XXXI.

³⁶ Na kwestionariusz Himeriusza, biskupa hiszpańskiej Tarragony, Damazy nie mógł już odpowiedzieć. Czyni to Syrycjusz w dekretale *Directa ad decessorem* [385] (= *Epistula* 1, PL 13, 1132-1147). Ten dekretal jest pierwszym dokumentem papieskim, jaki zachował się w zbiorze dokumentów kościelnych, równy rangą dekretem synodalnym i soborowym.

³⁷ Są jednak i tacy, którzy mają odmienne zdanie: „Fin dopo la metà del secolo IV la sede romana vanta, stando alle scarse informazioni, una successione, salvo Giulio I, di figure molto scialbe (Silvestro, Marco, ecc.); verso la fine del secolo invece emergono, pur senza grandi eccezionalità, persone più decise (Damaso, Siricio)”, por. *Storia della Chiesa. Dalle origini ai nostri giorni*, t. 3/2: *Dalla pace costantiniana alla morte di Teodosio (313-395)*, red. G.R. Palanque – G. Bardy – P de Labriolle, Torino 1972³, 707.

jest mowa o pewnym Izajaszu, którego wybór na biskupa dokonał się w podobnym kontekście jak ten, wiek wcześniej – Ewagriusza. W swym liście biskup syryjski odnosi się właśnie do niektórych faktów, które wtedy miały miejsce. One to rzucają nowe światło na kwestię antiocheńską i rolę, jaką w niej odegrał papież Syrycjusz. Według tego dokumentu, ówczesny biskup Rzymu, powierzył zbadanie sprawy konfliktu synodowi w Kapui. Zarządził także, aby również biskupi Wschodu przeprowadzili dokładniejsze badanie tego problemu. Oto ten tekst w naszym tłumaczeniu, z języka francuskiego:

„Przeczytaliśmy list naszych czcigodnych braci do naszego czcigodnego brata Teofila, oraz ten, który skierowali do nas ze Wschodu biskupi zebrani w Kapui, także i ów pobożnego Syrycjusza, biskupa Rzymu. Przede wszystkim wynika z nich, że powinniśmy czuwać nad tym, aby nie gwałcić kanonu z Nicei, który jasno stwierdza, że nie można zezwolić na konsekrację biskupią przy udziale jednego tylko biskupa. List pobożnego biskupa Syrycjusza zawierał między innymi polecenie, aby rozstrzygnąć na rzecz tylko jednego biskupa w Antiochii, tego, który został wybrany w sposób uzasadniony i kanoniczny, zgodnie z normą nicejską, która określa jasno, że konsekracja dokonana przez tylko jednego [biskupa] jest nielegalna i nie może być zaakceptowana. W konsekwencji, przyjmując z radością precyzyjną doktrynę biskupa Syrycjusza, w sprawie kanonów kościelnych, jesteśmy zgodni z jego listem i postanowiliśmy, że należy ratyfikować go w całości; zdecydowaliśmy w sposób uzasadniony i sprawiedliwy, że znamy jedynie jednego biskupa w Antiochii, pobożnego biskupa Flawiana”³⁸.

Ze źródeł historycznych wiadomo, że schizma antiocheńska została prawie rozwiązana dopiero przez synod zwołany w Cezarei Palestyńskiej w 393 roku³⁹. Ojcowie synodalni, pod nieobecność Teofila z Antiochii, który w tym czasie był zajęty likwidacją świątyń pogańskich w Egipcie i wyznaczył wcześniej przewodniczącego synodu⁴⁰, przesłali na piśmie podjęte decyzje do trzech

³⁸ Tekst cytowany za: F. Cavallera, *Le schisme d'Antioche (IV^e-V^e siècle)*, Paris 1905, 286: „Nous avons lu la lettre de nos vénérables frères à notre vénérable frère l'évêque Théophile (sic!) et celle que ils ont adressée à nous-mêmes, Orientaux, les évêques réunis à Capoue, celle aussi du religieux Sirice l'évêque de Rome. Avant tout, déclaraient-elles, nous devons veiller à ne point déroger au canon de Nicée qui affirme clairement que l'on ne peut permettre l'ordination d'un évêque par un seul autre. La lettre du religieux évêque Sirice contenait en outre une direction pour le jugement à porter, où il était dit qu'il ne devait y avoir qu'un seul évêque à Antioche, celui qui était légitimement et canoniquement élu, en conformité avec la règle de Nicée définissant clairement que l'ordination faite par un seul est illégitime et ne saurait être acceptée. En conséquence, acceptant avec joie la doctrine exacte de l'évêque Sirice, au sujet des canons ecclésiastiques, nous nous sommes conformés à sa lettre et avons déclaré qu'il fallait ratifier tout cela; nous avons décidé légitimement et justement que nous ne connaissons qu'un évêque à Antioche, le religieux évêque Flavian”.

³⁹ Por. A.J. Festugière, *Antioche païenne et chrétienne. Libanius, Chrysostome et les moines de Syrie*, Paris 1959, 257; *Concilium Constantinopolitanum (393)*, Mansi III 851-854.

⁴⁰ Por. F. Cavallera, *Le schisme d'Antioche (IV^e-V^e siècle)*, dz. cyt., s. 286.

augustów: Teodozjusza i jego synów. Tekst tego właśnie pisma został użyty jako precedens ponad sto lat później przez Sewera z Antiochii z racji zaistniałych podobnych okoliczności. Z treści listu synodalnego z Cezarei wynika, że konflikt został zażegnany zgodnie z życzeniem przesłanym listownie przez ojców synodu w Kapui do Teofila z Aleksandrii i biskupów wschodnich, oraz zgodnie z listem papieża Syrycjusza⁴¹: Flawian został ogłoszony jedynym prawnie wybranym biskupem Antiochii. Decyzja została w następstwie zakomunikowana papieżowi Syrycjuszowi⁴².

Tak więc bieg wydarzeń zanotowany przez Sewera z Antiochii zmienia perspektywę spojrzenia na rolę Syrycjusza w sporze antiocheńskim, ukazaną wcześniej przez Ambrożego w liście do biskupa Aleksandrii⁴³. Według Francesco Trisoglio rozwiązanie schizmy przez synod w Cezarei Palestyńskiej miało miejsce dzięki wpływom naciskom papieża Syrycjusza, który nakazał rozwiązanie tego problemu, o czym postanowił w 394 r. synod w Konstantynopolu⁴⁴. Z takiego przebiegu zdarzeń mogłoby wynikać, że papież ten nie pełnił jedynie marginalnej roli w omawianym sporze, ale to jego decyzja wpłynęła znacząco na ich przebieg.

4. Podsumowanie. Zestawienie dwóch wersji biegu wydarzeń, rozgrywających się wokół schizmy antiocheńskiej, domaga się pewnej oceny. Istotne są tu świadectwa, które posiadamy⁴⁵. W przypadku listu Ambrożego do Teofila mamy do czynienia nie tylko ze świadkiem wydarzeń, ale z ich protagonistą. Także drugie świadectwo, list Sewera z Antiochii, nie jest bez wartości. Wiek później, zaświadcza on, że czytał list Syrycjusza, dziś zaginiony, dotyczący rozwiązania konfliktu w Antiochii. Według pierwszego świadectwa Syrycjusz byłby tylko informowany, co do decyzji podjętych pod kierownictwem Ambrożego. Patrząc z kolei na drugie świadectwo można by przyjąć twierdzenie, że Syrycjusz odegrał w konflikcie antiocheńskim decydującą rolę, nakazując biskupom rozwiązanie konfliktu, jako ten, którego „omnium ecclesiarum cura est”. Byłby to cenny dowód, ukazujący decydujący wpływ biskupa Rzymu na przebieg wydarzeń kościelnych na Wschodzie. Z drugiej strony, gdyby nawet przyjąć jedynie pierwsze świadectwo, to i fakt poinformowania Syrycjusza o biegu wydarzeń przez Ambrożego, świadczy nie tylko o kurtuazji względem Syrycjusza, ale i o powadze Piotra, którą uszanował biskup Mediolanu. Niestety, z braku świadectw, w tej chwili nie możemy powiedzieć nic pewnego na ten temat. Możemy jedynie przypuszczać, że rola Syrycjusza we wschodniej

⁴¹ Por. tamże, s. 285, przypis 1.

⁴² Por. Festugière, *Antioche païenne et chrétienne*, dz. cyt., s. 257.

⁴³ Por. Cavallera, *Le schisme d'Antioche (IV^e-V^e siècle)*, dz. cyt., s. 286.

⁴⁴ Por. Trisoglio, *Sant' Ambrogio e Massimo il Cinico*, art. cyt., s. 792.

⁴⁵ W listach przypisywanych Syrycjuszowi jako autentyczne (pomijając list *De Bonoso* [= *Epistula VIII*] jako list Ambrożego), nie ma wzmianki o tym wydarzeniu.

polityce kościelnej nie była jedynie marginalną, co więcej, w zestawieniu z osobowością Ambrożego, przed którym ugiął się nawet cesarz Teodozjusz, wydaje się, że w czasie pontyfikatu Syrycjusza, świadomość pozycji biskupa Rzymu w całym Kościele, była już dość wyraźna, co wskazywałoby więc na wzrost znaczenia biskupa Rzymu i jego prymatu w Kościele.

II. KWESTIA BISKUPA BAGADIUSZA I SYNOD W KONSTANTYNOPOLU (394)

Decyzja ojców synodalnych z Cezarei nie znalazła przyjęcia na Zachodzie. W 398 r. Flawian nie został jeszcze uznany za prawowitego biskupa Antiochii. W międzyczasie umarł Ewagriusz († 394), a wraz z nim przyczyna schizmy. Jednakże i te wydarzenia nie przyniosły pokoju w tym regionie kościelnym⁴⁶. W tym samym czasie, w pobliskiej Arabii, stolicy metropolitalnej w Bostrze, dochodziło do pewnych antagonizmów, które wydają się być bardzo żywe, nawet jeżeli nie znamy dostatecznie ich motywów. Oto niektóre fakty: biskupa Bagadiusza potępiono podczas jego nieobecności, a następnie pozbawiono go stolicy biskupiej. Stało się tak za przyczyną dwóch biskupów Cyryla z Jerozolimy i Palladiusza; nowym zaś biskupem ustanowiono Agapiusza. Bagadiusz złożył swój protest podczas synodu w 381 r., w obecności swego rywala. Spór jednak trwał jeszcze przez 10 lat. Dla rozwiązania konfliktu nie zwrócono się do metropolity Antiochii, ani też nie zwołano synodu diecezji wschodnich. Obaj antagoniści zwrócili się z tą sprawą do biskupa Rzymu, który ze swej strony wyznaczył Teofila z Aleksandrii jako arbitra. Ten jednak, jak twierdzą historycy, nie podjął tej sprawy, jak również nie chciał przewodniczyć synodowi w Cezarei w 393 roku⁴⁷. Dlatego też z inicjatywy papieża Syrycjusza, 29 września 394 r., został zwołany synod w Konstantynopolu, aby zbadać konflikt między biskupami Arabii⁴⁸. Obok Nektariusza († 398), patriarchy Konstantynopola, byli na nim obecni Teofil z Aleksandrii i Flawian z Antiochii. Ten tzw. *synod Rufina* zgromadził przedstawicieli najbardziej znamienitych postaci ze wszystkich Kościołów Wschodu⁴⁹. Ojcowie synodalni przypomnieli, że jeden biskup nie może być konsekrowany ani złożony jedynie przez dwóch innych biskupów, a zwłaszcza podczas jego nieobecności. Poza tym zadecydowali, że każde złożenie z urzędu jest nieważne, jeśli nie otrzyma aprobaty synodu i wszystkich biskupów danej prowincji kościelnej. Zgromadzenie to przysłużyło się do ustanowienia pokoju we wschodniej części chrześcijaństwa. Biskupi zebrani w Konstantynopolu wypełnili w ten sposób wolę papieża Syrycjusza,

⁴⁶ Por. Cavallera, *Le schisme d'Antioche (IV^e-V^e siècle)*, dz. cyt., s. 287.

⁴⁷ Por. *Storia della Chiesa*, red. Fliche – Martin, III/2, dz. cyt., s. 666-667; Hefele, *Histoire des Conciles*, II/1, Paris 1908, 97-99.

⁴⁸ Por. F. Cavallera, *Le schisme d'Antioche (IV^e-V^e siècle)*, dz. cyt., s. 288.

⁴⁹ Por. listę obecnych na synodzie: *Concilium Constantinopolitanum* (393), Mansi III 851-852.

kładąc kres schizmie arabskiej⁵⁰. Ostateczne jednak rozwiązanie schizmy antiocheńskiej i ustalenie pokoju na Wschodzie dokona się cztery lata później, kiedy Jan, kapłan z Antiochii (wierny Flawianowi, jego uczeń)⁵¹, zostanie wybrany biskupem Konstantynopola, zaaprobowanym przez papieża Syrycjusza⁵². Imię tego biskupa, znane jest w historii wraz z przydomkiem Złotousty. To wydarzenie, relacjonowane przez historyków, ukazuje niewątpliwie ważną rolę papieża Syrycjusza w rozwiązaniu tej kwestii: z jego inicjatywy zostaje zwołany synod, on zaś zatwierdza jego decyzje.

III. HEREZJA BONOZJUSZA BISKUPA NAISSY

Historia Flawiana, któremu Rzym odmówił komunii, podczas gdy biskupi Illyricum go popierali, ukazuje pewną niezależność bałkańskich hierarchów w relacji do Rzymskiej stolicy. Istotnie, kiedy episkopat Macedonii znalazł się w trudnej sytuacji, to szukając pomocy u Kościołów Zachodu zwrócił się do biskupa Mediolanu⁵³. Takie zaś postępowanie ma swoje uzasadnienie: według znanych nam faktów, biskup Ambroży cieszył się w pełni swoim autorytetem nie tylko w Kościele Zachodnim, ale także względem cesarza Teodozjusza⁵⁴. Wydaje się to potwierdzać także wydarzenie związane z osobą Bonozjusza.

Bonozjusz, biskup Naissy, został oskarżony o rozpowszechnianie błędnych teorii negujących dziewictwo Maryi⁵⁵. Jego sprawa została poddana rozpatrzeniu w Kapui. Powstaje znów pytanie, kto i dlaczego podporządkował sprawę biskupa Bonozjusza synodowi rzymskiemu w Kapui? Ch. Pietri uważa, że herezja Bonozjusza nie została bezpośrednio podporządkowana osądowi Syrycjusza, ale raczej Ambrożemu⁵⁶. Wydaje się to być potwierdzone również faktem odwołania się Bonozjusza do biskupa Mediolanu, kiedy to według werdyktu z Kapui, jego sprawę mieli rozpatrzyć biskupi Macedonii i pobliskich prowincji⁵⁷. Także zachowanie się biskupów, którzy zostali zobowiązani

⁵⁰ Por. *Storia della Chiesa*, red. Fliche – Martin, III/2, dz. cyt., s. 667-668.

⁵¹ Jan, który od potomnych otrzymał przydomek Złotousty, por. A.M. Malingrey, *Giovanni Crisostomo*, DPAC II 1551-1552.

⁵² Por. Cavallera, *Le schisme d'Antioche (IV^e-V^e siècle)*, dz. cyt., s. 289.

⁵³ Por. Pietri, *Roma Christiana*, t. 2, dz. cyt., s. 1077.

⁵⁴ Por. fakt nakłonienia cesarza Teodozjusza do publicznej pokuty za rzeź w Tesalonikach, por. *Historia Kościoła*, red. J. Daniélou – H.J. Marrou, t. 1: *Od początków do roku 600*, tłum. M. Tarnowska, Warszawa 1986, 246.

⁵⁵ Problem osoby Bonozjusza nie został jeszcze do tej pory w pełni wyjaśniony. Nie pozostało po nim żadne pismo. Nasza wiedza o nim pochodzi z innych źródeł, por. G. Bardy, *Bonosus*, DHGE IX 1096-1097; S.L. Greenslade, *The Illyrian Churches and the Vicariate of Thessalonica 378-395*, JTS 46 (1945) 27-28.

⁵⁶ Por. Pietri, *Roma Christiana*, dz. cyt., t. 2, s. 1079.

⁵⁷ Por. Ambrosius, *Epistula de Bonoso 2*, CSEL 82/3, 8.

do zajęcia się tym problemem, potwierdzałoby hipotezę Ch. Pietri, gdyż i oni zwrócili się do Ambrożego z prośbą o wydanie opinii na temat Bonozjusza⁵⁸. M. Zelzer uważa, że Ambroży odpowiedział metropolicie Macedonii listem, który jest owocem synodu zwołanego przez niego w Mediolanie w 393 roku⁵⁹. Analizując kontekst polityki Ambrożego w tym rejonie kościelnym, wydaje się być łatwe zrozumienie decyzji biskupów Illyricum. Tak więc papież Syrycjusz nie uczestniczyłby bezpośrednio w rozwiązaniu, tym razem kwestii dogmatycznej, powstałej w Kościele wschodnim, jednak, jak podają autorzy II tomu *Historii Kościoła*, pod kierunkiem H. Jedina, „powierzył sąd nad biskupem z Naissy, który nie uznawał wiecznego dziewictwa Maryi, synodowi w Kapui, któremu przewodniczył Ambroży (391) i biskupom Illyricum”⁶⁰.

IV. ILLYRICUM – PATRIARCHAT ZACHODNI NA WSCHODZIE

Podział polityczny Illyricum na część wschodnią i zachodnią⁶¹, nie był bez znaczenia dla polityki kościelnej biskupa Rzymu. W sposób szczególny zainteresowanie papieży, według tego, co podaje zachowana korespondencja, kon-

⁵⁸ Por. tamże 1, CSEL 82/3, 7-8.

⁵⁹ Por. M. Zelzer, CSEL 82/3, s. XXX-XXXI. Przypominamy, że jeżeli chodzi o przypisanie autorstwa *Listu de Bonoso* (CSEL 82/3, 7-10) uczeni są jeszcze podzieleni. Jeśli przyjmiemy, że jego autorem jest papież Syrycjusz, to zostaje on ukazany on jako promotor prawa: „il rispetto delle competenze altrui deriva dal suo senso di ordine e dalla sua concezione della chiesa articolata in modo locale, per cui all'autorità suprema del vescovo di Roma spetta il giudizio di appello e la sentenza definitiva in caso di controversie, ma non l'arbitrio di soffocare le legittime espressioni delle autonomie locali che spettano di diritto ai singoli episcopati” (Falbo, *Il primato della Chiesa di Roma*, dz. cyt., s. 378). Mimo tej tak pozytywnej wypowiedzi na temat Syrycjusza, przychylamy się ku tezie, iż *List de Bonoso* napisał św. Ambroży z Mediolanu. Fakt ten został gruntownie przeanalizowany, o czym świadczą następujące publikacje: J.A. De Aldama, *La carta ambrosiana «De Bonoso»*, „Marianum” 25 (1963) 1-22; S.M. Meo, *La verginità perpetua di Maria nella lettera di papa Siricio al vescovo Anisio di Tessalonica*, „Marianum” 25 (1964) 447-469; Ch.W. Neumann, *The Virgin Mary in the Works of Saint Ambrose*, Fribourg 1962; F. Di Capua, *Il ritmo prosaico nelle lettere dei papi e nei documenti della cancelleria romana dal IV al XIV secolo*, „Lateranum” 3 (1937) 3-275; F. Cavallera, *La lettre sur l'évêque Bonose est-elle de saint Sirice ou de saint Ambroise?*, BLE 21 (1920) 141-147; C. Silva-Tarouca, *Institutiones historiae ecclesiasticae*, Romae 1933; P. Coustant, *Monitum*, PL 13, 1173-1174; C. Baronius, *Annales ecclesiastici (388-411)*, ed. A. Theiner, t. 6, Barrum – Ducum 1866, n. 73; M. Zelzer, CSEL 82/3, Vindobonae 1982, s. XXX-XXXI; G. Bardy, *Bonosus*, DHGE IX 1096-1097; L. Gambero, *La tesi di Bonoso contro la perpetua verginità di Maria e la confutazione di Ambrogio di Milano*, w: *XVI Centenario del concilio di Capua (392-1992)*. *Atti del Convegno internazionale di studi mariologici* (Capua 19-24 maggio 1992), red. G. Liccardo, Capua – Roma 1993, 35-48.

⁶⁰ *Storia della Chiesa*, t. 2, dz. cyt, s. 279.

⁶¹ Diecezje cywilne Macedonii i Dacji w roku 395 były przyporządkowane Cesarstwu Wschodniemu, por. Greenslade, *The Illyrian Churches and the Vicariate of Thessalonica*, art. cyt., s. 17-24; L. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, III, Paris 1910, 176-177.

centrowało się na diecezjach Dacji i Macedonii, które były podporządkowane biskupowi Tesalonik. Wydaje się jednak, że te dwie diecezje cywilnie kontynuowały swoją niezależność od jurysdykcji papieskiej, wchodząc w skład cesarstwa wschodniego, którego metropolitą był biskup Konstantynopola. Powstaje w ten sposób tzw. kwestia patriarchatu papieskiego w Tesalonikach, którego rola wyłania się w sposób bardzo widoczny począwszy od V wieku. Wobec zaistniałej kwestii należy postawić pytanie, kiedy powstał patriarchat papieski w Tesalonikach i który z papieży dał jej początek?⁶²

W jednym ze swoich listów, papież Innocenty I (401-417), pisząc do Anizjusza, biskupa Tesalonik, sugeruje, że ten wikariat został ustanowiony już w czasach papieża Damazego i Syrycjusza⁶³. Także w liście tego samego papieża do następcy Anizjusza na stolicy biskupiej Rufusa, z 412 r., potwierdza władzę, jaką posiadał biskup Tesalonik, według tego, co ustanowili poprzedni papieże⁶⁴. Uczeni badający to zagadnienie dzielą się na dwie grupy: w pierwszej znajdujemy większość historyków, którzy przyjąwszy stwierdzenia Innocentego, przyjmują, że wikariat w Tesalonikach został ustanowiony przez papieża Damazego⁶⁵, czy też przez jego następcę Syrycjusza⁶⁶. Przedstawiciele drugiej grupy nie przyjmują tych świadectw jako wystarczających, aby mówić o ustanowieniu papieskiego wikariatu jurydycznego w Tesalonikach. Wśród nich jest

⁶² Takie pytanie postawił J. Macdonald w artykule zatytułowanym: *Who instituted the Papal Vicariate of Thessalonica?*, *StPatr* 4 (1961) vol. 2, 478-482.

⁶³ Por. Innocentius, *Epistula „Cum dominus noster”* 4, w: *Epistularum Romanorum Pontificum ad vicarios per Illyriam aliosque episcopos Collectio Thessalonicensis ad fidem Cod. Vat. Lat. 5751*, red. C. Silva Tarouca, *Textus et documenta. Series theologica*, 23, Roma 1937, 20: „Cui etiam anteriores tanti ac tales viri praedecessores mei episcopi, id est sanctae memoriae Damasus, Siricius atque supra memoratus vir [Anastasius] ita detulerunt, ut omnia quae in illis partibus gererentur, sanctitati tuae quae plena iustitiae est, traderent cognoscenda”.

⁶⁴ Por. Innocentius I, *Epistula „Lectissimo et gloriosissimo Moysi”* 5, 22, tamże: „Vere enim eius sacratissimis montis, lectissimae sinceritatis tuae providentiae ac virtutii hanc inungimus sollicitudinem, non primitus haec ita statuentes, sed praecessores meos apostolicos imitati, qui beatissimis Acholio et Anysio inungere pro eorum meritis ista voluerunt”.

⁶⁵ Por. F.W. Puller, *The Primitive Saints and the See of Rome*, London 1900, 157; B.J. Kidd, *A History of the Church to 461*, t. 2, Oxford 1922, 280; J. Barmby, *Innocentius*, w: *Sects and Doctrines*, t. 3, New York – Milwood N.Y. 1974, 243-244. Według Grisara „a difendere [...] lo stato giuridico fin allora vigente Damaso o forse il suo successore Siricio stabilì il vicariato apostolico di Tessalonica” (H. Grisar, *Storia di Roma e dei Papi nel medio evo esposta secondo le fonti scritte ed i monumenti con particolare riguardo alla civiltà ed all'arte*, t. 1: *Roma alla fine del mondo antico*, Roma 1908, 270).

⁶⁶ Por. L. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, III, Paris 1910, 179-190: „[...] mais la charge confiée à Acholius [przez Damazego – komentarz autora] n'était peut-être pas définie avec précision, et l'institution vicariale véritable paraît n'avoir commencé qu'avec le successeur de Damase, Sirice, qui, au témoignage de saint Léon, donna à Anysius, lui-même successeur d'Acholius, une délégation précise”; J. Zeiller, *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes de L'Empire romain*, Roma 1967, 369; E. Pelekanidou – C. Nardi, *Tessalonica. I. Città e cristianesimo*, DPAC II 3431.

S.L. Greenslade, który przypisuje to zadanie papieżowi Anastazemu (399-401) oraz J. Macdonald, który udowadnia, że dopiero począwszy od papieża Innocentego I można mówić o wikariacie papieskim w Tesalonikach⁶⁷.

Według ostatniego autora, który po części zgadza się z argumentami Greenslade'a⁶⁸, wikariat w Illyricum nie został ustanowiony ani przez Damazego, ani przez Syrycjusza. Istotnie, stwierdza on, że pomiędzy listami Damazego, jakie pozostały do naszych czasów, są dwa do Acholiusza, biskupa Tesalonik, w których nie wzmiankuje się o utworzeniu tak ważnego urzędu, ani nie mówi się o jakimkolwiek wikariacie! Papież domaga się jedynie, aby Acholiusz wykorzystał swój wpływ na dworze w Konstantynopolu, aby zapobiec konsekracji biskupiej Egipcjanina Maksyma Cynika⁶⁹.

Podobnie też rzecz się ma z Syrycjuszem, który napisał list do Anizjusza, następcy Acholiusza, nie wypowiadając się na temat wikariatu. Papież prosił go jedynie o to, by czuwał nad zgromadzeniami biskupów w jego rejonie⁷⁰. Jako dowód na poparcie swojej tezy, omawiany autor podaje list dotyczący sprawy Bonozjusza (*De Bonoso*), przypisywany Ambrożemu, którego treść wskazuje na to, że w 392 r. nie istniał żaden wikariat papieski w Tesalonikach, przekazany Anizjuszowi i jego następcom. Takie stwierdzenie usprawiedliwiłoby postępowanie Anizjusza, który zwrócił się o radę nie do Syrycjusza (jako swego bezpośredniego zwierzchnika), ale do biskupa Mediolanu⁷¹.

Jeśli chodzi o pontyfikat Anastazego (399-401), następcy Syrycjusza, a poprzedzający Innocentego, nie możemy nic powiedzieć z powodu braku źródeł. Dlatego też należy odrzucić tezę Greenslade'a⁷². Z racji więc faktu, iż nie można ustalić dokładnej daty ustanowienia wikariatu papieskiego w Tesalonikach, który już w następnych wiekach pełnił swą funkcję⁷³, możemy jedynie zadowolić się pewnymi hipotezami:

– po pierwsze jest faktem niezaprzeczalnym, że świadomość istnienia specjalnej władzy udzielonej Acholiuszowi i Anizjuszowi, wyrażona przez papieża Innocentego I, świadczy o tym, że taka władza w jakiś sposób została udzielona biskupom Tesalonik, przez jego poprzedników; tym niemniej prawdą jest, że

⁶⁷ Por. MacDonald, *Who instituted the Papal Vicariate of Thessalonica?*, art. cyt., s. 481-482.

⁶⁸ Por. Greenslade, *The Illyrian Churches and the Vicariate of Thessalonica 378-395*, art. cyt., s. 25-27.

⁶⁹ Por. Damasius, *Epistolae V-VI*: „Decursis litteris”, „Ad meritum”, PL 13, 365-370.

⁷⁰ Por. J. MacDonald, art. cyt., s. 479.

⁷¹ Por. *Epistula de Bonoso* (*Epist.* 71; Maur. 56a) 1, CSEL 82/3, 7; zob. Macdonald, art. cyt., s. 479.

⁷² Por. MacDonald, tamże: „But although going thus with Dr. Greenslade, I cannot agree with him that the vicariate may have been initiated by Anastasius”.

⁷³ Można wspomnieć o odwołaniu się biskupa Konstantynopola Epifaniusza, który złożył z urzędu Stefana, biskupa Larysy w Tesalonikach, z racji jego niekanonicznej konsekracji. Pozbawiony z urzędu Stefan zwrócił się bezpośrednio do Rzymu, do papieża Bonifacego II, uznając w ten sposób jego prymat nad Kościołem w Tesalonikach, por. Macdonald, art. cyt., s. 479 i 481.

dopiero wraz z tym papieżem można mówić o właściwym wikariacie papieskim w Tesalonicach;

– odnośnie do omawianej kwestii istnieje pewna trudność, mianowicie nie posiadamy wszystkich dokumentów papieża Damazego, Syrycjusza, czy Anas-tazego. Hipotetycznie więc można przypuszczać, że każdy z nich mógł dać początek takiemu wikariatowi na mocy dekretu, który dzisiaj nie istnieje. Jednak trzeba zaznaczyć, że jeśli chodzi o region Bałkanów, posiadamy bardzo ważny zbiór dokumentów, zwany *Collectio Thessalonicense*, zawierający korespondencje papieża z hierarchami Tesalonik. Tak więc gdyby istniały jakieś odnośne dokumenty dotyczące tego regionu kościelnego z pewnością znalazłyby się w tej kolekcji.

– w przypadku listów papieża z IV wieku, tj. z okresu, w którym budzi się i manifestuje świadomość prymatu biskupa Rzymu, wydaje się niemożliwe, aby jakiś dekret papieski, który miałby tak wielkie znaczenie dla takiego wydarzenia i jednocześnie posiadający wymiar powszechny, nie został umieszczony i w ten sposób zachowany w jednym ze zbiorów oficjalnych dokumentów Kościoła, takich jak np. *Kolekcja Dionizego Małego*.

Mając na uwadze powyższe rozważania podsumujemy omawianą kwestię w zgodzie z historykami⁷⁴, że odnośnie do ustanowienia wikariatu papieskiego na Wschodzie trzeba raczej mówić o procesie ewolutywnym. Prawdopodobnie początek został nadany przez Damazego, który ustanowił biskupem Acholiusza. Syrycjusz kontynuował politykę swego poprzednika powierzając Anizjuszowi kontrolę nad ustanawianiem biskupów w Illyricum⁷⁵. Te posunięcia byłyby jedynie *preludium* do owego procesu, który swoje formalne zwieńczenie w postaci wikariatu papieskiego w Tesalonicach otrzyma za papieża Innocentego I⁷⁶.

IV wiek był z punktu widzenia doktrynalnego i dyscyplinarnego czasem systematyzacji w Kościele (dwa sobory ekumeniczne i ponad 180 synodów – jak podaje Alberigo – jakie odbyły się w tym wieku). Listy Syrycjusza, które przede wszystkim zajmują się problemami dyscyplinarnymi, dotyczącymi różnych dziedzin chrześcijańskiego życia, świadczą o wkładzie, jaki wniósł ten

⁷⁴ Por. *Storia della Chiesa*, t. 2, dz. cyt., s. 279; Pelekanidou – Nardi, *Tessalonica*, art. cyt., s. 3431.

⁷⁵ W studium na temat prowincji wschodnich cesarstwa rzymskiego Onorato Bucci, wzmiankując o podzielonym posłuszeństwie tego regionu względem stolicy w Rzymie i w Konstantynopolu stwierdza, że „Papa Siricio affidò al vescovo di Tessalonica Anisio funzioni di suo vicario”, jednak bez podania jakiegokolwiek potwierdzającego argumentu, por. O. Bucci, *Le provincie orientali dell'impero romano. Una introduzione storico-giuridica*, Roma 1998, 148.

⁷⁶ Por. Falbo, *Il primato della Chiesa di Roma*, dz. cyt., s. 379.

papież do uporządkowania dyscypliny kościelnej. Charakterystyczną cechą tego pontyfikatu jest wzrastająca świadomość znaczenia Stolicy Piotrowej w Kościele Zachodnim oraz żywe zainteresowanie się problemami Kościołów wschodnich.

K.B. Osborn, analizując relację między biskupami Kościołów lokalnych, a biskupem Rzymu, zauważa, że tylko niektórzy papieże wypełniając posługę biskupa Rzymu, sprawowali ją mocą udzielonego im autorytetu. Gdy chodzi o Syrycjusza, uwidacznia się fakt jego przynależności do tych rzymskich pontyfików, którzy realizowali swoją posługę mocą i świadomością władzy prymatu⁷⁷.

Krótkie studium tego pontyfikatu w relacji do chrześcijańskiego Wschodu, które zawarliśmy w niniejszym artykule, ukazało coraz bardziej dochodzącą do głosu i liczącą się w całym Kościele postać biskupa Rzymu przy końcu *złotego wieku patrystyki*. Na podstawie dokumentów oraz ukazanych wydarzeń z historii Kościoła, znaczenie pontyfikatu Syrycjusza jawi się nie tyle jako owoc jego osobistego autorytetu⁷⁸, ile raczej jest wyrazem dojrzewającej świadomości znaczenia roli biskupa rzymskiego, którego autorytet sięga czasów ustanowienia Kościoła w Rzymie przez Apostoła Piotra. Ta świadomość stale wzrastała i znajdowała swój wyraz w dokumentach synodalnych oraz działalności biskupów Wiecznego Miasta, szczególnie Damazego, a także jego bezpośredniego następcy⁷⁹. Z całą pewnością możemy więc stwierdzić, że papież Syrycjusz był świadomym nosicielem i wyrazicielem idei prymatu, co ukazał w swoich dekretalach, adresowanych do biskupów łacińskich⁸⁰, jak również, prowadząc politykę kościelną względem chrześcijańskiego Wschodu w czasach swego pontyfikatu.

⁷⁷ Por. K.B. Osborne, *Priesthood. A History of Ordained Ministry in the Roman Catholic Church*, New York – Mahwah 1989, 145.

⁷⁸ Badacz starożytnego papieżstwa E. Caspar wypowiada się niezbyt chlubnie o osobowości Syrycjusza, przyznaje mu jednak tytuł „nosiela Tradycji”: „Siricius war, ohne persönlich hervorzutragen, solch ein Träger der Tradition” (E. Caspar, *Geschichte des Papsttums von den Anfängen bis zur Höhe der Weltherrschaft*, Bd. 1, Tübingen 1930, 266-267).

⁷⁹ Por. *Concilium Sardicense*, can 3, Mansi III 7-8: „[...] Petri apostoli memoriam honoremus [...]”. Kanon synodu z Sardyki nazywa stolicę rzymską „caput” całego Kościoła. W ten sposób potwierdza wyraźnie jurysdykcję biskupa Rzymu nad wszystkimi Kościołami, por. O. Marucchi, *Il pontificato del papa Damaso e la storia della sua famiglia secondo le recenti scoperte archeologiche*, Roma 1905, 28.

⁸⁰ Por. J. Woch, *Autorytet Stolicy Apostolskiej za pontyfikatu Syrycjusza, biskupa Rzymu w latach 384-399*, SACH 17 (2004) 130-144.

IL VESCOVO DI ROMA DI FRONTE AI PROBLEMI DELLE CHIESE
ORIENTALI ALLA FINE DEL IV SECOLO

(Riassunto)

Lo studio presentato in questo articolo cerca di studiare, alla base dei documenti, in quale maniera è stato realizzato il mandato petrino: „pasce oves meas”, alla fine del IV secolo. Nel modo particolare fu esaminato il pontificato di papa Siricio (384-399), specie sotto l’aspetto del suo rapporto verso le Chiese d’Oriente. Dallo studio emerge che questo vescovo di Roma era cosciente dell’incarico intrapreso, „per Dei gratiam”, di avere cura per tutte le Chiese. In modo particolare è stata analizzata la cosiddetta questione antiochena, la causa del vescovo Bonoso, del vescovo Bagadio, nonché il problema dell’istituzione del patriarcato occidentale in Oriente (Illirico). In tutti questi casi Siricio si dimostra come responsabile per la pace ed unità della Chiesa, impegnandosi sia in persona che attraverso i suoi legati.

Ks. Jan W. ŻELAZNY
(Kraków, PAT)

KOLEGIUM BISKUPÓW W KONSTYTUCJACH APOSTOLSKICH. ROLA PIOTRA

Konstytucje Apostolskie są kompilacją wielu tekstów pochodzących z kręgu syryjskiego, od *Didache* po kanony synodów postnicejskich na Wschodzie. Pierwsze ich sześć ksiąg ma za podstawę *Didaskalia*. Księga VII rozpoczyna się od poszerzonej wersji *Didache*. Uzupełnienie, w drugiej jej części, dotyczy katechumenatu jak i liturgii chrztu¹. Ostatnia, VIII księga, oparta na *Tradycji Apostolskiej*, ukazuje wspólnotę chrześcijan z jej organizacją i charyzmatami, zawiera pierwszy „pontyfikał” – podaje modlitwy do poszczególnych święceń wraz z konsekracją biskupią. Szczególną wartość przedstawia najstarszy kompletny opis Mszy Świętej (tzw. *Liturgia Klementyńska*). W dalszej części podaje przepisy dotyczące życia kolejnych grup w kościele: wdów, sierot, egzorcystów, dziewic. Tę część VIII księgi kończy „kalendarz liturgiczny” dla całego Kościoła. Wreszcie, ostatni 47 rozdział zawiera *Kanony Apostolskie*. Paradoksalnie, ta część *Konstytucji* „skorzystała” na odrzuceniu samego tekstu analizowanego przez nas dzieła, gdyż synod potępiający i stwierdzający apokryficzność kompilacji uznał powagę samych *Kanonów Apostolskich*, których losy od tej pory potoczyły się niezależnie od samych *Konstytucji*.

Wykorzystanie materiału w całym dziele przez autora jest twórcze. Tekst nie tyle kopiuje starsze dokumenty, co dokonuje ich aktualizacji. W ten sposób stara tradycja Kościoła tamtych terenów i czasów zostaje zaadoptowana do zmieniających się warunków wspólnoty po przełomie konstancjańskim. Kompilacja ta nie jest tylko „przepisaniem i częściowym uporządkowaniem” materiału. To samodzielna praca teologiczno-kanoniczna, a jej autor prezentuje własną eklezjologię. Innymi słowy, stare dokumenty są dla niego jak instrumenty, przy pomocy których gra własną pieśń. Jest to widoczne, m.in. poprzez nieściśności, powtórzenia czy dobór prezentowanych tekstów. Te „nieciągłości” tekstu, zapożyczenia, wreszcie interpolacje wyraźnie wskazują na późniejsze

¹ Warto zauważyć, że fragment VII 47 *Konstytucji Apostolskich* zawiera tak zwaną „wielką doksologię”, która, choć w zmienionej nieco postaci, znalazła zastosowanie w naszej liturgii jako *Gloria*.

powstanie tekstu. W sposób szczególny widać to w kilkakrotnych redakcjach wyznań wiary. Są one odpowiedzią nie na pytania pierwszych chrześcijan, co precyzyjną wypowiedzią w ramach toczącej się wyrafinowanej dyskusji teologicznej w czasie sporów arianckich. Nie dziwi więc ocena synodu *In Trullo* o sfałszowaniu przez heretyków starego tekstu.

Zanim przejdę do zagadnienia zasygnalizowanego w tytule mojego wystąpienia, muszę wyjaśnić jeszcze jedną rzecz. Jak już kilkakrotnie mówiliśmy, forma, jaką wybrał Redaktor dzieła, jest dość szczególna: ono poprzez świadomy zamiar Autora wpisuje się w literaturę apokryficzną. *Konstytucje Apostolskie* mają być bowiem zapisem decyzji podjętych przez Apostołów wspólnie z innymi uczniami, sporządzonym przez Klemensa Rzymskiego i przekazanym potomnym. Z tego faktu wynika „konstytutywność tekstu”, który od pierwszej linijki do ostatniej kropki pretenduje do autorytetu równego księgom Pisma św., a w swoich rozstrzygnięciach odwołuje się *expressis verbis* do decyzji konkretnego ucznia Pańskiego; decyzji zaaprobowanej przez pozostałych Apostołów. Zwracam uwagę – tekst „decyduje”, a nie proponuje; kończą go, jak wspominaliśmy, tak zwane *Kanony Apostolskie* włączone na synodzie *In Trullo* (*Quinisextum*, Konstantynopol 692), pomimo negatywnej oceny całego dzieła, do ustawodawstwa kościelnego².

Struktura Kościoła ukazana w *Konstytucjach* jest ściśle episkopalna. Wokół biskupa jako ojca budowany jest Kościół. W jedności z nim, w łączności z jego posługą rozwija się Kościół. W swoim lokalnym „wydaniu” jest on samowystarczalny, choć mający świadomość swojego udziału w „powszechności”. Nie ma mowy o żadnym innym autorytecie poza Bogiem i Jego Pismem. Nawet zalecenia i decyzje Apostołów odnoszące się do biskupa są tylko autorytatywną egzegezą bądź tekstu Pisma św., bądź transpozycją starotestamentowych instytucji do sytuacji aktualnej Kościoła. Nie ma więc mowy o żadnej „bezpośredniej” władzy kogokolwiek w diecezji poza biskupem miejsca. Jego władza jest ograniczona Pismem św., słowami Pana i świadomością sądu, któremu podlega. Można powiedzieć, że jest odpowiedzialny jedynie przed Bogiem i historią, choć tekst przypomina mu, że sąd ten jest surowy, gdyż „komu wiele dano, od tego wiele wymagać się będzie” (Łk 12, 48).

Ciekawa w tym jest rola synodów, o których mówią *Kanony Apostolskie*. One bowiem ukazują nam strukturę „ponad” diecezjalną. Chodzi konkretnie o kanony 34-37. Zostawiam na marginesie dyskusję dotyczącą tego, czy wyżej wymienione kanony są odbiciem decyzji antiocheńskich z 341 r., czy też synod w Antiochii posłużył się starszymi uchwałami, co do których trudno nam ustalić, skąd pochodzą³. Kanon 34 stwierdza:

² Zostały one wraz z uchwałami tego synodu włączone do decyzji Soboru Nicejskiego II.

³ Por. *Synodus Antiochena* can. 9. Samo sformułowanie dotyczące biskupa „mającego” pierwszeństwo w ramach większej całości występuje już w ustaleniach Soboru Nicejskiego. Warto

„Biskupi z każdej nacji powinni wiedzieć, kto z pośród nich jest pierwszy [?] i traktować go jak głowę. Nie powinni czynić niczego ważnego bez jego zgody, każdy z nich winien [czynić] tylko te rzeczy, które dotyczą jego okręgu i terytorium, które od niego zależą. Ale także i ten [pierwszy, głowa] nie powinien niczego czynić bez zgody wszystkich. Tak będzie trwała zgoda i będzie uwielbiony Bóg, przez Chrystusa w Duchu Świętym”⁴.

Tekst zmusza do zastanowienia, o kogo chodzi w „nacjach”, kim jest ów pierwszy, co to znaczy, że inni powinni go znać, jak definiować „podległe terytorium” i na czym polega „wspólna zgoda”, innymi słowy, jak się manifestuje w praktyce ich consensus. Użyte sformułowania sugerują „nację” (ἔθνος) raczej w sensie nie „narodu”, co terytorium; dalsze odwołania w tekście, w kolejnym kanonie, mówią o „eparchii”. Każdy bowiem z biskupów ma ograniczoną jurysdykcję święceń do „eparchii”, która jawi się jako termin techniczny określający zasięg władzy konkretnego biskupa.

Odpowiedź na kolejne pytania jest związana ze znaczeniem terminu πρῶτος (pierwszy). Jak zauważa jeden z autorów analizujących *Konstytucje Apostolskie*, zarazem twórca nowożytnego przekładu, Domenico Spada, termin ten nie odnosi się do pierwszeństwa „starszeństwa” ale wyraża „funkcję”. Widać to, jego zdaniem, w odwołaniach do tego tytułu przy omawianiu konsekracji biskupiej i roli „przewodniczącego” zgromadzeniu. „Ktoś” musi przewodzić, musi rozpoczynać modlitwy, kierować, ktoś musi być „pierwszy”, choć dalej nie wiadomo, czy „pierwszy”, bo „wyższy w hierarchii i mogący decydować”, czy „pierwszy”, bo *primus inter pares*. W pierwszym wypadku mielibyśmy do czynienia z wyraźną strukturą „hierarchiczną” w samym episkopacie. Jednak wszystkie decyzje ma podejmować zbierający się dwa razy do roku synod⁵ i nikt nie jest upoważniony do zastępowania go nawet wtedy, gdy nie obraduje! Tekst nie mówi nic o sposobie podejmowania decyzji, jednak same *Konstytucje*, jak i ideały ówczesne, sugerują consensus wszystkich i nie dopuszczają „delegacji władzy”. W naszym zagadnieniu ważne jest upoważnienie synodów do rozwiązywania wszystkich kontrowersji i „analizy, egzaminowania” prawd wiary. To bowiem sugeruje raczej drugie rozwiązanie – πρῶτος (pierwszy), ale jako pierwszy wśród równych.

Nieco więcej w rozpatrywanym przez nas zagadnieniu może dać analiza wystąpień obu „papieży”, tzn. Piotra, który nie jest prezentowany w tekście

zauważyć, że do tych ustaleń nawiązywać będą dalsze sobory, na przykład Konstantynopolitański II czy też Nicejski II.

⁴ *Canones Apostolici* 34, SCh 336, 284.

⁵ Częstotliwość zebrań jest zgodna z decyzjami Soboru Nicejskiego I (can. 5: pierwszy raz przed Wielkim Postem, drugi raz na jesieni) czy Synodu Antiocheńskiego 341 (can. 20: pierwszy raz pomiędzy 3 i 4 tygodniem po Wielkanocy [Zielonych Świątkach?], drugi raz na Idy październikowe, 10 /16? dnia miesiąca).

jako Biskup Rzymu, jak i jego „umiłowanego ucznia” Klemensa⁶. Zwracam uwagę, że w zarówno w pierwszym jak i drugim wypadku chodzi o „osobisty” autorytet apostoła, nie związany z żadnym urzędem.

I tak, wypowiedzi, w których występuje Piotr w *Konstytucjach* można zebrać w trzy grupy. Pierwszą stanowią odwołania biblijne. Dość często w tekście pojawia się „uzasadnienie biblijne”, obejmujące sobą nie tylko słowa Chrystusa, ale także zdarzenia opisane w Ewangeliach czy w Dziejach Apostolskich poddane interpretacji. Z uwagi na to, że w samych Ewangeliach na pierwszy plan wśród Apostołów wysuwa się Piotr, a Dzieje Apostolskie w pierwszej części są jemu poświęcone, nic więc dziwnego, że w związku z tym Piotr zabiera głos referując w pierwszej osobie zdarzenie poddane interpretacji⁷.

Kolejną grupą są uroczyste odwołania do autorytetu Apostołów z podaniem ich imion. Jak w Piśmie św., tak i w *Konstytucjach* każdy katalog otwiera Piotr⁸. Nie można jednak z tego wyciągać daleko idących wniosków, gdyż w zestawieniach tych figurują nie tylko apostołowie, są także dołączani biskupi (Jakub z Jerozolimy odróżniany od Apostoła) czy 7 diakonów⁹. Z tekstów tych trudno wnioskować o szczególnej roli Piotra w kolegium apostołskim ponadto, co ukazuje nam Nowy Testament, trudno mówić o szczególnej refleksji nad tymi danymi czy jakiejś „specyficznej” teologii urzędu Piotrowego.

Trzecia grupa „wypowiedzi Piotra” pozwala nam zobaczyć autorytet tego Apostoła w *Konstytucjach* w zakresie wychodzącym poza dane biblijne. Są to jego autorytatywne wypowiedzi dotyczące struktury Kościoła. I choć występuje zawsze w imieniu wszystkich, choć nie on jeden wypowiada się w ten sposób, jedna rzecz jest zastanawiająca, mianowicie zawsze są to decyzje o największym ciężarze gatunkowym. I tak, to Piotr w imieniu wspólnoty przedstawia *credo*, to on decyduje o warunkach stawianych kandydatom na biskupów, to on podaje listę „uczniów apostołskich” cieszących się sławą i uznanych za tych, w których nauczaniu najlepiej widać nauczanie „katolickie”. Razem z Pawłem ogłaszają pierwszy kalendarz liturgiczno-społeczny¹⁰. Są to decyzje fundamentalne wyznaczające główny rys kościoła jako instytucji: Jego *Credo*, czyli ojczyzna, jego pasterze, czyli biskupi, jego rytm życia i pracy, czyli kalendarz. Pozostałe

⁶ Jest jeszcze jedno zagadnienie, które sygnalizują *Konstytucje Apostolskie*, nie będące bezpośrednio związane z naszymi rozważaniami. Tekst wspomina jeszcze jednego „papieża”, a raczej biskupa w Rzymie, Linusa, jako tego ustanowionego przez Pawła przed Klemensem, który miałby objąć władzę po śmierci poprzednika. Ich relacje wzajemne, czas ustanowienia jednego i drugiego, nie są jednak określone, a tekst, po wnikliwej analizie, nie pozwala na żadne „gdybania”.

⁷ Por. np. *Constitutiones Apostolorum* VI 12 (zdarzenie z Korneliuszem); VI 12, 4 (uzupełnienie grona apostołskiego po śmierci Judasza); VII 11 (scena na jeziorze); IV 7 (historia dotycząca Szymona Maga, tu występuje także Jan, podobnie jak w VI 7).

⁸ Por. inwokację *Nauczania Katolickiego* VI 14, 1.

⁹ Por. *Constitutiones Apostolorum* VIII 4, 1; VI 12, 14.

¹⁰ Z kalendarza wynika świętowanie zarówno w sobotę jak i w niedzielę, twórcami idei weekendu są więc Apostołowie!

decyzje, trzymając się tego porównania, należałoby nazwać „ornamentyką”, ważną, ale nie decydującą.

I jeszcze jedno. Zastanawia fakt, że „sekretarzem” spotkania, pod którego autorytetem przekazano ten apokryf, jest Klemens Rzymski. Tekst wspomina go właściwie trzy razy. Po raz pierwszy przywołuje go w „adresie”. To on przekazuje Kościołowi nauczanie katolickie i decyzje apostolskie wiernym. Po raz drugi jest wspomniany jako brat Nicetasa i Aquilli, świadków ochrzczenia Korneliusza przez Piotra. Sformułowanie to jest powtórzone w VI rozdziale, gdzie Klemens jest przedstawiony jako jeden z „uczniów apostolskich” obdarzonych autorytetem potwierdzonym przez samych Apostołów i wyznaczony do przekazania nauczania na cały świat, całą ekumenę¹¹. Wreszcie pojawia się w katalogu wszystkich biskupów ordynowanych przez apostołów, obok Ignacego z Antiochii jako wyznaczony i ustanowiony bezpośrednio przez Piotra¹². Nie występuje więc bezpośrednio jako jeden z „decydujących”, choć przecież w ramach spotkania zabierają głos także inni biskupi, prezbiterzy, a nawet diakoni (Filip). Należy podkreślić, że głos wszystkich bohaterów prezentowanych w *Konstytucjach* nie jest tylko „doradczy”; oni na równi z apostołami uczestniczą w tym „prasynodzie” i podejmują wraz z nimi decyzje, a część z nich przekazuje jako obowiązujące pozostałym wiernym. Rola Klemensa jest więc szczególna, ale nie w takim sensie, by pozwalało to na wyciągnięcie wniosków ukazujących go jako „przywódcę episkopatu”, czy też w ogóle na mówienie o szczególnej pozycji Klemensa jako Biskupa Rzymu.

Reasumując tekst, nie ma mowy o prymacie żadnego z biskupów ani osobistym, ani urzędowym. Uderzające jest, że chociaż tekst jest „episkopalny”, to nie oznacza on pomniejszenia roli innych wiernych w Kościele. W spotkaniu biorą udział inni wierni, a ich głos czasem jest równie decydujący. Dalsze wnioski: „jest” Piotr, ale nie ma „urzędu Piotra”. W diecezjalnej strukturze obowiązuje bezwzględne posłuszeństwo biskupowi, który jest niezależny od innych hierarchów w ramach swojego Kościoła. Poza nadużyciami (ale nieliczne do tego uprawniają) nie ma ingerencji z zewnątrz. Tekst zarysowuje hierarchię wśród biskupów, w ramach większych zgromadzeń, ale brak „urzędowego pierwszeństwa”. W ramach spotkania jest pełna demokracja „mówienia i występowania”, choć trudno mówić o decyzjach, że są podejmowane przez „wszystkich”. Wyraźnie widać autorytet *Kanonów* i *Konstytucji*, jest on uświęcony Tradycją. Z tego wynika podstawowy wniosek: Kościół w *Konstytucjach Apostolskich* jest Apostolski a nie Piotrowy!

¹¹ Por. *Constitutiones Apostolorum* VI 18, 11.

¹² Por. tamże VII 46, 4. 6.

IL COLEGGIO DEI VESCOVI NELLE COSTITUZIONI APOSTOLICHE

(Sommarlo)

Le *Costituzioni Apostoliche* presentano uno dei documenti molto significativi per la Chiesa nel IV secolo, ma anzitutto la testimonianza del tempo passato. La Chiesa, come é presentata nel libro, é una struttura collegiale, non esiste nessun primato nè personale nè ufficiale. Nell'assemblea parlano e discutano tutti i fedeli, anche prendendo le decisioni definitive. Si può dire: È presente Pietro, ma non *ufficio di Pietro*. I fedeli sono chiamati all'obediencia al vescovo che é indipendente in tutte le sue decisioni nel suo territorio fuorchè le situazioni in cui é l'autore di uno scandalo e quindi viene sottoposto alle decisioni del sinodo della propria provincia. Si può trovare una gerarchia nell'assemblea ma non é una gerarchia ufficiale; si può dire che questa gerarchia è di stampo pratico non teologico. Autorità di *Tradizione Apostolica* ha il caratterè costitutivo per tutti i fedeli. La Chiesa nelle *Costituzioni* é la Chiesa degli Apostoli, non di Pietro.

Ks. Józef NAUMOWICZ
(Warszawa, UKSW)

GENEZA ŚWIĘTA NATALE PETRI DE CATHEDRA

Kalendarz rzymski z 354 roku, czyli tzw. *Chronograf*, zawiera zagadkową wzmiankę o święcie Piotra Apostoła. Otóż, w wykazie świąt chrześcijańskich, zatytułowanym *Depositio martyrum*, przy dacie 22 lutego wymienia obchody *Natale Petri de cathedra*¹. W ten sposób poświadcza istnienie specjalnej liturgicznej uroczystości w połowie IV wieku. Można to odczytać jako dowód autorytetu tego apostoła, jak też podkreślenie roli rzymskiej stolicy biskupiej. Jest to pierwsza wzmianka na ten temat. Następne informacje o święcie Katedry Piotra pochodzą dopiero z V wieku, więc już z innej epoki, gdy wzrosła świadomość pozycji biskupa Rzymu.

Jaki charakter miały te obchody w połowie IV stulecia? Co mówią o roli Piotra i jego znaczeniu w tym czasie? Odpowiedź nie jest łatwa – głównie ze względu na luki w źródłach. Warto jednak przybliżyć problem, wokół którego narosło wiele dyskusji, dotyczących rozumienia tego święta, jego genezy, jak też autentyczności pierwszej wzmianki o nim.

1. Obchody męczeńskiej śmierci Piotra? Informacja w *Chronografie* jest niezwykle lakoniczna: zawiera jedynie datę obchodów (22 lutego) i ich nazwę (*Natale Petri de cathedra*). Chcąc więc określić charakter tej uroczystości, badacze przede wszystkim wskazują, że jest ona wymieniona w kontekście martyrologicznym. Dokument bowiem, w którym pojawia się to święto, czyli *Depositio martyrum*, dotyczył męczenników Rzymu i okolic. Podawał, gdzie i kiedy czci się ich pamięć, wskazywał miejsce oraz dzień obchodów, upamiętniających moment ich śmierci i złożenia do grobu (*depositio*). Powtórzmy: zasadniczo był to wykaz wspomnień ku czci męczenników. Jeżeli zatem znalazło się w nim wspomnienie 22 lutego, wskazywałoby to, że także ono dotyczyło śmierci męczennika, tym bardziej, że zostało ono określone mianem *natale*, które w terminologii chrześcijańskiej może oznaczać datę śmierci, traktowaną jako moment narodzin dla nieba.

¹ Por. *Chronographus anni CCCLIII*, ed. Th. Mommsen, MGHaa IX (*Chronica minora* 1), 71.

Także inne okoliczności zdają się dowodzić, że święto to wiąże się z kultem zmarłych. Przede wszystkim przemawia za tym wybór daty 22 lutego: w tym dniu bowiem przypadały popularne obchody pogańskiego święta zmarłych, zwane *Cara cognatio*². Można więc przyjąć, że chrześcijanie rzymscy rozwinęli kult św. Piotra, aby zastąpić pogańskie obchody ku czci zmarłych. W tym ujęciu, także nowe święto, *Natale Petri de cathedra* musiało mieć przybliżony charakter.

Hipoteza ta wydaje się być uzasadniona. Trudno bowiem w inny sposób wyjaśnić wybór daty 22 lutego: jest to jedyne możliwe wytłumaczenie. Z dniem tym nie jest bowiem związane żadne wielkie wydarzenie z działalności apostołów, ani jakaś inna tradycja chrześcijańska, którą należałoby upamiętnić specjalnym świętem. Przypuszczenie to zdają się potwierdzać źródła z okresu późnej starożytności i średniowiecza, które mówią o tych obchodach. Potwierdzenia można dopatrywać się także w kalendarzu Polemiusza Sylwiusza z 448 roku, który pod datą 22 lutego wymienia zarówno uroczystość ku czci Piotra (i Pawła), jak też wymienia pogańskie święto ku czci zmarłych – *Cara cognatio*³. Pod jedną datą zostało zestawione święto chrześcijańskie i pogańskie, co wskazuje, że między tymi obchodami istniało jakieś podobieństwo, przynajmniej formalne.

Nieco późniejszy autor, także galijski, Grzegorz z Tours († 594) również potwierdzał, że w dniu *Cathedra Petri* chrześcijanie urządzali uczty na grobach zmarłych. Podobnie galijski synod z 567 roku potępiał chrześcijan, którzy w święto Katedry Piotra 22 lutego wracając z kościoła, w domu składali w ofiary zmarłym w postaci pewnych pokarmów⁴. Nie musi to jednak świadczyć o wpływie obchodów pogańskich na powstanie święta chrześcijańskiego, ale potwierdza jedynie, że w dniu *Natale Petri de Cathedra* niektórzy chrześ-

² Obchody *Cara cognatio* powstały w czasie, gdy rok rzymski zaczynał się w marcu, a kończył w lutym, tak więc święto zmarłych przypadało w ostatnim miesiącu roku. Rzymianie wierzyli, że Many ich przodków (*dii parentes*) w tym czasie wylaniają się na kilka dni z grobów i że trzeba je wtedy przejednywać, składając ofiary (*parentalia* – święto zmarłych). Po dniu *Cara cognatio*, czyli 23 lutego przypadały obchody „zakończenia”, tzw. *Terminalia*.

³ *Fasti Polemii Silvii* (p. Chr. 448/9), ed. Th. Mommsen, CIL I 1, Berolini 1893², 259 (= PL 13, 676-688). Ten kalendarz, powstały w Galii w 448 roku, wzorował się na rzymskim *Chronografie*. Święto katedry Piotra pomylił jednak ze wspomnieniem męczenników z 29 czerwca i podał je w formie: *Depositio Petri et Pauli*. Widocznie galijski autor nie znał dobrze rzymskich obchodów i dlatego połączył dwie uroczystości: 22 lutego i 29 czerwca.

⁴ Por. *Concilium Turonense* (a. 567) can. 23, CCL 148A, 191: „Sunt etiam qui in festivitate cathedrae domni Petri intrita mortuis offerunt et post missas redeuntes ad domus proprias ad gentilium revertuntur errores et post corpus Domini sacratas daemoni escas accipiunt. Contestamur illam sollicitudinem tam pastores quam presbiteros gerere, ut, quoscumque in hac fatuitate persistere viderint vel ad nescio quas petras aut arbores aut ad fontes, designata loca gentilium, perpetrare, quae ad ecclesiae rationem non pertinent, eos ab Ecclesia sancta auctoritate reppellant nec participare sancto altario permittant, qui gentilium observationes custodiunt”.

cijanie nie zapominali antycznych ceremonii ku czci zmarłych, o których pisał pogański poeta Owidiusz.

Najwyraźniej jednak średniowieczny paryski teolog i liturgista z XII wieku, Jan Beleth zestawił święto Katedry św. Piotra i starożytny zwyczaj urzędowania uczt na grobach w końcu lutego⁵.

Dlatego też teza mówiąca o związku chrześcijańskiej uroczystości ku czci św. Piotra 22 lutego z kultem zmarłych jest popularna także w badaniach współczesnych. Bronił jej w ważnym opracowaniu niemiecki badacz Theodor Klauser, który dodał uzasadnienie archeologiczne, zwracając uwagę na symboliczne krzesła (*cathedrae*), które w czasie obchodów ku czci zmarłych ustawiano przy grobach. Są one widoczne w przedstawieniach ikonograficznych, zachowanych na sarkofagach i stelach nagrobnych, zarówno pogańskich, jak chrześcijańskich. Oznaczały puste siedzenie dla zmarłego w cmentarnej ceremonii rodzinnej albo też symboliczne opustoszałe honorowe miejsce, przy którym się zbierano. Dlatego też Th. Klauser wskazywał, że określenie *cathedra* występujące w nazwie chrześcijańskiego święta z dnia 22 lutego przypomina owe siedzenia ustawiane przy grobach. Chrześcijanie Rzymu zbierali się więc jakby przy symbolicznej „katedrze”, jaką niegdyś zajmował Piotr albo która przypominała jego honorowe miejsce i czcili jego pamięć. Chrześcijańska uroczystość *cathedra Petri*, w ujęciu Th. Klausera, celebrowana w tym samym dniu, co święto pogańskie, miała ten sam charakter: było wspomnieniem zmarłego i należało je interpretować jako doroczną uroczystość przy grobie Apostoła⁶.

2. Dwa święta martyrologiczne? Nie można zaprzeczyć, że data święta *Natale Petri de Cathedra* jest zbieżna z pogańską celebracją *Cara Cognatio*. Czy rzeczywiście jednak obchody chrześcijańskie zastąpiły pogańskie święto ku czci zmarłych przodków?

Miał rację Pierre Batiffol, że zastępstwo to nie jest ewidentne. Kościół rzymski mógł bowiem zastąpić wiele innych antycznych świąt, by rozwinąć

⁵ Por. *Rationale divinatorum officiorum* 83, PL 202, 87: „Fuit enim consuetudo veterum ethnicorum ut singulis annis mense Februarii certo quopiam die epulas ad parentum suorum tumulos apponerent, quas nocte daemones consumebant, cum inde non minus falso quam ridicule animae refici credebantur. Putabant enim hujusmodi epulas ab animabus circa tumulos errantibus absumi. Haec autem consuetudo atque hujusmodi falsae opinionis error a Christianis vix exstirpari potuit. Quod quidem cum viri sancti animadvertissent, ac penitus illam consuetudinem extinguere voluissent, instituerunt festum de Cathedra S. Petri, tam de illa quae fuit Romae quam quae Antiochiae, idque illo eodem die quo abominanda illa ab ethnicis fiebant, ut solemni hoc festo parvae istius consuetudinis festum omnino exstingueretur. Unde etiam ab illis epulis festum hoc appellatum est beati Petri epularum”. W dziele tym J. Beleth przedstawił m.in. rok liturgiczny, a osobny rozdział 83 poświęcił świętu *De Cathedra sancti Petri*.

⁶ Por. Th. Klauser, *Der Ursprung des Festes Petri Stuhlfeier am 22. Februar*, w: tegoż, *Gesammelte Arbeiten zur Liturgiegeschichte, Kirchengeschichte und christliche Archäologie*, hrsg. E. Dassmann, JACH Ergänzungsband 3, Münster 1974, 108-112.

kult św. Piotra⁷. Musiały też być inne powody, że ten dzień uznano za najbardziej właściwy, aby wtedy czcić głowę rzymskiego Kościoła.

Ponadto, samo umieszczenie tego święta w *Depositio martyrum*, a więc w wykazie męczenników rzymskich, nie określa wyraźnie jego charakteru. Dokument ten wprawdzie zawierał pierwotnie same wspomnienia męczenników (*depositiones*), z biegiem czasu został jednak rozszerzony⁸. Przede wszystkim włączył dwa nowe święta – powstałe z pewnością już po ustaniu prześladowań – które miały inny charakter: mianowicie Boże Narodzenie 25 grudnia (to pierwsza wzmianka o tym święcie!) oraz omawiane tu wspomnienie Katedry Piotra 22 lutego⁹. Obecność Bożego Narodzenia wskazuje, że nie wszystkie wymienione w *Depositio martyrum* obchody były związane z męczeństwem. Podobnie wzmianka o święcie Katedry Piotra, chociaż pojawia się na liście poświęconej zasadniczo wspomnieniom męczenników, nie musi wcale oznaczać rocznicy męczeńskiej śmierci.

Obchody 22 lutego należy też zestawić z innym świętem, jakie *Depositio martyrum* umieszcza pod datą 29 czerwca: „Piotra w Katakumbach i Pawła przy Drodze Ostyjskiej”¹⁰. To ostatnie wspomnienie z pewnością dotyczy męczeństwa Piotra i Pawła. Jest wyrazem tradycji, że obaj apostołowie ponieśli śmierć w tym samym dniu i w tym samym dniu obchodzono rocznicę ich śmierci.

Jeżeli więc męczeńską śmierć Piotra celebrowano 29 czerwca, czy zatem obchody 22 lutego mogło mieć podobny charakter? Badacze wskazują, że istnienie dwóch podobnych świąt mogło wynikać z rozwoju historycznego. Uroczystość lutowa mogłaby stanowić ślad obchodów starszych niż święto obu apostołów 29 czerwca albo też być pamiątką przeniesienia relikwii św. Piotra *ad catacumbas*. José Ruyschaert starał się natomiast dowieść, że uroczystość *Natale Petri de cathedra* nie łączyła się wprawdzie z męczeństwem św. Piotra i jego czcią w katakumbach, ale dotyczyła jego wspólnotowego kultu na Wzgórzu Watykańskim, gdzie w połowie IV wieku powstała (albo była

⁷ Por. P. Batiffol, *Cathedra Petri*, Paris 1958, 124-125.

⁸ To rozszerzenie dokumentu *Depositio martyrum* dokonało się w bliżej nieokreślonym czasie, być może w chwili włączenia go do *Chronografa*. Także inny dokument zawarty w *Chronografie*, tzw. *Depositio episcoporum* został pierwotnie sporządzony w 336 roku, następnie został rozszerzony o imiona później zmarłych biskupów Rzymu.

⁹ Hans Förster odrzucał autentyczność wzmianek o obu świętach (*Die Feier der Geburt Christi in der Alten Kirche. Beiträge zur Erforschung der Anfänge der Epiphanie- und Weihnachtsfest*, Tübingen 2000, 95-103). Wskazywał, że przy dacie 25 grudnia podane jest: „natus Christus in Bethleem Judae”, a nie „Natale Christi”, co oznacza, że nie było to w ogóle święto. Faktycznie w *Depositio martyrum* Boże Narodzenie nie mogło być określone jako *natale*, gdyż termin ten oznaczałby męczeństwo, a nie narodziny.

¹⁰ *Petri in Catacumbas et Pauli Ostiense Tusco et Basso cons.* Przy tej informacji wymienionych jest dwóch konsulów, podana jest zatem data konsularna (258 rok), która doczekała się różnych interpretacji, por. Ch. Petri, *Roma christiana. Recherches sur l'Église de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie de Militiade à Sixte III (311-340)*, I, Rome 1976, 379-381.

w trakcie budowy) bazylika św. Piotra; byłaby wspomnieniem Apostoła związanym z jego grobem na Watykanie¹¹.

Rzeczywiście, brak wzmianki w *Depositio martyrum* o kulcie św. Piotra na Watykanie jest zagadkowa! Z drugiej strony, teza lansowana przez J. Ruyschaerta nie jest do końca oczywista. Nie wchodząc w złożony problem dziejów kultu św. Piotra w Rzymie, należy jedynie zwrócić uwagę, że *Depositio martyrum* przy każdym męczenniku podaje miejsce jego kultu. Nie wymienia go natomiast przy dacie 22 lutego. Na tej podstawie można stwierdzić, że obchody *Natale Petri de cathedra* nie musiałyby być zlokalizowane w Watykanie ani w innym konkretnym świętym miejscu. Nie musiały też łączyć się z grobem Apostoła i dotyczyć jego czci jako męczennika. Nie ma bowiem pewnych argumentów, że święto Katedry Piotra 22 lutego dublowało obchody męczeńskiej śmierci Piotra z 29 czerwca. Nie musiało ono zatem wiązać się bezpośrednio z kultem męczenników, jak sugeruje wiele opracowań na ten temat.

3. Święto wspólnoty i zgody. Do poznania pogańskiego święta *Cara cognatio*, obchodzonego 22 lutego, najpełniejsze i najlepsze źródło stanowi opis Owidiusza, zawarty w drugiej księdze *Fasti*¹². Rzymski poeta jednak rozróżnia etapy w tych obchodach.

Najpierw w dniach 18-21 lutego celebrowano wspomnienie zmarłych przodków, przede wszystkim rodziców i najbliższych krewnych, stąd obchody te zwano *Parentalia*. Były one związane z miejscem pochówku czyli z grobami: przy nich się gromadzano i do nich przynoszono ofiary. Uroczystości te nie stanowiły oficjalnego święta, ale miały niemały oddźwięk w życiu społecznym i publicznym. Podczas ich trwania, zamknięte były świątynie, nie zawierano małżeństw, urzędnicy musieli pojawiać się publicznie bez oznak władzy; na ten czas przerywano także długie wojny.

Po tych uroczystościach ku czci zmarłych, które miały miejsce na nekropoliach, obchody 22 lutego przenosiły się do domów. Odchodzono od grobów, by wrócić do żywych. W domach zaś składano ofiary larom, czyli bóstwom rodzinnym, zapalano dla nich kadzidło. Wszyscy członkowie rodziny spożywali uroczystą ucztę, ofiarowywali też sobie podarki. To spotkanie miało także charakter wspomnienia zmarłych, ale głównie było to święto pokrewieństwa, rodziny, pamięci o najbliższych, dlatego przyjęło ono miano *Cara Cognatio*¹³. Cytowany

¹¹ Por. J. Ruyschaert, *Les deux fêtes de Pierre dans la Depositio martyrum de 354*, „Rendiconti” 38 (1965-1966), 173-184; tenże, *Les documents littéraires de la double tradition romaine des tombes apostoliques*, RHE 52 (1957) 810-811.

¹² Por. P.A. Février, *Natale Petri de Cathedra*, w: *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, Paris 1977, 516.

¹³ Por. *Fasti* II 533-639, ed. R. Schilling, Paris 1992, 49-53. Owidiusz używa poetyckiej nazwy tego święta: *Caristia*, aby przypomnieć, że jest ono okazją do wyrażenia więzi z tymi, którzy są nam

wyżej kalendarz Polemiusza Sylwiusza z 448 roku wyjaśniał, że „dlatego jest ono tak nazwane, że, nawet jeśli były jakieś zatargi z przodkami za ich życia, zapomina się je w momencie ich śmierci”¹⁴. Było to zatem święto zgody, wspólnoty, pojednania. Druga nazwa nadawana tym obchodom: *Caristia* (od gr. *Charistia*) przypominała, że w tym dniu obdarowywano się podarkami i wyrażano sobie wdzięczność¹⁵.

Tak więc dzień 22 lutego, chociaż łączył się z wcześniejszymi kilkoma dniami obchodów ku czci zmarłych i zamykał tamten okres, jednak różnił się od ceremonii, które go poprzedzały. Nie miał związku z owymi *cathedrae* – pustymi siedzeniami ustawianymi przy grobach, ale obejmował obchody sprawowane w domu. Połączony był z uroczystą ucztą i oznaczał – jak podkreśla Paul-Albert Février¹⁶ – świętowanie zgody i pokrewieństwa. Jeżeli *Natale Petri de Cathedra*, obchodzone 22 lutego, nawiązuje do ważnych dla tego dnia tradycji pogańskich, to także miało taki charakter: jedności, zgody i wspólnoty. Mniej chodziło o celebrowanie rocznicy śmierci biskupa Rzymu, a raczej wspomnienie rodzinnej uczyty, jaką w tym dniu odbywano w rodzinach i wspólnotach. Całkowicie usprawiedliwiony jest także brak wzmianki o miejscu święta. Stąd kalendarz z 354 roku nie podawał miejsca tej liturgii¹⁷. Było to bowiem święto rodzinne, sprawowane w domu, a nie przy grobie na nekropolii!

Tak więc, święto 22 lutego wymienione w wykazie wspomnień męczenników czczonych w Wiecznym Mieście, nie wydaje się być świętem związanym bezpośrednio z kultem męczenników. Raczej należy widzieć w tym święcie celebrację więzi z pierwszym biskupem Rzymu.

4. *Initium episcopatus*. Ważne jest także określenie, jaką wymowę ma termin *natale*, użyty w nazwie święta *Natale Petri de cathedra*, wymienionej w rzymskim kalendarzu z 354 roku. Słowo to jest jednak wieloznaczne, gdyż może odnosić się do trzech sytuacji: w podstawowym sensie określa dzień urodzin i w tym sensie najczęściej było używane w świecie antycznym; po drugie, w terminologii chrześcijańskiej oznacza wspomnienie męczennika albo innego zmarłego w rocznicę jego śmierci, czyli dzień jego narodzin dla nieba;

drodzy (*cari*) (tamże, II 617, s. 52). Faktycznie etymologia tego terminu jest inna: to zlatynizowana forma greckiego *Charistia*.

¹⁴ *Fasti Polemii Silvii* (p. Chr. 448/9), CIL I 1, 259.

¹⁵ Jako *Caristia* pod datą 22 lutego święto to wymienia w wykazie obchodów pogańskich (*fasti*) Chronograf z 354 roku (*Fasti Furii Dionysii Philocali*, ed. Th. Mommsen, CIL I 1, wyd. 2, 258).

¹⁶ Por. *Natale Petri de Cathedra*, s. 528-531.

¹⁷ Przy wszystkich wspomnieniach męczenników, *Depositio martyrum* podaje miejsce kultu (nazwę cmentarza). Jedynie w przypadku dwóch męczennic afrykańskich, Perpetui i Felicyty powiedziane jest ogólnie, że miejscem tym jest Afryka. Zupełnie nie jest wymienione miejsce kultu przy Bożym Narodzeniu (25 grudnia) oraz przy *Natale Petri de Cathedra* (22 lutego), gdyż te obchody nie wymagały podania jednej lokalizacji.

wreszcie, po trzecie, stosowano go też na oznaczenie rocznicy objęcia władzy czy wstąpienia cesarza na tron.

Jest charakterystyczne, że słowo *natale* / *natalis* często pojawia się w różnych dokumentach zawartych w *Chronografie*, by oznaczać początek panowania cesarzy. Na tej podstawie Henri Stern sugerował, że chrześcijańskie święto *Natale Petri de cathedra* zostało utworzone na wzór i pod wpływem obchodów cesarskich (*natales*), celebrujących rocznicę objęcia władzy przez Augustów i Cezarów¹⁸. W takim ujęciu święto 22 lutego upamiętniałoby inaugurację działalności biskupiej lub apostołskiej św. Piotra. Byłoby wspomnieniem początków biskupstwa (*initium episcopatus*) Piotra w Rzymie (lub w Antiochii?), albo nawet przydzielenia mu specjalnej władzy w dniu, gdy Pan powiedział do niego: „Ty jesteś Piotr czyli Skała, i na tej Skale zbuduję Kościół mój” (Mt 16, 18).

Uzasadnienie takiego ujęcia święta Katedry św. Piotra, jak wskazuje Charles Pietri, można jednak znaleźć dopiero w literaturze homiletycznej 2. poł. V wieku. Wtedy dopiero kaznodzieje podkreślali biskupią władzę Apostoła i chętnie cytowali wymieniony werset z Ewangelii według św. Mateusza. Byłoby więc anachronizmem, interpretowanie święta z 2. poł. IV wieku w świetle kazań Leona Wielkiego czy późniejszych papieży¹⁹. Jest też znaczące, że *Chronograf* w innym dniu umieszczał początek działalności św. Piotra. Zawarty w tym zbiorze *Katalog Liberiusza*, który podaje krótkie notki o kolejnych biskupach rzymskich, wskazuje, że Piotr zaczął swą misję biskupią nie 22 lutego, ale po męce Pana i Jego wniebowstąpieniu, a więc w maju.

Nie ma więc przekonujących podstaw do stwierdzenia, że wieloznaczny termin *natale*, użyty w nazwie święta 22 lutego, określa obchody początku władzy biskupiej św. Piotra. Raczej ma on znaczenie ogólne: *rocznica, wspomnienie, święto*, nawet jeśli może to być wspomnienie związane z dniem urodzin, śmierci czy też objęcia urzędu.

5. Znaczenie terminu *cathedra*. Decydujące jednak dla określenia charakteru obchodów 22 lutego wydaje się mieć termin *cathedra*. Co on oznaczał w sensie ogólnym? Przede wszystkim, krzesło używane w czasie posiłku. Wiadomo, że w świecie grecko-rzymskim mężczyźni spożywali posiłek zazwyczaj w pozycji leżącej, oparci na łokciu. Tej pozycji nie przyjmowały kobiety, które podczas posiłku siedziały na krzesłach (*cathedra*). Słowo to oznaczało też krzesło w ogóle i było używane niekiedy także na oznaczenie siedzenia używanego w czasie ceremonii religijnej. Na przykład, członkowie Bractwa Arwal-

¹⁸ Por. H. Stern, *Le Calendrier de 354. Étude sur son texte et ses illustrations*, Paris 1953, 74-79 i 92-93. Wyrażenie *natalis imperii* nabrało znaczenia w początkach IV wieku, zastępując dawne określenia początku panowania władcy (*dies imperii*, *dies principatus* czy *ortus imperii*).

¹⁹ Por. Petri, *Roma christiana*, s. 381.

skiego zgromadzeni w świątyni siedzieli na specjalnych krzesłach (*cathedrae*), wieczorem zaś spożywali posiłek leżąc na sofach (*in triclinariibus*)²⁰. Takie specjalne siedzenie (*cathedra*), jak wyżej wspomniano, ustawiano też w cmentarnej ceremonii rodzinnej, gdzie w ten sposób określano puste krzesło pozostawione dla zmarłego.

Termin ten wreszcie łączył się z ideą nauczania – oznaczał krzesło nauczyciela czy profesora. Stąd w znaczeniu przenośnym wskazywał na godność profesora w szkole, ale też każdego nauczającego, a więc duchownego, zwłaszcza biskupa albo kierownika szkoły, albo też godność władcy zasiadającego na tronie. Dlatego określenie *cathedra*, użyte w nazwie święta 22 lutego, nie musi wskazywać wyłącznie na kult cmentarny, ale może też symbolizować władzę nauczycielską Apostoła i jego godność nauczania.

Omawiany termin został wprowadzany do nazwy święta *Natale Petri de cathedra* w specjalnej składni gramatycznej. Użyta przydawka przymkowa *de cathedra* pozwoliła uniknąć podwójnego genetywu, który w tej nazwie łacińskiej brzmiałby dziwnie i mało jasno. Dlatego zamiast „Wspomnienie katedry Piotra”, przyjęto formułę: „Wspomnienie Piotra ze względu na katedrę”²¹. To określenie obchodów można też rozumieć następująco: wspomnienie Piotra jako mającego katedrę, czyli jako nauczyciela i biskupa. Na taką interpretację nazwy święta pozwala też specjalne znaczenie eklezjalne, jakie wyrażenie *Petri cathedra* zyskało na chrześcijańskim Zachodzie przynajmniej od czasów św. Cypriana († 258)²². Termin ten pozwalał odróżniać pozycję Rzymu od innych Kościołów apostoelskich. Odnosił się zarówno do idei nauczania, jak też do pastoralnych prerogatyw przydzielonych Piotrowi; łączył się też z pojęciem jedności i zgody²³. Określenie to upowszechnione przez Cypriana, znalazło rozwinięcie w pismach IV i V wieku: Optata z Milewe, papieża Syrycjusza, Augustyna czy Leona Wielkiego. Jednak w połowie IV wieku, gdy powstawał *Chronograf*, wskazywało na funkcje nauczycielskie św. Piotra i przydzieloną

²⁰ Mówią o tym akta Bractwa Arwalskiego z 218 roku, por. *Inscriptiones Latinae Selectae*, ed. H. Dessau, Berlin 1892, nr 5039; zob. też J. Dresken-Weilend – W. Drews, *Kathedra*, RCh XX 600-682.

²¹ Z punktu widzenia językowego należy tę nazwę interpretować, jak wyrażenie z Sakramentarza Gelazjańskiego: *In natali s. Agnetis Virginis de passione sua* (PL 74, 1157C). Użyty przymek *de* nie wskazuje zależności przyczynowej (nie znaczy więc: *od czegoś, z powodu czegoś, dla*), ale wyraża wzgląd: *wedle, w związku z, stosownie do, podług*.

²² Por. *Epistolae* 43, 5 i 59, 14, CCL 3B, 205 i CCL 3C, 361. Jak dowodził M. Maccarone („*Cathedra Petri*” e lo sviluppo dell’idea del primato papale dal II ai IV secolo, w: *Miscellanea Antonia Piolanti*, II, Roma 1964, 37-56), przytaczając świadectwa III-IV wieku, „*cathedra*” symbolizowała trwanie w Kościele władzy, jakiej Chrystus udzielił Piotrowi. Świadomość znaczenia stolicy Piotrowej wzrosła w 2. poł. IV wieku, zob. J. Woch, *Autorytet Stolicy Apostolskiej za pontyfikatu Syrycjusza, biskupa Rzymu w latach 384-399*, w: *Kościół, świat i zbawienie we wczesnym chrześcijaństwie*, red. J. Naumowicz, SCh 17, Warszawa 2004, 130-144.

²³ Por. Février, *Natale Petri de Cathedra*, s. 529.

mu funkcję nauczania. Takie też ma znaczenie w nazwie wspomnienia: *Natale Petri de cathedra*.

Takiej interpretacji nie przeszkadza fakt, że święto to mogło zastępować pogańskie święto *Cara Cognatio*, obchodzone 22 lutego, tym bardziej, że nie było to jedynie święto zmarłych, ale przede wszystkim uroczystość rodzinna, mająca niemały wydźwięk społeczny. Jest też znaczące, że w tym dniu obdarzano podarkami nie tylko członków rodziny czy też najuboższych, ale też szczególnie obdarowywano nauczycieli na znak czci i wdzięczności wobec nich. Około 200 roku Tertulian podawał, że nauczyciele otrzymywali od swych uczniów (lub ich rodziców) dary lub wynagrodzenia podczas kilku świąt w ciągu roku: w dniu Matronaliów (19 marca), czyli na początku roku szkolnego, który zaczynał się w marcu, następnie w święta grudniowe (Saturnalia, Siedmiowgórze, Brumy), wreszcie w dniu *Cara Cognatio*²⁴. To uczczenie nauczycieli 22 lutego z pewnością nie miało nic wspólnego z kultem zmarłych: należało do charakteru świąt nazywanych także *Caristia*, czyli świętami wdzięczności.

W badaniach nad świętem *Natale Petri de cathedra* zbyt wielki akcent kładzie się na pogańską proveniencję daty 22 lutego oraz na kontekst martyrologiczny samego *Depositio martyrum*. Genezy tego święta nie można sprowadzić jedynie do twierdzenia, że Rzym rozwinął kult św. Piotra, by zastąpić popularny antyczny kult zmarłych. Obchody *Natale Petri de cathedra*, już w połowie IV wieku nie wydają się być związane z uroczystością ku czci zmarłych ani z doroczną uczną przy grobie Apostoła, jak chciał Th. Klauser i inni badacze. Nie było to również zapewne wspomnienie męczeństwa św. Piotra i jego kultu w katakumbach czy na Wzgórzu Watykańskim. Raczej chodziło o świętowanie biskupstwa Piotra i jego następców, a także wspomnienie jego funkcji nauczycielskiej. Termin *cathedra*, użyty w nazwie święta przypominał o specjalnej roli Piotra, jako gwaranta nauczania oraz jedności i zgody.

Uroczystość ta, wspomniana po raz pierwszy w *Chronografie* z 354 roku, pozostała świętem typowo rzymskim i była nieznana na Wschodzie. Na Zachodzie także podlegała zmianom rozwijając się wokół idei, jakie były dla niej istotne, jak się wydaje, od początku.

²⁴ Por. *De idolatria* 10, 3, CCL 2, 1109: „Etiam strenuae captandae et septimontium, et Brumae et carae cognitionis honoraria exigenda omnia”. Być może w tym zdaniu Tertulian rozróżnia „podarki” (*strenuae*), jakie nauczyciel (również chrześcijański) musi przyjmować w dniu obchodów Siedmiowgórza oraz Brumy (a także we wspomniane wcześniej święto Matronaliów i Saturnaliów) oraz zapłatę (*honoraria* oznacza „podarki”, a także „wynagrodzenie”), jaką ma on pobierać w dniu *Cara cognatio*, czyli na koniec roku szkolnego. W każdym razie, święto rodzinne *Cara Cognatio* było specjalnym dniem wynagradzania nauczycieli: prawdopodobnie byli oni wtedy szczególnie honorowani ze względu na kończący się rok szkolny.

LA GENÈSE DE LA FÊTE *NATALE PETRI DE CATHEDRA*

(Résumé)

La fête *Natale Petri de cathedra* pouvait avoir ses origines dans un contexte d'une fête païenne de la *Cara cognatio* ou *Caristia*, qui clôturait par un banquet de la famille les six jours de *Parentalia* (commémoration annuelle des morts). Mais elle n'était pas une commémoration funéraire liée au martyr de S. Pierre et son culte dans les catacombes ou au Vatican. Elle célébrait plutôt s. Pierre comme garant de l'enseignement et de l'unité. En effet, le mot *cathedra* n'évoque pas seulement le siège vide pour le défunt dans les cérémonies funéraires, comme l'a constaté Th. Klauser, mais aussi la chair du docteur et son dignité.

Luciana Maria MIRRI
(Bologna)

GIROLAMO E I VESCOVI DI ROMA: UN RAPPORTO DI STIMA E DI COLLABORAZIONE

Se san Girolamo fosse nato nel 331, come alcuni studiosi hanno sostenuto, nell'arco della sua lunga esistenza sarebbe stato testimone del ministero petrino di ben dieci Pontefici: S. Silverio I romano (314-335), S. Marco romano (336), S. Giulio I romano (337-352), S. Liberio romano (352-366), S. Damaso spagnolo (366-384), S. Siricio romano (384-399), S. Anastasio romano (399-401), S. Innocenzo I di Albano (401-417), S. Zosimo greco (417-418), S. Bonifacio I romano (418-422).

Collocando, invece, la sua nascita verso il 347, tesi oggi la più avvallata, la sua vita avrebbe avuto inizio sotto il papato di Giulio I e la sua conversione sarebbe avvenuta con quello di Liberio, il vescovo di Roma che forse gli amministrò il battesimo verso il 366.

Ma è durante il pontificato di papa Damaso che la vita e l'opera di Girolamo raggiunge il suo momento più felice: tra il 375 e il 378 vive l'esperienza ascetica nel deserto di Calcide, dove apprende la lingua ebraica e, con tutta probabilità, scrive la sua prima opera: la *Vita Sancti Pauli Primi Eremitae, monachi Thebaei*¹, viene ordinato presbitero ad Antiochia dal vescovo Paolino fra il 377 e il 378; frequenta a Costantinopoli le lezioni di Gregorio di Nazianzo; entra in amicizia con Gregorio di Nissa e certamente partecipa al fermento del grande Concilio ecumenico di Costantinopoli I nel 381². L'anno successivo è a Roma e diviene segretario particolare, archivista, consigliere e, soprattutto, *amico personale* del papa spagnolo il quale, intuendo il genio e valorizzando le capacità del monaco dalmata, gli commissiona la traduzione

¹ Girolamo stesso, concludendo il *De viris illustribus*, nel proprio medaglione cita per primo, tra le sue opere, questo scritto: cf. *De viris illustribus* 130, PL 23, 760. Per la *Vita S. Pauli Primi Eremitae*, cf. B. Degórski, *Edizione critica della „Vita Sancti Pauli Primi Eremitae” di Girolamo*, Roma 1987; idem, *Przekaz łacińskich rękopisów Vita sancti Pauli Primi Eremitae św. Hieronima*, Lublin 2000.

² Cf. L.M. Mirri, *Girolamo, vivace protagonista del documento cristiano*, in: *Comunicazione e ricezione del documento cristiano in epoca tardoantica* (Studia Ephemeridis Augustinianum 90), Roma 2004, 391-424.

latina dei Vangeli³ e del Salterio e lo stimola ad altre interessanti esegesi. Nasce la versione *Vulgata* della Bibbia, che resterà per secoli quella ufficiale della Chiesa in Occidente a edificazione di generazioni di fedeli, e sorgono anche, sull'Aventino, i circoli culturali e monastici femminili di donne aristocratiche postisi sotto la guida spirituale e la scuola esegetica di quell'insigne asceta così stimato dal papa poeta⁴.

Dopo la morte di san Damaso, la vita di Girolamo ha una brusca svolta: privo del suo autorevole protettore, si impone l'esilio obbligatorio da Roma, dove troppo egli si è esposto inveendo contro la corruzione morale di clero e di nobili, in nome del Vangelo e della verità⁵. Ma i 35 anni di soggiorno a Betlemme che seguiranno saranno fortunatamente la continuità feconda di quanto seminato e coltivato durante il pontificato di Damaso: vita ascetica, monasteri femminili e maschili, e indefesso lavoro esegetico sulle Sacre Scritture⁶ o contro gli eretici fruttificheranno abbondantemente sull'esperienza romana precedente, benché purtroppo tra molte spine.

Il pontificato di Siricio romano vede Girolamo pellegrino in Terra Santa e in Egitto, seguito da alcune fedelissime discepole come Paola ed Eustochio, e poi residente a Betlemme⁷, tutto dedito a stilare diversi *Commentari* biblici, opere di questioni sui nomi ebraici, le *Vite di Ilarione e Malco*, altri due eremiti⁸, il *De viris illustribus*⁹, un'opera contro l'eretico Gioviniano e, soprattutto, a completare la *Vulgata* con i libri veterotestamentari.

Papa Anastasio governa brevemente la Chiesa, ma sono gli anni nei quali Girolamo è coinvolto nella crisi origenista che da tempo turba la cristianità specialmente in Oriente¹⁰. Il momento dello scontro con Rufino e dei contatti con Teofilo, patriarca di Alessandria, che riceverà una lettera di papa Anastasio, inserita nell'epistolario geronimiano, in condanna finalmente dell'origenismo¹¹.

³ Cf. G. Peters, *I Padri della Chiesa*, Roma 1986, 229-237, con tratti biografici di Girolamo. A pag. 238 è riportato qualche brano della lettera dedicatoria di Girolamo a papa Damaso, posta a *Introduzione ai Vangeli*: „Con del vecchio tu mi obblighi a fare del nuovo? Come arbitro, devo confrontare esemplari della Scrittura sparsi in tutto il mondo. Siccome divergono tra di loro, sono incaricato di decidere quali sono quelli che concordano con l'originale greco (dei Vangeli) [...]. Giudicare gli altri quando si è noi stessi sottoposti al giudizio di tutti! [...]. Il primo venuto [...] griderà che io sono un falsario e un sacrilego [...]. Perché il mio testo non sia troppo differente dalle letture latine a cui sono abituati, ho fermato la mia penna”. Per la *Vulgata* cf.: *Novum Testamentum D.N.J.C., latine secundum editionem Hieronymi*, pars I, fasc. 1-5, Oxford 1889-1898

⁴ Cf. L. Mirri, *La dolcezza nella lotta. Donne e asceti secondo Girolamo*, Bose 1996, 149-165.

⁵ Cf. Mirri, *ibidem*, p. 63-84.

⁶ Cf. Mirri, *ibidem*, p. 277-310.

⁷ Cf. Mirri, *ibidem*, p. 167-184.

⁸ Cf. B. Degórski, *Girolamo. Vite degli eremiti Paolo, Ilarione e Malco*, Roma 1996.

⁹ Per il testo italiano utilizzato nel presente lavoro cf. Girolamo, *Gli uomini illustri*, ed. E. Camisani, Roma 2000.

¹⁰ Cf. S. Cola, *Girolamo. Le lettere*, vol. 3, Roma 1962, 7-22.

Il pontificato di Innocenzo I coglie Girolamo ancora nel pieno impegno della lotta per l'ortodossia, oltre che in quello di carità per accogliere i profughi del sacco di Roma perpetrato da Alarico il 24 agosto del 410. Girolamo, che già ha perso a Betlemme santa Paola¹², deve ora piangere la morte di altri amici rimasti nell'Urbe: Pammachio e Marcella. Inoltre, a causa delle sue arringhe contro i pelagiani, subisce da parte degli eretici la devastazione dei monasteri di Betlemme, dopo che anche il vescovo di Gerusalemme aveva assolto Pelagio. Nell'infausta circostanza, egli medesimo rischia la vita. Papa Innocenzo però manifesta solidarietà a Girolamo e riprende severamente Giovanni di Gerusalemme per il suo operato¹³.

San Zosimo regna come vescovo di Roma circa un anno: Girolamo è vecchio e stanco. Il pontificato brevissimo di questo pontefice greco gli consente almeno di bilanciare tante sofferenze, cui si aggiunge pure il dolore per la morte della diletta Eustochio, con la gioia di vedere legittimamente salire sulla Cattedra di Pietro un suo amico, Bonifacio, al quale commosso può esprimere, tra le lacrime del recente lutto, la propria consolazione per quell'ultima notizia lieta che la sua vita raccoglie, prima di spegnersi il 30 settembre del 420, presso la grotta della Natività del Signore. Qui, con la sua nascita al cielo, Girolamo entra dunque in piena comunione dei santi anche con quei vescovi di Roma vissuti prima del suo tempo e la considerazione per i quali gli aveva fatto compilare, seppur in breve, uno schizzo di memoria tra gli uomini illustri. Essi sono: S. Pietro medesimo, S. Clemente romano, S. Vittore I, e S. Cornelio I, che entrano pertanto a far parte dei „papi di Girolamo”, almeno per quanto egli, di loro come vescovi di Roma, ha lasciato tracciato di significativo ricordo.

¹¹ Cf. Hieronymus: *Ep.* 82, CSEL 55, 107-119 (a Teofilo in autodifesa contro Rufino); *Ep.* 86, CSEL 55, 138-139 (a Teofilo di felicitazioni per la sua posizione contro l'origenismo); *Ep.* 88, CSEL 55, 141-142 (a Teofilo sull'Occidente e l'origenismo). Cf. ancora, nell'epistolario geronimiano: *Ep.* 87, CSEL 55, 140 (a Girolamo, di Teofilo, sull'origenismo nei monasteri di Nitria); *Ep.* 89, CSEL 55, 142-143 (a Girolamo, di Teofilo, con invito a smascherare gli origenisti anche in Palestina); *Ep.* 95, CSEL 55, 157-158 (a Simpliciano, di papa Anastasio con approvazione dell'operato di Teofilo che ha condannato l'origenismo). Nell'epistolario figurano altre lettere dello stesso periodo e sulla medesima controversia. Tra queste segnaliamo anche l'*Ep.* 81, CSEL 55, 106-107 (di Girolamo a Rufino contro la sua prefazione al *Peri Archôn* di Origene).

¹² Cf. Mirri, *La dolcezza nella lotta*, p. 139-148: la discepola santa.

¹³ Cf. *Ep.* 85, CSEL 56, 263 (di papa Innocenzo ad Aurelio sui tragici fatti di Betlemme); *Ep.* 136, CSEL 56, 263-264 (di papa Innocenzo a Girolamo) ed *Ep.* 137, CSEL 56, 264-265 (di papa Innocenzo a Giovanni di Gerusalemme). Girolamo scriverà anche a sant'Agostino con elogi per la sua vittoria contro i pelagiani: cf. *Ep.* 141, CSEL 56, 290-291 ed *Ep.* 142, CSEL 56, 291-292. Infine, il Dottore dalmata ha più opere polemiche sulla questione: *Contra Joannem Hierosolymitanum*, PL 23, 371-412; *Apologia contra Rufinum libri duo*, PL 23, 415-478; CCL 79, 1-72; SCh 306, 6-199; *Epistula adversus Rufinum*, PL 23, 477-514; CCL 79, 73-116; SCh 303, 212-335; *Adversus Pelagianos libri tres*, PL 23, 517-618.

I. VESCOVI DI ROMA „*VIRI ILLUSTRÉS*”

È certamente interessante prendere in considerazione i medaglioni biografici di Girolamo sui vescovi di Roma da lui inseriti tra gli *Uomini illustri*, perché se ne possono trarre eloquenti elementi sulla visione che egli ha di colui che occupa la Cattedra di Pietro e sul ministero petrino in sé. Escludendo per ora dal gruppo san Damaso, suo contemporaneo, quattro restano le figure alle quali volgere l'attenzione nell'opera citata del Dalmata.

1. Simone Pietro. Scorrendo l'epistolario geronimiano, mentre sono moltissimi i riferimenti a Pietro l'Apostolo¹⁴, soltanto due sono invece le lettere che lo menzionano – e una volta sola ciascuna – con il nome per esteso di *Simone Pietro*, quello cioè che il santo Dottore utilizza per presentarlo in apertura dei suoi *Uomini illustri*.

Il contesto si rivela subito non gratuito al dato: nell'*Epistola* (= *Ep.*) 120 a Edibia, Girolamo risponde al quinto quesito di dodici domande esegetiche postigli e deve trattare della frase di Gesù in *Gv* 20, 17, rivolta a Maria Maddalena: „Non toccarmi, perché non sono ancora salito al Padre mio”; nell'*Ep.* 122 a Rustico, sul tema della penitenza, egli pone una bella introduzione sulla vocazione dei primi Apostoli e sul loro primo incontro con il Nazareno. Dunque, si tratta di due contenuti cruciali del Vangelo: la testimonianza del Risorto e la sua sequela, punti fondanti l'opzione di fede del cristiano.

Nell'*Ep.* 120, accingendosi alla sua esposizione, Girolamo riassume l'antefatto ricordando:

„Come s'accorse [Maria Maddalena] che la pietra che chiudeva il sepolcro era stata rimossa, «andò di corsa da Simon Pietro» e da quell'altro discepolo che Gesù amava in modo particolare”¹⁵.

Evidente è l'impiego del racconto di *Gv* 20, 2 parafrasato con il medesimo linguaggio tecnico dell'evangelista: il primo tra gli Apostoli viene appellato con il suo nome d'origine e con quello della nuova chiamata in „sequela Christi”, consistente nel dover essere il riferimento di convalida della fede dei condiscipoli. L'ora della Risurrezione è l'ora di effettiva entrata in vigore del primato di Pietro e del suo ministero secondo il mandato di Gesù: „Conferma nella fede i tuoi fratelli” (*Lc* 22, 32). Parlando di quel momento, allora, origine del *kerigma* cristiano con l'annuncio pasquale, anche Girolamo non abbrevia i dati principali e i ruoli dei protagonisti: il pescatore di Cafarnao da quell'istante sarà per sempre la *Roccia* dei discepoli di Cristo. Il ministero petrino è,

¹⁴ Cf. *Index* 3, Petrus (ap.), CSEL 56/2, 256-257.

¹⁵ *Ep.* 120 5, CSEL 55, 484: „cumque lapidem, quo monumentum clausum fueret, vidisset ablatum, cucurrit ad Simonem Petrum et ad alterum discipulum, quem Iesus amabat plurimum”.

dunque, per l'eremita di Betlemme, innanzi tutto annuncio, conferma e garanzia del nucleo caratterizzante e cardine fondante del credo cristiano: la Risurrezione del Cristo.

Nell'*Ep.* 122, l'esordio è un encomio allo zelo apostolico di Edibia¹⁶ e di Artemia¹⁷. Il destinatario della lettera non risulta conosciuto personalmente da Girolamo, il quale gli dice francamente:

„Non mi conosci e non ti conosco, ma se mi permetto di scriverti è grazie alle insistenti preghiere di Edibia [...] nonché di Artemia [...] smaniosa di imitare lo zelo affettuoso degli Apostoli Andrea e Filippo i quali, scovati ambedue da Cristo, non hanno che un desiderio: *andare a pescare anch'essi il fratello Simone* l'uno, e l'amico Natanaele l'altro. *Simone, così, meriterà di sentirsi dire: «Tu sei Simone, figlio di Giovanni? Ti chiamerai Cefa, che significa Pietro»* (Gv 1, 42)”¹⁸.

Le parole del santo Dottore sono significative nell'uso misurato dei termini coi quali descrive l'assunto evangelico. Andrea e Filippo, „scovati” dal Signore, sono i primi „pescatori di uomini” e, in tal caso, si può dire di altri Apostoli, trattandosi di Pietro e di Natanaele. Grazie a loro, anche Simone sarà „pescato” da Cristo e riceverà la grande chiamata. L'unico „merito” del pescatore di Cafarnaò sembra essere quello di essersi lasciato pescare da Gesù, tramite l'entusiasmo missionario degli altri due discepoli.

Nella scheda dedicatagli da Girolamo nel *De viris illustribus*, i suoi dati anagrafici e cristiani sono lapidari: „Simone Pietro, figlio di Giovanni (= Giiona), nato a Betsaida, in Galilea, era fratello dell'apostolo Andrea (cf. *Mt* 4, 18) e *capo degli Apostoli*”¹⁹. Le altre informazioni fornite dal monaco dalmata appartengono alla tradizione del suo tempo prima che al riscontro storico di prove certe tuttora mancanti. Pietro è considerato „vescovo di Antiochia” e poi, portatosi „a Roma per debellare Simone mago, ivi occupò la cattedra episcopale per venticinque anni, fino all'ultimo anno di Nerone, vale a dire fino al quattordicesimo anno del suo regno”²⁰.

¹⁶ Cf. Mirri, *La dolcezza nella lotta*, p. 120-122: era una nobile vedova della Gallia corrispondente di Girolamo.

¹⁷ Cf. Mirri, *ibidem*, p. 99-101: sposa di Rustico, andata dalla Gallia a Betlemme.

¹⁸ *Ep.* 122, 1, CSEL 56, 56: „Quod ignotus ad ignotum audeo scribere, sanctae ancillae Christi Hedybiae [...] et Artemiae [...] fecit deprecatio. Quae [...] imitari cupiens Andreae et Philippi Apostolorum benivolentiam, quorum uterque inventus a Christo fratrem Simonem et amicum Nathanahel invenire desiderat, ut alter eorum mereatur audire: tu es Simon, filius Iohannis, tu vocaberis Cephias, quod interpretatur Petrus”.

¹⁹ *De viris illustribus* I, PL 23, 638: „Simon Petrus, filius Joannis, provinciae Galileae, e vico Betsaida, frater Andreae apostoli, et princeps apostolorum”.

²⁰ *Ibidem*: „post episcopatum Antiochensis Ecclesiae [...] ad expugnandum Simonem magum, Romam pergit, ibique viginti quinque annis cathedram sacerdotalem tenuit, usque ad ultimum annum Neronis, id est, decimum quartum”. Per Simon Mago cf. *At.* 8, 9-25. In PL 23, 637 note

Dunque, Pietro risulterebbe vescovo di Roma dal 42 al 67, allorché ricevette la corona del martirio mediante crocifissione a capo in giù per il noto motivo di reputarsi indegno della medesima morte del Signore²¹, notizia che ha la sua fonte in Origene ed Eusebio. La storia dell'arte l'ha quindi codificata sia in Oriente che in Occidente, come icone e quadri famosi mostrano. Quanto al motivo di confutazione dell'operato ingannevole di Simon mago, causa del trasferimento di Pietro da Antiochia a Roma, le perplessità sono legittime. Più valido è il pensiero che sotto questa presentazione di causa importante si celi la messa in gioco di confutazione di idolatria, magia pagana oppure di difesa del carisma dei discepoli e del ministero apostolico nella nascente gerarchia e comunità cristiane. L'opera di Pietro è comunque intesa sotto una luce apologetica della verità e di rettifica di abusi o errori, non solo in materia di fede, bensì pure organizzativa nella vita della Chiesa primitiva. Ciò sembra che, nell'idea geronimiana, costituirà il *proprium* del ministero petrino, in base a quanto evidenzierà di altri vescovi di Roma.

Vengono infine menzionati, di Pietro, gli scritti ritenuti autentici e quelli certamente spuri, come la seconda lettera appartenente ai testi ispirati, oppure apocriefi evidentemente in circolazione, tanto che Girolamo ne cita uno sconosciuto: il *Giudizio*²². Data l'importanza dell'Apostolo Pietro, non è consentito barare sulla veridicità di opere passate sotto suo nome: se il Dalmata è intransigente riguardo alla letteratura apocrifica in sé²³, ancor più si dimostra intollerante nell'attribuzione al capo degli apostoli di pagine inconsistenti per la fede e, forse, per questo si fa scrupoloso ed esauriente nel suo elenco di falsi attribuiti a Simon Pietro: l'inganno entrerebbe nella genuina tradizione della comunità dei credenti, non senza grave danno.

Quanto al primo vescovo dell'Urbe, egli conclude la presentazione dichiarando che Pietro „fu sepolto a Roma, sul colle Vaticano” e che „è oggetto di culto universale”²⁴, parole che rimandano palesemente al ruolo *cattolico* avuto in vita dal primo tra gli Apostoli.

2. Clemente Romano. A seguito di medaglioni biografici di Apostoli ed Evangelisti, Girolamo inserisce qualche autore latino e quindi inizia la sequen-

riportano altri riferimenti di Girolamo e di Eusebio sulla notizia per la quale „primum episcopum Antiochenae Ecclesiae Petrum fuisse accepimus” (cf. Girolamo, *In Gal.* I 2, PL 26, 366).

²¹ Cf. *De viris illustribus* 1, PL 23, 638: „martyrio coronatus est, capite ad terram verso, et in sublime pedibus elevatis; asserens se indignus qui sic crucifigeretur ut Dominus suus”.

²² Cf. *De viris illustribus* 1, PL 23, 639: „Libri autem, et quibus unus *Actorum* ejus inscribitur, alius *Evangelii*, tertius *Praedicationis*, quartus *Apocalypseos*, quintus *Judicii*, inter apocryphas scripturas repudiantur”.

²³ Cf. Hieronymus, *Adversus Helvidium* 8bis, PL 23, 201: „Quae sententia et *apocryphorum deliramenta* convincit”.

²⁴ Cf. *De viris illustribus* 1, PL 23, 639: „Sepultus in Romae in Vaticano, [...] totius orbis veneratione celebratur”.

za di alcuni Padri Apostolici: di questi ultimi, Clemente è il secondo, tra il Pastore di Erma ed Ignazio di Antiochia. Di lui dice:

„Fu il quarto vescovo di Roma dopo Pietro; infatti, il secondo fu Lino e il terzo Anacleto, anche se molti latini ritengono che Clemente fu il secondo dopo Pietro”²⁵.

Il monaco dalmata non lesina le informazioni ricevute dalla tradizione e, in assenza di dati certi, ne riporta al completo i contenuti. Il fatto di ritenere Clemente il secondo vescovo di Roma risale con tutta probabilità all'opinione che fosse stato consacrato da Pietro stesso, secondo una notizia di Tertulliano. Epifanio tuttavia fu colui che precisò come per amore della pace Clemente avesse rinunciato alla cattedra petrina in favore prima di Lino e poi di Anacleto, onde evitare tensioni nella comunità. In sostanza, si sottolineano in ogni modo il nesso diretto con Pietro e, dunque, la più legittima ed autentica successione apostolica, e la capacità santa di Clemente di agire con umiltà in favore dell'unità dei credenti attorno al pastore.

Meno probabile è invece il dato che Clemente papa sia il medesimo Clemente citato da san Paolo in *Fil* 4, 3. Origene ed Eusebio tramandano ciò, ma con difetto di prove. Palese è pertanto la dipendenza di Girolamo da questi due autori, con la preoccupazione di fornire dettagli in più su di un personaggio importante, ma sul quale tuttora poco si conosce di sicuro. Il santo Dottore sembra intento tra le righe a codificare l'assunto di una successione autentica da Pietro a Clemente, anche tramite gli anelli di Lino e di Anacleto per altro entrati in tale sequenza nel canone romano della liturgia eucaristica latina.

Girolamo pone in risalto il dettame altamente apostolico di un vescovo di Roma connesso sia al primo degli Apostoli, Pietro medesimo, sia all'Apostolo per antonomasia a motivo del suo ministero, Paolo. Il riferimento a *Fil* 4, 3, dove quest'ultimo accenna a collaboratori così valenti nell'opera di evangelizzazione da avere i nomi „scritti nel libro della vita”, è un elogio di immediata presentazione della santità e dello spessore del personaggio in questione, sia che si tratti di Clemente papa, sia che si riferisca Paolo ad altro omonimo ministro. Per Girolamo quelle parole sono applicate al quarto vescovo di Roma e tanto basta per presentarlo più che autorevolmente. Quindi, di lui, afferma: „A nome della Chiesa romana, egli scrisse una *Lettera alla Chiesa di Corinto*, lettera quanto mai preziosa, che in varie parti si legge anche pubblicamente”²⁶. La formula adottata dal nostro Autore è interessante: Clemente scrive alla Chiesa di Corinto a nome della Chiesa di

²⁵ *De viris illustribus* 15, PL 23, 663: „Clemens [...] quartus post Petrum Romae episcopus: siquidem secundus Linus fuit, tertius Anacletus, tametsi plerique Latinorum secundum post Petrum apostolum putent fuisse Clementem”.

²⁶ *De viris illustribus* 15, PL 23, 663: „Scripsit ex persona Romanae Ecclesiae ad Ecclesiam Corinthiorum valde utilem Epistolam, quae et in nonnullis locis publice legitur”.

Roma, e non suo proprio. Viene così sottolineata la collegialità del ministero petrino nell'esercizio comunque di un primato almeno morale nell'invocare l'unità ecclesiale e di fede delle comunità. Questo servizio in specifico all'*episcopè* in seno alla *catholica* è la testimonianza che impreziosisce il documento, scritto forse tra il 95 e il 98, e che, secondo Dionigi vescovo di Corinto, era effettivamente letto durante la liturgia della domenica, avvallo l'informazione di Girolamo.

Dalle poche righe del Dalmata risulta pertanto che Clemente, legittimo successore di Pietro, possedeva ed esercitava le qualità apostoliche per vegliare sull'intero gregge del Signore. Il suo ministero è sollecito non solo per l'Urbe, ma anche fino in Oriente, là dove una comunità vive una crisi ed è disorientata, con grave pericolo di fede, unità e carità. La sua abilità di uomo di pace insieme ad una non comune virtù di profonda umiltà e di forte spirito di servizio, fa sì che in Clemente il carisma di Pietro maturi nello sviluppo d'un primato che esercita la funzione di guida del popolo di Dio unito in pascoli tranquilli e di un ministero caratterizzato sempre più dal configurarsi in un essere *servus servorum Dei*, come Gregorio Magno con bella espressione definirà in seguito il suo compito di vescovo di Roma²⁷.

Se quindi Girolamo non accetta l'attribuzione a Clemente romano della seconda lettera ai Corinti e di un altro scritto intitolato *Disputa di Pietro con Apione*, antica omelia cristiana composta probabilmente a Corinto verso il 140, non altrettanto si può dire riguardo alla *Lettera agli Ebrei*. Il suo ipotizzare favorevolmente la paternità di Clemente, già considerato discepolo di san Paolo, è esplicita, „non solo riguardo al contenuto, ma anche per la forma stessa del periodare”, e ne evidenzia pertanto la „grandissima affinità” con quella clementina prima *Lettera ai Corinti*²⁸.

Dunque, Clemente romano addirittura autore ispirato tra quelli neotestamentari? Tesi affascinante, che Girolamo accarezza con la sua autorità di biblista, forse atta questa volta a fornire i massimi elementi disponibili per ancorare un grande successore di Pietro, da lui molto apprezzato, non solo agli Apostoli martirizzati nell'Urbe sotto Nerone, ma anche alla Parola divina, di cui fu eccellente testimone con la santità di vita e il servizio ecclesiale,

²⁷ Cf. Gregorius Magnus, *Ep.* 6, 50. Gregorio comunque si definiva tale anche da semplice monaco.

²⁸ Cf. *De viris illustribus* 15, PL 23, 663-666: „quae mihi videtur characteri *Epistolae*, quae sub Pauli nomine ad Hebraeos fertur, convenire. Sed et multis de eadem *Epistola*, non solum sensibus, sed juxta verborum quoque ordinem abutitur. Omnino grandis in utraque similitudo est. Fertur et secunda ejus nomine *Epistola*, quae a veteribus reprobatur. Et *Disputatio Petri et Appionis* longo sermone conscripta”. Per Clemente Romano, cf. anche: *I Padri Apostolici*, ed. A. Quacquarelli, Roma 1978, 41-48; G. Peters, *I Padri della Chiesa*, Roma 1984, 56-84. Cf. anche: Giovanni Paolo II, *Lettera Enciclica „Ut unum sint”* (25 maggio 1995), nn. 88-97 (sul ministero d'unità del vescovo di Roma e la comunione di tutte le Chiese particolari con la Chiesa di Roma).

prestato da Clemente fino all'anno terzo di Traiano, cioè il 101, allorché morì. Già al IV secolo, „il ricordo del suo nome è conservato da una chiesa edificata in Roma”²⁹.

Singolare è il silenzio di Girolamo sul presunto martirio di Clemente nel Chersonneso. Forse non ne ha notizia, non parlandone neppure Eusebio nella sua *Storia Ecclesiastica* e, comunque, a differenza di *Pietro* di cui afferma che „è sepolto sul colle Vaticano”, per *Clemente* parla soltanto di *memoria del suo nome*, tenuta viva al sec. IV da una chiesa dedicatagli nell'Urbe, senza accennare che in essa vi siano venerate le sue spoglie. Ciò potrebbe essere già un indizio sulla non presenza delle reliquie di Clemente in Roma e sulla non conoscenza, all'epoca, del luogo in cui si trovassero, e si confermerebbe il loro ritorno nella Capitale nel sec. IX ad opera dell'Apostolo degli Slavi san Cirillo, che solo allora le avrebbe depositate nella citata basilica già dedicata a quel santo vescovo di Roma³⁰.

3. Vittore. Nel capitolo 53 degli *Uomini illustri*, si legge: „Tertulliano, presbitero, appare qui finalmente come il primo degli scrittori latini, dopo Vittore ed Apollonio”³¹. Pertanto, in realtà, *primo degli scrittori latini*, risulterebbe questo „tredicesimo vescovo di Roma”, che „scrive *Sulla questione della Pasqua*” e che „compose alcuni altri opuscoli, e resse la Chiesa per dieci anni sotto l'imperatore Severo (193-211)”³².

Dunque, al capitolo 34 che gli dedica, Girolamo sembra volere in effetti sottolineare quasi esclusivamente l'opera letteraria di questo papa, per il quale non spende altre parole. Gli attribuisce, in particolare, anche delle lettere scritte sempre in relazione alla controversia circa la data di Pasqua, e delle quali riferisce pure Eusebio. Probabilmente, ciò si deve al fatto che verso la fine del sec. II, proprio con Vittore viene alla ribalta l'elemento latino: fin lì, ogni scritto cristiano, è quasi esclusivamente in lingua greca. Perciò, a questo vescovo di Roma che fu tale circa dal 189 al 198, va il merito non di aver stilato opere letterarie, ma di aver introdotto in qualche modo, con la sua autorità di successore di Pietro, la lingua latina nelle questioni ecclesiastiche. Girolamo non è un teologo, bensì un biblista: forse è questo il motivo che l'induce a tacere la scomunica inflitta da Vittore a Teodoto di Bisanzio in ordine alla eresia

²⁹ *De viris illustribus* 15, PL 23, 666: „Obiit tertio Trajani anno, et nominis ejusmemoriam usque hodie Romae exstructa Ecclesia custodit”. Altri riferimenti a Clemente Romano, nell'epistolario di Girolamo, sono: *Ep.* 49, 19, CSEL 54, 383 ed *Ep.* 129, 3, CSEL 56, 169.

³⁰ Anche san Cirillo venne poi ivi sepolto.

³¹ *De viris illustribus* 53, PL 23, 698: „Tertullianus presbyter, nunc demum primus post Victorem et Apollonium Latinorum ponitur”.

³² *De viris illustribus* 34, PL 23, 682: „Victor, tertius decimus Romanae urbis episcopus, super quaestione Paschae et alia quaedam scribens opuscula, rexit Ecclesiam sub Severo principe anni decem”.

adozionista e a trattare succintamente solo dei suoi interventi nella disputa della data di Pasqua³³.

Secondo Eusebio³⁴, papa Vittore aveva sollecitato sinodi episcopali in Ponto, Palestina e Siria per risolvere definitivamente la diatriba. Il problema, tuttavia, rimase purtroppo dolorosamente aperto fino al Concilio di Nicea I (325), con non poche tensioni tra le diverse regioni cristiane. I dati brevissimi, quasi laconici, fornitici pertanto da Girolamo pare vogliano porre l'attenzione unicamente sul ruolo che un vescovo di Roma ha avuto in rapporto alla tradizione latina nella Chiesa, introducendo l'uso del latino in documenti propri ufficiali, e quindi nel primo insorgere di controversie minaccianti fede, culto delle comunità ecclesiali, in specifico il cuore dell'una e dell'altro: la celebrazione della Pasqua del Signore. Anche soltanto per questo intervento, Vittore I quale successore di Pietro ha meritato, nella considerazione del monaco di Betlemme, un posto tra gli uomini illustri, seppur di tre righe appena per tramandarne memoria rilevante.

4. Cornelio. Il suo nome è legato a quello di Cipriano, che morì „nello stesso giorno, ma non già nello stesso anno, di Cornelio a Roma”³⁵. Il giorno è il 14 settembre, l'anno del martirio di Cipriano è il 258, mentre quello della morte in esilio a Civitavecchia di Cornelio è il 253. Girolamo, però, come tutta la tradizione, attribuisce pure a questo vescovo di Roma, al quale „successe Lucio [...] il martirio per la fede in Cristo”³⁶. E come quello del suo successore, anche il suo pontificato fu assai breve: „Amministrò la Chiesa per due anni sotto Gallo e Volusiano”³⁷, vale a dire dal 251 al 253.

L'elenco, comunque, dei suoi scritti narra da sé quanto sia stato intenso e drammatico il ministero petrino di questo vescovo di Roma, ed è appunto con tale informazione sintetica che Girolamo ce ne può lasciare un ottimo ritratto biografico. Dopo aver accennato alle „otto lettere di Cipriano tuttora esistenti” a lui indirizzate, ed incluse nell'epistolario del noto vescovo di Cartagine, il santo Dalmata aggiunge che „Cornelio, vescovo di Roma [...] scrisse una lettera *A Fabio*, vescovo di Antiochia, intorno ai sinodi di Roma, d'Italia e dell'Africa, un'altra *Su Novaziano*; una terza *Sui lavori del Sinodo*, una quarta *Al medesimo Fabio*, quanto mai estesa e riguardante le cause e le condanne della setta Novaziana”³⁸. La storia ci informa che l'inflessibile ministero di Cornelio dovette fronteggiare innanzi tutto un serio pericolo di scisma al centro della

³³ Cf. K. Baus, *Storia della Chiesa. Le origini*, vol. I, ed. H. Jedin, Milano 1988, 350-357, 452-457.

³⁴ Cf. Eusebius, HE V 23 e V 16.

³⁵ *De viris illustribus* 67, PL 23, 714: „[Cyprianus Afer] Passus est sub Valeriano et Galieno principibus, persecutione octava, eodem die quo Romae Cornelius, sed non eodem anno”.

³⁶ *De viris illustribus* 66, PL 23, 714: „[...] cui ob Christum martyrio coronato successit Lucius”.

³⁷ Ibidem: „Rexit Ecclesiam annis duobus sub Gallio et Volusiano”.

Cristianità: l'elezione illegittima di un antipapa a Roma nella persona di Novaziano che, per altro, si presentava anche come il primo teologo utilizzando il latino e non il greco. Quindi, nei mesi successivi la sua elezione, dovette impegnarsi contro lo stesso per arginare idee intransigenti sul perdono dei lapsi.

Girolamo, nel cap. 70 del *De viris illustribus*, di Novaziano racconta che fu „prete della Chiesa romana”, il quale „mirò ad occupare la cattedra episcopale in opposizione a Cornelio, introdusse l'eresia detta – con termine greco – ‘dei Catari’. Egli non voleva riammettere nella Chiesa gli apostati, anche dopo la loro penitenza”³⁹. Dunque, apponeva un rigorismo estremo alla prassi penitenziale della Grande Chiesa, orientata invece al primato della carità e della misericordia. Causa seguaci di Novaziano, molti morirono in disperazione per la loro salvezza e non solo *lapsi*, bensì pure alcuni che erano incorsi in peccato mortale. Per debellare subito la diffusione dell'eresia novaziana, papa Cornelio indisse sinodi locali affinché nelle province in cui andavano propagandandosi tali idee errate fosse quanto prima ristabilita l'ortodossia della fede. È il contenuto della prima lettera a Fabio e della terza, quella dove si accenna anche al sinodo che si svolse a Roma nel 251, in cui 60 vescovi presieduti da Cornelio pronunciarono la scomunica di Novaziano e dei suoi seguaci⁴⁰.

D'altronde, la scissione con l'impostore che mirava ad usurpare la cattedra di Pietro era ormai diventata insanabile: al medesimo confratello nell'episcopato residente in Antiochia, Cornelio scriverà perciò pure la quarta lettera per chiarire definitivamente l'accaduto e i motivi delle gravissime decisioni prese.

Ed è in uno di questi scritti del 251 a Fabio che Cornelio illustra l'organizzazione e la consistenza dei ministeri nella Chiesa romana, che poteva avvalersi di 154 membri del clero, suddivisi in: 46 presbiteri, 7 diaconi, 7 suddiaconi, 42 accoliti e 52 tra esorcisti, lettori ed ostiari. Inoltre, 1500 erano le vedove e i poveri assistiti dalla solidarietà della comunità ecclesiale dell'Urbe⁴¹.

Si può pertanto concludere che in due anni di pontificato, il ministero petrino di Cornelio sia stato attivo efficacemente sia nella lotta acerrima finalizzata a preservare l'unità gerarchica e di fede della Chiesa, sia a promuovere la carità evangelica in seno alla stessa, in particolare a Roma, quasi perché

³⁸ Ibidem: „Cornelius, Romanae urbis episcopus, ad quem octo Cypriani exstant epistolae, scripsit epistolam ad Fabium Antiochenae Ecclesiae episcopum, de synodo Romana, Italica, Africana, et aliam de Novatiano, et de his qui lapsi sunt; tertiam de gestis synodi; quartam ad eumdem Fabium valde prolixam, et Novatianae haereseos causas et anathema continentem”.

³⁹ *De viris illustribus* 70, PL 23, 715: „Novatianus, Romanae urbis presbyter, adversus Cornelium cathedram sacerdotalem conatus invadere, Novatianorum quod Graece dicitur καθαρῶν dogma constituit, nolens apostatas suscipere paenitentes”.

⁴⁰ Cf. Baus, *Storia della Chiesa*, vol. I, p. 320-321.

⁴¹ Cf. Eusebius, HE VI 43, 11; Baus, *Storia della Chiesa*, vol. I, p. 480-481.

potesse questa offrirsi a modello e testimonianza delle comunità sorelle. Il martirio, dunque, di tale vescovo di Roma, sigla e corona, nell'ideale anche geronimiano, l'incisività santa dell'opera di un pastore che come Pietro è stato *Roccia* consolidante la fede dei fratelli in tempi di persecuzione non più solo esterna, ma purtroppo anche già interna alla Chiesa medesima.

II. PAPI „BEATISSIMI AMICI”

Tra il monaco dalmata, „vir trilinguis”, e il papa spagnolo Damaso, poeta, come ancora tra il primo ormai esule volontario a Betlemme e Bonifacio, romano d'origine, la stima e la collaborazione scaturirono da assai più profonde radici di santa amicizia spirituale e umana. I toni di fine devozione reciproca, premura, sincera solidarietà nei successi come nelle sofferenze, e ogni tipo di sollecitudine e compartecipazione che emerge dalla corrispondenza di Girolamo, costituiscono una lettura immediata di una felicissima comunione tra uomini di Dio votati a servire fede e verità con tutto se stessi.

1. Damaso. Successore di Pietro dal 366 al 384, tra i suoi „meriti” non elencati dal santo Dottore c'è quello di aver intuito il genio riposto in quella forte personalità del monaco venuto a Roma nel 382 dall'Oriente e di averlo assunto a segretario personale. Pochi anni dopo la scomparsa dell'amico papa, dal suo ritiro di Betlemme, Girolamo così lo ricorderà tra gli *Uomini illustri*:

„Damaso, vescovo di Roma, ebbe un fine talento nell'arte poetica, e pubblicò numerose e brevi composizioni metriche. Morì, quasi ottantenne, sotto l'imperatore Teodosio”⁴².

Sintetico forse per non cedere a sentimenti ancora vivissimi di un intenso rapporto di stima e di collaborazione, Girolamo tuttavia in quei termini „elegans”, „genium habuit” e „multa et brevia metro edidit” tradisce lo spessore di una considerazione non comune, specialmente se per l'ultima citazione si avvalga una tradizione di codici che anche recita: „multaque brevia opuscola heroico metro edidit”⁴³, in consonanza con quanto indicato da Girolamo medesimo alla discepola Eustochio⁴⁴. Purtroppo, di tali scritti di Damaso sulla verginità cristiana, nulla è pervenuto se non questa testimonianza del Dalmata,

⁴² *De viris illustribus* 103, PL 23, 742: „Damasus, Romanae urbis episcopus, elegans in versibus componendis ingenium habuit, multaque et brevia metro edidit, et prope octogenarius sub Theodosio principe mortuus est”.

⁴³ Cf. PL 23, 741, nota 2.

⁴⁴ Alla ragazza, egli suggerisce di leggere, tra l'altro, „gli scritti di papa Damaso in versi e in prosa su questo argomento” della verginità cristiana, le *angustiae nuptiarum* e la libertà da esse della donna consacrata (cf. *Ep.* 22, 22, CSEL 54, 175).

indice di una pastorale e di una spiritualità condivise dai due amici. Restano, invece, una sessantina di epigrammi in esametri composti dal papa spagnolo in onore dei martiri, altro elemento di comune interesse con Girolamo⁴⁵.

Comunque, nell'epistolario geronimiano è conservato un certo carteggio intercorso tra le due interessanti personalità. Già dal deserto di Calcide Girolamo, non riuscendo a raccappezzarsi nei cavilli terminologici che a motivo di eresie trinitarie gli altri asceti continuamente gli sottopongono, tormentandolo sulla sua professione di fede in proposito, in „disperata semplicità” per quel tormento si rivolge al papa:

„[...] è difficile capire [...] per questo ho deciso di consultare la Cattedra di Pietro, dove si trova *quella fede che la bocca di un Apostolo ha esaltato*... solo presso di voi si conserva intatta la eredità dei padri”⁴⁶.

La seconda parte della lettera è un'accorata supplica di Girolamo a Damaso, affinché si degni di prestare ascolto a lui che, „come una pecorella” chiede „protezione al pastore”. Si trovano espressioni tali di riverenza da stupire nel temperamento sempre rude e sostenuto dell'asceta, il quale pure scrive:

„La tua grandezza, a dire il vero mi mette in soggezione, ma la tua bontà mi attira... sottrai un momento al fasto dell'altissima dignità romana: è con il successore del pescatore e con un discepolo della croce che desidero parlare”⁴⁷.

Con abile intuito, nell'ultima espressione, Girolamo definisce la funzione del ministero petrino nella veste più autentica di servo del Signore, e insieme il segreto per esercitarla all'insegna della santità: l'essere discepolo della Croce. La stima manifestata per papa Damaso si unisce quindi ad una professione di fede a Cristo e unità alla Chiesa come madre, con altrettanto efficaci parole:

„Io non seguo altro primato che quello di Cristo; per questo mi metto in comunione con la tua Beatitudine, cioè con la Cattedra di Pietro”⁴⁸.

Altri vescovi, in Oriente, avrebbero potuto costituire per lui un riferimento, almeno per giurisdizione territoriale nella Chiesa di Antiochia, ma di loro Girolamo non si fida per diversi motivi e come neoconvertito vuole certezze assolute come netto è il suo principio: „Chi non raccoglie con te disperde; vale

⁴⁵ Cf. Mirri, *La dolcezza nella lotta*, p. 221-232.

⁴⁶ *Ep.* 15, 1, CSEL 54, 62-63: „difficile, ubi fons signatus et hortus ille conclusus sit, possit intellegi, ideo mihi cathedram Petri et fidem apostolico ore laudatam censui consulendam [...] apud vos solos incorrupta patrum seruat hereditas”.

⁴⁷ *Ep.* 15, 2, CSEL 54, 63: „Quamquam igitur tui me terreat magnitudo, tamen invitat humanitas [...] a pastore praesidium ovis flagito [...] Romani culminis recedat ambitio: cum successore piscatoris et discipulo crucis loquor”.

⁴⁸ *Ibidem*, CSEL 54, 63-64: „ego nullum primum nisi Christum sequens beatitudini tuae, id est cathedrae Petri, communio consocior”.

a dire: chi non è di Cristo è dell'anticristo"⁴⁹. Girolamo, d'altronde sente la Chiesa di Roma come sua madre anche per avervi ricevuto il battesimo e il legame con il suo vescovo è dunque di per sé particolarissimo. Inoltre, in lui, si comincia a sentire l'attenzione al confronto con le Sacre Scritture, che gli sarà del tutto proprio e che non sarà sfuggito all'insigne corrispondente nell'Urbe. Dichiara infatti:

„[I cattolici di Antiochia] esigono da me, che sono romano, una nuova terminologia: 'le tre *ipostasi*'. Ma quale Apostolo, per favore, ha tirato fuori questa espressione?"⁵⁰.

L'appello conclusivo dell'eremita di Calcide è quasi drammatico, dopo aver esposto senza timori e falsi pudori le proprie incomprensioni sulla questione dogmatica, ma ciò indica appunto una relazione filiale e confidente con chi rappresenta un padre nella fede:

„*Scongiuro*, dunque, la tua Beatitudine, per Gesù Crocifisso, salvezza del mondo, per la Trinità consustanziale, di autorizzarmi, mediante una lettera, a parlare di *ipostasi* oppure a non parlarne"⁵¹.

Pochi mesi dopo, non avendo ricevuto risposta, Girolamo replica aprendo la nuova lettera con vari riferimenti evangelici (*Mt* 15, 21-28; *Lc* 11, 5-8; *Lc* 19, 8-9; *Lc* 23, 43). Gli accenti mutano in più intensa e sofferta passionalità: egli vuole salvare il suo battesimo restando nella verità, pur confessando di essere penitente giustamente per i peccati commessi e non disdegnando, infine, espressioni patetiche come nella conclusione: „Non trascurare un'anima per la quale è morto Cristo!"⁵². E continuando ad interpellare Damaso in seconda persona e con accento tra l'esortativo e l'imperativo di un dovere morale dice apertamente:

„Questo solo: desidero che tu, grande come sei, abbassi lo sguardo su questo povero uomo; che non disprezzi una pecorella malata, anche se come pastore ne hai altre a bizzeffe"⁵³.

Mai più si vedrà Girolamo così implorante presso qualcuno; mai più alla sua penna usciranno espressioni nelle quali si stenta a riconoscere il Leone

⁴⁹ Ibidem, CSEL 54, 64: „non novi Vitalem, Meletium respuo, ignoro Paulinum. Quicumque tecum non colligit, spargit, hoc est, qui Christi non est, antichristi est”.

⁵⁰ *Ep.* 15, 3, CSEL 54, 64: „[...] decretum trium ὑποστάσεων [...] novellum a me, homine Romano, nomen exigitur. Qui ista, quaeso, apostoli prodidere?”.

⁵¹ *Ep.* 15, 5, CSEL 54, 67: „Quam ob rem obtestor beatitudinem tuam per crucifixum, mundi salutem, per homousian trinitatem, ut mihi epistulis tuis sive tacendarum sive dicendarum hypostaseon detur auctoritas”.

⁵² *Ep.* 16, 2, CSEL 54, 69: „noli despiciere animam, pro qua Christus est mortuus”.

⁵³ *Ep.* 16, 1, CSEL 54, 68: „quorsum ista tam longo repetita prooemio? videlicet, ut parvum magnus aspicias, ut dives pastor morbidam non contemnas ovem”.

dalmata, sempre sicuro di sé, ironico contro eretici e nemici, fulminante con la sua conoscenza biblica e la tagliente parola. Damaso ha già avuto su di lui la più grande vittoria del bene dell'amicizia e della stima, della fiducia e della sapienza. Circa quattro anni dopo, una lunghissima lettera suddivisa in due parti è ancora indirizzata da Girolamo a Damaso. Forse sollecitata da quest'ultimo con molti quesiti, il Dalmata da Costantinopoli invia un testo che va considerato il più antico documento della sua capacità esegetica e contenente riflessioni tra le più belle in ordine alla spiritualità biblica delle sue opere.

Puntuale e persino elegante nel susseguirsi dell'esposizione, l'asceta debutta in quello che pure può considerarsi il suo primo servizio ufficiale ad alto livello nella Chiesa, grazie alla sua perizia scritturistica. Vi si percepisce tra l'altro una inconsueta interiorità contemplativa che resterà in seguito soffocata dai toni delle polemiche o di altra indagine nei testi sacri o preoccupazione di direzione spirituale. Ancora una volta perciò, papa Damaso riesce a strappargli un inedito volto di sé. Girolamo con finezza quasi esprime i propri disappunti come i propri entusiasmi, e lo fa con tono mite di discente più che di saggio docente interpellato, confessando aiuti ricevuti e limiti riconosciuti⁵⁴.

Finalmente, si ha poi testimonianza di come papa Damaso si rivolgesse a Girolamo, trasferitosi già nell'Urbe: in una breve epistola gli chiede aiuto per l'interpretazione ufficiale del termine ebraico *Osanna*. Con la semplicità che doveva essergli naturale, esordisce:

„Damaso, vescovo, saluta Girolamo, *figlio carissimo nel Signore*”, e con altra nobile lode ne esorta rispettosamente il competente intervento: „La tua dilezione è nota per la potenza e l'arditezza dell'ingegno. Vedi dunque di eliminare le congetture e di dissipare gli equivoci, e fammi sapere chiaramente quale sia il senso autentico del passo, in ebraico. Di questo favore, *come pure di molti altri*, la nostra sollecitudine ti sarà grata, in Cristo Gesù”⁵⁵.

⁵⁴ Cf. *Ep.* 18 [A-B], 4, 6, 7, 12, 15, 16, 18: CSEL 54, 78, 81, 84, 88, 93, 96, 99: „multo si quidem melius est vera rustice quam diserte falsa proferre; Ergo quaerimus ubi sit hoc incendium salutare. Nulli dubium, quin in sacris voluminibus, ex quorum lectione universa hominum vitia purgantur; in ambobus testamentis Trinitas praedicatur; non sunt, ut quidam putant, in scripturis verba simplicia; plurimum in his absconditum est. Aliud littera, aliud mysticus sermo significant; audivi ego hoc in loco non paruum *Hebraei mei* disputationem, cuius pauca ponam, ut sensum hominis advertas; Et quoniam usque ad finem capituli explanatio multiplex sequitur et excipientes iam inplevimus ceras, hucusque dictasse sufficiat, quia et oratio, quae non propriae manus stilo expolitur, cum per se inculta est, tum multo molestior fit, si taedium sui prolixitate congeminet, et oculorum dolore cruciati auribus tantum studemus et lingua; quantum autem ad mysticos intellectus, ille eis ignis mittitur, quem Hieremias ferre non poterat, qui, cum animae nostrae arcana penetravit, ita nos dissolvit, ita a veteri homine in novum excoquit, ut in illam vocem possimus erumpere: *vivo autem iam non ego, sed gratia Dei, quae in me est* (Gal 2, 20)”.

⁵⁵ *Ep.* 19, CSEL 54, 103-104: „Dilectissimo filio Hieronymo Damasus episcopus in domino salutem [...] dilectionis tuae ardenti illo strenuitatis ingenio abscessis opinionibus ambiguitatibusque subpulis, quid se habeat apud Hebraeos, vivo sensu scribas, ut de hoc, sicut et de multis, tibi curae nostrae in Christo Iesu gratias referant”.

È il consolidamento di una collaborazione intensa, più ancora di un rapporto talmente profondo da mostrare quasi una gara di umiltà tra i due, anzi quasi di reciproca venerazione, che se non desta stupore per la signorilità d'animo del papa poeta, suscita invece meraviglia per l'inedito tratto del monaco dalmata che ne risulta.

Al biglietto di Damaso, Girolamo risponde ancora con un'esposizione dotta e riverente insieme, che ne valorizza la sua straordinaria competenza in lingua ebraica e termina con alcune dichiarazioni da doversi ritenere la *magna charta* dello studioso oppure il protocollo geronimiano del biblista:

„Sappia però la tua Beatitudine, che mai la noia dovrebbe invadere l'anima dello studioso, in ricerche di tal genere. Anche noi avremmo potuto facilmente inventare una menzogna, e con una parola tagliar la testa all'idra, come si è visto che hanno fatto gli altri. Ma è molto meglio faticare un po' per la verità e abituare il proprio orecchio ad una lingua straniera, piuttosto che proporre una soluzione fasulla, estranea al concetto di quella lingua”⁵⁶.

L'asceta si schernisce di aver „dettato solo appunti sintetici, conformemente alla limitatezza del proprio ingegno”⁵⁷, ma poi sembra voler giustificare la puntigliosa lezione impartita e forse scusarsi implicitamente con l'insigne amico per averlo probabilmente affaticato nel sottile procedimento scientifico condotto. Damaso, da parte sua, risulta soddisfatto del prezioso collaboratore, perché subito gli chiede una non meno semplice ermeneutica della parabola del figliol prodigo e Girolamo, appagato di tanta fiducia e stima da parte di quel vescovo di Roma suo protettore nell'Urbe, si impegna in una spiegazione esauriente e ricca di elementi morali, storici e spirituali. Dall'introduzione della lettera si comprende su quante domande lo avesse interpellato il caro amico senza escludere in ciò l'impiego di una probabile furbizia pedagogica per stimolare il genio del Dalmata, il quale infatti ossequioso risponde: „Il questionario della tua Beatitudine costituiva da solo una dissertazione”⁵⁸.

Nel rapporto con Girolamo, papa Damaso investe l'evangelica scaltrezza cui sono invitati i figli della luce (cf. Lc 16, 8), perché riesce con accortezza a spronare il suo segretario a produrre bellissimi testi esegetici. Veramente egli ne aveva bisogno, oppure l'interpella appositamente per indurlo a fissare su pergamena il frutto di tanti studi? L'intelligente opera di questo vescovo di Roma comunque, in tale direzione, non restò mai delusa. A nessun interlocu-

⁵⁶ *Ep.* 20, 5, CSEL 54, 110: „ceterum sciat beatitudo tua in istiusmodi disputationibus molestiam in legendo non debere subrepere, quia facile et nos potuimus aliquid ementiri, quod ex una voce solveret quaestionem, sicuti et ceteros fecisse monstravimus. Sed magis concedet ob veritatem laborare paulisper et peregrino aures adcommodare sermoni, quam de aliena lingua fictam ferre sententiam”.

⁵⁷ *Ibidem*: „Haec interim iuxta mediocritatem sensus mei breviter strictimque dictavi”.

⁵⁸ *Ep.* 21, 1, CSEL 54, 111: „Beatitudini tuae interrogatio disputatio fuit”.

tore l'irascibile monaco ha mai risposto nei seguenti termini: „Porre così le domande è già aver aperto la via alla risposta. E si sa che ‘chi interroga con sapienza dev'essere ritenuto saggio’ (Pr 17, 28)”⁵⁹.

Dalla richiesta di Damaso, in ogni caso, scaturirà un'altra lezione elevata di Girolamo. Nel testo, da rilevare, è il confidenziale *tu* con cui gli si rivolge durante l'esposizione, quasi fosse in familiare conversazione, rapito com'è nel suo compito per l'amico presente al suo cuore. Alla profondità delle intuizioni spirituali si aggiungono quindi osservazioni fatte quasi a se stesso, o riflessioni sui propri problemi, come il lamentare nuovamente quel male agli occhi che da tempo lo affligge:

„Non ne dubito: ti sembrerà certamente rozzo lo stile di questo povero uomo; ma sovente ho sperimentato che è impossibile abbellire il proprio linguaggio senza un lungo lavoro di lima, fatto di proprio pugno. Abbi compassione dei miei occhi malati, perdona a chi è costretto a dettare. Tanto più che nelle scienze ecclesiastiche, non si bada alla raffinatezza dell'espressione, ma al contenuto. È con il pane che ci si tiene in vita, non con legumi”⁶⁰.

E forse per gli occhi malati, forse per l'impegno con le nobildonne ascete dell'Aventino, oppure semplicemente per per la sua discrezione nella posizione di segretario del papa, insieme all'invincibile passione per le Sacre Scritture, Girolamo pare essersi poi impigrito quanto a scrivere. Damaso, infatti, sembra quasi doverlo riportare con forza a questo compito che garantisce a molti i benefici del suo studio personale. Si rivolge quindi ancora al „al carissimo figlio” per sollecitarlo con precise domande esegetiche.

Dall'epistola del vescovo di Roma risulta che il Dalmata gli ha addirittura promesso di lavorare di notte per lui, in caso di richiesta di spiegazioni bibliche e Damaso accetta ora l'offerta. Tra le righe di tono scherzoso si comprende un rapporto ancora più stretto quanto più sono accresciute la stima, il rispetto, la confidenza e la reciproca conoscenza. Si comprende pure quanto, dietro l'apparente interesse immediato dell'anziano papa, vi sia soprattutto il desiderio di *far scrivere Girolamo per possederne opere valide da diffondere*. Infatti, dichiara che „con tutta avidità” ha „letto e fatto ricopiare” precedenti lettere addirittura dettate dal Dalmata dal deserto di Calcide⁶¹.

⁵⁹ Ibidem: „sic quaesisse quaerenda viam est dedisse quaesitis. *Sapienter quippe interroganti sapientia reputabitur*”. Soltanto con le donne sue collaboratrici, e in specifico Marcella, Paola ed Eustochio, il Leone dalmata fu così disponibile. Lo stesso Agostino ebbe a faticare non poco per entrare in eguale relazione con lui su questo piano, cf. *Ep.* 110, 5, CSEL 55, 361.

⁶⁰ *Ep.* 21, 42, CSEL 54, 142: „Non ambigo, quin inculca tibi nostrae parvitatibus videatur oratio; sed saepe causatus sum excoli non posse sermonem, nisi quem propria manus limauerit. Itaque ignosce dolentibus oculis, id est ignosce dictanti, maxime cum in ecclesiasticis rebus non quaerantur verba, sed sensus, id est panibus sit vita sustentanda, non siliquis”.

⁶¹ Cf. *Ep.* 35, 1, CSEL 54, 265: „[epistulas] quas in heremo aliquando dictaveras quasque tota aviditate legi atque descripsit”.

Con ironia Damaso si era permesso di pungere l'orgoglio di Girolamo iniziando la lettera come segue:

„Ho l'impressione che da troppo tempo passi le tue giornate piuttosto nella lettura che non a scrivere; ma ho trovato il modo di svegliarti dal sonno mandandoti alcuni problemi. Non che tu non debba anche leggere..., ma se scrivessi avremmo anche delle opere, come frutto della lettura”⁶².

Per la prima volta troviamo tanta sincerità aperta nel carteggio rimasto del *beatissimo* amico Damaso a Girolamo, oltre che tanta decisa confidenzialità come unica autorità influente certamente, e positivamente, sulla disponibilità del monaco ad accontentarlo. Non solo, ma Damaso si prende licenza persino di indicare al Leone dalmata *come* desidera che esegua un lavoro che diviene un ordine perentorio, non un invito. Leggiamo accenti ben diversi e lontani da quelli di epistole di anni precedenti:

„Al lavoro, dunque! e dammi spiegazione di quanto ti sottopongo. Ma sii moderato in due sensi: che le risposte siano esaurienti, ma non eccedano la brevità richiesta da una lettera”⁶³.

Con riverenza e sollecitudine, l'obbedienza del monaco è immediata, unitamente alla richiesta di perdono

„tanto della fretta che del ritardo: della fretta, perché in una sola breve veglia ho voluto dettare un argomento che avrebbe richiesto più giorni; del ritardo, perché non ho risposto subito alla tua richiesta, occupato com'ero in altro lavoro”⁶⁴.

Che Damaso sia riuscito a colpire l'amico anche nell'orgoglio, lo si capisce dalla velata reazione di Girolamo là dove dichiara, anch'egli in tutta sincerità:

„Ho tra mano – a dirtela francamente – un volume di Didimo sullo Spirito Santo. Desidero tradurlo e dedicartelo; così non pensi che me ne sto a dormire, dato che per te leggere senza scrivere è dormire”⁶⁵.

Il Leone dalmata si è svegliato e lo ritroviamo in pieno vigore intellettuale, passionale, ironico e arguto. Non ha avuto remore già a dichiarare palesemente senza più ombra di soggezione verso quel vescovo di Roma a lui così unito:

⁶² Ibidem: „Dormientem te et longo iam tempore legentem potius quam scribentem quaestiuiculis ad te missis excitare disposui, non quo et legere non debeas [...], sed quo lectionis fructus sit iste, si scribas”.

⁶³ *Ep.* 35, 2, CSEL 54, 266: „Accingere igitur et mihi, quae subiecta sunt, dissere seruans utrobique moderamen, ut nec proposita solutionem desiderent nec epistulae breuitatem”.

⁶⁴ *Ep.* 36, 1, CSEL 54, 269: „adnexui veniam postulans et festinationis pariter et morarum: festinationis, qui ad unam lucubratiunculam dictare volui rem dierum; tarditatis, quia alio opere detentus non statim ad interrogata rescripsi”.

⁶⁵ Ibidem: „et ut verius loquar, Didymi de Spiritu Sancto librum in manibus habeo, quem translatum tibi cupio dedicare, ne me aestimes tantummodo dormire, qui lectionem sine stilo somnum putas”.

„Ma tu, ancora ieri, hai detto al diacono, che mi hai mandato, di riferirmi che stai aspettando quella che tu pensi una lettera (*io la considero piuttosto un trattato!*) e che desideri una breve risposta a quelle domande che, prese anche singolarmente, richiederebbero un poderoso volume”⁶⁶.

Questo simpatico colloquio scritto, e in tal modo fortunatamente rimastoci tra i due amici, è una finestra aperta sul loro rapporto di reciproco aiuto ciascuno al carisma dell'altro col solo timore di deluderlo o di non valorizzarlo pienamente. I ruoli scompaiono: restano due uomini l'uno di fronte all'altro, indefessi nel proprio impegno di dare tutto di sé e il meglio della loro esperienza spirituale e cristiana a gloria di Dio e a edificazione del prossimo. Nessun ripiegamento, egoismo o vanagloria in loro: soltanto una profonda umiltà capace di correzione fraterna con scherzo amorevole e di visione non inquinata dei doni dell'altro.

Ancora una volta, comunque, la mite forza del poeta spagnolo ha vinto l'impetuosità del biblista dalmata, confermando l'integrazione perfetta di due personalità in sintonia e l'unicità, per quanto almeno concerne Girolamo, di una relazione umana costruttiva per tutte le sue qualità interiori, spirituali e culturali. Damaso avrà così il merito non solo di avergli commissionato la *Vulgata*, bensì di essere riuscito pure a fargli esprimere quella carica di umanità e di elevazione mistica che mai più il monaco di Betlemme, in seguito oppresso da lotte e prove d'ogni tipo, saprà esprimere tanto intensamente.

2. Bonifacio. Diverso è lo stile con cui Girolamo si relaziona al „beatissimo papa Bonifacio”, pur con analogia di confidenza e rispetto avuti con papa Damaso. L'unico documento testimone di ciò è degli ultimi mesi della vita del monaco dalmata e, secondo quanto vi si legge, l'elezione di questo amico alla Cattedra di Pietro è la sola notizia buona che gli giunge in quel periodo e che l'allevia dal dolore inconsolabile per la perdita della figlia spirituale Eustochio.

Il tono è amichevole, dettato da un intimo „tu”: „Non ti so dire la gioia che ho provato nel venire a sapere della tua elezione al pontificato”. Parla quindi di un legame da tempo instaurato sul „reciproco affetto”, ma proprio questo, per paradosso, costituisce il momento di giubilo che lo porta per un po' fuori dal suo dolore, poiché dichiara: „Ho l'anima così fusa in uno con la tua che non s'accorge neppure dello sfacelo del corpo”, e pure nell'ombra dello stesso perché quel legame con Bonifacio gli rinnova quanto l'abbatte, cioè „la scomparsa della santa e venerabile vergine di Cristo Eustochio”⁶⁷. Infatti, Bonifacio

⁶⁶ *Ep.* 36, 1, CSEL 54, 268: „verum, quia heri diacono ad me misso, ut tu putas, epistulam, ut ego sentio, commentarium te expectare dixisti brevem responsionem ad ea desiderans, quae singula magnorum voluminum indigent”.

⁶⁷ *Ep.* 153, CSEL 56, 365-366: „Beatissimo papae Bonifatii Hieronymus. Quantum gaudii super ordinatione pontificatus tui sancto Innocentio presbytero et nuntium et litteras tuae beati-

era parente di questa discepola prediletta di Girolamo, il quale subito pensa di riflesso nel suo lutto:

„T’immagini come [Eustochio] avrebbe saltato dalla contentezza se avesse meritato di conoscere, ancora viva, questa notizia? Immagini quali preghiere di ringraziamento avrebbe rivolto alla clemenza di Cristo al sapere che un santo e venerabile suo parente è stato insediato sulla cattedra apostolica”⁶⁸.

All’insigne amico lo lega pure la comune educazione impartita a Paola, figlia di Tossozio e di Leta. Santa Paola era madre di Tossozio e di Eustochio; la loro nipotina Paola era dunque passata dall’insegnamento di Bonifacio, loro parente, alla direzione monastica di Girolamo, loro guida spirituale⁶⁹. A queste note di intesa formativa e pastorale tra Girolamo e Bonifacio, non mancano quelle del comune servizio alla verità e alla fede, nonostante si comprenda quanto ormai a Girolamo manchino persino le forze di scrivere⁷⁰.

Soltanto un *post-scriptum*, infatti, è di suo pugno e suona come un testamento spirituale al neoelitto vescovo di Roma. In poche righe si concentra tutta la combattiva personalità dell’asceta di Betlemme che incita l’amico a nette prese di posizione in difesa dell’ortodossia, dicendogli:

„Gli eretici si accorgano che tu sei un nemico della loro perfidia, e che ti odino; così i cattolici ti ameranno di più”⁷¹.

A parole forti, seguono verbi imperativi più che esortativi:

„Da’ corso ed esecuzione alle decisioni dei tuoi predecessori, e non permettere che abbiano titolo di vescovo i patroni e i complici degli eretici”⁷².

tudinis perferente susceperim, ambigere non potest tua reverentia, cum olim mutuo iungamur affectu et ante coeperimus nos amare quam nosse interiorque homo ita sibi coniunctus sit, ut exterioris hominis damna non sentiat. Haec sola res dolorem nostrum super dormitione sanctae ac venerabilis virginis Christi Eustochiae mitigavit, nisi quod et in hoc tristitia non minor sit, quod tanto nobiscum priuata sit gaudio”.

⁶⁸ Ibidem, CSEL 56, 366: „quo enim illa, si hoc in corpore constituta audire meruisset, gestisset gaudio, quibus precibus et gratiarum actione Christi clementiam flagitasset, quod sanctum ac venerabilem parentem suum apostolicae cathedrae successorem esse didicisset!”.

⁶⁹ Cf. ibidem: „infans Paula, quae in tuis nutrita est manibus, quasi pignus sanctae ac venerabilis memoriae Laetae nostris est inposita ceruicibus”, cf. Mirri, *La dolcezza nella lotta*, p. 108-111.

⁷⁰ Cf. ibidem: „Obsecro reverentiam tuam, ut quasi ad tuos semper adscribas et nos proprie super profectu et honore reverentiae [tuae] gaudere cognoscas. Certe sanctus ac venerabilis Innocentius presbyter beatitudini tuae poterit indicare, quantum in ipso maerore gaudii ceperimus et quomodo, si fieri posset, tuis cuperemus haerere complexibus”.

⁷¹ Ibidem: „Propria manu quod scribo, beatitudini tuae scribo. Sentiant heretici inimicum te esse perfidie et oderint, ut a catholicis plus ameris”.

⁷² Ibidem: „Et executor atque completor sis sententiae praecessorum tuorum nec patiaris in episcopali nomine hereticorum patronos atque consortes”. Papa Bonifacio non fu però poi così energico contro gli eretici pelagiani. Alcune sue lettere si trovano in PL 20, 750-783.

A differenza che con papa Damaso, con il quale Girolamo era in uno stretto rapporto di collaborazione e di intesa anche su tranquilli orizzonti spirituali e culturali, con papa Bonifacio si manifesta un relazione fondata piuttosto sulla solidarietà della battaglia all'eresia e di diversità di carattere nella reazione contro i nemici della fede e della Chiesa, lotta che l'ha sfiato e che, per l'età e la malattia, non è più in grado di affrontare apertamente e direttamente: passa così il testimone al fidato vescovo di Roma, dal quale presagisce, forse, di congedarsi per sempre, dopo non avergli negato quell'ultimo suo aiuto in consiglio⁷³.

III. SUCCESSORI DI PIETRO „DEFENSORES FIDEI”

La controversia origenista e quella pelagiana videro Girolamo impegnato come acerrimo nemico dell'eresia con le sue opere di argomento biblico e con la sua arguta satira contro gli eretici. Di due successori di Pietro, resta una bella testimonianza del santo Dottore nella lettera che egli indirizza alla vergine Demetriade, alla quale raccomanda con accorate espressioni che riflettono i problemi del tempo, di attenersi strettamente ai loro insegnamenti:

„Stavo quasi per dimenticare la cosa più importante. Quando eri ancora bambina e al governo della Chiesa di Roma sedeva papa *Anastasio*, di santa e felice memoria, la perfida tempesta dell'eresia che si era scatenata in Oriente fece di tutto per macchiare e distruggere la semplicità di quella fede che era stata lodata dalla voce stessa degli Apostoli. Ma *quell'uomo, ricchissimo della sua povertà e animato da zelo apostolico*, colpì subito la testa velenosa dell'idra e ne tenne a freno la bocca sibilante. Tuttavia, siccome temo, o meglio so per sentito dire che l'eresia alligna ancora in alcuni, e che i suoi polloni continuano a germogliare, spinto da un sentimento di affettuosa carità, penso doverti dare questo preavviso: custodisci la fede del *santo Innocenzo*, figlio e successore di Anastasio, e non dare ascolto a una dottrina esotica, per quanto prudente e ingegnosa possa sembrarti”⁷⁴.

⁷³ Della situazione ormai drammatica di Girolamo negli ultimi mesi di vita è testimone pure il termine della lettera indirizzata a Ripario, eroe nella lotta antipelagiana. Girolamo descrive con le seguenti parole la sua condizione: *Ep.* 152, CSEL 65, 365: „quod autem ad scribendum cohortaris, grave asello vetulo imponis onus. Nos enim et acumen ingenii et vires corporis penitus deseruerunt, quas adsidua morborum debilitate perdidimus. Incolumem te et mei memorem Christi, Dei nostri, tueatur clementia, domne vere sancte et multum desiderande frater”.

⁷⁴ *Ep.* 130, 16, CSEL 56, 196: „Paene praeterii, quod vel praecipuum est. Dum esses parvula et sanctae ac beatae memoriae Anastasius episcopus Romanam regeret ecclesiam, de Orientis partibus hereticorum saeva tempestas simplicitatem fidei, quae apostoli voce laudata est, pollvere et labefactare conata est. Sed vir ditissime paupertatis et apostolicae sollicitudinis statim noxium percussit caput et sibilantia hydra ora conpescuit. Et quia vereor, immo rumore cognovi in quibusquam adhuc vivere et pullulare venerata plantaria, illud te pio caritatis affectu praemonendam puto, ut sancti Innocentii, qui apostolicae cathedrae et supra dicti viri successor et filius est, teneas fidem nec peregrinam, quamvis tibi prudens callidaque videatur, doctrinam recipias”. Per Demetriade, cf. Mirri, *La dolcezza nella lotta*, p. 95-96.

1. Anastasio. Purtroppo, il breve pontificato di questo vescovo romano, appena di un biennio, non consentì rapporti personali con l'eremita di Betlemme, fosse solo anche epistolarmente. Girolamo, che era stato grande estimatore di Origene, si trovò ad un certo momento nella necessità di prendere una posizione contro quel maestro di commento biblico. Lo fece a favore di quanti guardavano a lui per la verità dottrinale della Chiesa, anche se, probabilmente, certe dispute dogmatiche, per lui esegeta, continuarono ad apparire piuttosto come „capricci dialettici” che come serie teorie.

Nel suo epistolario esiste un carteggio che non lo concerne direttamente in qualità di mittente o di destinatario, ma che è senz'altro passato per le sue mani favorendo le sue decisioni. I documenti infatti riguardano la decisione del vescovo di Roma sulla complessa diatriba origeniana. Si può a ragione pensare che, sebbene l'epistola di Anastasio sia indirizzata a Simpliciano di Milano perché nell'Italia settentrionale si conosca la condanna dell'origenismo pronunciata in modo eccellente e chiaro dalla lettera sinodale di Teofilo⁷⁵ di Alessandria d'Egitto, ratificata pure dall'autorità imperiale in Oriente, abbia confermato Girolamo nella sua fede e nella sua unità con il successore di Pietro.

Nel testo di papa Anastasio gli scritti di Origene sono messi all'indice. Viene elogiato l'operato di Teofilo, attivissimo nell'estirpare l'errore sia corrispondendo con i confratelli di Palestina e Cipro, di cui si ha riscontro nelle lettere di risposta⁷⁶, al fine di convocare un sinodo sulla questione, sia accertando la professione di fede confessata negli influenti monasteri di Nitra⁷⁷.

Anastasio elogia il „pastore accorto” che „dimostra grande premura per il suo gregge e lo sa sorvegliare”. Con altra immagine parla di nave nel mare in burrasca e salvata dal pilota tutto teso ad evitare con ogni ansia e perizia che essa si infranga sugli scogli. Allo stesso modo Teofilo, in quell'ora difficile per la fede, „vigila senza un attimo di riposo per il bene della salvezza”, evitando al popolo di Dio di cadere in „madornali bestemmie”⁷⁸.

Questo modo di esprimersi non può che essere piaciuto a Girolamo, il quale era in contatto epistolare con Teofilo⁷⁹ e quindi informato delle decisioni e del pensiero di papa Anastasio. Inviando a Roma la traduzione latina della

⁷⁵ Cf. *Ep.* 92, CSEL 55, 147-155.

⁷⁶ Cf. *Ep.* 93 e 94, CSEL 55, 155-157.

⁷⁷ Cf. *Ep.* 95, 1-2, CSEL 55, 158: „[...] ne quis contra praeceptum legat haec, quae diximus, damnavimus”.

⁷⁸ *Ep.* 95, 1, CSEL 55, 157-158: „Grandem sollicitudinem atque excubias super gregem suum pastor diligens habere adprobatur [...] magister attentus navis hora tempestatis e curis et periculo magnam patitur animi iactationem, ne procellis atque asperrimis fluctibus navis elidatur in saxa. Pari animo vir sanctus et honorabilis Theophilus, frater et coepiscopus noster, circa salutis commoda non desinit vigilare, ne Dei populus per diversas ecclesias Origenem legendo in magnas incurrat blasphemias”.

⁷⁹ Cf. *Ep.* 86, 87, 88, 89, CSEL 55, 138-143; *Ep.* 96, CSEL 55, 159-181.

lettera pasquale di Teofilo (*Ep.* 118), Girolamo scrive agli amici Pammachio e Marcella le proprie riserve contro gli originisti e aggiunge:

„Si sa, d'altronde (dato che la notizia è giunta ovunque), che lo stesso beato papa Anastasio ha dato addosso agli eretici, che stavano nascosti nelle loro tane, con uno zelo non inferiore. Egli, infatti, la pensa allo stesso modo, e le sue lettere devono considerarsi come un documento che l'Occidente ha condannato quello che ha condannato l'Oriente. Gli auguriamo molti anni di vita, affinché possano morire del tutto i polloni redivivi di questa eresia che per tanto tempo sono insecchiti grazie alla sua attività”⁸⁰.

Purtroppo, invece, le cose non andarono così: Anastasio morì presto, il 19 dicembre 402. Con questo successore di Pietro, dunque, il santo Dottore si trovò a collaborare in modo indiretto lottando contro gli eretici, appoggiando le idee e diffondendo la dottrina che la sede di Roma aveva siglato con propria autorità, anche tramite l'encomio d'un pastore con cui Girolamo si sentiva unito per fede, stima e ministero. Di lui, infatti, scriverà alla vergine Principia:

„Nel frattempo salì al trono pontificio un uomo illustre: Anastasio; ma Roma non meritò di avere a lungo un vescovo come lui, perché non doveva verificarsi che il mondo si vedesse troncato il capo durante il suo pontificato. Anzi, fu portato via e trasferito altrove, perché non tentasse di piegare con le sue preghiere la condanna già fissata”⁸¹.

2. Innocenzo. Le sofferenze di questo successore di Pietro hanno avuto un loro culmine nel tragico sacco di Roma perpetrato da Alarico nel 410, ma non cessarono a motivo di altri conflitti e saccheggi compiuti da cristiani eretici anche nelle terre d'Oriente, dove le lotte infuriavano. Girolamo da Betlemme aveva continuato a collaborare quasi direttamente con il papa in questa battaglia contro gli errori in materia di fede tramite la dotta Marcella, competente in Sacra Scrittura quanto il maestro, che a lei rimandava con fiducia messi del vescovo di Roma bisognosi di delucidazioni in materia⁸².

Questo ininterrotto cooperare a servizio della fede, anche se mediato da persona tanto stimata da Girolamo, rese i vincoli con la sede romana talmente

⁸⁰ *Ep.* 97, 4, CSEL 55, 184: „quoque papam Anastasium eodem fervore, quia eodem est spiritu, latitantes in foveis suis hereticos persecutum eiusque litterae doceant damnatum in occidente, quod in oriente damnatum est. Cui multos inprecamur annos, ut hereseos rediviva plantaria per illius studium longo tempore arefacta moriantur”. Per Anastasio, cf. F. Cavallera, *Saint Jérôme. Sa vie et son oeuvre*, Louvain 1922, I, 255-262; II, 38-43.

⁸¹ *Ep.* 126, 10, CSEL 56,153: „non multum tempus in medio, succedit in pontificatum vir insignis Anastasius, quem diu Roma habere non meruit, ne orbis caput sub tali episcopo truncaretur; immo ideo raptus atque translatus est, ne semel latam sententiam precibus suis flectere conaretur”. Di Anastasio, Girolamo fa riferimento anche nell'*Ep.* 126, 1, CSEL 56, 143. Per Principia, cf. Mirri, *La dolcezza nella lotta*, p. 94.

⁸² Cf. Mirri, *La dolcezza nella lotta*, p. 132-138.

stretti da indurre l'asceta dalmata a rivolgersi senza esitazione ad Innocenzo I quando i pelagiani attuarono razzie e distruzioni nei suoi monasteri di Betlemme, mettendo a rischio la sua stessa vita.

Troviamo così una breve corrispondenza del 416 che coinvolge papa Innocenzo, il vescovo di Cartagine Aurelio cui Girolamo si rivolse per far giungere al successore di Pietro le drammatiche notizie, e Giovanni, il vescovo di Gerusalemme, duramente richiamato poi dal papa al suo dovere di pastore e reso responsabile dell'accaduto al gregge sotto sua giurisdizione. Questo spiega perché Girolamo, per far giungere al papa il suo grido di aiuto da Betlemme, si sia rivolto ad Aurelio di Cartagine, vescovo di sua fiducia.

Innocenzo, a sua volta, scrive ad Aurelio con parole commoventi verso il monaco dalmata, appellandolo „collega di sacerdozio” e affermando: „Ho un senso di compassione per quel membro del nostro gregge”⁸³. Dichiara, inoltre, di aver già attuato drastiche decisioni. Attraverso il „carissimo fratello Aurelio”, uomo di fiducia sia per lui che per l'asceta di Betlemme, il papa fa pervenire quindi a quest'ultimo una sua lettera personale in cui scrive:

„Le tue grida di dolore hanno scosso il mio amore... mi congratulo con te per la tua fedeltà e perseveranza”⁸⁴.

Girolamo nella sua lettera si era schernito dicendo che chiunque si sarebbe lasciato calunniare e minacciare per difendere la verità⁸⁵. In questa umiltà, il papa esalta nel santo Dottore una non comune forza che l'ha esposto al maggior pericolo accaduto. Parla, infatti, di „scenario di male” e di intervento „dell'Autorità della Sede Apostolica per reprimere ogni empietà”, tanto gravemente si presenta la situazione. Ma la confidenza gli permette di avanzare un appunto delicato:

„Ma, contro chi scagliarmi? Non vi ho trovato nominata una sola persona e nessuno è incolpato di un delitto, per quanto poco motivato”⁸⁶.

Girolamo non farà nomi, ma l'insigne amico vescovo di Roma comprende la sua discrezione e pure le responsabilità del vescovo di Gerusalemme, l'unico contro il quale, probabilmente, ha preso il duro provvedimento annunciato. Gli invia, infatti, una lettera severissima, in cui, tra l'altro, persino dice:

⁸³ *Ep.* 135, CSEL 56, 263: „Piissimum iter ad nos perveniendi tuas affectiones bene comprehyter noster credidit Hieronymus. Conpatimur gregis nostri membri et, quod faciendum duximus vel facere potuimus, sumus velociter executi”.

⁸⁴ *Ep.* 136, CSEL 56, 263-264: „dolor et gemitusque tuus ita viscera quatit nostra [...] primum constantia tuae adloquor fidem”.

⁸⁵ Cf. *ibidem*, CSEL 56, 264: „pro veritate quisque iniura aut, ut dicis, periculo percellitur”.

⁸⁶ *Ibidem*: „item excitati tanta malorum scena arripere auctoritatem sedis apostolicae ad omne comprimendum nefas festinavimus, sed, in quem insurgeremus, nec nomine appellatum legimus nec criminis aliqua ratione taxatum”.

„Il potere che il diavolo ha preso su di te e sui tuoi non riesce a scuotere proprio per niente quella tua risaputa pietà di vescovo? Su di te, dico! Perché il fatto che nella tua Chiesa sia stato commesso un misfatto così esecrabile è senz'altro un capo d'accusa contro la tua carica vescovile”⁸⁷.

Segue l'accusa di omissione di misure di difesa e di carità, oltre la minaccia di ricorso a sanzioni di diritto ecclesiastico per non aver difeso „la causa degli oppressi”⁸⁸.

Innocenzo manifesta pertanto fermezza e temperamento, e questo deve essere stato un punto d'incontro tra lui e Girolamo, seppure a distanza. L'intesa tra i due non aveva ombre in condivisione di stile e di strategie contro gli eretici, e quando questi si approfitteranno di assalire gli insediamenti monastici di Betlemme, Innocenzo da Roma non può che restare colpito da tanta violenza che la questione assume. „Mi limito a manifestarti il mio dolore”, scrive all'asceta dalmata, ma se le denunce saranno più precise, dichiara pure:

„Ti designerò dei giudici competenti, oppure, se c'è qualcosa di più urgente e di più pressante che mi sia possibile fare, non perderò un attimo di tempo, figlio mio carissimo”⁸⁹.

Sono toni di solidarietà struggenti, da un altro uomo ormai giunto a conclusione delle sue fatiche ed al quale, come all'amico biblista, queste sofferenze hanno certamente contribuito ad abbreviare il pellegrinaggio terreno. Pochi mesi dopo, nel 417, Innocenzo morirà. Girolamo lo seguirà nella vita eterna circa due anni più tardi. Per designare l'intesa di entrambi vale la parola dell'Apostolo nella quale, insieme fino all'ultimo, si sono identificati: „Ho combattuto la buona battaglia, ho terminato la mia corsa, ho conservato la fede” (2Tm 4, 7).

Parlando di Pietro e di alcuni suoi primi successori tra i *Viri Illustres* – Clemente, Vittore e Cornelio – Girolamo sembra preoccupato di segnalare

⁸⁷ *Ep.* 137, CSEL 56, 264-265: „nihil monuet pietatem illam sacerdotii tui de tanta diaboli in te atque in tuos potestate admissa? In te, inquam; prorsus enim sacerdotis gravitatem condemnat tantum nefas in ecclesia fuisse completum”.

⁸⁸ Cf. *ibidem*: „Direptiones, caedes, incendia, omne facinus extremae dementiae generosissimae sanctae virgines Eustochium et Paula deploraverunt in locis ecclesiae suae perpetrasse diabolum [...] amicum gregem domini et tales agnas incendio, armis et persecutionibus nudas, debiles post suorum caedes et mortes vix vivere audivimus [...] ubi provisiones tuae? [...] vide, frater, antiqui hostis insidias et spiritu boni rectoris pervigila, ut haec, quae ad nos opinione vel retundantur, ne ius ecclesiasticum de labefactatis causis eum, qui non defenderit, praestare compellat”.

⁸⁹ *Ep.* 136, CSEL 56, 264: „quod ergo possumus, condulemus. Si deposueris autem apertam manifestamque in homines aliquos accusationem, aut iudices competentes tribuam aut, si aliquid urgentibus sollicitiusque nobis fieri potest, non retardabo, fili dilectissime”.

l'anello di successione apostolica che diviene una connessione di fede. Pietro è il difensore dell'annuncio cristiano contro l'impostura di Simon mago e l'illustre martire di Nerone, ma innanzi tutto è il testimone della risurrezione e l'universale riferimento dei credenti: è la Roccia contro la quale si infrangono i marosi degli errori che travisano l'autentica dottrina cattolica ed è il fondamento della Tradizione.

Clemente è l'uomo di pace che spende il proprio ministero per l'unità dei fedeli ed esercita con umiltà il servizio di guida del popolo di Dio, illuminato dalla ispirazione della divina sapienza che lo aiuta nel faticoso compito ereditato nella sede dell'Urbe. Vittore è il vescovo di Roma delle decisioni liturgiche importanti per nutrire la vita spirituale del popolo di Dio. Egli, inoltre, ufficializza nella Chiesa la lingua latina rafforzando così, agli occhi del Dalmata, l'autorità della Cattedra di Pietro nella cristianità. Cornelio è il papa in lotta contro nemici interni ed esterni alla Chiesa, ma in cui si manifesta anche la moderazione, l'equilibrio, il primato della misericordia unitamente all'energica apologia della verità e alla pratica organizzazione della comunità ecclesiale. Il suo martirio sancisce come quello di Pietro, la Roccia, la solidità di un ministero atto a confermare nella fede e nella carità i fratelli.

Dunque, in questi medaglioni, Girolamo dà importanza al vescovo di Roma in quanto lo considera l'anello diretto con il *kerigma* della Chiesa primitiva, il testimone e il difensore della fede fino al martirio, se necessario, e l'uomo che assicura l'unità e la verità nella dottrina, nella cultura e nella capacità di governo della comunità cristiana.

Due papi suoi *beatissimi amici*, Damaso e Bonifacio, furono da lui stimati per queste qualità. In particolare, il rapporto fu profondo e documentato con il primo, del quale era divenuto stretto collaboratore. L'espressione più felice in riferimento a Damaso è quella che Girolamo gli invia dal deserto di Calcide per sapere quale sia la vera professione di fede cattolica, tra le molte incertezze terminologiche greche, dichiarando che solo presso „la Cattedra di Pietro si trova quella fede che la bocca di un Apostolo ha esaltato” e che, quindi, solo lì „si conserva intatta l'eredità dei padri”⁹⁰. Riconosce al vescovo di Roma il ministero di servizio all'unità della Chiesa e in Damaso esalta la qualità poetica e spirituale, oltre che l'umiltà nella sapiente ricerca di conoscenze bibliche. Per quest'ultima, il monaco esegeta gli si metterà a disposizione con tutta la sua competenza in materia. L'obbedienza di Girolamo alle richieste di Damaso è generosa, immediata e commovente per la venerazione con cui si prodiga in favore dell'insigne amico.

Il rapporto con Bonifacio fu quello del ricordo di un'antica amicizia, coltivata per comune impegno formativo verso i componenti d'una famiglia legata alla storia personale di entrambi. Ci sono da parte del Dalmata i toni dell'addio

⁹⁰ Ep. 15, 1, CSEL 54, 62-63.

alla vita terrena, ormai consumata, ma con la gioia di passare il testimone a chi per dovere di ministero dovrà proseguire la lotta contro gli eretici.

E i successori di Pietro *defensores fidei* contro origenisti e pelagiani già incrociati con Girolamo erano stati in specifico due: Anastasio, attraverso la mediazione di Teofilo d'Egitto, e Innocenzo, a cui l'asceta di Betlemme si appellò direttamente ricevendone solidarietà nel momento più tragico di persecuzione. Che fossero energici o meno in questa salvaguardia dell'ortodossia, prerogativa principale del pastore secondo Girolamo e in particolare di quello romano, il rispetto e la collaborazione del santo Dottore non verranno meno fino all'ultimo nei riguardi di chi si succedette sulla Cattedra di Pietro. Esempio ne sono le parole che egli spese, a termine della sua esistenza terrena ancora, per giustificare la debole risolutezza di Bonifacio contro i pelagiani: fragile non ne uscì il papa, dal suo giudizio netto, bensì quegli eretici considerati infine irrecuperabili!

A Donato che lamentava l'inadeguatezza dell'intervento del neoletto vescovo di Roma, il Dalmata scrisse infatti con bella considerazione:

„La misericordia di Cristo, tuttavia, mi fa credere che il mio santo signore e venerabile vescovo Bonifacio li sradichi con il soffio di Cristo. Dobbiamo scusarlo se, per ora, che si trova all'inizio della sua attività di Pontefice, offre loro una mano caritatevole e se cerca di salvarli per la via della clemenza e della mansuetudine. Non guariranno mai, comunque”⁹¹.

Allo stesso modo, per papa Damaso, tutto l'epistolario geronimiano è costellato di riferimenti di encomio⁹².

Dunque, Girolamo si conferma „vir maxime catholicus”⁹³ non solo per essere rimasto nella verità della fede fino alla morte pur tra molte eresie, ma anche perché la sua unione con il successore di Pietro costituì una cementata fedeltà alla certezza della verità e una garanzia dell'unità alla quale tenne più di ogni rispetto umano e per la quale collaborò spendendosi senza riserva fino allo stremo delle sue forze ed investendo tutto il suo non comune genio umano e spirituale, tutta la sua passione culturale e intellettuale, tutto il suo impegno di vero cristiano e di santo monaco.

⁹¹ *Ep.* 154, 1, CSEL 56, 367: „tamen credimus in Christi misericordiam, quod dominus meus sanctus et venerabilis episcopus Bonifatius eradicet eos spiritu Christi, cui debemus ignoscere, si in principiis suis offert caritatem et per clementiam suam et mansuetudinem seruare conatur, qui tamen numquam curandi sunt”.

⁹² Cf. *Ep.* 17, 2, CSEL 54, 71; *Ep.* 22, 22, CSEL 54, 175; *Ep.* 36, praef., CSEL 45, 268; *Ep.* 45, 3, CSEL 54, 325; *Ep.* 49, 18, CSEL 54, 382; *Ep.* 80, 1, CSEL 55, 108; *Ep.* 84, 2, CSEL 55, 121; *Ep.* 123, 9, CSEL 56, 82.

⁹³ Sulpicius Severus, *Dialogus* I 7, CSEL 1, 159: „[Postumianus ait] quod Hieronymus, vir maxime catholicus et sacrae legis peritissimus, Origenem secutus primo tempore putabatur”.

HIERONIM A BISKUPI RZYMU – WZAJEMNE POSZANOWANIE I WSPÓŁPRACA

(Streszczenie)

Mówiąc w *De viris illustribus* o św. Piotrze i o niektórych jego pierwszych następcach – Klemensie, Wiktorze i Korneliuszu – Hieronim wydaje się być wielce zatroskany, by dokładnie wskazać sukcesję apostołską, która jest gwarancją wiary. Piotr jest obrońcą przesłania chrześcijańskiego przeciwko fałszowi Szymona Maga, lecz przede wszystkim jest świadkiem zmartwychwstania i punktem odniesienia dla wszystkich wierzących – jest Skאלą, o którą rozbijają się błędy przeciwne nauce katolickiej i Tradycji.

Klemens jest człowiekiem wprowadzającym pokój, który poświęca swój urząd jedności wiernych i z pokorą wypełnia posługę przewodnika ludu Bożego. Wiktor jest biskupem Rzymu, który podejmuje ważne decyzje odnośnie do liturgii, aby w ten sposób karmić życie duchowe wierzących. On ponadto sprawia, że język łaciński staje się oficjalnym w Kościele, umacniając w ten sposób – według Hieronima – autorytet Katedry Piotra w chrześcijaństwie. Korneliusz jest papieżem, który walczy przeciwko nieprzyjaciółom wewnętrznym i zewnętrznym Kościoła. W jego życiu i działalności uwidacznia się także cnota umiarkowania, równowaga, pierwszeństwo miłosierdzia w powiązaniu z energiczną apologią prawdy i ze zmysłem organizacyjnym wspólnoty kościelnej. Jego męczeństwo przypieczętowuje solidność jego posługi, która umacnia braci w wierze i miłości.

Dwaj następnymi papieżami – Damazy i Bonifacy – byli dla Hieronima *beatissimi amici*. Szczególnie głęboka więź wywiązała się między nim a pierwszym z tych papieżów, którego był ścisłym współpracownikiem. Hieronim wysławia zdolności poetyckie i wartości duchowe Damazego. Mnich-egzegeta oddaje się do dyspozycji tegoż papieża-przyjaciela z całą swą kompetencją wytrawnego biblisty. W stosunku do Bonifacego wspomina dawną ich przyjaźń. W słowach Hieronima dają się tu odczuć tony pożegnania z życiem doczesnym, które już się dopełniło, ale także i radość, iż widzi w biskupie Rzymu osobę otaczaną szacunkiem, która będzie musiała dalej walczyć z błędnowiercami.

Następcami św. Piotra jako *defensores fidei* przeciwko orygenistom i pelagianom w czasach Hieronima byli szczególnie dwaj papieży – Anastazy (poprzez pośrednictwo Teofila Aleksandryjskiego) i Inocenty, do którego asceta z Betlejem bezpośrednio się odwołał, otrzymując solidarne wsparcie w chwilach największego prześladowania. Niezależnie od tego, czy ci papieży działali energicznie, czy też nie, aby ustrzec prawowierności wiary katolickiej, co powinno być według Hieronima główną cechą pasterza, a szczególnie biskupa rzymskiego, szacunek świętego Doktora względem papieży jako takich nigdy się nie zmniejszy.

Hieronim jawi się więc raz jeszcze jako „*vir maxime catholicus*” i to nie tylko z tego powodu, iż wytrwał w prawdziwej wierze aż do śmierci, lecz także dlatego, że jego zjednoczenie z następcą św. Piotra zapewniało mu pewność niezachwianego trwania w prawdzie i stanowiło gwarancję jedności. Starał się o to ze wszystkich sił, poświęcając temu cały swój geniusz ludzki i duchowy, wraz z wyróżniającą go pasją kulturalną i intelektualną, z poświęceniem godnym prawdziwego chrześcijanina i świętego mnicha.

Dariusz KASPRZAK OFMCap
(Kraków, PAT)

KONTAKTY ŚW. PAULINA Z NOLI Z RZYMEM I JEGO BISKUPAMI

Rzym jako miasto skupiające wspólnotę chrześcijańską, założoną przez Apostołów Piotra i Pawła, już od II wieku cieszył się szacunkiem chrześcijańskiego świata. Pod koniec II wieku św. Ireneusz z Lyonu uzasadniał pielgrzymowanie chrześcijan do Rzymu racją umocnienia się w wierze – bowiem w Rzymie przetrwały nauki obu Apostołów, zachowywane pieczołowicie od początków Kościoła i przekazywane wiernie drogą sukcesji kolejnych biskupów¹. Pierwszym zapisem kronikarskim, dotyczącym 29 czerwca jako dnia liturgicznego obchodu święta Apostołów Piotra i Pawła, jest rzymski kalendarz państwowy, Furiusa Dionisiusa Filokalusa z 354 r., w którym jako datę pierwszej celebracji tego święta podaje się rok 258². Kiedy pod koniec IV

¹ Por. *Adversus haereses* III 3, 1-2, SCh 211, 30-32, tłum. A. Bober, AP 39: „Otóż każdy, kto chce zobaczyć prawdę (*adest perspicere*), może stwierdzić w każdym Kościele tradycję Apostołów na całym świecie. I możemy wyliczyć tych, których Apostołowie ustanowili biskupami w Kościołach, oraz ich następców aż do nas [...]. Ponieważ jednak wyliczenie sukcesji wszystkich kościołów zajęłoby w niniejszym dziele zbyt wiele miejsca, przeto wskazując na następstwa największego i najstarszego i wszystkim znanego (*maxime et antiquissime et omnibus cognitae*), przez dwu najchwalebniejszych apostołów Piotra i Pawła założonego i ustanowionego w Rzymie Kościoła, który posiada tradycję 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 (*propter potentioem principalitatem necesse est omnem convenire Ecclesiam*), tj. wszyscy zewsząd wierni, bo w nim przez tych, co są zewsząd, zachowała się tradycja apostołska”. Na temat prymatu biskupa Rzymu w pierwszych wiekach chrześcijaństwa zob. *Il primato del vescovo di Roma nel primo millennio. Ricerche e testimonianze. Atti del symposium storico-teologico* (Roma, 9-13 Ottobre 1989, ed. M. Maccarrone, Città del Vaticano 1991; A. Marchetto, *Chiesa e Papato nella storia e nel diritto. 25 anni di studi critici*, Città del Vaticano 2002.

² Por. Philocalus, *Fasti ad diem 29 mensis Iunii*, MGHaa IX 71: „III kal. Iul. Petri in Catacumbas et Pauli Ostense, Tusco et Basso consulibus (anno p. Ch. N. 258)”; szerzej na temat samej daty celebracji święta Piotra i Pawła w dniu 29 czerwca zob. L. Cracco Ruggini, *Pietro e Paolo a Roma nel tardoantico e le tradizioni dell'„Urbs” archaica*, w: *Pietro e Paolo. Il loro rapporto con Roma nelle testimonianze antiche. XXIX Incontro di studiosi dell'antichità cristiana* (Roma, 4-6 maggio 2000), SEA 74, Roma 2001, 373-392; odnośnie liczenia czasu w erze chrześcijańskiej: E. Gigilewicz, *Kalendarze*, Biblioteka Encyklopedii Katolickiej, Lublin 2003, 87-88.

wieku Paulin z Noli wybierał się do Rzymu, chrześcijański kult Apostołów Piotra i Pawła był tam już dobrze rozwinięty. Jednak w pismach Paulina spotykamy jeszcze wzmiankę o istnieniu wśród chrześcijan w tym czasie pogańskiego zwyczaju urządzania uczt pogrzebowych, *refrigerium*, wyraźnie zakazanego przez papieża Damazego³.

Na przełomie IV i V wieku pielgrzymowanie do Rzymu nabiera dwojakiego znaczenia: po pierwsze jest pielgrzymką w sensie religijnym, polegającą na odwiedzeniu grobów świętych Apostołów; po drugie wizyta u grobów Świętych staje się okazją do załatwiania także spraw natury politycznej⁴. I tak przybycie do Rzymu cesarza Konstancjusza II w 357 r. jest opisane przez pogańskiego kronikarza Ammiana Marcellina jako swego rodzaju wjazd triumfalny, w którym nie ma żadnych oznak chrześcijańskiej pobożności⁵. Jednakże potem, o czym nie wspomina pogański historyk, późniejsze wielokrotne podróże tego samego cesarza do Rzymu łączyły się także z aktami pobożności chrześcijańskiej⁶. Taki sam charakter miały też wizyty w Rzymie cesarza Honoriusza czy Walentyniana III. Podobnie jak dla cesarzy chrześcijańskich racje religijne i społeczno-polityczne były decydujące, tak również było, jeśli chodzi o przybywanie do Rzymu innych znaczących osobistości IV i V wieku, np. Pruden-cjusza lub Sydoniusza, oraz biskupów i innych duchownych chrześcijańskich⁷.

³ O rozporządzeniu papieża Damazego I potępiającym praktykowanie przez chrześcijan *refrigerium* mówi Ch. i L. Pietri, *Pielgrzymki w Europie Zachodniej u schyłku starożytności*, w: *Drogi Boże. Historia pielgrzymek chrześcijańskich*, red. J. Chélini – H. Branthomme, tłum. E. Sieradzińska – M. Stafiej-Wróblewska, Warszawa 1996, 74, gdzie autor ten stwierdza, że „rozporządzenie to uderzało w stary obyczaj i nie miało natychmiastowego skutku. Augustyn z Hippony i Paulin z Noli wspominają te spotkania pijaków, którzy na cześć św. Piotra hańbią watykańską bazylikę. Inna wskazówka potwierdza niezbiecie pozostałości tych pobożnych uczt: chrześcijańscy artyści nadal produkują szklane kielichy, grawerując na dnie wizerunek jakiegoś rzymskiego świętego, lub obu Apostołów, podkreślony cienką złotą lamówką, często z napisem zapraszającym do picia. Przedmioty te, które służyły jako pamiątka z wizyty w świętym miejscu, zachowały się w katakumbach. Jednak *graffiti* coraz rzadziej wspominają zwyczaj *refrigerium*, a zmianie tej sprzyja pojawienie się całkowicie chrześcijańskiej interpretacji uczt pogrzebowych”.

⁴ Por. tamże, s. 75.

⁵ Por. Ammianus Marcellinus, *Res gestae XVI* 10, tłum. J. Lewandowski: *Dzieje Rzymskie*, t. 1 (księgi XIV-XXV), Warszawa 2001, 173-180.

⁶ Por. Pietri, *Pielgrzymki w Europie Zachodniej*, s. 75; o pielgrzymowaniu osób z otoczenia cesarskiego do chrześcijańskich i biblijnych miejsc świętych zob. H.J. Vogt, *Pellegrinaggi (Peregrinatio)*, DPAC II 2738-2741.

⁷ Por. Pietri, *Pielgrzymki w Europie Zachodniej*, s. 76; szerzej na temat samego pielgrzymowania do Rzymu w pierwszych pięciu wiekach chrześcijaństwa zob. B.M. Apolloni-Ghetti – L. de Bruyne – G. Dumeige – U. Fasola – A. Ferrua – E. Josi – V. Saxer – P. Testini, *Saecularia Petri et Pauli*, Roma 1969; G. Bardy, *Pèlerinage à Rome vers la fin du IV^e siècle*, AnBol 67 (1949) 224-236; B. Kötting, *Peregrinatio religiosa. Wallfahrten in der Antike und das Pilgerwesen in der alten Kirche*, Münster 1950; H. Leclercq, *Pèlerinages*, DACL XIV 65-176; S. Marcel, *Les pèlerinages de l'Antiquité biblique et classique à l'Occident médiéval*, Paris 1973, 97-115 (L'Antiquité chrétienne).

Celem tego artykułu jest odtworzenie na podstawie pism św. Paulina z Noli, jak on sam postrzegał Rzym⁸ oraz czym było dla niego pielgrzymowanie do tego miasta. Motyw Rzymu w pismach mnicha z Noli, jak również jego wyprawy do grobów świętych Piotra i Pawła nie doczekały się jeszcze opracowania w języku polskim. Niniejszy artykuł ma właśnie w moim zamierzeniu wypełnić tę lukę bibliograficzną⁹.

1. Rzym w odbiorze Paulina z Noli. W twórczości ascety nolańskiego można zaobserwować ścisły związek Rzymu z chrześcijańskim dziedzictwem Apostołów Piotra i Pawła. Paulinowi, żyjącemu pod koniec IV wieku, podobnie zresztą jak innym współczesnym mu autorom chrześcijańskim, dawny Rzym będący potęgą dzięki swoim legionom i sprawnej administracji, jawi się obecnie przede wszystkim jako potęga duchowa¹⁰. Ma to związek głównie z istnieniem świętych *memoriae apostolorum*. Obecność relikwii Apostołów jest odczytywana jako znak Opatrzności, która chciała w taki właśnie sposób uczynić z dawnego rzymskiego *Urbs* centrum chrześcijaństwa¹¹. Jak wcześniej u Ireneusza z Lyonu, także i u Paulina chrześcijańskim przejawem wielkości i autorytetu Rzymu jest nie tyle obecność w mieście Senatu, imperatora, legionów, czy też dobrze prosperująca gospodarka, lecz właśnie obecność świętych pamiątek po Apostołach.

Dawny Rzym przedchrześcijański jest nazwany przez Paulina *córką Babilonu* ze względu na pogański charakter miasta, jak również z racji licznych grzechów popełnianych przez jego mieszkańców. Jednak dzięki obecności świętych miasto staje się dla niego z czasem bardziej córką Syjonu niż córką Babilonu. W poetyckim opisie powrotu Melanii Starszej z Jerozolimy do Rzymu Paulin stwierdza:

⁸ Szerzej na temat życia Paulina i motywów jego drugiego, ascetycznego nawrócenia por. D. Kasprzak, *Il pensiero sociale di Paolino da Nola*, „Studia Laurentiana” 2 (2002) Suplement 1, 61-88; J.T. Lienhard, *Paulinus of Nola and Early Western Monasticism. With a study of the chronology of his works and an annotated bibliography (1879-1976)*, Köln – Bonn 1977, 33-51; D.E. Trout, *Secular renunciation and social action: Paulinus of Nola and Late Roman Society*, Durham (North Carolina) 1989, 131-176.

⁹ Istnieje natomiast kilka zagranicznych prac dotyczących niniejszej tematyki. Podstawowymi są studia Sigrid Mratschek: *Vota et frequentationes. Heiligenkult und Gesellschaftliche Kontakte des Paulinus von Nola auf dem Apostelfest im Rom*, w: *Pietro e Paolo. Il loro rapporto con Roma nelle testimonianze antiche*, s. 261-275; też, *Der Briefwechseldes Paulinus von Nola. Kommunikation und soziale Kontakte zwischen christlichen Intellektuellen*, Hypomnemata 134, Frankfurt 1998. Poza tym można wymienić artykuły: B. Näf, *Paulinus von Nola und Rom*, *StPatr* 33 (1997) 448-453; A. Piras, *Roma Petro Pauloque potens: Roma e gli apostoli negli scritti di Paulino di Nola*, w: *Pietro e Paolo. Il loro rapporto con Roma nelle testimonianze antiche*, s. 277-283.

¹⁰ O stopniowej chryścianizacji Rzymu na przełomie IV i V wieku zobacz fundamentalną nadal pracę Charlesa Pietri, *Roma Christiana. Recherches sur l'Église de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie de Miltiade à Sixte III (311-440)*, I-II, Roma 1976.

¹¹ Piras, *Roma Petro Pauloque potens*, s. 277.

„Do tej pory posiadała ją [Melanię] Jerozolima, córka Syjonu, która nadal jej pragnie; obecnie posiada ją i podziwia córka Babilonu, teraz, od tego momentu także sam Rzym jest z wielu względów bardziej córką Syjonu niż córką Babilonu”¹².

Powyższy fragment *epistolarium* paulińskiego stanowi charakterystyczny przykład toposu literatury żydowskiej i wczesnochrześcijańskiej dotyczącego *Roma aeterna* jako Miasta, które ze względu na brak właściwego kultu Boga i niemoralność swych mieszkańców staje się córką Babilonu, będącego symbolem społeczności pogrążonej w nieczystości religijnej¹³. Jednak dzięki obecności prawdziwie wierzących, jak Melania¹⁴, czy też relikwii świętych Apostołów i męczenników Piotra i Pawła, Rzym pogański stał się bardziej córką Syjonu i nową Jerozolimą.

„Sam Rzym, potężny dzięki świętym grobom książąt niebieskich, dzięki Piotrowi i Pawłowi, z radością przyjmuje chcących uhonorować ten dzień, pozwalając im napływać tysiącami przez przejście w bramie Carpena. Innym razem posyła ich pod mury przyjacielskiej Noli, w gęstym tłumie rozciągniętym na dystansie 120 mil. Na długim odcinku droga Appia jest pokryta przez stłoczone tłumy”¹⁵.

Rzym okresu augustowskiego, który u swoich poetów zyskuje sławę przede wszystkim jako „potężny armią” czy też „miasto potężne”, dla chrześcijańskiego ascety Paulina z Noli nabiera znaczenia „dzięki świętym grobom książąt niebieskich, dzięki Piotrowi i Pawłowi”. To już nie potęga armii rzymskiej stoi u podwalin znaczenia Rzymu, lecz duchowa moc chrześcijaństwa, która jawi się Paulinowi jako jedyna przyczyna uzasadniająca dawną chwałę Miasta. Relikwie świętych Piotra i Pawła są swego rodzaju gwarantami ciągłości potęgi Rzymu, w stopniu w jakim poprzez ich modlitwy i wstawiennictwo kontynuowane są czasy panowania rzymskiego, czego najlepszym wyrazem jest *pax romana*¹⁶. Mówiąc o mieście Noli, którego bogactwo stanowią relikwie męczennika św. Feliksa, Paulin oznajmia:

¹² Paulinus Nolanus, *Epistula XXIX* 13, ed. G. Hartel, CSEL 29bis, editio altera supplementis aucta curante Margit Kamptner, Vindobonae 1999, 260-261: „hanc ergo filia Sion hactenus habuit et desiderat, nunc filia Babylonis habet et admiratur, quia iam et ipsa urbs in pluribus filia Sion est quam filia Babylonis” (wszystkie tłum. polskie własne, chyba że zaznaczono inaczej).

¹³ Por. Piras, *Roma Petro Pauloque potens*, s. 281.

¹⁴ Paulinus Nolanus, *Epistula XXIX* 13, CSEL 29bis, 261.

¹⁵ Paulinus Nolanus, *Carmen XIV* 65-70, CSEL 30bis, 48: „Ipsaque caelestum sacris procerum monumentis Roma Petro Pauloque potens rarescere gaudet huius honore diei portaeque ex ore Carpenae milia profundens ad amicae moenia Nolae dimittit duodena decem per milia denso agmine; confertis longe latet Appia turbis”. Carpena była jedną z głównych bram miasta Rzymu w murach Seweriańskich u stóp *Celio*, przez który przechodziła *Via Appia*. Sama *Via Appia* była wybudowana w 312 r. przed Chr. przez Appiusza Klaudiusza Cekusa, rozciągając się od Rzymu do Kapui, a pod rządami cesarza Trajana została przedłużona aż do Brindisi; por. A. Ruggiero, *Paolino di Nola, I Carmi*, I, Napoli – Roma 1996, 15-16 i 227n.

¹⁶ Por. Piras, *Roma Petro Pauloque potens*, s. 279.

„O Nolo, szczęśliwa dzięki swemu zwierzchnikowi Feliksowi, chwalebna ze względu na świętego obywatela, silna dzięki niebiańskiemu patronowi, otrzymałaś w darze od losu tytuł drugiego miasta po samym Rzymie, który swego czasu dzierżył prymat jedynie dzięki imperium i zwycięskim armiom, teraz wiedzie prym jako pierwsza z ziem także dzięki grobom Apostołów”¹⁷.

Według opinii Antonio Pirasa, święty z Noli postrzega prestiż Rzymu w IV/V wieku przede wszystkim jako rezultat *monumenta principis apostolorum*¹⁸. Nie jest to jednak zjawisko odosobnione, gdyż podobnie na obecności świętych relikwii budują swą chwałę w tym czasie także inne miasta Imperium. I tak według Paulina Nola szczyt się relikwiami męczennika Feliksa, Mediolan – Gerwazego i Protazego¹⁹, a sam Konstantynopol staje się dla niego „najbardziej podobny do Rzymu dzięki posiadaniu relikwii Apostołów Andrzeja i Tymoteusza, ucznia św. Pawła:

„Konstantyn zakładając miasto, które nosi jego imię i żyjąc jak chrześcijanin, jako pierwszy z królów noszący imię rzymskie, przyjął do swego umysłu tę Bożą ideę, aby ochraniać szczęśliwie jego mury dzięki ciałom Apostołów, gdyż wznosił wtedy z wielkim rozmachem mury współzawodniczące z murami miasta Romulusa. Zatem z Grecji przeniósł Andrzeja, a z Azji Tymoteusza. Tak więc te dwie wieże chronią Konstantynopol, który konkuruje jako stolica z wielkim Rzymem i jest bardziej podobny do Rzymu przez ową protekcję. Ponieważ Bóg z równą miłością traktuje Piotra i Pawła, wyróżnia święte miasto ofiarowując mu ucznia Pawła oraz brata Piotra. Jak wiele dobra dokonało się dla ochrony naszego życia przez sam fakt ciągłych przenosin świętych z jednego regionu do innego, to widzimy jeszcze dzisiaj. Doświadczamy tego, widząc cuda, obserwując radość ludzi znajdujących się na drodze wędrówki świętych ciał, gdziekolwiek znalazłby się przystanek dla nich i odpoczynek dla transportujących owe święte ziemskie powłoki”²⁰.

¹⁷ Paulinus Nolanus, *Carmen* XIII 26-30, CSEL 30bis, 45: „O felix Felice tuo tibi praesule Nola, inclita ciue sacro, caelesti firma patrono postque ipsam titulos Romam sortita secundos, quae prius imperio tantum et uictricibus armis, nunc et apostolicis terrarum est prima sepulchris!”; tę samą myśl znajdujemy też w jego kolejnym wierszu, por. *Carmen* XIV 86-88, CSEL 30bis, 49.

¹⁸ Por. Piras, *Roma Petro Pauloque potens*, s. 279; B. Agosti, *Appunti su Paolino di Nola: il nome di s. Paolino e Nola Secunda Roma*, „Rendiconti dell’Istituto Lombardo. Classe di Lettere. Scienze morali e storiche” 123 (1989) 279-289; E. Peretto, *Andrea Apostolo*, DPAC I, 190-191.

¹⁹ Por. Paulinus Nolanus, *Carmen* XIX 324-325, CSEL 30bis, 129.

²⁰ Paulinus Nolanus, *Carmen* XIX 329-349, CSEL 30bis, 129-130: „Nam Constantinus proprii cum conderet urbem nominis et primus Romano in nomine regum christicolam generet, divinum mente recepit consilium, ut quoniam Romanae moenibus urbis aemula magnificis strueret tunc moenia coeptis, his quoque Romuleam sequeretur dotibus urbem, ut sua apostolicis muniret moenia laetus corporibus. Tunc Andream devexit Achivis Timoteumque Asia; geminis ita turribus extat Constantinopolis, magna caput eamula Romae, verius hoc similis Romanis culmine muris, quod Petrum Paulumque pari deus ambitione compensavit ei, meruit quae sumere Pauli discipulum cum fratre Petri. Iam quanta per istam sanctorum per longa viam divortia terrae creverit utilitas ad nostrae munia vitae, ipsa docent hodieque loca, in quibus illa beati rheda capax oneris posita statione resedit omnibus in spatiis, quacumque aut mansio sanctis corporibus requiesque fuit vectantibus illos sacratos cineres, miris clamantia signis”.

Paulin błędnie przypisuje decyzję o przeniesieniu relikwii świętego Andrzeja z Grecji i św. Tymoteusza z Azji Mniejszej do Konstantynopola Konstantynowi Wielkiemu. W rzeczywistości Konstantyn umarł w 337 r., a relikwie wspomnianych świętych zostały przeniesione do Konstantynopola, kolejno w roku 356 – św. Tymoteusza, a św. Andrzeja dopiero w 357. Być może, jak to sugeruje A. Ruggiero, Paulin odnosi się do intencji Konstantyna, który założył miasto w 330²¹. Obecność relikwii świętych chrześcijańskich w danym mieście gwarantuje ochronę świętych patronów. Paulin stwierdza ponadto, że każdy męczennik, w jakiegokolwiek spoczywałby ziemi, jest jednocześnie gwiazdą takiego miejsca i lekarstwem dla wiernych²². Na Rzym, nazwany niegdyś ze względu na liczne grzechy jego mieszkańców *córką Babilonu*, postrzegany przez autorów wczesnochrześcijańskich przede wszystkim jako miasto pogan, obecność relikwii świętych Apostołów powinna zadziałać uzdrawiająco. Jednak wybawienie Miasta z niewoli grzechu i śmierci może się dokonać ostatecznie tylko za pomocą świętego imienia Chrystusa, przy wcześniejszym odrzuceniu kultu pogańskiego: bajkowego hołdu Num i wyroczni Sybilli²³.

Co ciekawe, wg Paulina, Bóg darzy równą miłością rzymskich książąt – Apostołów, dlatego też skoro Rzym posiada relikwie świętych Piotra i Pawła, to w Konstantynopolu dla równości zdeponowane są szczątki brata Piotra – Andrzeja i ucznia Pawła – Tymoteusza. święci patronowie miast są nie tylko nagrodą Bożą dla tych stolic, ale też stanowią dla nich duchową obronę. Wspomniane miasta konkurują jako stolice, lecz zdaniem mnicha z Noli, Konstantynopol jedynie poprzez patronat świętych upodabnia się do Rzymu²⁴. Nie jest taki sam, a tylko podobny, gdyż polega na ochronie brata oraz współpracownika rzymskich patronów²⁵.

2. Pielgrzymowanie na święto Apostołów Piotra i Pawła. Paulin z Noli i jego żona Terazja, raz w roku podróżowali ze swojego monasteru w Kampanii, od grobu męczennika św. Feliksa – do Rzymu, na święto apostołów Piotra i Pawła, gdzie spędzali z reguły 10 dni²⁶. W tamtym czasie taka była praktyka większości

²¹ Por. A. Ruggiero, Paolino di Nola, *I Carmi*, I, Napol – Roma 1996, 377, n. 33.

²² Paulinus Nolanus, *Carmen* XIX 15, CSEL 30 bis, 119.

²³ Paulinus Nolanus, *Carmen* XIX 54-65, CSEL 30 bis, 120. Wg opinii P.G. Walsh (*The Poems of St. Paulinus of Nola*, ACW 40, New York 1975, p. 4, 377) koncepcja Rzymu chrześcijańskiego, który staje się córką Syjonu, u Paulina występuje nie tylko w jego poezji, ale i w listach, np. *Epistulae* 12, 15; 29, 13. Powstanie cytowanych utworów datuje się na rok 400, który dla Rzymu jest czasem największego rozwoju chrześcijaństwa.

²⁴ Por. Näf, *Paulinus von Nola und Rom*, s. 451.

²⁵ Szerzej na temat samego kultu świętych i ich relikwii u św. Paulina zobacz: G. Luongo, *Paolino testimone del culto dei santi*, w: G. Luongo (ed.), *Anchora Vitae. Atti del II convegno paoliniano nel XVI centenario del ritiro di Paolino a Nola* (Nola – Cimitile, 18-20 maggio 1995), Napoli – Roma 1998, 295-347.

²⁶ Paulinus Nolanus, *Epistula* XVII 2, CSEL 29 bis, 126.

biskupów italskich pochodzących z Kampanii. Podczas pierwszych dziesięciu lat pobytu w Noli (395-405), kiedy Paulin w dzień 29 czerwca wspólnie podróżował z Terazją do grobów Piotra i Pawła²⁷ w Rzymie był on jeszcze ascetą i lokalnym przywódcą duchowym kwestionowanego ruchu monastycznego, walczącego o przetrwanie²⁸. Później, jako biskup Noli, wybierał się do Rzymu wcześniej, bezpośrednio po Wielkanocy²⁹. Powodem tych zmian w organizacji pielgrzymki do Rzymu była prawdopodobnie śmierć jego żony, Terazji, około 408 roku³⁰, albo też fakt, że to święto zaczęło przyciągać więcej turystów niż pielgrzymów³¹.

Paulin podróżował z Noli do Rzymu słynną *Via Appia*. On sam oceniał ten dystans na 120 mil rzymskich (180 km), w rzeczywistości odległość ta była trochę dłuższa, bo wynosiła ok. 230 kilometrów³². Paulin pisał, że po Wielkanocy 408 r., nocą z 29 na 30 marca, wybrał się do Rzymu, a przed 14 maja wrócił już do klasztoru w Noli³³. Zgodnie z tym opisem, jego pielgrzymka trwała 4 tygodnie. Paulin potrzebował na podróż tam i z powrotem dwa razy więcej czasu niż jego posłańcy³⁴. W Rzymie przebywał nie dłużej niż 10 dni. W swoich listach podawał

²⁷ Paulin wspomina o pielgrzymowaniu do Rzymu na dzień święta Piotra i Pawła przynajmniej trzykrotnie: w roku 397/398 (*Epistula XVIII* 1, CSEL 29 bis, 128-129); na dzień narodzin dla nieba błogosławionych apostołów w roku 400 (*Epistula XX* 2, CSEL 29 bis, 144-145), oraz około święta błogosławionych apostołów w roku 406 (*Epistula XXXIII* 1, CSEL 29 bis, 364).

²⁸ Por. Kötting, *Peregrinatio religiosa*, s. 236.

²⁹ Paulinus Nolanus, *Epistula XLV* 1, CSEL 29 bis, 379: „cum eo iuxta sollemnem meum morem post Pascha Domini pro apostolorum et martyrum venerationem venissem”.

³⁰ Rok 408 jako czas śmierci Terazji jest datacją wyłącznie zwyczajową. Co do czasu śmierci Terazji istnieją dzisiaj w patrologii poważne wątpliwości chronologiczne. Jak zaznacza P. Fabre (*Saint Paulin de Nole et l'amitié chrétienne*, Paris 1949, 47), ostatnim pismem podpisanym wspólnie w imieniu „Paulino et Therasiae peccatores” była *Epistula* 45, wysłana 14-15 maja 408 r. (P. Fabre, *Essai sur la chronologie de l'oeuvre de saint Paulin de Nole*, Paris 1948, 69-74). Jednak w innym liście (*Epistula L*) Paulina z Noli, napisanym prawdopodobnie pomiędzy 413/415 r. oraz w korespondencji Augustyna (*Epistula CXLIX*, CSEL 44, 348; *Epistula CLXXXVI*, CSEL 57, 45) jest wymienione tylko i wyłącznie imię Paulina jako odpowiednio nadawcy i odbiorcy. Dlatego P. Fabre ostatecznie konstatuje, że Terazja mogła najprawdopodobniej umrzeć pomiędzy 408 a 413/415 r., czyli tuż przed święceniami biskupimi Paulina lub w okresie następującym bezpośrednio po nich.

³¹ Por. Mratschek, *Vota et frequentationes*, s. 265.

³² Por. Paulinus Nolanus, *Carmen XIV* 65-70, CSEL 30 bis, 48: „Ipsaque [...] Roma Petro Pauloque potens [...] milia profundens ad amicae moenia Nolae dimittit duodena decem per milia denso agmine”. Wg A. Buse (*Paulin, Bischof von Nola und seine Zeit, 350-450*, I, Regensburg 1856, 246) dystans pomiędzy Nolą a Rzymem wynosił nie 126 mil lecz 160 mil rzymskich, czyli ok. 240 km; wg opinii K. Millera (*Itineraria Romana. Römische Reisewege an der Hand der Tabula Peutingeriana dargestellt*, Stuttgart 1916, 344) dystans pomiędzy Rzymem a Kapuą wynosił 132 mile (198 km), pomiędzy Kapuą a Nolą – 21 mil (31, 5 km), czyli łącznie pomiędzy Rzymem a Nolą, idąc przez Kapuę dystans wynosił 153 mile rzymskie, czyli 229, 5 km.

³³ Paulinus Nolanus, *Epistula XLV* 1, CSEL 29 bis, 379; *Epistula* 45, 8, CSEL 29bis, 386-387: „Nam pridie idus Maias venit ad nos”.

³⁴ Wg Prokopiusza z Cezarei (*Historia sekretna* 30, przełożył, wstępem i przypisami opatrzył A. Konarek, Warszawa 1998, 95) droga, jaką nieobciążony piechur, będący kurierem cesarskim może przebyć w ciągu jednego dnia wynosiła 24 mile rzymskie, czyli 36 km; natomiast zwykły

bardzo mało szczegółów dotyczących spędzania owego świątecznego dnia w Rzymie. Podobnie jak współczesny mu Prudencjusz, wspominał dosyć niejasno tylko o miejscach kultu i zwiedzających je. Opisy te, jako nie dość precyzyjne, nie mogą być podstawą dla opracowań geograficznych czy archeologicznych³⁵.

Można jedynie snuć przypuszczenia, w jaki sposób Paulin świętował dzień męczeństwa Piotra i Pawła. Wiadomo, że rzymska wspólnota chrześcijan, prowadzona przez biskupa, gromadziła się przy grobach świętych. Najpierw była tam wówczas czytana *Passio* albo akta męczeńskie, potem zaś biskup panegirycznie przedstawiał wydarzenia związane z ich śmiercią. Według Augustyna uczty zmarłych towarzyszyły obchodom święta jeszcze w IV wieku, lecz później miejsce *refrigerium* zajęła Eucharystia i agapa dla biednych. Papież Damazy propagował obchody uroczystości ku czci męczenników Piotra i Pawła w tym samym dniu³⁶.

U Paulina nie można odnaleźć żadnych danych topograficznych związanych z jego podróżami do Rzymu. W swoich dziełach opisuje on jedynie fakt pielgrzymowania z żoną Terazją do grobu apostołów oraz świętowania ich *dies natalis*. Pierwszy rozdział *Epistula* 45 do Augustyna oddaje klimat napięcia, jakie towarzyszyło Paulinowi podczas spędzania święta Apostołów w Rzymie³⁷. Dni były wtedy tak wypełnione świątecznymi i towarzyskimi obowiązkami, że nie miał czasu nawet na czytanie korespondencji. Zaległość tę nadrabiał dopiero w drodze powrotnej³⁸.

Rzym był również miejscem przeładunku korespondencji w ówczesnej Italii: tam sływały do Paulina listy z zamorskich prowincji. Kurierzy wykorzystywali jego udział w święcie Apostołów Piotra i Pawła, aby przekazać mu jego korespondencję. Tak było w latach 398, 399 i 408. Podczas jednego ze swoich pobytów w Rzymie, Paulin zostawił tutaj do rozpowszechnienia manuskrypt życiorysu św. Marcina z Tours; dzieło to zostało napisane przez wielkiego przyjaciela Paulina, podobnie jak on sam pochodzącego z rzymskiej Galii, Sulpicjusza Sewera³⁹. Publikacja, a następnie sprzedaż tego dzieła przeszły

pielgrzym czy też jakikolwiek piechur dziennie przebywał trasę długości 22 mil rzymskich. Była to średnia prędkość podróży lądowej przez całą starożytność, a także średniowiecze, szerzej na temat pieszego pielgrzymowania, szczególnie do Ziemi Świętej, por. P. Iwaszkiewicz, *Do Ziemi Świętej. Najstarsze opisy pielgrzymek do Ziemi Świętej*, O ż XIII, Kraków 1996.

³⁵ Por. S. Mratschek, *Vota et frequentationes*, s. 268.

³⁶ Por. Pietri, *Pielgrzymki w Europie Zachodniej*, s. 71-75.

³⁷ Por. Paulinus Nolanus, *Epistula* XLV 1, CSEL 29bis, 379-380.

³⁸ Por. tamże.

³⁹ Por. Sulpicius Severus, *Dialogi* I 23, 4, CSEL 1, 176: „primus eum Romanae urbi uir studisissimus tui Paulinus inuexit: Deinde cum tota certatim bure raperetur, exultantes librariorum vidi, quo nihil ab his quaestuosius haberetur, siquidem nihil uillo promptius, nihil carius venderetur” („Do miasta Rzymu pierwszy wprowadził ją uczony mąż Paulin. Następnie, gdy w całym mieście była na wyścigi rozchwytywana, widziałem, jak księgarze zacierali ręce z radości. Nic nie było bardziej poszukiwane, nic szybciej i drożej sprzedawane” – tłum. P.J. Nowak, *ŻM* 8, 138).

wszelkie oczekiwania. Z czasem sulpicjańska biografia Marcina stała się jednym z hagiograficznych wzorów późniejszych biografii świętych⁴⁰.

3. Kontakty personalne. Innym, ale pozareligijnym celem pielgrzymek Paulina do Rzymu były spotkania z różnymi osobistościami chrześcijańskimi, pojawiającymi się na święcie Apostołów w Rzymie. W ten sposób Paulin odnawiał stare kontakty i nawiązywał nowe. Dwóch zaprzyjaźnionych z Paulinem mnichów miało swoje mieszkania w Rzymie: mianowicie Theridius oraz inny mnich o imieniu Paulin, który przyjmował posłańców i przyjaciół Paulina, a być może i samego Paulina⁴¹. Podczas obchodów święta Piotra i Pawła w roku 398, a także w roku 399, Nolańczyk spotkał się w Rzymie z biskupem Wiktrycjuszem z Rouen: w domu Wiktrycjusza Paulin, jeszcze jako młody senator rzymski, poznał wcześniej Marcina z Tours⁴². W lecie 406 r. zaprosił on pewnego Wiktora, mnicha z centrum ascetycznego Primuliacum, aby towarzyszył mu w obchodach dies natalis Apostołów w Rzymie. To właśnie Wiktor miał opisać Sulpicjuszowi Sewerowi wrażenia z pobytu w Rzymie⁴³.

Od początku Paulin wykorzystywał swoje podróże, aby nawiązywać kontakty z wysoko postawionymi duchownymi chrześcijańskiego Rzymu. W czasie swojej pierwszej pielgrzymki, w lecie 395 r., został on jednak w Rzymie zignorowany jako świeżo nawrócony neofita, senator i przedstawiciel ruchu ascetycznego, któremu towarzyszyła opinia o spektakularnym zrzeczeniu się bogactw. Ówczesny bowiem biskup Rzymu, Syrycjusz, oraz towarzyszący mu rzymscy kapłani, potraktowali go z wielką rezerwą i praktycznie zlekceważyli. Negatywna reakcja kleru rzymskiego, a przede wszystkim samego papieża Syrycjusza, głęboko dotknęła Paulina. Pod koniec 395 r. pisał on do swego przyjaciela, Sulpicjusza Sewera:

„Wreszcie nasze oddalenie od Rzymu zgasiło ogniska zazdrosnych duchownych Miasta i tam każda złośliwość zamknęła swoje usta, ponieważ nasz odjazd ze Stolicy oziębił powolny płomień nienawiści, ocalając prawie od ognia jego zarzewie i nikt więcej nie śmie wybuchnąć w słowach, jakkolwiek zazdrość zgrzyta ze złości, świadoma swego zła, wstydzi się samej siebie, nie ma jednak jak zapalić płomienia zawiści w duszy. Mimo to pokój Boży, który jest ponad wszelką mądrość, rozlewa się w sercach wielu ludzi i cała Campania czczy dzieło dokonane w nas przez Boga, naszego Zbawiciela. Także w Rzymie pośród tego samego kleru, przez

⁴⁰ Ciekawe spostrzeżenia o zastosowaniu podobnych schematów biblijnych przy opisie życia św. Marcina i św. Franciszka z Asyżu zawiera praca doktorska W. Block, *Figury biblijne w „Vita secunda” zastosowane do św. Franciszka z Asyżu na tle wcześniejszej literatury hagiograficznej*, Lublin 2003, 284-295; na temat ideału życia chrześcijańskiego widzianego przez Paulina w życiu św. Marcina i św. Feliksa zob. artykuł G. Guttilla, *Paolino di Nola e il suo ritratto a sostegno della causa di Martino e di Severo*, „Orpheus” 17 (1996) 90-107.

⁴¹ Por. Paulinus Nolanus, *Carmen* XXIX 380-386, CSEL30 bis, 219.

⁴² Por. Paulinus Nolanus, *Epistula* XVIII 9, CSEL 29bis, 136.

⁴³ Por. Paulinus Nolanus, *Epistula* XLIII 1, CSEL 29bis, 363-364.

który, wydawać by się mogło, że zostaliśmy zgorszeni, tylko niektórzy zostali ukąszeni przez zazdrość. Jednak, ostatecznie, dzięki Bogu, który także i mnie, swemu niegodnemu grzesznikowi, pozwolił powiedzieć: «Nienawidzą mnie bez powodu». Niemniej co się mnie tyczy, «ja w duszy nie nienawidzę nikogo, nawet tych, którzy nienawidzą mojego pokoju. Może ktoś uważa za właściwe spierać się nadal, ja jednak jestem innego zdania». Jak dźwięk cykady dociera do nas z trudem głos tych wszystkich, o których się mówi, że nas nienawidzą i wykluczają z łączności ze swoją świętością, i jak prąd zimnego powietrza albo bzyczenie leniwego komara dociera z daleka do naszych uszu, które są dobrze chronione, jakby za pomocą kolczastego płotu. Lecz twoi kurierzy, którzy są naszymi kompanami w służbie, będą w stanie przekazać ci z większą kompetencją, jakie ciężkie szkody ponosi w nas łaska naszego Pana ze strony papieża z Rzymu, który, z pychą, trzymał nas w oddaleniu, odmawiając nam widzenia»⁴⁴.

Nieprzychylna reakcja części kleru rzymskiego wobec Paulina-ascety, który do stanu mniszego przeszedł, jako wyrzekający się majątku rodowego senator, nie była jednak niczym niezwykłym. Z podobną niechęcią ta sama grupa wystąpiła bowiem wcześniej wobec św. Hieronima⁴⁵. Motywy, jakie mogły powodować papieżem Syrycjuszem i przyczynić się do nieprzychylnego nastawienia wobec Paulina, były wcześniej przedmiotem rozmaitych hipotez. Syrycjusz być może obserwował dosyć podejrzliwie poczynania Paulina, już od czasu jego wyboru na prezbitera, gdyż ten został w 394 r. ustanowiony kapłanem przez lud zgromadzony w katedrze w Barcelonie poprzez aklamację wiernych. Papież, który wprowadzał z wielką gorliwością dekretały, dotyczące między innymi właśnie kanonicznego wyboru na kapłana, nie akceptował prawdopodobnie tej wczesnochrześcijańskiej metody⁴⁶. Być może Paulin i jego brat, tragicznie

⁴⁴ Paulinus Nolanus, *Epistula* V 13-14, 1, CSEL 29bis, 33-34: „Multa sunt, quae ad nos invitare te et de patria parumper debeant sevocare, prae ceteris amor pacis et zeli fuga, qui maxime conspectu aut vicinia aemulae conversationis accenditur. Deinque a nobis Romae zelotyporum incendia clericorum longinquitas urbis extinguit et omnis illic iniquitas obstruit os suum, quia per absentiam inde nostram quasi subducto fomite segnis odiorum flamma frigescit nec in vocem audet erumpere, licet dentibus frendat invidia, dum iniquitatis sua conscia ipsa se erubescit nec in promptu habet ubi faces lividae mentis accendat. Pax tamen de, quae praecellit omnem sensum, abundat in cordibus plurimorum, et opus Dei salvatoris in nobis Campania tota veneratur. Romae quoque pauci etiam in clero ipso, a quo solo videmur scandalizari, morsu invidiae commoventur. Sed Domino gratias, qui et mihi miserrimo peccatori suo dedit dicere: quoniam oderunt me gratis. Quod tamen ad me pertinet, cum ipsis quoque, qui oderunt pacem meam, mente pacificus sum. Si quis enim vult contentiosus esse, hoc nostra consuetudo non recipit. Horum tamen ipsorum, qui nos odisse et a consortio sanctitatis suae segregare dicuntur, vix ad nos tenuis fama perlabitur et ab auribus nostris spinarum saepe munitis ut aura frigida vel inopportuno vacui culicis murmur excluditur. Sed plenus indicare poterunt conservi nostri, pueri tui, quantum nobis gratiae dominicae detrimentum faciat urbici papae superba discretio, qui paucis ipsis diebus quibus interfuere viderunt”.

⁴⁵ Por. Hieronymus, *Epistula* CXVIII 5, 1, CSEL 55, 441; szerzej na ten temat zob. Lienhard, *Paulinus of Nola and Early Western Monasticism*, s. 29.

⁴⁶ Por. F. Lagrange, *Histoire de Saint Paulin de Nole*, Paris 1881, 197-198.

zamordowany w Akwitanii, przebywając przez jakiś czas w swoich dobrach rodowych w Hiszpanii, byli podejrzewani przez papieża Syrycjusza o kontakty z ascetycznym ruchem heterodoksyjnych pryscylian⁴⁷. Według Baroniusza, zachowanie papieża Syrycjusza mogło być także podyktowane zwykłą zazdrością, ze względu na sławę, jaką szła za Paulinem jako niedawno nawróconym ascetą⁴⁸.

Najbardziej jednak prawdopodobnym powodem nieprzychylności Syrycjusza wobec przybywającego do Rzymu ascety Paulina, była zdecydowana niechęć, jaką ówczesny papież żywił wobec samego monastycyzmu. Fenomen ruchu monastycznego, rozwijającego się na Wschodzie i na Zachodzie od końca IV wieku, wzbudzał, co jest oczywiste, różne reakcje, i spotykał się nie tylko z akceptacją i podziwem, ale także z wyraźną opozycją wewnątrzkościelną na różnych poziomach władzy. Zadziwiająca siła oddziaływania na chrześcijan, jaką odznaczał się ruch monastyczny na przełomie IV i V wieku, wprowadzała prawdopodobnie do społeczności wiernych pewien „ferment”: zagrażał on stabilności struktur kościelnych, dlatego propagowanie ascetycznego stylu życia i trwałe zmiany, jakie niósł ze sobą monastycyzm, były odczuwane przez wielu jako wyraźne zagrożenie⁴⁹.

Tak więc można założyć, że Syrycjusz ze względu na swoje bardzo konserwatywne poglądy, nie był przychylny istotnym zmianom struktury kościelnej i odnosił się z uprzedzeniem do szybko rozwijającego się ruchu monastycznego. Szczególnie, kiedy rozwój monastycyzmu wpływał w zasadniczy sposób na rywalizację poszczególnych grup w łonie samego Kościoła⁵⁰. Brak poparcia dla Paulina jako ascety i unikanie kontaktu osobistego z nowo nawróconym na monastycyzm dawnym arystokratą rzymskim, mógł być ze strony papieża swego rodzaju gestem dyplomatycznym, poprzez który dawał on do zrozumienia, że nie akceptuje on w pełni monastycyzmu jako ruchu zbyt radykalnego⁵¹.

⁴⁷ Por. E. Babut, *Paulin de Nole et Priscillien*, RHL 1 (1910) 98-100; hipoteza E. Babuta, zbudowana na założeniu możliwych kontaktów św. Paulina z ruchem pryscylian, została jednak dosyć szybko obalona, jako nie mająca realnego osadzenia w źródłach historycznych; szerzej na ten temat zob. Lienhard, *Paulinus of Nola and Early Western Monasticism*, s. 52.

⁴⁸ Por. C. Baronius, *Annales ecclesiastici (388-411)*, vol. 6, Barrum – Ductum 1866, 156.

⁴⁹ K. Heussi (*Der Ursprung des Mönchtum*, Tübingen, 53) wskazuje, że idea ascetyzmu, jaki niósł ze sobą chrześcijański monastycyzm, koncentrowała się przede wszystkim na jedności z Bogiem i odrzuceniu świata, a więc i jego dóbr, porzuceniu kariery świeckiej, wyrzeczeniu się stosunków seksualnych, zasadniczym ograniczeniu potrzeb życiowych dotyczących mieszkania, ubioru i pożywienia, a wreszcie na praktykowaniu cnót. Było to zasadnicze przeciwieństwo zasiędnego stylu życia pewnych grup chrześcijańskich, dlatego budziło ich sprzeciw. Szerzej na temat monastycyzmu zachodniego w IV/V wieku i reakcji na poszczególne jego kierunki por. G.M. Colombás, *Il monachesimo delle origini*, t. 1: *Uomini, fatti, usi e istituzioni*, Milano 1990, 223-363.

⁵⁰ Por. P.G. Walsh, *Letters of St. Paulin of Nola*, I, Westminster (Ma) – London 1966, 221; tenże, *Paulinus of Nola and the Conflict of Ideologies in the Fourth Century*, w: *Kyriakon. Festschrift J. Quasten*, II, Münster 1970, 565-571.

⁵¹ Por. J. Woch, „*Portamus onera omnium qui gravantur [...]*”. *Il pontificato di Papa Siricio (384-399) alla luce dei suoi scritti e delle fonti archeologiche*, Romae 2001, 42-44 i 238-260.

Następca Syrycjusza, Anastazy I (399-402), nie był już tak uprzedzony do samego ruchu ascetycznego, jak jego poprzednik. Bezpośrednio po swoim wyniesieniu do godności biskupa Rzymu, w listopadzie 399 r. wysłał oficjalne listy polecające do biskupów Kampanii, których zapewniał o swoich pozytywnych uczuciach i przychylności. W odpowiedzi na to nowe stanowisko biskupa Rzymu wobec ruchu monastycznego, Paulin przy okazji święta Apostołów 29 czerwca 400 r. złożył wizytę Anastazemu, który przyjął go z honorami. Paulin dał temu świadectwo w liście do swojego innego przyjaciela, Delfina, biskupa jego rodzinnej Burdigali (późniejsze frankijskie Bordeaux), gdzie stwierdzał, że zdobył przychylność papieża Anastazego:

„Spieszmy poinformować Twoją wielbłą osobę, że papież miasta Rzymu, twój święty brat Anastazy, jest bardzo przywiązany do naszej pokornej osoby. Natychmiast, jak tylko nadarzyła się okazja, żeby udowodnić mi swą miłość, nie tylko pospieszył z okazaniem mi zainteresowania, lecz także poświęcił mi swą ojcowską miłość. Zaraz po swej konsekracji, posłał do biskupów Kampanii list na mój temat, pełen słów o odczuciach religijnych, poświęceniu, oddaniu i pokoju, nie tylko aby ogłosić miłość jaką do nas żywi, lecz także aby dać innym przykład swej życzliwości wobec nas”⁵².

Innym przykładem przychylności Anastazego I wobec mnicha z Noli był gest zaproszenia Paulina na rocznicę swojego wyniesienia na urząd biskupa Rzymu, który to przywilej normalnie ograniczał się jedynie do biskupów rzymskich⁵³. Paulin planował kolejne spotkanie z papieżem w lecie 402 r., lecz Anastazy I umarł w listopadzie 401 r., po 2-letnim zaledwie okresie sprawowania urzędu, zanim jeszcze Paulinowi udało się wejść w ponowne kontakty z zaprzyjaźnionymi biskupami z rzymskiej Galii oraz pogłębić kontakty z rzymskim klerem⁵⁴.

Paulin opisuje swoje kontakty z osobistościami Kościoła w Rzymie, lecz, co ciekawe, zachowuje w swojej korespondencji milczenie na temat układów z przedstawicielami arystokracji rzymskiej, choć sam był przecież członkiem starożytnego *gens Anicia*⁵⁵. Mało prawdopodobne jest jednak, by w wyniku wycofania się z zewnętrznego świata, zerwał wszystkie swoje wcześniejsze kontakty, zwłaszcza, że arystokraci rzymscy pisali przecież do niego szereg

⁵² Paulinus Nolanus, *Epistula XX 2*, CSEL 29bis, 144: „sciat veneratio tua sanctum fratrem tuum papam urbis Anastasium amantissimum esse humilitatis nostrae; nam ubi primum potestatem caritatis suae nobis offerendae habere coepit, non solum suscipere eam a nobis, sed ingerere nobis piissima affectione properavit. Nam brevi post ordinationem suam epistolas de nomine nostro plenas et religionis et pietatis et pacis ad episcopos Campaniae misit, quibus et suum declararet affectum et aliis benignitatis suae praeberet exemplum”.

⁵³ Por. Paulinus Nolanus, *Epistula XX 2*, CSEL 29bis, 144.

⁵⁴ Por. tamże.

⁵⁵ Szerzej na temat samego pochodzenia Paulina por. Kasprzak, *Il pensiero sociale di Paolino da Nola*, s. 61-64.

listów do Noli i odwiedzali go w jego monasterze⁵⁶. Oprócz wizyt biskupów Kampanii⁵⁷, w roku 400, Paulin przyjął w swoim monasterze Melanię Starszą⁵⁸; a w 399/400 i w 402/403 gościł swego przyjaciela, Nicetasa, biskupa Remezjanu⁵⁹. W roku 407 odwiedzili go w Noli przedstawiciele arystokracji rzymskiej: Turcjusz Aproniusz, Waleriusz Pinian Sewer, Eunomia⁶⁰, Melania Młodsza⁶¹, Albina i Awita⁶² oraz Asteriusz⁶³. Paulin wymieniał także korespondencję z Sulpicjuszem Sewerem (13 listów)⁶⁴, Augustynem z Hippony (4 listy)⁶⁵, Alipiuszem z Tagasty (1 list)⁶⁶, Romanianem (1 list)⁶⁷ i Licencjuszem (1 list)⁶⁸, Delfinem z Bordeaux (5 listów)⁶⁹, Amandem z Bordeaux (6 listów)⁷⁰, Pammachiuszem (1 list)⁷¹, Jowiuszem (1 list)⁷², Wiktrycjuszem z Rouen (2 listy)⁷³, Rufinem z Akwilei (2 listy)⁷⁴, Kryspinianem (2 listy)⁷⁵, Sebastianem (1 list)⁷⁶, Fiorencjuszem (1 list)⁷⁷, Alezjuszem (1 list)⁷⁸, Sanktusem i Amandą (2 listy)⁷⁹,

⁵⁶ Por. Mratschek, *Vota et frequentationes*, s. 272.

⁵⁷ Paulinus Nolanus, *Epistula* V 13-14, CSEL 29bis, 33-34.

⁵⁸ Paulinus Nolanus, *Epistula* XXIX 6, CSEL 29bis, 251: „quibus sanctam ipsam ex Hierusalem post quinque lustra remeantem excepimus”.

⁵⁹ Paulinus Nolanus, *Epistula* XXIX 14, CSEL 29bis, 261: „quo genere te et venerabili episcopo atque doctissimo Nicetae, qui ex Dacia Romanis merito admirandus advenerat”, por. też *Carmen* XVII 55-65, CSEL 30bis, 84; odnośnie drugiej wizyty Nicetasa w Noli: *Carmen* XXVII 148-150, CSEL 30bis, 268: „salve, cara dies, salve, mihi lux mea, salve, semper festa mihi; sed in hoc mihi clarior anno orta refulsisti, quia cum Felicis honore Nicetam revehis”.

⁶⁰ Por. Paulinus Nolanus, *Carmen* XXI 60-66, CSEL 30bis, 160.

⁶¹ Por. Paulinus Nolanus, *Carmen* XXI 72, CSEL 30bis, 160; tamże, 284-285, CSEL 30bis, 167.

⁶² Paulinus Nolanus, *Carmen* XXI 281-283, CSEL 30bis, 167.

⁶³ Tamże, 313-314, CSEL 30, 168.

⁶⁴ Por. *Epistulae*: I, CSEL 29bis, 1-10; V, CSEL 29bis, 24-42; XI, CSEL 29bis, 60-73; XVII, CSEL 29bis, 125-128; XXII, CSEL 29bis, 154-156; XXIII, CSEL 29bis, 157-201; XXIV, CSEL 29bis, 201-223; XXVII, CSEL 29bis, 238-240; XXVIII, CSEL 29bis, 240-247; XXIX, CSEL 29bis, 247-262; XXX, CSEL 29bis, 262-267; XXXI, CSEL 29bis, 267-275; XXXII, CSEL 29bis, 275-301.

⁶⁵ Por. *Epistulae*: IV, CSEL 29bis, 18-24; VI, CSEL 29bis, 39-42; XLV, CSEL 29bis, 379-385; L, CSEL 29bis, 404-423.

⁶⁶ Por. *Epistula* III, CSEL 29bis, 13-18.

⁶⁷ Por. *Epistula* VII, CSEL 29bis, 42-45.

⁶⁸ Por. *Epistula* VIII, CSEL 29bis, 45-52.

⁶⁹ Por. *Epistulae*: X, CSEL 29bis, 57-60; XIV, CSEL 29bis, 107-110; XIX, CSEL 29bis, 137-142; XX, CSEL 29bis, 142-149; XXXV, CSEL 29bis, 312-313.

⁷⁰ Por. *Epistulae*: II, CSEL 29bis, 10-13; IX, CSEL 29bis, 52-57; XII, CSEL 29bis, 73-84; XV, CSEL 29bis, 110-114; XXI, CSEL 29bis, 149-154; XXXVI, CSEL 29bis, 313-316.

⁷¹ Por. *Epistula* XIII, CSEL 29bis, 84-107.

⁷² Por. *Epistula* XVI, CSEL 29bis, 114-125.

⁷³ Por. *Epistulae*: XVIII, CSEL 29bis, 128-137; XXXVII, CSEL 29bis, 316-323.

⁷⁴ Por. *Epistulae*: XLVI, CSEL 29bis, 387-388; XLVII, CSEL 29bis, 388-389.

⁷⁵ Por. *Epistulae*: XXV, CSEL 29bis, 223-229; XXV* , CSEL 29bis, 229-234.

⁷⁶ Por. *Epistula* XXVI, CSEL 29bis, 234-237.

⁷⁷ Por. *Epistula* XLII, CSEL 29bis, 359-363.

⁷⁸ Por. *Epistula* XXXIII, CSEL 29bis, 301-303.

⁷⁹ Por. *Epistulae*: XL, CSEL 29bis, 340-355; XLI, CSEL 29bis, 356-359.

Aproniuszem (1 list)⁸⁰; Aproniuszem i Amandą (2 listy)⁸¹, Dezyderiuszem (1 list)⁸², Makariuszem (1 list)⁸³, Eucheriuszem i Gallą (1 list)⁸⁴. Wiadomo też, że kontaktował się tą drogą z innymi wybitnymi chrześcijanami, lecz korespondencja ta nie zachowała się do naszych czasów⁸⁵. Brakuje zatem listów do Hieronima⁸⁶, papieża Anastazego I⁸⁷, Ambrożego z Mediolanu⁸⁸, Weneriusza z Mediolanu⁸⁹, Aureliusza z Kartaginy⁹⁰ i do Honorata z Arles⁹¹.

W *Liście 17* do Sulpicjusza Sewera Paulin opisuje podwójny charakter swoich wizyt w Rzymie. Przed południem był pobożnym pielgrzymem, a po południu stawał się lobbystą, który poprzez kontakty towarzyskie działał na rzecz rozwoju monastycyzmu na Zachodzie Imperium⁹².

„Nie znalazłem w ogóle okazji, aby wysłać z Rzymu choćby jeden list. Miałem tylko 10 dni, aby zwiedzić miasto i nic nie widziałem. Ranki poświęcałem pobożnym modlitwom, właściwemu powodowi mej wizyty u grobu świętych Apostołów i męczenników. Potem, kiedykolwiek powracałem do miejsca swojego zakwaterowania, byłem zatrzymywany przez liczne grzecznościowe wizyty, z których jedne przez przyjaźń, inne przez obowiązki były podyktowane. Nawet wieczorem nasze spotkania nie kończyły się i nie dawały mi czasu na odpoczynek. Musiałem więc moje obowiązki wobec ciebie przesunąć na skutek braku wolnego czasu”⁹³.

⁸⁰ Por. *Epistula XXXVIII*, CSEL 29bis, 323-334.

⁸¹ Por. *Epistulae: XXXIX*, CSEL 29bis, 334-339; XLIV, CSEL 29bis, 369-378.

⁸² Por. *Epistula XLIII*, CSEL 29bis, 363-369.

⁸³ Por. *Epistula XLIX*, CSEL 29bis, 390-404.

⁸⁴ Por. *Epistula LI*, CSEL 29bis, 423-425.

⁸⁵ Odnośnie korespondencji Paulina por. Fabre, *L'amitié chrétienne*, s. 155-337; T. Piscatelli Carpino, *Paolino di Nola. Epistole ad Agostino*, Napoli – Roma 1989, 28-83; S. Prete, *Paolino di Nola e l'umanesimo cristiano. Saggio sopra il suo epistolario*, Bologna 1964, 1-55; G. Santaniello, *Paulino di Nola, Le lettere*, I, 79-138 (I corrispondenti di Paulino).

⁸⁶ Na temat kontaktów Paulina z Hieronimem por. P. Courcelle, *Paulin de Nole et Saint Jerome*, REL 25 (1947) 250-273; P.M. Duval, *Les premiers rapports de Paulin de Nole avec Jérôme: moine et philosophe? Poète ou exégète?*, „Studi Tardoantichi” 7 (1989) 177-216; G. Guttila, *Paulino di Nola e Girolamo*, „Orpheus” 13 (1992) 278-294.

⁸⁷ Paulinus Nolanus, *Epistula XX 2*, CSEL 29bis, 144-145.

⁸⁸ Na temat kontaktów Paulina z Noli z Ambrożym por. S. Costanza, *I rapporti tra Ambrogio e Paulino di Nola*, w: G. Lazzati (ed.), *Ambrosius Episcopus II*, Milano 1976, 220-236; Fabre, *L'amitié chrétienne*, s. 30; F. Lagrange, *Histoire de Saint Paulin de Nole*, I, Paris 1881, 76-86; Lienhard, *Paulinus of Nola*, ss. 86-93 i 107-110.

⁸⁹ Por. *Epistula XX 3*, CSEL 29bis, 145.

⁹⁰ Por. *Epistula III 3*, CSEL 29bis, 15-16.

⁹¹ Por. *Epistula LI 1*, CSEL 29bis, 424.

⁹² Por. Mratschek, *Vota et frequentationes*, s. 272.

⁹³ *Epistula XVII 2*, CSEL29, 126: „Rescribendū tamen ex urbe facultas non fuit, quam vix decem dies vidimus non videntes et ipsum temporis ante meridiem in votis nostris, quorum cura veneramus, per apostolorum et martyrum sacras memorias consumentes. Deinde ut ad hospitium redissemus, innumeris frequentationibus occupati, quorum partim amicitia, partim religio contrahebat, vix ut vespera solveret coetus nosque laxaret, necessario distulimus officium inopia vacationis”.

Ze słów Paulina wynika, że przyjmował on swoich dawnych przyjaciół, równych mu pod względem pozycji społecznej. Poświęcał im czas po procesji, spędzając z nimi popołudnia i wieczory. Niestety nie podał ich imion ani motywów tych wizyt i pozostają one do dziś niejasne. Pewne jest jednak, że Paulin dzięki swemu pochodzeniu oraz poprzez powinowactwo z Melanią Starszą posiadał relacje z prawie wszystkimi domami senatorskimi Miasta. Sam wywodził się z *gens Anicia*⁹⁴. Ród Anicjuszy był rodziną rzymską pochodzącą z Preneste, znaną już w czasach republikańskich, która zyskała na znaczeniu w okresie późnego *Imperium Romanum*. Anicjusze posiadali ogromne dobra w całym Cesarstwie, szczególnie w Trypolitanii, także w obu Galiach, w *dioecesis Hispaniarum*, jak i w samej Italii. Około poł. IV wieku ród Anicjuszów przyjął chrześcijaństwo i od 2. poł. IV wieku jego przedstawiciele reprezentowali w senacie mniejszość chrześcijańską. Powiązani z wieloma arystokratycznymi rodami rzymskimi, skupiali oni w swych rękach najwyższe urzędy w Rzymie⁹⁵. Najbliższe były im rody Waleriuszów i Turcjuszów, których członkowie byli spokrewnieni poprzez małżeństwa z ich własnym domem rodzinnym *Anicii*. Wymienione rody *Valerii*, *Turcii* i *Anicii* często w tym okresie wymieniały się cyklicznie stanowiskami w prefekturze Rzymu⁹⁶. Nieprzychylny chrześcijanom historyk pogański Ammian Marcellin podaje, że za czasów cesarza Konstancjusza II (337–361)⁹⁷.

„wśród sędziów cywilnych wyróżniał się na pierwszym miejscu Rufinus, prefekt pretorium, wśród wojskowych zaś Arbition, dowódca jazdy, tudzież prepozyt sypialni cesarskiej [...] i kwesor [Lucyllianus, a dalej w Rzymie ród Anicjuszów, którego potomstwo, idąc w ślady ojców, nigdy nie mogło się nasycić nawet znacznie większymi posiadłościami]”⁹⁸.

Podobnie musiało być w Rzymie także w późniejszym okresie. Dlatego też postawa św. Paulina, czyli Meropiusa Pontiusa Paulinusa, polegająca na asce-

⁹⁴ Por. Uranius, *De obitu Paulini ad Pacatum* 2, PL 53, 860: „Igitur Sanctus Paulinus episcopus Burdegala oppido Galliarum oriundus fuit”, J.T. Lienhard (*Paulinus of Nola and Early Western Monasticism*, s. 41, 24) zaznacza, że paulińskie *Epistula* 40 i *Carmen* 24 są podpisane przez ‘Meropius Paulinus’; podczas gdy Auzoniusz (w *Epistula* 25, 103) określa swego dawnego ucznia i przyjaciela jako ‘Pontius’. W rzeczywistości imię ‘Anicius’, było w tamtym czasie często używane, dlatego też P. Fabre (*L’amitié chrétienne*, s. 13) akceptuje je u Paulina bez dyskusji. Tzw. *cognomen* ‘Paulinus’ był z drugiej strony wspólny dla całego *gens Anicia* w IV wieku.

⁹⁵ Por. Ammianus Marcellinus, *Res gestae* XVI 8, 13, tłum. Lewandowski, I, 172, n. 55; szerzej o samej arystokracji senatorskiej w Rzymie zob. W. Matthews, *Western Aristocracies and Imperial Court A.D. 364-425*, Oxford 1975 (1990²); S. Roda, *Nobiltà burocratica, aristocrazia senatoria, nobiltà provinciali*, w: A. Carandini – L. Cracco Ruggini – A. Giardina (eds.), *Storia di Roma* 3*. *L’età tardoantica*, I: *Crisi e trasformazioni*, Torino 1993, 643-696.

⁹⁶ A.H.M. Jones – J.R. Martindale – J. Morris, *The Prosopography of the Later Roman Empire*, I, Cambridge 1971, s. 20, 1142; Matthews, *Western Aristocracies*, s. 325-328.

⁹⁷ Por. A. Krawczuk, *Poczet cesarzy rzymskich. Kalendarium Cesarstwa Rzymskiego*, Warszawa 2001, 599-637.

⁹⁸ Ammianus Marcellinus, *Res gestae* XVI 8, 13, tłum. Lewandowski, I, 171-172.

tycznym wyrzeczeniu się wszelkich dóbr materialnych, była powodem konsternacji dla współczesnych. Zaskoczony takim postępowaniem jednego z Anicjuszów byłby zapewne też sam Ammian Marcelin⁹⁹.

Co ciekawe, wielu przyjaciół Paulina, z którymi spotykał się w Rzymie, jak np. Rufin z Akwilei czy Pammachiusz, zaliczało się do tzw. grupy czy też klanu Melanii Starszej¹⁰⁰. Paulin pobierał lekcje języka greckiego właśnie od Rufina, co mogło mieć miejsce od końca czerwca 406 r. albo w domu senatora Pammachiusza, albo w domu Melanii Młodszej¹⁰¹. Do przyjaciół Paulina należeli również pracownicy urzędów Rzymu, np. Sabinus, którego spotkał w Rzymie w czerwcu 398 roku. Ten okazał się krewnym przyjaciela – Sulpicjusza Sewera. Paulin pisze o tym w liście właśnie do Sulpicjusza Sewera¹⁰². Dzięki tym rozlicznym osobistym kontaktom z wysoko postawionymi hierarchami kościelnymi i świeckimi, Paulinowi bez większego problemu udawało się uzyskiwać audiencje u papieży Anastazego I i prawdopodobnie u Innocentego I¹⁰³. Podczas tych spotkań, jak można przypuszczać, Paulin starał się działać na rzecz ruchu monastycznego, którego sam był gorliwym przedstawicielem i krzewicielem.

W pismach św. Paulina z Noli można odnaleźć typową dla autorów przełomu IV i V wieku topikę chrześcijańską, dotyczącą znaczenia Rzymu. Dawny Rzym pogański, opierający swą potęgę na sukcesach swojej armii i sprawnej gospodarce, ustępuje Rzymowi zawdzięczającemu swe znaczenie obecności relikwii świętych patronów, Piotra i Pawła. Do ich doczesnych szczątków pielgrzymują w tamtym czasie rzesze chrześcijańskich wiernych; po ich błogosławieństwo udaje się także sam Paulin. Raz do roku, najpierw jeszcze ze swą małżonką Terazją, a po jej śmierci sam, kilka razy pielgrzymuje do Miasta Apostołów. To ze względu na Apostołów opuszczał raz do roku swój monaster, w którym przebywał od 395 roku. Czynił tak po pierwsze z powodu samego chrześcijańskiego pielgrzymowania do relikwii Apostołów; po drugie podczas

⁹⁹ O niechęci, jaką wzbudziło wśród arystokracji rzymskiej, zarówno tej pogańskiej jak i chrześcijańskiej, drugie, tzw. ascetyczne nawrócenie Paulina por. Kasprzak, *Il pensiero sociale di Paolino da Nola*, s. 78-80.

¹⁰⁰ Por. Mratschek, *Vota et frequentationes*, s. 273; szerzej na temat samych kontaktów Paulina z Rufinem z Akwilei zob. F.X. Murphy, *Rufinus of Aquileia and Paulinus of Nola*, REA 2 (1956) 79-91; odnośnie kontaktów Paulina z. *curiales* zob. C. Tibiletti, *Paolino di Nola e familie di «clerici»*, „Vichiana” 11 (1982) 305-310.

¹⁰¹ Por. Paulinus Nolanus, *Epistula XLVI* 1, CSEL 29bis, 387; *Epistula XLIII* 1, CSEL 29bis, 364.

¹⁰² Por. Paulinus Nolanus, *Epistula XVII* 1, CSEL 29bis, 125-126.

¹⁰³ Hipotezę dotyczącą prawdopodobnego spotkania się św. Paulina z papieżem Innocentym I stawia np. S. Mratschek (*Vota et frequentationes*, s. 274, przyp. 74).

święt Apostołów Rzymu nawiązywał liczne kontakty towarzyskie z klerem rzymskim, z kolejnymi papieżami i innymi biskupami katolickimi, przybywającymi na święto Apostołów do Rzymu, a także z członkami rodów senatorskich Miasta. Dla Paulina spotkania te stanowiły okazję do propagowania monastycznego stylu życia, jaki obrał będąc jeszcze w Hiszpanii.

CONTACTS OF ST. PAULINUS OF NOLA WITH ROME AND ITS BISHOPS

(Summary)

The article aims to reconstruct on the basis of the writings of St. Paulinus of Nola both the way the famous master of Nola saw Rome and the significance of his pilgrimages there. Ancient, pre-Christian Rome is called by him *the daughter of Babylon* because of the pagan character of Rome and the numerous sins committed by its citizens as well. However, thanks to the presence of true believers such as Melanie or the relics of holy Apostles and martyrs like Peter and Paul, Pagan Rome becomes more *the daughter of Zion* and *new Jerusalem*. Paulinus of Nola and Terasia, his wife, once a year traveled to their monastery in Campania, from the grave of the martyr St. Felix to Rome, on the festival of the Apostles Peter and Paul, where they usually spent 10 days. Later, as bishop of Nola, he set off to Rome earlier, just after Easter. His pilgrimage usually lasted four weeks. Besides the religious aspect of traveling to Rome, the meetings with numerous Christian celebrities coming to the festival of the Apostles in Rome were the goal of his pilgrimage. Since the very beginning Paulinus treated his journeys as a way to establish contacts with important priests of Christian Rome. For Paulinus these meetings gave him the opportunity to propagate the monastic style of life, which he himself adopted while still in Spain.

Ks. Czesław BARTNIK
(Lublin, KUL)

NAUKA LEONA WIELKIEGO O PRYMACIE BISKUPA RZYMU

Nauka św. Leona Wielkiego, papieża w latach 440-461, jest wręcz mistrzowska i może być przyjmowana bez korekty i dzisiaj, a nawet jest dużo głębsza i bardziej systemowa, niż współczesne ujęcia prymatu.

1. Źródła Leonowej nauki. W tym panelowym wystąpieniu muszę pominąć omówienie pism Leona, a mianowicie jego *Mów* vel *Traktatów* (w liczbie 97, zwłaszcza od 1 do 6 oraz od 82 do 84, w doskonałym wydaniu krytycznym A. Chavasse'a)¹, 143 Listów również w większości w wydaniach krytycznych², być może i innych fragmentów Leonowych, jak np. z *Sacramentarium Leonianum*³, jak też pomijam całą odpowiednią semantykę działań i dyplomacji Papieża. Omawiam to wszystko względnie obszernie w pracach: *Teologia historii według Leona Wielkiego*⁴ i *Nadzieje upadającego Rzymu. Papieska wizja świata ze schyłku Imperium Rzymskiego*⁵. Tutaj chodzi mi jedynie o źródła, z których korzystał sam Leon Wielki⁶.

Leon był Toskańczykiem, urodził się zapewne ok. roku 385, ale już od wczesnej młodości przebywał w Rzymie. Tutaj występuje w roku 418 jako akolita, w roku 422 jako diakon, a w 440 jako diakon zostaje wybrany na papieża 29 września. W rezultacie poglądy Papieża ukształtowały się w niszy ośrodka rzymskiego, który posiadał długą i rozwiniętą tradycję, także intelektualną i doktrynalną, a którą on sam nazywał „Roma magistra”⁷, co trzeba

¹ Por. *Sancti Leonis Magni Tractatus septem et nonaginta*, ed. A. Chavasse, CCL 138-138A, Turnholti 1973; inne wcześniejsze: ed. R. Dolle, Sch 22, 49, 74, 200 lub PL 54, 141-468 (ed. Ballerini).

² Por. PL 54, 593-1218 (ed. Ballerini).

³ Por. PL 55, 21-158 (*Liber sacramentorum Ecclesiae Romanae*), lub ed. L.C. Mohlberg, Roma 1956.

⁴ Lublin 1972, 2001².

⁵ Warszawa 1982, Lublin 2002.

⁶ Opracowań nauki Leona o prymacie jest zbyt wiele, żeby je można było tu przytaczać.

⁷ Por. *Sermo* 82, 1, CCL 138A, 508..

odnieć zarówno do nauk świeckich, jak i kościelnych. W owym czasie można mówić o pewnej także kościelnej szkole rzymskiej⁸, choć ta – jak zresztą do dziś – musiała pozostawać w głębokim cieniu wobec Urzędu Piotrowego. A zresztą i na papieży do dzisiaj nie wybiera się wielkich uczonych. Wystarczy zatem, że wówczas była duża biblioteka z archiwum, kuria papieska oraz różne szkoły publiczne, bodajże w milionowym Mieście, liczącym też ok. 100 prezbiterów, często pochodzących też ze Wschodu.

W naszym temacie przede wszystkim żyła rozwijająca się świadomość prymatu władzy w Kościele, w wyniku badań, choć bardzo wiele źródeł zaginęło, od Aniceta (155-166), wyraźniej od Wiktora I (189-199), a najwyraźniej od Damazego I (366-384). W każdym razie papieże po Damazym: Syrycjusz, Anastazy I, Innocenty I, Zozym, Bonifacy I, Celestyn I i Sykstus III mają naukę o prymacie w pełni ukształtowaną, choć z kolei Leon I osiągnął pełnię tej nauki, tak jak ją zdogmatyzowało Vaticanum I, i jaka funkcjonuje do dziś.

Sam Leon mówi, że jego i ośrodka rzymskiego nauka o prymacie wywodzi się „ex evangelico et apostolico fonte”⁹. Wykorzystuje on wszystkie ważniejsze teksty z Biblii, a zwłaszcza tekst obietnicy prymatu (Mt 10, 15-19), tekst obietnicy umacniania braci w wierze (Łk 22, 31-32) oraz tekst nadania prymatu (J 21, 15-17), a następnie korzysta, nieraz prawie dosłownie, z tekstów swoich poprzedników, nazywanych również „apostolskimi”. Była wówczas rozwinięta świadomość, że Urząd św. Piotra kontynuuje bezpośrednio Urząd Apostolski, a więc i Kościół Rzymu jest Kościołem apostolskim.

2. Boskie pochodzenie prymatu. W owych czasach funkcjonowały w jakimś rozmiarze różne opinie na temat pochodzenia prymatu. Według jednych, głównie wschodnich (*orientales*), prymat jest pochodzenia państwowego, a mianowicie wywodzi się ze znaczenia miasta Rzymu jako stolicy Imperium i od władzy cesarza. Stąd gdy jest przeniesiona gdzieś stolica cesarstwa, to powinien też zostać przeniesiony prymat na biskupa tego nowego miejsca. Na Zachodzie niektórzy kult Piotra i prymat kojarzyli z rzymskim kultem Romulusa, założyciela Miasta, którego święto obchodzono właśnie 29 czerwca. Byli i tacy, którzy uczyli, że życie Kościoła powinno iść za biegiem słońca, a więc ma swoje źródło na Wschodzie, bo Chrystus jest słońcem Kościoła, a więc pierwszym Kościołem mógłby być albo Jerozolimski jako *Mater Ecclesiarum*, albo Antiocheński, albo nawet i Aleksandryjski. Według najstarszej tradycji, głównie u autorów zachodnich (*occidentales*), prymat jest pochodzenia boskiego, a mianowicie został ustanowiony przez Chrystusa, przekazany Apostołowi

⁸ Por. moją rozprawę: *Gnozeologia teologiczna w drugiej szkole rzymskiej*, RTK 25 (1978) z. 2, 55-71.

⁹ *Epistula* 162, 3, w: *Textus et Documenta* (= TD) 20, ed. C. Silva-Tarouca, Roma 1932-1935, s. 167, w. 78, por. PL 54, 1145B.

Piotrowi jako głowie Kolegium Apostolskiego z poleceniem kontynuacji aż do końca świata.

Chrystus nie ustanowił prymatu w całkowitym oderwaniu od historii, lecz przygotował dla niego grunt na dwa sposoby: na sposób bliższy przez historię biblijną i na sposób dalszy przez dzieje Państwa Rzymskiego. Tak uczy Leon: źródłem prymatu jest Jezus Chrystus, ale najpierw posłużył się pewnymi prefigurami: Abrahamem, który „uwierzył w Boga”, jak i Piotr uwierzył w Bóstwo Jezusa, Mojżeszem, który wywiódł lud swój z niewoli historycznej, a następnie i postacią arcykapłana Sanhedrynu Świętego Miasta Jeruzalem. Według Leona sam Chrystus jest Skalą na pustyni i Kamieniem węgielnym budowy Kościoła, ale i św. Piotr został dopuszczony do uczestnictwa w tej roli, a następnie do jej kontynuacji w historii aż do końca świata:

„Owa moc, którą z Opoki – Chrystusa sam opoką uczyniony, otrzymał, przechodzi na jego spadkobierców”¹⁰.

Leon uwzględnił więc przy tym w pewien sposób naukę wschodnich, że prymat łączy się, choć wtórnie, i z historią świecką. Otóż Opatrzność Boża przygotowała niszę dla prymatu kościelnego przez odpowiednie kierowanie historią doczesną. Chrystus, Pan dziejów, tak kierował historią, że doprowadził do powstania Imperium Rzymskiego jako „auctor et rector imperii”, w tym do zaistnienia Miasta Rzymu jako Głowy świata i do ukształtowania się władzy cesarskiej, która przygotowała mentalność ówczesnego świata do oddawania posłuszeństwa w stosunku do jednej osoby najwyższej. Krótko mówiąc, według Leona, cały Rzym pogański stanowił drugie po dziejach Narodu izraelskiego historyczne *praeparatio Ecclesiae*.

„Dobry Bóg, sprawiedliwy i wszechmocny tym większą ujawnił miłość ludzkości, że zesłał im „Słowo” równe i współwieczne sobie. „Ciałem stające się Słowo” (J 1, 14) tak połączyło boską swoją naturę z ludzką, że tym zstąpieniem do najgłębszych nizin nas w niebotyczne dźwignęło wyżyny. Aby zaś rozprowadzić działanie tej niewysłowionej łaski po całym świecie, pozwoliła Opatrzność Boża powstać i tak rozrósć się Imperium Rzymskiemu, że graniczyło ono po sąsiedzku z krajami wszystkich narodów. Bożym planom odpowiadało to najbardziej, że mnóstwo państw zrzeszyło się pod jedną władzą (*multa regna uno confoederarentur imperio*). Przepowiadanie odkupienia mogło szybko i łatwo dotrzeć do narodów (*populi*), związanych władzą jednego państwa i Miasta (*unius regimine civitatis*)¹¹.

Tak to i Rzym wypełnia plany Boże. Biblijne światło Objawienia zostaje osadzone na świeczniku rzymskim, krzyż Chrystusa staje na szczycie Rzymu, a Piotr zasiada na postumencie Romulusa:

¹⁰ *Sermo* 5, 4, CCL 138, tłum. K. Tomczak, POK 24, 20.

¹¹ *Sermo* 82, 2, CCL 138A, 510-511, POK 24, 389. W pozostałych cytatach przekład autora.

„[...] trofeum krzyża Chrystusowego miałeś, Piotrze, zatknąć na szczytach, rzymskich, dokąd zgodnie z zaplanowanymi boskimi ekonomiami uprzedzały cię i honor władzy i chwała męża”¹².

Ten sam Chrystus, Pan historii, który uczynił z Rzymu szczyt świata, osadził na tym szczycie Piotra:

„Bo gdy dwunastu Apostołów, przyjąwszy za sprawą Ducha Świętego zdolność mówienia wszystkimi językami, podjęło się dzieła wszczęcia światu Ewangelii po rozdzieleniu sobie krajów, to najbardziej błogosławiony Piotr, księżę apostołskiego *ordo*, został przeznaczony do szczytu Rzymskiego Imperium, aby światło prawdy, objawione dla zbawienia wszystkich ludów, skutecznie rozlewało się od samej głowy na całe ciało świata”¹³.

I tak Rzym pogański przekształcił się w Rzym Piotrowy – z pełnego ustanowienia Chrystusa i natchnienia Ducha Świętego.

3. Natura prymatu Piotrowego. W początkach Kościoła był problem, czy podmiotem prymatu jest cała gmina rzymska, która jest reprezentowana przez biskupa (por. List Pawłowy do Rzymian), czy tylko sam biskup Rzymu, który jest głową gminy rzymskiej. Otóż w tradycji samego papieża panowała świadomość, że bezpośrednim podmiotem prymatu jest przełożony gminy, czyli biskup Rzymu. Kościół Rzymu określano jako *Sedes Petri*, *Sedes principis apostolorum*. Leon podkreślał to bardzo mocno:

„[...] z całego świata jeden Piotr zostaje wybrany, aby przewodził powołaniu wszystkich narodów (*vocationi universarum gentium*)”¹⁴.

Niemniej zgodnie z rzymską zasadą wiązania łaski z naturą – Leon nie odrywa biskupa od swego Kościoła. Toteż i cały Kościół rzymski ma szczególny udział w autentycznej wierze, nauce i miłości chrześcijańskiej, przewodzi innym Kościołom, jest szczególnie wybrany, kapłański, królewski i święty, jest i pozostanie bez błędu i herezji:

„Albowiem choć każdy Kościół, jaki tylko jest na całym kręgu ziemi, powinien rozkwitać wszystkimi cnotami, to jednak wy szczególnie musicie wybiegać ponad ludy zasługami pobożności, gdyż was jako opartych na samym fundamencie apostołskiej Skąły Pan nasz, Jezus Chrystus razem ze wszystkimi odkupił, ale błogosławiony Piotr przed wszystkimi wprowadził w chrześcijaństwo”¹⁵.

¹² *Sermo* 82, 5, CCL 138A, 515, w. 124-126.

¹³ *Sermo* 82, 3, CCL 138A, 511-512.

¹⁴ *Sermo* 4, 2, CCL 138, 18, w. 47-48.

¹⁵ *Sermo* 3, 4, CCL 138, 14-15, w. 111-116.

Był też problem sekwencji władzy prymacjalnej między Kościołem w ogóle, Apostołami i samym Piotrem, a mianowicie: czy Chrystus dał władzę bezpośrednio całemu Kościołowi lub/i całemu Kolegium Apostolskiemu, a przez nie dopiero Piotrowi, czy odwrotnie: najpierw i przede wszystkim samemu Piotrowi, a przez niego dopiero Apostołom i całemu Kościołowi. Otóż tradycja rzymska opowiadała się za drugą opinią. Wyraził to już wcześniej papież Syrycjusz (384-399): „przez Piotra otrzymał początek w Chrystusie i apostołat i episkopat”¹⁶, ale najpełniej oddał to Leon:

„I właśnie z całego świata zostaje wybrany jeden Piotr na przełożonego zarówno powołaniu wszystkich narodów, jak i wszystkim Apostołom i wszystkim Ojcom Kościoła: aby mimo wielu w ludzie Bożym kapłanów i wielu pasterzy, wszystkimi rządził Piotr w sposób właściwy, choć wszystkimi rządzi zasadniczo (*principaliter*) i Chrystus”¹⁷.

Przez Piotra przepływają w misteryjny sposób wszystkie moce zbawienia do całej ludzkości: „nic nie przechodzi na nikogo od Chrystusa bez współdziałania Piotra” (*nil sine ipsius participatione transierit*)¹⁸: *per Christum Petro tribuitur, per Petrum apostolis conferatur*¹⁹. Chrystus „umieścił sakrament zasadniczo (*principaliter*) w Piotrze jako najwyższym spośród wszystkich Apostołów, i zechciał, żeby od niego jakoby jakiejś głowy (*quasi quodam capite*) dary Chrystusowe spływały na całe ciało”²⁰. Przy tym Leon tłumaczy oryginalnie, że zaparcie się Piotra nie było ustaniem wiary w Bóstwo Jezusa, lecz tylko brakiem męstwa. I z tego zdarzenia wypłynęła nauka, że nie należy polegać na sobie, lecz na łasce i Chrystusie. Ponadto zdarzenie to stało się, zdaniem Leona, okazją ustanowienia sakramentu pokuty²¹.

Władza prymacjalna nie jest władzą jedynie nad biskupami i nad innymi urzędami w Kościele lub na wydzielonych obszarach, lecz jest to władza bezpośrednia nad wszystkimi i we wszystkich sprawach (*in omnibus causis*)²², choć praktycznie do papieża odnoszone są sprawy najważniejsze (*causae maiores*)²³. Leon określa ten powszechny zakres jako *plenitudo potestatis*²⁴.

Nie jest to władza jedynie honorowa lub czysto administracyjna czy dyscyplinarna albo też tylko jurydyczna: jest to władza personalistyczna, ma charak-

¹⁶ *Epistula* 5, 1, PL 13, 1155C.

¹⁷ *Sermo* 4, 2, CCL 138, 18, w. 47-51; por. *Sermo* 5, 2, CCL 138, 23, w. 31.

¹⁸ *Sermo* 4, 2, CCL 138, 17, w.40-41.

¹⁹ *Sermo* 4, 3, CCL 138, 20, w. 103-104..

²⁰ *Epistula* 10, 1, PL 54, 629A; por. *Epistula* 120 TD 20, s. 169, w. 15; *Sermo* 63, 6, CCL 138A, 386.

²¹ Por. *Sermo* 60, 4.

²² Por. Innocentius, *Epistula* 13, 1, PL 20, 515.

²³ Por. tenże, *Epistula* 2, 3-6 PL 20, 472A-473A.

²⁴ Por. *Epistula* 14, PL 54, 671B: „in partem sis vocatus sollicitudinis [Anastasius episcopus Thessalonicensis], non in plenitudine potestatis”.

ter relacji międzypersonalnych, wywodzi się z samego wcielenia Słowa Bożego i ma walor zbawczy, oparty na wierze w Bóstwo Jezusa: „Ty jesteś Mesjasz, Syn Boga Żywego” (Mt 16, 16). Jest „kluczem do nieba” – stąd Piotr „Klucznik” (*claviger*)²⁵. Kto jest poza władzą Piotra, jest poza Ciałem Chrystusa²⁶. W ten sposób Leon mówi o swoistej prymacjalnej ekonomii zbawienia: *Pontificii sacramentum*²⁷.

4. Rekapitulacja petrynistyczna. W społeczeństwie Miasta Rzymu rozwijała się wówczas nauka, że Rzym jest głową świata, a świat jest jednym „ciałem”, należącym do tej głowy. W aspekcie kościelnym świadczy o tym choćby papież Bonifacy I (418-422):

„Jest pewne, że Kościół Rzymu jest niejako głową dla Kościołów rozproszonych po całym świecie, a stanowiących jego członki; ktokolwiek się od głowy oderwie, staje się pozbawiony religii chrześcijańskiej, gdyż nie oparł się w swym bytowaniu na tym samym organizmie”²⁸.

Leon naukę tę dopełnia i rolę Piotra jako głowy rozciąga także na dzieje świata i na historię doczesną. Piotr jest widzialną głową (*caput*) całego Ciała Kościoła na ziemi i przez to rekapituje w sobie dzieje zbawienia na ziemi, a w konsekwencji jest także kimś decydującym i o dziejach świeckich. Jest bowiem opoką tej budowli, której bramy piekielne nigdy nie przemogą:

„Chrystus zechciał, żeby od Piotra jakoby jakiejś głowy (*quasi quodam capite*) dary Chrystusowe spływały na całe ciało”²⁹. „Najbardziej błogosławiony Piotr, księżę apostołskiego urzędu, został przeznaczony do szczytu Rzymskiego Imperium, aby światło prawdy, objawione dla zbawienia wszystkich ludów, skuteczniej rozlewało się od samej głowy na całe ciało”³⁰.

A zatem prymat Piotrowy, stając się opoką chrześcijaństwa, tym samym okazuje się głównym i niezwykłym czynnikiem dziejów świata.

I tak w Rzymie Piotrowym wypełnia się posłannictwo Rzymu do całego świata i do całej historii ludzkiej.

„Przez świętą stolicę błogosławionego Piotra szerzej przewodzisz, Rzymie, boską religią, niż panowaniem ziemskim”³¹.

²⁵ Por. *Sermo* 49, 3, CCL 138, 288, w. 75.

²⁶ Por. *Epistula* 10, 1, PL 54, 629A.

²⁷ Por. *Sermo* 4, 1, CCL 138, 17, w. 29; zob. też *Sermones* 3, 3; 4, 1-4; 5, 2-4 i inne.

²⁸ *Epistula* 14, 1, PL 20, 777AB.

²⁹ *Epistula* 10, 1, PL 54, 629A; por. *Epistula* 120, TD 20, s. 169, w. 15; *Sermo* 63, 6.

³⁰ *Sermo* 82, 3, CCL 138A, 512, w. 69-72.

³¹ *Sermo* 82, 1, CCL 138A, 509, w. 26-27.

Orbis romanus poszerzył się na *orbis christianus*, a przez niego już na cały świat: *na totus orbis terrarum*, na *universus mundus*³².

Prymat Piotrowy jest przede wszystkim darem Chrystusa dla osiągnięcia tego, co jest dla ludzkości na ziemi najistotniejsze, a mianowicie powszechnej jedności. Sekwencja jest u Leona następująca: prymat Piotrowy jest zwornikiem jedności Kościoła (i Kościołów lokalnych), a jeden Kościół powszechny jest – i będzie – zwornikiem jedności rodzaju ludzkiego i całego świata. Głównym więc zadaniem chrześcijan katolickich jest przełamywanie podziałów, partykularyzmów i wszelkiego rozbitcia, które są dziełem diabła i grzechu. Dlatego zaś Leon został nazwany „doktorem jedności”.

Kościół jest – i ma być – „narodem ze wszystkich ludów”³³. Stąd i prymat i całe chrześcijaństwo musi się ustawiać pozytywnie i misyjnie do świata barbarzyńców. Ciekawe, że Leon milczy absolutnie o arianizmie większości ówczesnych barbarzyńców. Niewątpliwie miał nadzieje na ich szybkie przejście na katolicyzm. Zwracał się osobiście do osobistości ariańskich, które trzęsły wówczas cesarstwem, a mianowicie do Ricimera, Sweba na Zachodzie i do Flawiusza Ardabura Aspara, Alana na Wschodzie – o pomoc dla Kościoła przeciwko monofizytyzmowi³⁴. Ponadto w *Liście* 113 z 453 r. pisał, że dużo bardziej trapi go herezja monofizytyzmu na Wschodzie, niż najazd (Attyli) na Rzym³⁵. Zresztą w czasach rozpadu cesarstwa zachodniego papież Leon Wielki stawał się niekwestionowanym przywódcą całego świata zachodniego, nie tylko duchowym, ale i politycznym.

Prudencjusz z Hiszpanii widział jedność świata w podstawach geograficznych: jedna ziemia, jedno niebo, jeden ocean. Ambroży widział podstawę jedności ludzkiej w jednym państwie światowym, Augustyn – w jedności *Civitas Dei*, cesarze oraz teologowie wschodni – w jedności władzy cesarskiej na świecie, a Leon Wielki widział zacząyn organicznej jedności świata w społeczności zbudowanej na Skale Piotrowej: *civitas Dei supra petram*: „w mocy tej Opoki, na której jest budowana *Civitas Dei*”³⁶. Jedność ludzkości to jedność religii i Kościoła. I wtedy dopiero może powstać na ziemi jedno królestwo:

„Tak w sobie, Chryste, wszystko wykonałeś, żeby jak w miejsce wszelkich żertw składana była jedna ofiara, tak ze wszystkich ludów i narodów żeby stało się jedno królestwo”³⁷.

³² Por. *Sermones* 82; 40, 2-5; *Epistula* 164, TD 20, s. 162 w. 62n.

³³ *Sermo* 9, 2, CCL 138, 34, w. 39.

³⁴ Por. *Epistula* 150, TD 20, s. 156, w. 35; *Epistula* 151, tamże, s. 157, w. 8; *Epistula* 153, tamże, s. 159n, w. 9.

³⁵ Por. ACO II 4, s. 65, w. 1-18.

³⁶ *Epistula* 162, TD 20, s. 165, w. 19.

³⁷ *Sermo* 59, 7, CCL 138A, 359, w. 185-190 lub PL 54, 341C.

Jak naród rzymski był narodem złożonym ze wszystkich ludów i narodów (*populus gentium*), tak i Kościół ma być Kościołem wszystkich ludów i narodów – *Ecclesia gentium et nationum*³⁸.

Dla Leona Jerozolima nie odgrywa już większej roli. Zresztą Chrystus umarł poza nią, Żydzi Go nie przyjęli, a religia żydowska straciła swoją misję i upadła. Obecnie centrum religii i świata stanowi Rzym. Dzięki Urzędowi Piotra Miasto Rzym stało się głową świata w pełnym i najważniejszym znaczeniu: *per sacram beati Petri sedem Roma caput orbis effecta*³⁹.

5. Piotr i Paweł. Rzym pogański został zbudowany – według legendy – na Romulusie i Remusie, a Rzym chrześcijański – faktycznie – na Piotrze i Pawle. W teologicznym traktowaniu o Rzymie nie można było tej pewnej paraleli pominąć. Legenda o Romulusie i Remusie przyjęła się już w IV wieku przed Chrystusem. Przy tym specjalnie czczono Romulusa jako założyciela Miasta i państwa, a jego święto obchodzono 29 czerwca. Z drugiej strony od IV wieku po Chr. zaczął się rozwijać nadzwyczajny kult Piotra i Pawła, głównie Piotra, jako założyciela Rzymu chrześcijańskiego, a jego święto wyznaczono również na 29 czerwca.

Leon, rozwijając teologię Rzymu Piotrowego w czasie, kiedy jeszcze nie cały Rzym był chrześcijański, nie mógł nie nawiązać do legendy o Romulusie i Remusie. Święty Augustyn dostrzegał raczej paralelizm między Romulusem i Remusem a Kainem i Ablem. U Leona natomiast założyciele Rzymu kojarzyli się raczej z Piotrem i Pawłem. Oto Romulus i Remus są protoplastami brutalnego Rzymu doczesnego, Piotr i Paweł (*consorte Paulo*) założyli Rzym łaski i ducha. Tamci położyli fundamenty materialne, ci zaś stali się skałą wieczną. Tamci rozpoczęli historię grzechu, podbojów i wojen, ci zapoczątkowali historię cnót i pokoju, ustawiając Miasto na drodze do królestwa Bożego (*regnis coelestibus inserendam*). Tamci sprowadzili swych potomków na manowce pogańskich błędów, ci są ojcami świętymi, pasterzami prawdziwymi, nauczycielami prawdy zbawczej. Tamci, przede wszystkim Romulus, nadał Miastu imię doczesne, naznaczone piętnem bratobójstwa, ci, przede wszystkim Piotr, nadali mu imię wieczne, czyniąc je ludem wybranym, świętym i kapłańskim. Tamci otoczyli Miasto murami zroszonymi krwią własnego grzechu, ci przez wylanie swojej krwi niewinnej utworzyli naokoło Miasta wraz z naśladowającymi ich męczennikami wieniec chwały, olśniewający swym blaskiem wszystkie narody świata. Tamci zakładając Miasto rzucili ziarna przyszłych nieszczęść, ci dokonując odrodzenia ludzkości przywracają stan zbawienia⁴⁰. I dopiero ten chrześcijański Rzym Piotrowy będzie wieczny, a nie Rzym

³⁸ Por. *Sermo* 29, 3, CCL 138, 150 lub PL 54, 229A.

³⁹ *Sermo* 82, 1, CCL 138A, 509, w. 25-26.

⁴⁰ Por. *Sermones* 82, 1 i 6; 84, 1.

Wergiliusza⁴¹; ten Rzym daje nadzieję, że przewycięży wszelkie nieszczęścia, przeciwności i klęski doczesne⁴².

U podstaw wywodów Leona leży, jak się zdaje, doniosłe założenie, że jak Romulus i Remus dokonali związania Miasta – Państwa z ludem pasterskim i rolniczym w jedną całość rzymską, tak Piotr i Paweł przedziwnie zjednoczyli w jeden Kościół rzymski objawioną religię Izraela z ludami pogańskimi. Piotr, choć potem pasterz uniwersalny, to jednak w zasadzie kontynuował tradycję Narodu wybranego w Kościele, a Paweł, Apostoł pogan był niejako misyjnym biskupem całego świata pogańskiego bez związania z jakąś partykularną diecezją. I w Rzymie, te dwie „połowy” chrześcijańskie, spotkały się razem i związały w jedno. Rzecz znamienna, że taką ideę realizuje dziś Jan Paweł II, który jako stacjonarny biskup Rzymu przyjął na siebie jednocześnie misyjną i wędrowną misję św. Pawła po dzisiejszym poganającym świecie; mógłby być śmiało nazwany Piotro-Pawłem. I w tym jest echo jedności Kościoła chrześcijańskiego o dwu tradycjach religijnych i kulturowych.

6. Rzym a Konstantynopol. Leonowa wizja Kościoła i prymatu Piotrowego nie dopuszczała dwu głów lub dwóch centrów władzy. Ujawniło się to bardzo wyraźnie w świetle sporu o 28 kanon Soboru Chalcedońskiego.

Sobór Nicejski z roku 325 miał asystencję Ducha Świętego co do doktryny objawionej, ale nie miał daru proroczego w dziedzinie administracji kościelnej i nieopatrznie zatwierdził instytucję patriarchatów: Antiocheńskiego, Aleksandryjskiego i Rzymskiego⁴³. Był to początek podziału Kościoła, a przede wszystkim rozłamu na Kościół Wschodu i Zachodu, co korespondowało nieszczęśliwie z podziałem cesarstwa rzymskiego na wschodnie i zachodnie. U podstaw tych podziałów leżała doczesna ranga miasta. Błędny akt ujawnił szybko robaczywe owoce: oto synod bizantyjski z roku 381, uznany potem za Sobór Konstantynopolitański I w niszy cesarstwa wschodniego uchwalił słynny kanon 3, który przyznawał biskupowi młodziutkiego, ale cesarskiego miasta Konstantynopola „godność drugiego miejsca” jako biskupowi „Nowego Rzy-

⁴¹ Por. *Sermones* 3, 2; 5, 4; 82, 1.

⁴² Por. *Sermones* 4, 4; 3, 4; 78, 4; 82, 4; *Epistulae* 61, TD 20, s. 50, w. 29-31; 160, ACO II 4, s. 107, s. 26-30 i inne.

⁴³ Por. *Concilium Nicaenum*, can. 6, tłum. T. Wnętrzak, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski*, t. 1: (325-787), red. A. Baron – H. Pietras, ŻMT 24, Kraków 2001 (= DSP I), 31-33: „Starożytny zwyczaj niech będzie zachowany w Egipcie, Libii i Pentapolis, zgodnie z którym biskup aleksandryjski posiada władzę nad tymi wszystkimi prowincjami, tak jak i biskupowi Rzymu przysługują podobny zwyczaj. Podobnie ma się rzecz w odniesieniu do Antiochii i innych prowincji: niech będzie zachowywane w Kościołach pierwszeństwo wynikające ze starszeństwa. Niech będzie rzeczą całkowicie jasną, że jeśli ktoś został biskupem bez aprobaty metropolity, wielki sobór zarządził, że nie może on być biskupem. Lecz gdy wybór został dokonany przez wszystkich, z rozsądkiem i w sposób zgodny z kanonami kościelnymi, a sprzeciwiają mu się dwaj lub trzej z powodów osobistych, wówczas niech obowiązuje postanowienie większości”.

mu” i „miasta cesarskiego”⁴⁴. Wprawdzie papież nie zatwierdził tego kanonu, ale powrócił on potem w Chalcedonie jako kanon 28, z takim samym żądaniem⁴⁵, nawet mimo tego, że ówczesny biskup Anatoliusz był skrytym monofizytą.

Oczywiście, było to typowe oszustwo. W gruncie rzeczy chodziło, nie o „drugie miejsce” (*Junior Roma*), lecz o uzyskanie pierwszego miejsca, czyli o przeniesienie prymatu Rzymu na Konstantynopol jako na miasto cesarskie i miasto głównego cesarza w Imperium Romanum. Jednocześnie była to haniebna walka o władzę i hegemonię nad Antiochią, Aleksandrią, no i nad „Starym” Rzymem, i o rozciągnięcie władzy biskupa konstantynopolskiego na wszystkie rejony i prowincje Kościoła Wschodniego. Oba kanony nie mogły być zatwierdzone przez papieża z tych samych względów. Leon, idąc za tradycją rzymską, chciał opierać patriarchaty na miastach związanych nie z władzą cesarską, lub z mitologią geograficzną, lecz z Piotrem; patriarchaty zatem mogły być: w Antiochii, gdzie był Piotr, w Aleksandrii, gdzie biskupem był uczeń Piotra, św. Marek, i w Rzymie, gdzie Piotr poniósł śmierć jako głowa gminy rzymskiej. Po pewnym czasie zgodzono się i na Jerozolimę, gdzie św. Piotr przebywał do czasu rozesłania Apostołów. Nie można się jednak było zgodzić na opieranie patriarchatu na władzy cesarskiej lub królewskiej.

Leon wyłożył tę naukę niezwykle jasno w fakcie odrzucenia kanonu 28 oraz w mocnej polemice z dworem cesarza Marcjana (450-457) i cesarza Leona I (od 457 r.). Papież rozróżnił między porządkiem świeckim a duchowym oraz pomiędzy stolicą apostolską a cesarską. Do cesarza pisał dyplomatycznie, że stolicy konstantynopolskiej nie uwłacza w niczym to, że nie może być apostolską:

„Habeat [...] Constantinopolitana Civitas gloriam suam [...], alia tamen est ratio rerum saecularium alia divinarum [...]. Non dedignetur regiam civitatem quam Anatholius apostolicam facere non potest sedem”⁴⁶.

Papież rozróżnia także między *civitas regia* a *civitas sacerdotalis*⁴⁷.

⁴⁴ Por. *Concilium Constantinopolitanum*, can. 3, tłum. T. Wnętrzak, DSP I 73: „Biskup Konstantynopola powinien mieć honorowe pierwszeństwo po biskupie Rzymu, ponieważ to miasto jest Nowym Rzymem”.

⁴⁵ *Concilium Chalcedonense*, can. 28, tłum. T. Wnętrzak, DSP I 251: „potwierdzamy oraz ponawiamy te same decyzje co do przywilejów wielce świętego Kościoła Konstantynopola, Nowego Rzymu. Ojcowie słusznie przyznali przywileje stolicy Starego Rzymu, ponieważ był on miastem cesarza. Z tego samego powodu stu pięćdziesięciu najczcigodniejszych biskupów uznało, że najświętsza stolica – Nowy Rzym, zaszczycony pobycem cesarza i senatu i cieszący się takimi samymi przywilejami cywilnymi jak Stary Rzym cesarski, powinien mieć te same przywileje w porządku kościelnym i być na drugim po nim miejscu”.

⁴⁶ *Epistula* 104, TD 20, s. 93, w. 52-65 lub PL 54, 993C-995A; por. *Epistula* 107, TD 20, s. 108, w. 12.

⁴⁷ Por. *Sermones* 31, 2; 33, 3.

Przy tym Leon wyraźnie oskarża biskupa Anatoliusza o przerosł ambicji, o pychę, próbę naruszenia nadprzyrodzonej jedności Kościoła, o zanegowanie prymatu Rzymu, o podstęp, zakłamanie, no i o herezję monofizycką. Gdyby Leon ustąpił Anatoliuszowi, cały Wschód stałby się do dziś monofizycki. Papież dowodził, że tylko Rzymowi (nie używał nigdy terminu: *Vetus Roma* lub *Iunior Roma*) przysługuje atrybut *civitas sacerdotalis et regia*⁴⁸. Nieco później pisał do biskupa Cyru (jeśli list ten jest autentyczny) polemizując z poglądem, że władza idzie za słońcem, a więc ma być na Wschodzie:

„Słońce przyćmione na Wschodzie chmurami Nestoriusza i Eutychesa, zajaśniało czysto na Zachodzie, gdzie swój najwyższy szczyt znalazło w Piotrze”⁴⁹.

Leon wypowiedział przy tym nawet swego rodzaju prorocstwo w razie uzurpacji tytułu Nowego Rzymu przez Konstantynopol:

„Toteż oprócz owej skały, którą Pan położył jako fundament [Kościół] nie ostoi się żadna inna budowla. Ten, kto nieopanowanie pożąda tego, co mu się nie należy, utraci i swoją dotychczasową własność”⁵⁰.

Oznacza to zatem, że Kościół Bizancjum zginie.

W rezultacie sprowadzenie prymatu u Leona do samej idei biblijnej, jurydycznej, czy administracyjnej, co robi ogół badaczy, jest wielkim zawężeniem nauki Leona Wielkiego. Papież ten ujmuje prymat jako doktrynę, ideę biblijną, dogmat z powszechnego nauczania, ale przede wszystkim jako kategorię zbawczą, jako „Pontificii sacramentum”, istotną strukturę chrześcijaństwa i jako siłę dziejową. Piotr to pierwsza osoba, która przejęła od Chrystusa funkcję głowy ziemskiej i historycznej oraz stała się zasadą organizującą, jednoczącą, weryfikującą i autentyzującą całość nauczania i życia chrześcijańskiego. W tym sensie podmiot prymatu ma znaczenie chrystologiczne, pneumatologiczne, eklezjalne i duchowe, a w rezultacie historiozbawcze w świecie. Prymat rekapitułuje Kościół na ziemi i jego dzieje po Wniebowstąpieniu Jezusa Chrystusa.

⁴⁸ Por. *Sermo* 82, 1, CCL 138A, 509, w. 25.

⁴⁹ *Epistula* 120, TD 20, s. 170, w. 41-43 lub OL 54, 1049B.

⁵⁰ *Epistula* 104, TD 20, s. 95, w. 60n lub PL 54, 995A .

DIE LEHRE LEON DES GROSSEN ÜBER VORHERRSCHAFT DES PAPSTES

(Zusammenfassung)

Leon I. der Grosse, der Papst in den Jahren 440-461, entwickelte die Lehre des römischen Zentrums über Vorherrschaft zum höchsten Grad nicht nur im Gesichtspunkt der Geschichte, der Verwaltung und Jurisdiktion, aber vor allem der Theologie. Laut dieser Theologie kommt die Vorherrschaft aus der Bibel – von Christus – hervor. Christus, der Herr der Geschichte bereitete auch den historischen Boden für die Vorherrschaft vor und für die ganze Kirche in der Form des Imperium Romanum, der Stadt Rom und auch des Amtes des Cäsars. Die Vorherrschaft ist daher die Machtfülle (*plenitudo potestatis*), sie bildet die Hauptströmung der Ökonomie Gottes auf der Erde (*Pontificii sacramentum*). Durch den Apostolischen Stuhl durchfließt die Hauptströmung der Erlösung der Welt (*quasi caput mundi*). Er ist das Fundamentum und Quelle aller anderen Ämter und Gnaden: per Petrum Apostolis et universae Ecclesiae und ist endlich der Schlüssel der Einheit der Kirche und Menschheit, und dadurch Garant der ewigen Dauer des Christentums. Die Kirchen, vom Petrus abgefallen, gehen zugrunde.

Ks. Arkadiusz NOCOŃ
(Città del Vaticano)

APPELLATIO FLAVIANI AD PAPAM LEONEM(?)
(Wokół władzy papieskiej na Wschodzie)

Dnia 16 lipca br. (2004) przypadła bolesna, 950. rocznica tzw. Wielkiej Schizmy Wschodniej, która podzieliła chrześcijaństwo na Kościół prawosławny i rzymskokatolicki¹. Pomimo zniesienia w 1965 r. przez papieża Pawła VI i patriarchę Atenagorasa I wzajemnych ekskomunik i nawiązania dialogu ekumenicznego, skutki Wielkiej Schizmy trwają, niestety, do dnia dzisiejszego, a jedną z największych przeszkód na drodze do pełnej jedności jest kwestia sprawowania papieskiego prymatu². W poszukiwaniu rozwiązania problemu powraca się często do przeszłości, ufając, że badania historyczne dotyczące władzy papieskiej w pierwszych wiekach, które generalnie były czasami jedności Kościoła, mogą stanowić inspirację do wypracowania takiego modelu sprawowania prymatu, który byłby do przyjęcia przez tych, którzy pragną komunii z Biskupem Rzymu³. Strona katolicka zaznacza przy tym, iż w samym Kościele łacińskim powinien jednak być uwzględniony rozwój sprawowania prymatu w drugim tysiącleciu.

¹ Rok 1054, w którym doszło do zatargu pomiędzy patriarchą Michałem Cerulariuszem a legatem papieża Leona IX – kard. Humbertem de Silva Candida, przyjmowany jest powszechnie za początek rozłamu w Kościele. Historycy przypominają jednak, że już od 1009 r. w tzw. dyptychach konstantynopolińskich nie wymieniano imion rzymskich biskupów, co oznaczało praktycznie wykluczenie ze wspólnoty kościelnej, por. Z. Szuba, *W nieustającym dialogu*, „Nasz Głos” 2004, nr 8-9, s. 18. Inni z kolei twierdzą, że aż do Soboru we Florencji (1431), można podać tak wiele przykładów jedności obydwu Kościołów, iż trudno przyjąć rok 1054 jako datę całkowitego rozdziału, zob. Y. Congar, w: G. Valente, *La radice dello scisma: un pensiero mondano nella Chiesa. Intervista con Bartolomeo I, patriarca di Costantinopoli*, „30 giorni” 2004, nr 1, s. 14.

² Por. E.F. Fortino, *Le relazioni con le Chiese ortodosse*, „L'Osservatore Romano” 144 (2004) [18 I], s. 4.

³ Zagadnieniu prymatu papieża na przestrzeni wieków poświęcona jest wydana ostatnio książka autorstwa K. Schatza, *Prymat papieski od początków do współczesności*, tłum. E. Marszał – J. Zakrzewski, Kraków 2004.

I

Istnieje powszechna zgoda, iż idealną postacią do badań nad prymatem w pierwszych wiekach chrześcijaństwa jest papież Leon Wielki, którego pontyfikat przypadał na lata 440-461. Jego nauczanie zawiera bowiem syntezę i pogłębienie całej wcześniejszej myśli na temat papiestwa, jeśli zaś chodzi o sposób sprawowania władzy, to nazywany jest często przez współczesnych „pierwszym” papieżem⁴, ponieważ nie tylko miał świadomość troski o wszystkie Kościoły⁵, ale i sprawował *universaliter* swój prymat⁶. Z dzisiejszego punktu widzenia ważne jest również to, że pontyfikat Leona Wielkiego nie wywoływał napięć, przeciwnie, w czasach powszechnego zamieszania społecznego i religijnego, był ostoją pokoju, ładu społecznego, a przede wszystkim jedności Kościoła, który wówczas oddychał jeszcze „dwoma płucami”, choć już nie zawsze rytmem równomiernym. Podkreśla się mocno, że umacniając prymat biskupa Rzymu papież Leon – nazywany także Doktorem jedności Kościoła⁷ – respektował zarazem *consuetudo* (zwyczaj), kanony synodalne, a także prawa innych biskupów, którzy razem z nim tworzyli *collegium caritatis* (wspólnotę miłości)⁸. Nie bez znaczenia jest również fakt, że postać Leona Wielkiego cieszy się nieprzerwanym kultem w Kościele Wschodnim⁹.

Podstawowe pytanie, jakie nieustannie pojawia się jednak w stosunku do papieża Leona dotyczy rodzaju i zakresu sprawowanej przez niego władzy. Czy był to tylko prymat nauczania czy również prymat jurysdykcji? Istnieje dość powszechna zgoda, iż prymat Leona Wielkiego był prymatem wiary i prymatem honorowym. Poważne rozbieżności pojawiają się jednak przy ocenie zakresu jego jurysdykcji. Z jednej strony można bowiem spotkać autorów, którzy przyznają mu tę władzę na obszarze całego Kościoła, z drugiej

⁴ „Papież” (*papa*) – honorowy tytuł biskupów niektórych ważniejszych stolic (np. Aleksandria, Kartagina, Rzym) w IV-VI wieku, stał się z czasem tytułem własnym przysługującym wyłącznie biskupowi Rzymu (*episcopus Ecclesiae Romanae*), jako następcy św. Piotra. Najwcześniejszy napis *papa* pochodzi z katakumb św. Kaliksta w Rzymie, i użyty został w stosunku do papieża Marcelina († 309?). Na temat formowania się terminologii dotyczącej władzy w Kościele rzymskim, por. np: P. Batifol, „*Cathedra Petri*”. *Études d'histoire ancienne de l'Église*, Paris 1938.

⁵ Por. Leo I Papa, *Epistula* 14, 1 (ad Anastasium Thessalonicensem episcopum), PL 54, 668: „curam, quam universis ecclesiis principaliter ex divina institutione debemus”.

⁶ Por. W. Turek, *Prymat biskupa Rzymu w okresie patrystycznym. Rozwój idei od Klemensa Rzymskiego do Leona Wielkiego*, „*Studia Płockie*” 29 (2001) 51-58.

⁷ Por. Joannes XXIII, Enc. *Aeterna Dei sapientia* (11 XI 1961), AAS 53 (1961) 788: „Tak jak św. Augustyn uchodzi w Kościele za Doktora łaski, a św. Cyryl za Doktora Wcielenia, tak św. Leon Wielki, zdaniem wszystkich, uznany jest jako Doktor jedności Kościoła... Dzięki powadze jego osobowości twierdza apostoła Piotra doznała czci i szacunku nie tylko ze strony Biskupów Zachodu obecnych na synodach w Rzymie, lecz i ze strony ponad pięciuset członków Episkopatu Wschodniego zgromadzonych w Chalcedonie” (tłum. polskie za: www.opoka.org.pl).

⁸ Por. B. Studer, *Papato*, DPAC II 2646.

⁹ Kościół Wschodni oddaje cześć św. Leonowi Wielkiemu 18 lutego.

zaś i takich, którzy ograniczają ją jedynie do patriarchatu rzymskiego, reagując niemal alergicznie na wszelkie próby przypisywania papieżowi jurysdykcji na Wschodzie¹⁰.

15 czerwca 1882 r., profesor Guerrino Amelli, wicekustosz Biblioteki Ambroziańskiej, przedstawił dokument¹¹, który – jego zdaniem – potwierdza najwyższą władzę jurysdykcyjną Stolicy Apostolskiej¹² nad całym Kościołem, a nawet nad Soborami Powszechnymi¹³.

Dokument ten to *Libellus appellationis Flaviani Constantinopolitani ad papam Leonem*, który choć powszechnie uważany był za zaginiony, odnaleziony został przez prof. G. Amelli jesienią 1874 roku. Uczony otrzymał wówczas do wglądu kilka kodeksów z archiwum kościelnego w Novarze, wśród których jeden, pochodzący z X wieku, zwrócił jego szczególną uwagę. Było to zbior dokumentów soborowych, opatrzony tytułem *Initium Synodi Calchedonensis*. Analiza krytyczna kodeksu, tak językowa jak i historyczna, pozwoliła prof. G. Amelli dojść do przekonania, że jest to zbiór niepublikowanych wcześniej dokumentów pochodzących z biblioteki apostolskiej, sporządzony pomiędzy rokiem 530 a 535 przez Dionizego Małego¹⁴.

Podkreślając wyjątkowość zbioru prof. G. Amelli zauważa, iż jako jedyny zachował on także w całości Apelację Eutychesa do papieża Leona, wraz z załącznikami¹⁵. Najważniejszym dokumentem w zbiorze jest jednak ten

¹⁰ Por. np. L. Perrone, *Da Nicea (325) a Calcedonia (451). I primi quattro concili ecumenici: istituzioni, dottrine, processi di ricezione*, w: E.G. Alberigo (red.), *Storia dei Concili Ecumenici*, Brescia 1990, 91. Z „alergiczną” postawą niektórych współczesnych autorów wobec władzy jurysdykcyjnej papieża na Wschodzie polemizuje A. Marchetto w obszernej pracy pt. *Chiesa e papato nella storia e nel diritto. 25 anni di studi critici*, Città del Vaticano 2002, 176 i 353.

¹¹ Tego dnia (15 VI 1882), na posiedzeniu Akademii Religii Katolickiej (*Accademia di Religione Cattolica*), prof. G. Amelli wygłosił odczyt pt. *S. Leone Magno e l'Oriente*, który ukazał się następnie w pracy zbiorowej: AA.VV., *Dissertazioni lette nell'Accademia di Religione Cattolica degli anni 1882-1885* (daty i miejsca wydania zbioru nie zaznaczono).

¹² Z terminem „Stolica Apostolska” (*Sedes Apostolica*) spotykamy się po raz pierwszy w liście papieża Liberiusza do biskupa Vercelli – Euzebiusza (z 354 r.), por. M. Maccarrone, „*Sedes Apostolica – Vicarius Petri*”. *La perpetuità del primato di Pietro nella sede e nel vescovo di Roma (secoli III-VIII)*, w: tenże (red.), *Il primato del vescovo di Roma nel primo millennio. Ricerche e testimonianze*, Città del Vaticano 1991, 281.

¹³ Por. Amelli, *S. Leone Magno*, s. 10.

¹⁴ Por. tamże, s. 13. Dionizy Mały (Dionysius Exiguus, † ok. 556) – mnich pochodzący z terenów dzisiejszej Rumunii (*Scythia*), znany jest głównie z tego, że ustalił datę narodzenia Chrystusa. Jego wielki przyjaciel Kasjodor, pisał o nim, m. in.: „Generat etiam hodieque catholica Ecclesia viros illustres, probabiliū dogmatum decore fulgentes. Fuit enim nostris temporibus et Dionysius monachus, Scythia natione, sed moribus omnino Romanus, in utraque lingua valde doctissimus: reddens actionibus suis quam in libris Domini legerat aequitatem. Scripturas divinas tanta curiositate discusserat atque intellexerat, ut undecunq̄ue interrogatus fuisset, paratum haberet competens sine aliqua dilatione responsum” (*De institutione divinarum litterarum* 23, PL 70, 1137).

¹⁵ Por. Amelli, *S. Leone Magno*, s. 19.

opatrzone numerem XXX, czyli *Libellus appellationis Flaviani Constantino-politani ad papam Leonem*¹⁶, który wydaje się rzeczą słuszną przedstawić w ramach toczącej się debaty na temat zakresu władzy papieskiej na Wschodzie, pomimo, iż wciąż jeszcze trwa dyskusja na temat autentyczności samej *Collectio Novariensis*¹⁷.

II

Odwołanie się patriarchy Konstantynopola do papieża Leona Wielkiego nie było oczywiście pierwszym tego typu przypadkiem w historii Kościoła. Praktyka rekursów do Rzymu obejmowała jednak początkowo tylko sprawy dotyczące wiary, które, rzecz jasna, miały niekiedy swoje konsekwencje jurysdykcyjne. Z upływem czasu, rekursy zaczęły się jednak odnosić także do spraw związanych z jurysdykcją; daje się więc zauważyć pewne przejście od spraw dotyczących wiary, do spraw związanych z dyscypliną i jurysdykcją. Jeśli chodzi o apelację Flawiana, to podejmuje ona zarówno kwestie wiary jak i dyscypliny. Píše bowiem patriarcha Konstantynopola:

„Błagam Waszą Świątobliwość, aby nie przeszedł obojętnie nad tym, co mi uczyniono wskutek nierozumnego i szalonego postanowienia, ponieważ nie ma na prawdę niczego, co wskazywałoby na popełnienie przeze mnie jakiegokolwiek przestępstwa. Przede wszystkim jednak błagam aby zabrał głos w sprawie naszej prawdziwej wiary, która zginęła z powodu czyjejś żądy”¹⁸.

W tym miejscu należałoby ukazać szerzej kontekst Apelacji Flawiana. W 1. poł. V wieku, gdy Zachód stał się areną wielkich zmian politycznych i społecznych, na Wschodzie miały miejsce wydarzenia, które zachwiały filarami wiary. Stało się tak za sprawą heretyckich nauk Nestoriusza i Eutychesa. Pierwszy z nich do tego stopnia rozdzielał naturę boską i ludzką w Chrystusie, że doszedł w konsekwencji do dwóch osób w Synu Bożym¹⁹. Drugi natomiast – Eutyches, uważany powszechnie za twórcę monofizytyzmu, głosił całkowite wchłonięcie w Jezusie Chrystusie natury ludzkiej przez naturę boską²⁰.

¹⁶ Tekst Apelacji Flawiana do papieża Leona Wielkiego można znaleźć, m.in., w cytowanym już zbiorze: AA.VV., *Dissertationi lette*, s. 43-47, oraz w: E. Schwartz – J. Straub (red.), *Acta Conciliorum Oecumenicorum* II 2, 1, Berlin 1932, 77-79.

¹⁷ Por. G. Massenzio, *Dionigi il Piccolo*, w: A. Di Berardino (red.), *Patrologia*, t. 4: *I Padri latini (secoli V-VII)*, Genova 1996, 192.

¹⁸ Por. AA. VV., *Dissertationi lette*, dz. cyt., s. 46: „Oro itaque Vestram Sanctitatem, ne obdormire patiamini super his quae insipienti et furioso consilio circa me gesta sunt, cum nullae praecedant causae quae me in reatum aliquem adducant. Sed insurgere primum quidem in causa rectae fidei nostrae quae quadam libidine periit”.

¹⁹ Por. J.M. Szymusiak – M. Starowieyski (red.), SWP 290.

²⁰ Por. J.N.D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, tłum. J. Mrukówna, Warszawa 1988, 246.

W listopadzie 448 r. na odbywającym się w Konstantynopolu synodzie, któremu przewodniczył patriarcha Flawian, Eutyches, oskarżony przez Euzebiusza, biskupa Doryleum, został ekskomunikowany i pozbawiony urzędu opata klasztoru w Konstantynopolu. Nie mogąc pogodzić się z tą decyzją, Eutyches odwołuje się do papieża Leona, do którego zwraca się również patriarcha Flawian, przedstawiając mu szczegółowo herezję Eutychesa. Odpowiedzią papieża Leona jest słynny *List Dogmatyczny*, znany również pod nazwą „Tomu do Flawiana” (*Tomus ad Flavianum*)²¹, w którym papież wyraźnie sprzeciwia się nauce o jednej naturze w Chrystusie. Eutyches nie poddaje się jednak wyrokowi Leona i poszukuje sprzymierzeńców po stronie przeciwników Flawiana: Dioskura – patriarchy Aleksandrii, oraz Chryzafiusza – ministra na dworze cesarza Teodozjusza II. W wyniku tych zabiegów, cesarz zwołuje Sobór, który ma osądzić akta synodu konstantynopolitańskiego wymierzone przeciwko Eutychesowi.

Był to ów słynny II Sobór Efeski (449), nazywany częściej „Rozbojem w Efezie” albo Synodem „zbojcekim” (*Latrocinium Ephesinum*), na którym Dioskur groźbami i zastraszeniem wymógł na zebranych rehabilitację Eutychesa, oraz potępienie i pozbawienie urzędów patriarchy Flawiana i biskupa Euzebiusza z Doryleum. Szczegółową relację tych dramatycznych wydarzeń przekazał nam Flawian w swojej Apelacji do papieża Leona, która interesuje nas jeszcze z innego powodu. Otóż, jak twierdzi przekonany o jej autentyczności prof. G. Amelli, były to „jedyny w historii Kościoła przypadek, gdy patriarcha Konstantynopola, został skazany i pozbawiony urzędu na Soborze Powszechnym przez patriarchę Aleksandrii, a zarazem najbardziej wymowne świadectwo jakie odnotowała historia na korzyść najwyższej jurysdykcji Stolicy Świętej nad całym Kościołem, oraz najbardziej przekonujący dokument wyższości Stolicy Świętej nad Soborem Powszechnym”²². Świadczyć o tym miałyby, m.in., następujące słowa Flawiana:

„Chwilę po tym jak [Dioskur] wydał na mnie niesprawiedliwy wyrok, a ja odwołałem się do tronu Stolicy Apostolskiej Księcia Apostołów Piotra i do całego świętego Soboru, który podlega Waszej Świątobliwości, natychmiast otoczyło mnie mnóstwo żołnierzy [...]”²³. Błagam Waszą Świątobliwość, aby ustalił formu-

²¹ Tekst łaciński i polski *Listu Papieża Leona do Flawiana, Biskupa Konstantynopola*, tłum. T. Wnętrzak, znajduje się, m.in., w: *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski*, t. 1: (325-787), red. A. Baron – H. Pietras, ŻMT 24, Kraków 2001, 197-213; tekst polski w przekładzie K. Tomczaka, POK 24, ss. XXXVIII-XLIX.

²² Amelli, *S. Leone Magno*, s. 10: „Questo fatto unico nella Storia della Chiesa, di un Patriarca di Costantinopoli condannato e deposto in Generale Concilio dal Patriarca Alessandrino è certamente la più splendida testimonianza che la storia abbia registrato in favore della Suprema Giurisdizione della Sede Apostolica su tutta la Chiesa, e la prova più convincente della sua superiorità sopra gli stessi Generali Concili”.

²³ AA.VV., *Dissertazioni lette*, s. 46: „Post illam injustam vocem quam contra me [Dioscorus]

łą, którą Bóg podpowie Waszemu umysłowi, aby po zwołaniu w jedno miejsce Soboru Ojców tak z Zachodu jak i ze Wschodu była wszędzie głoszona ta sama wiara, i aby zapanowały orzeczenia Ojców. Niech też sprawy aby zostały unieważnione i zniesione wszystkie te przepisy, które przyjęto niegodziwie, skrycie i w wyniku pewnych intryg²⁴.

III

Pontyfikat Leona Wielkiego, niezłomnego obrońcy prymatu Biskupa Rzymu, z którym związane są trzy słynne Apelacje: Eutychesa, Flawiana i Euzebiusza²⁵, byłyby zatem tym, uważa prof. G. Amelli, który podarowuje nam trzy bardzo ważne dokumenty na potwierdzenie szczególnego przywileju Stolicy Piotrowej²⁶. Spośród wymienionych dokumentów, zauważa autor, aż do XIX wieku zachował się tylko fragment Apelacji Eutychesa, odnaleziony przez Cristiano Lupi w jednym z kodeksów na Monte Cassino²⁷. Sam C. Lupi żałował zresztą, że zaginęła Apelacja Flawiana do papieża Leona, która z pewnością zamknęłaby usta tym, którzy chcieli udowodnić, że patriarcha Flawian odwołał się nie do Biskupa Rzymu, ale do nowego Soboru Powszechnego²⁸.

Jakakolwiek nie byłaby wartość historyczna odnalezionych przez G. Amelli dokumentów, powszechnie przyjmuje się dzisiaj, że zamieszanie wywołane herezją monofizytyzmu, stanowiło dla Leona Wielkiego okazję, aby wykazać na Wschodzie prymat Rzymu²⁹.

W wydanej w 1995 r. encyklice *Ut unum sint*, papież Jan Paweł II nazwał „faktem znamionnym i pocieszającym [to], że kwestia prymatu Biskupa Rzymu stała się obecnie przedmiotem studiów”, podkreślając, że on sam „wysłuchuje

emisit, me appellante thronum Apostolicae Sedis Principis Apostolorum Petri, et universam beatam quae sub Vestra Sanctitate est Synodum, statim me circumvallat multitudo militaris”.

²⁴ Tamże, s. 46-47: „Oro Vestram Sanctitatem...dare formam quam Deus vestrae menti inspirabit, ut tam Occidentali quam etiam Orientali in unum facta Patrum Synodo, similis ubique praeducetur fides, ut praevalent sanctiones Patrum. Inritum vero deduci valeant atque dissolvi omnia quae male et umbrati, et non sine lusu quodammodo gesta sunt”.

²⁵ Biskup Euzebiusz z Doryleum, potępiony i usunięty z urzędu na tym samym Synodzie „zbójcekim”, również odwołał się do papieża Leona. Tekst Apelacji biskupa Euzebiusza do papieża Leona znajduje się w zbiorze: AA. VV., *Dissertazioni lette*, s. 48-51.

²⁶ Por. Amelli, *S. Leone Magno*, s. 10.

²⁷ Por. tamże, s. 11.

²⁸ Por. tamże.

²⁹ Por. np. O. Pasquato, *San Leone Magno*, w: G. Bosio – E. Dal Covolo – M. Maritano (red.), *Introduzione ai Padri della Chiesa. Secoli IV e V*, Torino 1995, 255. Także zdaniem G. Amelli (*S. Leone Magno*, s. 8): „Żaden inny wiek nie daje nam świadectw bardziej wiarygodnych na potwierdzenie przywileju przyznanego Piotrowi niż wiek i pontyfikat Leona Wielkiego. Nigdy w sposób bardziej widoczny nie ukazała się bowiem prawda o misji, którą Chrystus powierzył Piotrowi aby «utwierdzał swoich braci», niż w tym jego następcy, o którym 630 biskupów zgromadzonych na Soborze w Chalcedonie powiedziało: *Petrus per Leonem locutus est*”.

się w kierowaną do niego prośbę, aby znalazł taką formę sprawowania prymatu, która nie odrzucając bynajmniej istotnych elementów tej misji, byłaby otwarta na nową sytuację”³⁰.

Słowa te stały się zachętą do bardziej intensywnych poszukiwań modelu sprawowania prymatu Piotra, możliwego do przyjęcia przez Kościoły nie będące w pełnej komunii z Rzymem. W poszukiwaniach tych – jak wspomnieliśmy na wstępie – uczeni bardzo często odwołują się do przeszłości, szczególnie do pierwszego tysiąclecia, ponieważ ukazuje ono sytuację Kościoła niepodzielonego. Wyjątkowe miejsce w tym okresie przypada pontyfikatowi Leona Wielkiego, który w sprawowaniu prymatu miał świadomość odpowiedzialności za wszystkie Kościoły, będąc zarazem fundamentem jego jedności. Postać ta, co już zostało podkreślone, cieszy się nieustannie wielką czcią na Wschodzie, a dla dzisiejszego dialogu ważna jest i z tego powodu, że ukazuje Rzym jako stolicę, która respektując instytucje pośrednie, posiadała zarazem przywilej przyjmowania apelacji. Zdaniem niektórych współczesnych badaczy, także i dzisiaj mogłoby to stanowić niezbędne minimum do uznania prymatu Piotra przez Kościół Prawosławny, oprócz, oczywiście, prawa zwoływania, przewodniczenia i zatwierdzania przez papieża Soboru Powszechnego³¹. W opinii tych uczonych, trudno bowiem mówić o uznaniu i o sprawowaniu prymatu, jeśli nie posiadałby on możliwości rozstrzygania apelacji. Takie przyzwolenie byłoby zarazem całkowicie zgodne z praktyką pierwotnego Kościoła, który odwoływał się do Rzymu najpierw w sprawach wiary, a później także i jurysdykcji³². W tym kontekście, odkrycie przez prof. Guerrino Amelli *Apelacji Flawiana do papieża Leona*, niezależnie od wartości historycznej samego dokumentu, oraz apologetycznego charakteru jego prezentacji, wpisywałoby się w jeden z nurtów dzisiejszego dialogu ekumenicznego³³, który przyznając Rzymowi prawa trybunału apelacyjnego w relacji ze Wschodem, próbuje znaleźć jakąś odpowiedź na to, co jest „tajemnicą jedności, a zarazem „krzyżem” dzisiejszego ekumenizmu”, tzn. sposób sprawowania prymatu Piotra³⁴.

³⁰ Joannes Paulus II, Enc. *Ut unum sint* (25 V 1995), nn. 89 i 95 (tłumaczenie polskie za: www.mateusz.pl).

³¹ Por. np. Marchetto, *Chiesa e papato*, s. 429: „Ben incamminato sembra a noi il discorso, nei confronti dell’Ortodossia, circa «un certo diritto d’appello», da riconoscere al Vescovo di Roma, e un ruolo nei riguardi dei Concili ecumenici: convocazione, presidenza, confermazione”.

³² B. Kumor (*Historia Kościoła*, t. 1, Lublin 2001, 131) obliczył, że w pierwszym tysiącleciu Rzym ponad dwadzieścia razy interweniował w sprawach Wschodu.

³³ Dialogowi katolików z prawosławnymi poświęcona jest najnowsza praca pod redakcją W. Kaspera, *Il ministero petrino. Cattolici e ortodossi in dialogo*, Roma 2004.

³⁴ Por. Marchetto, *Chiesa e papato*, s. 8.

APPELLATIO FLAVIANI AD PAPAM LEONEM (?)
(Circa il potere pontificio in Oriente)

(Sommario)

Il quesito principale circa l'esercizio del primato di papa Leone Magno riguarda il genere e la dimensione del suo potere in Oriente: fu soltanto un primato d'onore oppure anche di giurisdizione? Alcuni studiosi si dicono favorevoli a riconoscergli un primato di giurisdizione, altri risultano invece contrari a ravvisare qualsiasi forma di autorità giurisdizionale al di fuori del patriarcato romano. Nel 1882 Guerrino Amelli, bibliotecario dell'Ambrosiana, presentò *l'Appellatio Flaviani ad papam Leonem*, da lui scoperta, che egli stesso definì come „la più splendida testimonianza che la storia abbia registrato in favore della suprema giurisdizione della Sede Apostolica su tutta la Chiesa e la prova più convincente della sua superiorità sopra gli stessi Generali Concili”. La storicità del documento è argomento ancora aperto, ma esso apre, ad ogni modo, uno spiraglio su quella problematica dell'esercizio del primato di papa Leone Magno, che riveste ancor oggi una grande importanza nel contesto del dialogo ecumenico. Questo documento, che comproverebbe il riconoscimento al Pontefice di una responsabilità su tutta la Chiesa quale fondamento di unità dei vescovi e dei cristiani, ispira infatti il dialogo ecumenico, presentando Roma come sede di appello nelle controversie nel rispetto delle istanze intermedie. Questa tematica è tuttora vitale in campo ecumenico come forma di riconoscimento del Primato pontificio e si radica nelle consuetudini dei primi tempi della vita della Chiesa.

ANEKS

Apelacja Flawiana, biskupa Konstantynopola, do papieża Leona
(*Libellus appellationis Flaviani Constantinopolitani ad papam Leonem*)*

Najbardziej pobożnemu i świętemu Ojcu i Arcybiskupowi Leonowi, pozdrowienie w Panu od Flawiana.

Wydaje się rzeczą bardzo właściwą zrelacjonować pokrótce obecne wydarzenia i skorzystać z apostolskiej apelacji do Waszej Świętobliwości, aby zwracając się ku Wschodowi udzielił pomocy zagrożonej świętej wierze czcigodnych Ojców, którą przekazali ofiarnym wysiłkiem pod grozą prześladowań. Oto bowiem nastąpiło powszechne zamieszanie: zniesione zostały kościelne przepisy, a z powodu niezgody przestano się troszczyć o sprawy związane z wiarą.

Pobożne dusze nie wiedzą, co czynić, bo nie mówi się już o wierze Ojców, ale naucza się i głosi wiarę Eutychesa, którą krzewi biskup Kościoła Aleksandryjskiego

* Przekładu dokonano z tekstu łacińskiego zamieszczonego w: AA.VV., *Dissertazioni lette nell'Accademia di Religione Cattolica degli anni 1882-1885* (daty i miejsca wydania zbioru nie podano), s. 43-47.

Dioskur i podobnie jemu myślący. Tę właśnie wiarę zatwierdził własnym wyrokiem, oraz tych biskupów, którzy siłą zostali zmuszeni aby go poprzeć. I chociaż w tej chwili nie możemy przedstawić szczegółów, to jednak w skrócie informujemy Waszą Świątobliwość o tym, co zaszło.

Otóż, mocą świętego cesarskiego rozporządzenia, wysłanego bez różnicy do wszystkich, udaliśmy się do miasta Efezu, dokąd przybyli również, wysłani przez Waszą Świątobliwość, najmilszy Bogu biskup Juliusz, i nasi synowie – najpobożniejszy Hilary, diakon, oraz najdroższy Dulcytiusz, notariusz.

W Efezie spędziliśmy dziesięć dni mając za sobą prawie wszystkich przybyłych biskupów, którzy zgadzali się z nami we wszystkim. Wyjątkiem był biskup Aleksandrii i ci, którzy z nim przybyli. Od dnia, w którym wyświęcony zostałem na biskupa, żywi on do mnie, bez żadnej przyczyny, nieprzejednaną wrogość. Nigdy nie uznał mnie za godnego adresata swoich listów i nigdy nie okazał mi głoszonej przez nas miłości naszego Pana, chociaż ja sam we wszystkim byłem mu posłuszny, aż do owego poniedziałku VIII Id sierpniowych³⁵, kiedy to, niespodzianie dla nas, bez wcześniejszego uzgodnienia i ogólnej aprobaty, zwołał wczesnym rankiem zgromadzenie i pozbawił mnie głównego miejsca.

Kiedy już zasiedliśmy w kościele, polecił aby najpierw odczytano reskrypt pobożnych imperatorów. Po tej lekturze, zgodnie z tym co wcześniej zapowiedział wszystkim biskupom, miała nastąpić dyskusja w sprawach naszej świętej wiary, a następnie miało zostać odczytane *Wyznanie wiary Trzystu osiemnastu*³⁶, oraz to, które poprzednio zostało przyjęte w Efezie. Wszystkiego tego jednak, tenże wspomniany, czcigodny biskup Dioskur, zabronił. Mnie samemu, podobnie jak i biskupom podejrzewanym, iż są ze mną, oraz moim duchownym, całkowicie zabronił zabierania głosu w obronie czegokolwiek. Innym z kolei zagroził pozbawieniem urzędu, innym – więzieniem, a jeszcze innym, wieloma i różnorodnymi karami.

³⁵ Poniedziałek VIII Id sierpniowych (*Secunda feria VIII Idus Augusti*) – to wg Kalendarza rzymskiego dzień 6 sierpnia, tymczasem zdaniem historyków pierwsze posiedzenie Soboru (Synodu „zbójckiego”), odbyło się 8 sierpnia 449 r. i zakończyło pobiciem patriarchy Flawiana, który trzy dni później zmarł, por. M. Simonetti, *Efeso. Concili*, DPAC I 1102. Inny uczony, K. Schatz (*Sobory powszechne – punkty zwrotne w historii Kościoła*, tłum. J. Zakrzewski, Kraków 2000) twierdzi z kolei, że opisywane przez Flawiana zdarzenie miały miejsce 22 sierpnia, a G. Amelli tłumaczy zwrot *VIII Idus Augusti* jako 25 sierpnia, zob. tenże, *S. Leone Magno e L'Oriente*, w: *Dissertazioni lette nell'Accademia di Religione Cattolica degli anni 1882-1885* (daty wydania zbioru nie zaznaczono), 32. Jeśli chodzi o datę śmierci patriarchy Flawiana, niektórzy uważają, że zmarł on w miejscowości Ipepa w Lidii pod koniec 449 r., lub na początku 450 r., por. A. Luzzi, *Flaviano di Costantinopoli*, w: AA. VV., *Il grande libro dei Santi. Dizionario Enciclopedico*, t. 1, Cinisello Balsamo 2002, 691; zob. też H. Chadwick, *The exile and death of Flavian of Constantinople*, JTS 6 (1953) 16-34.

³⁶ Chodzi tutaj o *Wyznanie Wiary* 318 Ojców Nicejskich. Tekst *Wyznania* w: *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski*, t. 1: (325-787), red. A. Baron – H. Pietras, ŻMT 24, Kraków 2001, 25. O liczbie 318 Ojców por. S. Longosz, *Liczba uczestników I Soboru Nicejskiego (325) w relacji Ojców Kościoła IV wieku*, w: *Ku prawdzie w miłości. Księga Pamiątkowa ks. bpa J. Śrutwy*. Lublin 2002, 593-597.

W naszej obecności polecił następnie, aby raz jeszcze uważnie zastanowić się nad dokumentem przygotowanym swego czasu przez Eutychesa; po czym, temu właśnie Eutychesowi polecił przygotowanie pisemnego oskarżenia przeciwko mnie. Po odczytaniu oskarżenia uznał, że moje poglądy nie mają żadnej racji i nie zasługują nawet na przesłuchanie, po czym szybko wstał i ogłosił, że Eutyches jest katolikiem i przywrócił mu godność prezbitera. Przymusił też niektórych biskupów, aby wbrew swojej woli potwierdzili jego wyrok takimi oto słowami: „Według świętego Soboru wiara Eutychesa jest poprawna i jest on katolikiem. Wierzmy tak, jak wierzy Eutyches. Zachowujmy więc, bracia, wiarę Eutychesa, a kto nie będzie się z tym zgadzał, niech będzie wyklęty! Kto zaś nie wyzna, że przed zjednoczeniem były w Chrystusie dwie natury, a po zjednoczeniu jedna – niech będzie wyklęty! I kto będzie myślał lub mówił, że Pan posiadał inne ciało niż współistotne (*homousion*) z nami – niech będzie wyklęty!”.

Po wypowiedzeniu tych słów, znowu według swego uznania, przerwał i przymusił innych, jak już wspomniałem, aby z płaczem powiedzieli to samo. Chwilę później zezwolił jednak, aby odczytano kanony uchwalone w Efezie przed tym Soborem, wśród których znajduje się przepis orzekający, iż „jeśli ktoś odważyłby się pogwałcić to, co wówczas uchwalili Ojcowie, a byłby biskupem, należy go usunąć, itp.”. Taka opinia przeważała w stosunku do Eutychesa, który jawnie i otwarcie zamierzał wprowadzić naukę Apolinarego. Dioskur tego jednak nie uczynił, ogłosił natomiast wobec mnie i Euzebiusza wyrok potępienia. Nie wysłuchał też prośb tych wszystkich biskupów, którzy z płaczem błagali go o odroczenie wyroku przynajmniej o jeden dzień. Przeciwnie, przerywając im zmusił pozostałych biskupów, aby wyrazili zgodę na ten odrażający wyrok, dobywając miecza przeciwko tym, którzy byli odmiennego zdania. Nie pozwolił też, aby został odczytany list Waszej Świątobliwości, chociaż wystarczyłby on do utwierdzenia wiary Ojców³⁷. Niestety, odrzucając to, co mogłoby ukazać drogę prawdy nawet ludziom dzikim, okrutnym i ślepym, polecił odczytać i przyjąć to, co było nierozumne i pełne zaślepienia, nie racząc nawet jednego słowa dać wypowiedzieć tym, którzy przez Was zostali wysłani.

Można więc powiedzieć, że w przypływie szaleństwa jednego człowieka, zbiegły się nieoczekiwanie w tym samym dniu wszystkie nieszczęścia: zamieszanie, uniewinnienie przestępcy i skazanie niewinnego, choć w niczym nie przekroczyłem przepisów Ojców. A jednak, jakby na mocy jakiegoś porozumienia, wszystkie niesprawiedliwości sprzysięły się przeciwko mnie. Chwilę bowiem po tym, jak według swego uznania wydał na mnie niesprawiedliwy wyrok, a ja odwołałem się do tronu Stolicy Apostolskiej Księcia Apostołów Piotra i do całego świętego Soboru, który podlega Waszej Świątobliwości, natychmiast otoczyło mnie mnóstwo żołnierzy, którzy nie tylko zabronili mi dostępu do świętego ołtarza, przy którym zamierzałem szukać schronienia, ale usiłowali usunąć mnie z kościoła. Na skutek powstałego zamieszania, ledwie udało mi się przedostać do jednego z pomieszczeń kościoła i schronić się w nim razem z tymi, którzy byli ze mną. Zaraz jednak postawiono przy nas straż,

³⁷ Por. Łk 22, 32: „Prosiłem za tobą, żeby nie ustała twoja wiara. Ty ze swej strony utwierdzaj swoich braci”.

abym nie mógł powiadomić Was o całej niegodziwości, jaką popełniono wobec mojej osoby.

Błagam zatem Waszą Świątobliwość, aby nie przeszedł obojętnie nad tym, co mi uczyniono wskutek nierozumnego i szalonego postanowienia, ponieważ nie ma naprawę niczego, co wskazywałoby na popełnienie przeze mnie jakiegokolwiek przestępstwa. Przede wszystkim jednak błagam, aby zabrał głos w sprawie naszej prawdziwej wiary, która zginęła z powodu czyjejs żądzy. Następnie, ponieważ pogwałcone zostały ustawy kościelne, niech Wasza Świątobliwość zatroszczy się, aby poprzez odpowiednie listy powiadomić szczerze o tym, co zaszło zarówno lud, który góruje nad wszystkimi swoją liczbą, jak i czciela Chrystusa – naszego Imperatora. Niechaj też napisze do kleru świętego konstantynopolitańskiego Kościoła i do najpobożniejszych mnichów, oraz do Juwenala biskupa Jerozolimy, Talazjusza biskupa Cezarei Kapadockiej, a także do Stefana biskupa Efezu, Euzebiusza biskupa Ancyry, Cyrusa biskupa Afrozydii, jak i do pozostałych świętych biskupów, którzy dali swoje przyzwolenie na ten niegodziwy wyrok przeciwko mnie, oraz do Dioskura, który przewodniczył świętemu Soborowi w Efezie. Niech ustali również formułę, którą Bóg podpowie Waszemu umysłowi, aby po zwołaniu w jedno miejsce Soboru Ojców, tak z Zachodu jak i ze Wschodu była wszędzie głoszona ta sama wiara, i aby zapanowały postanowienia Ojców. Niech też sprawi, aby zostały unieważnione i zniesione wszystkie te przepisy, które przyjęto niegodziwie, skrycie i w wyniku pewnych intryg. Niech przyniesie lekarstwo na tę straszną ranę, która rozszerzyła się już niemal na cały świat.

Biskupi, którzy pod wpływem wielkiego nacisku, przyjęli i podpisali ten niesprawiedliwy wyrok, są bardzo nieliczni³⁸, i znacznie więcej jest tych, którzy nie przystali na tę niegodziwość, o czym Wasza Świątobliwość może się przekonać z lektury tego wiarygodnego sprawozdania.

tłum. ks. Arkadiusz Nocoń

³⁸ Z innych źródeł wiadomo, że postanowienia Synodu „zbójeckiego”, zostały przyjęte za zgodą wszystkich biskupów, co G. Amelli (*S. Leone Magno*, s. 47) tłumaczy w ten sposób, iż tekst *Apelacji* musiał zostać napisany, zanim biskupi obecni na Synodzie zostali siłą przymuszeni do podpisania jego uchwał.

Ks. Jan W. ŻELAZNY
(Kraków, PAT)

APELACJA TEODORETA DO PAPIEŻA LEONA

By zrozumieć apelację Teodoretą do Leona Wielkiego, trzeba w zarysie przypomnieć sobie rolę odegraną przez tego papieża w sporach chrystologicznych V wieku. Bez tego nie sposób ani zrozumieć szczególnej pozycji Leona, ani nadziei, jaką on i jego wystąpienie wzbudzały w biskupach antiocheńskich, zaatakowanych przez aleksandryjskiego patriarchę, Dioskura.

I. ZARYS DZIAŁALNOŚCI DOKTRYNALNEJ PAPIEŻA LEONA

Papież Leon Wielki był najwybitniejszym papieżem V wieku. Jego działalność obejmowała wszystkie dziedziny życia kościelnego. Zaangażowanie Leona nie zaczęło się z chwilą wstąpienia na tron rzymski. Już za pontyfikatu Celestyna I (422-432) widzimy go jako diakona, pełniącego różne odpowiedzialne funkcje. Wtedy to, na jego prośbę, Jan Kasjan – mnich syryjski żyjący w Marsylii, napisał *De incarnatione Domini contra Nestorium libri VII*, dedykowane właśnie jemu. Widzimy go też na polu polityki kościelnej jako pomocnika i pośrednika papieża w wielu sprawach (np: Juwenalisa, Juliana z Eklanum). Za następcy Celestyna, Sykstusa III, pełnił dalej swoją funkcję biorąc udział w życiu państwa (pośredniczył między Aecjuszem i Albinusem). W czasie tej misji umiera papież i jego następcą zostaje wybrany właśnie on, Leon (440-461). Nowy papież rozpoczął aktywną działalność ogólnokościelną, której celem było – między innymi – umocnienie prymatu Rzymu. Nie zapomniał też o duszpasterstwie w swojej rzymskiej diecezji, zostawiając po sobie dużą liczbę listów i kazań (96 *Mów* i 173 *Listy*).

W pasterskiej trosce Leona dużo miejsca zajęły kwestie doktrynalne i walka z herezjami. Szczególną rolę odegrał on w czasie kontrowersji monofizycznej. Wysłał wtedy dwa listy: *Tomus ad Flavianum*¹ i *Epistula 165*² (te się zachowa-

¹ Por. Concilium Chalcedonense, *Epistula papae Leonis ad Flavianum episcopum Constantinopolitanum de Eutyche* (= *Tomus ad Flavianum*), tłum. T. Wnętrzak, w: *Dokumenty Soborów*

ły), w których wykląda ortodoksyjną naukę o wcieleniu i o unii natur w Chrystusie. Oba listy zostały przyjęte jako wyznanie wiary katolickiej, a *List do Flawiana* został uznany na Soborze Chalcedońskim (451) za „kolumnę przeciwnikom heretyckim i dla umocnienia dogmatów prawdziwej religii”³.

W swoich wywodach papież czerpał argumentację i symbolikę z dzieła Jana Kasjana na temat wcielenia⁴. Poprzez legatów uczestniczył w *latrocinium ephesinum* w 449 roku; on też, na wiadomość o jego przebiegu jako pierwszy go potępił nadając mu nazwę *latrocinium* (rozbój), która przyjęła się w historii. W jego imieniu legaci przewodniczyli Soborowi Chalcedońskiemu. W celu utrzymania kontroli nad wykonaniem decyzji soborowych ustanowił apokryfariuszy, czyli stałych legatów w Konstantynopolu. Papież Leon odrzucił 28 kanon Soboru Chalcedońskiego, dotyczący patriarchatu konstantynopolitańskiego i jego prawnego i honorowego prymatu na Wschodzie. Był jednym z pierwszych papieży mających jasną świadomość własnego posłannictwa i szczególnej roli w Kościele, o czym świadczą chociażby jego kazania⁵.

W niniejszym artykule interesuje nas postawa papieża w okresie sporu monofizycznego w latach 448-451, a konkretnie wszystko to, co dotyczy apelacji, jaką od decyzji synodu w Efezie z 449 r. wniósł do niego Teodoret z Cyru.

1. *List do Flawiana (Tomus ad Flavianum)* i jego reperkusje. Jak zaznaczyliśmy na początku artykułu, aby zrozumieć decyzję Teodoreta i jego odwołanie do papieża Leona, trzeba prześledzić wcześniejsze wydarzenia. Nie było to bowiem pierwsze odwołanie do Leona w ramach nowej kontrowersji. Już na samym początku sporu wokół doktryny monofizytów Eutyches odwoływał się, m.in. do papieża Leona. Jednakże biskup Rzymu nie chciał zabierać głosu w sprawie znanej mu tylko z jednej strony. Zresztą, wkrótce po odwołaniu się przez Eutychesa, również patriarcha Flawian wysłał swój list do Rzymu⁶. W piśmie tym zreferował papieżowi doktrynę Eutychesa i powody jej potępienia. To umożliwiło Leonowi zabranie głosu w tej sprawie. Zawiadomił Flawiana, że postara się jak najszybciej wydać orzeczenie. I rzeczywiście, już 13 VI 449 r. wysłał list do patriarchy Konstantynopola, który przeszedł do historii jako *List dogmatyczny do Flawiana (Tomus ad Flavianum)*.

Powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski, t. 1: (325-787), red. A. Baron – H. Pietras, ŻMT 24, Kraków 2001 (= DSP I), 196-213.

² Por. PL 54, 1155-1190.

³ Concilium Chalcedonense, *Definitio fidei* (ὁρθὸς πίστewος) 10, tłum. T. Wnętrzak, DSP I 220-221.

⁴ Por. *De incarnatione Domini contra Nestorium*, ed. M. Petschening, CSEL 17, Wien 1888, 235-291.

⁵ Por. Leo Magnus, *Sermones*, PL 54, 141-468, tłum. K. Tomczak, POK 24, Poznań – Warszawa – Lublin 1957.

⁶ Papież Leon zaznaczył, iż dziwi się, „że został wysłany tak późno”, por. *Tomus ad Flavianum* 1, DSP I 196-197.

W rozdziale II tego *Listu* papież Leon konstatuje, że do udowodnienia Eutychesowi herezji wystarczy przyjęcie „wspólnego i ogólnego wyznania wiary, jakie składa cała społeczność wiernych. Wyznaje ona, że wierzy w Boga, Ojca Wszchemogącego i w Jezusa Chrystusa, Syna Jego jedynego a Pana naszego, który narodził się z Ducha Świętego i z Maryi Panny”⁷. Stąd, stwierdza papież, że „Eutyches, który wydawał się [być] godnym czci jako prezbiter, okazał się wielce nieroztropny i za mało wykształcony”⁸. W dalszej części papież daje pełny wykład wiary: najpierw stwierdza jasno kwestionowany punkt doktryny (podwójne narodziny i dwie natury), następnie ukazuje myśl i zamiar Boży w tajemnicy wcielenia. Wychodząc z tych założeń powraca do tematu i w ich świetle rozważa własności obu narodzin i natur. Przypomina jednocześnie, że realność ciała w Chrystusie jest jednym z podstawowych założeń doktryny, ustalonym w sporze z doketami:

„Jeden Syn Boży jest i Słowem i Ciałem [...]. Kościół katolicki taką wiarą żyje i taką wiarą wzrasta; wierzy, że [w Chrystusie Jezusie] nie ma człowieczeństwa bez prawdziwej Boskości, ani Boskości bez prawdziwego człowieczeństwa”⁹.

Całą naukę św. Leona można sprowadzić do czterech punktów¹⁰. Po pierwsze, w Chrystusie jest tylko jedna osoba: jeden i ten sam jest prawdziwym Synem Boga i prawdziwym Synem Człowieka. Po drugie, w tej jednej osobie są dwie natury, bóstwo i człowieczeństwo, bez mieszania, każda z nich zachowuje swoje cechy. Po trzecie, jeżeli jedna z natur posiada własną właściwość i jest ona niezależna od drugiej, to mimo to nie jest ona poza ich jednością, która jest stała (nie zmienia to zależności tej cechy od danej natury jako pierwszej przyczyny). Po czwarte, od tej unii zależy *communicatio idiomatum*, to znaczy możliwość orzekania właściwości jednej natury o drugiej, np. Jednorodzony Syn Boga został ukrzyżowany i pochowany.

List, oprócz pouczenia dogmatycznego, zawierał jeszcze rozstrzygnięcia dyscyplinarne. Papież m.in. żądał, aby Eutyches potępił „wszystko, co błędnie mniemał – dla pełnego zadośćuczynienia – żywym głosem i własnoręcznym podpisem”¹¹. Jednocześnie zaleca:

„Wprawdzie grzeszących powściąga sprawiedliwość, ale nawróconych miłosierdzie nie odrzuca”¹².

W związku z decyzją cesarza, zwołującego wbrew stanowisku papieża sobór do Efezu, Leon wyprawił swoich legatów, aby uczestniczyli w soborowym spotkaniu w jego imieniu.

⁷ Tamże 2, DSP I 196-197.

⁸ Tamże 1, DSP I 196-197.

⁹ Tamże 5, DSP I 206-211.

¹⁰ Por. B.J. Otten, *Manual of the History of Dogmas*, London 1922³.

¹¹ *Tomus ad Flavianum* 6, DSP I 210-211.

¹² Tamże, DSP I 212-213.

Na soborze w Efezie patriarcha Dioskur, który objął przewodniczenie, nie dopuścił ani do odczytania listu Papieża do Ojców synodu, ani do odczytania *Listu do Flawiana*. Kiedy na pierwszej sesji, wśród wyzwick i tumultu mnichów egipskich oskarżających przeciwników Eutychesa o nestorianizm, ekskomunikowano i deponowano Flawiana, pobito go i jego zwolenników, kiedy ogłoszono Eutychesa prawowiernym nauczycielem wiary, deponowano jego przeciwników i zmuszano biskupów do podpisania monofizyckiego wyznania wiary, legaci papiescy uciekli z Efezu i poinformowali Leona o przebiegu obrad. Ten, jak wspomnieliśmy, nazwał sobór *latrocinium*, uznał go za nieważny i potępił jego uchwały. Mimo że Zachód przyjął decyzje Papieża, na Wschodzie monofizytyzm zwyciężał. Cesarz Teodozjusz II, popierając uchwały synodu zbójckiego, deponował biskupów ortodoksyjnych i mianował nowych. Jednak szybka śmierć cesarza zmieniła diametralnie sytuację. Tron objęła cesarzowa Pulcheria, siostra i współregentka Teodozjusza II od 415 roku. Razem z mężem Marcjanem zaproponowała papieżowi zwołanie soboru do Nicei w celu uporządkowania sytuacji. Na soborze tym, który zebrał się ostatecznie w Chalcedonie, jednym z podstawowych diskutowanych dokumentów był *List do Flawiana*.

Na drugim posiedzeniu odczytano list Papieża. Został on przyjęty przez Ojców soboru jako „wiera apostołów, słowa Piotra, który przemówił przez Leona”. Po oczyszczeniu z zarzutów niektórych biskupów, po depozycji i ekskomunice Dioskura i Eutychesa, na polecenie cesarskiej pary, w oparciu o pismo papieża Leona, ułożono nowy symbol, jasno określający unię natur w Chrystusie. Biskupi Wschodu użyli terminologii opracowanej przez św. Cyryla Aleksandryjskiego i teologów wschodnich. W uchwalonych kanonach przyjęli wyraźnie, obok Credo Nicejsko-Konstantynopolitańskiego i listów św. Cyryla, także *List do Flawiana* Leona Wielkiego jako pełny i katolicki wykład wiary¹³.

2. Stosunek Teodoretę do wykładu wiary zawartego w *Liście do Flawiana* papieża Leona. Po synodzie „zbójckim”, kiedy cesarz Teodozjusz zaczął wprowadzać jego uchwały siłą, jedną z pierwszych represjonowanych osób był Teodoret. Wokół niego biskupi podpisali nowe wyznanie wiary, on zaś pozostał wierny swojej nauce. W tym momencie tylko jeden patriarcha Kościoła nie pogodził się z decyzjami *latrocinium* – papież Leon. Nie tylko nie uznał uchwał *soboru*, ale i przesłał na Wschód swoje wyznanie wiary, wyznanie zgodne z poglądami Teodoretę.

Biskup Cyru przyjął więc *Tomus ad Flavianum* z radością, jeśli nie z entuzjazmem. Dał temu wyraz w kilku listach. I tak, rekomenduje ten wykład wiary patrycjuszowi Anatolowi jako pismo, w którym „zachował on [Leon] ducha

¹³ Por. Concilium Chalcedonense, *Definitio fidei* (ὁρος πίστεως) 10, tłum. T. Wnętrzak, DSP I 220-221.

apostolskiego”¹⁴, i w którym Teodoret znalazł „naukę świętych i błogosławionych proroków, apostołów, tych, co po nich głosili Ewangelie i, naturalnie, zgromadzonych w Nicei Ojców świętych”¹⁵. Pisząc zaś do samego papieża Leona apelację od wyroku depozycji i banicji uchwalonego w Efezie (449), podkreślał, m.in. dwie rzeczy. Po pierwsze, ścisłość wypowiedzi Papieża¹⁶, która dokładnie i bez niedomówień wyświeciła obie prawdy – o Bóstwie i o człowieczeństwie Jezusa Chrystusa oraz o naturze człowieczeństwa pełnego (doskonałego), „pod każdym względem podobnego naszej [naturze]”¹⁷; z tą tylko różnicą, „że Jezus Chrystus był wolny od wszelkiego grzechu, gdyż źródłem jego nie jest natura, ale wolna wola”¹⁸. Po drugie, list Leona bez niedomówień stwierdza jedność Jezusa Chrystusa: „jest jeden Jednorodzony Syn Boga”¹⁹, jak i konieczność przyjęcia człowieczeństwa dla realizacji planów zbawienia. Teodoret nie ukrywał swego podziwu dla nauczania Papieża i przyznawał, „że wysławialiśmy łaskę Ducha Świętego, który przemawiał waszymi [tj. św. Leona] ustami”²⁰.

Jednocześnie Teodoret uważał, że dla niego samego dowodem ortodoksji jest zgodność jego nauczania z nauczaniem biskupa Rzymu. I w tym wypadku pomocny będzie tu list do patrycjusza Anatola. Stwierdzał w nim bowiem wyraźnie, przesyłając patrycjuszowi list papieża, by przypomniawszy sobie i przekonał się o zgodności z sobą tych nauk²¹. W dwóch innych listach, pisząc do żołnierzy i do mnichów z Konstantynopola, Teodoret wyraźnie i niedwuznacznie powołał się znowu na zgodność swojego nauczania z pismami Papieża, traktując je jako kryterium ortodoksji swojego przepowiadania Ewangelii. I tak, stwierdzając autentyczność swojego nauczania i przywołując na świadków uznane autorytety kościelne z przeszłości²², umieścił między „Ojcami

¹⁴ Theodoretus, *Epistula* 121, SCh 111, 84, tłum. J. Radożycki: Teodoret z Cyru, *Listy*, Warszawa 1987, 205. Przy numeracji listów stosowane są cyfry łacińskie lub arabskie. Numery łacińskie dotyczą tzw. *Collectio Patmensis*, natomiast arabskie tzw. *Collectio Sirmondiana*, zachowanej u Migne’a (PG 83, 1173-1494) i poszerzonej o odkryte później listy. Obie kolekcje zostały wydane w serii „Sources Chrétiennes” przez Y. Azema, por. SCh 40 (Paris 1955), SCh 98 (Paris 1964), SCh 111 (Paris 1965).

¹⁵ *Epistula* 121, SCh 111, 84, Radożycki s. 205.

¹⁶ Por. *Epistula* 113, SCh 111, 58, Radożycki s. 195.

¹⁷ Por. tamże.

¹⁸ Tamże.

¹⁹ Tamże.

²⁰ Tamże, SCh 111, 60, Radożycki s. 196.

²¹ Por. *Epistula* 121, SCh 111, 84, Radożycki s. 206: „Dołączam do mojego listu jeden z tych, które on [Leon] wysłał do Efezu, aby Wasza Szlachetność przeczytawszy go, przypomniała sobie to, cośmy po wielokroć głosili w kościołach, przekonała się o zgodności ze sobą tych nauk”.

²² Wśród nich wymienia Bazylego Wielkiego, Grzegorza z Nazjanzu, Amfilocha z Ikonium, Damazego z Rzymu, Ambrożego z Mediolanu, Cypriana z Kartaginy, Atanazego i Aleksandra, Eustacjusza, Melecjusza, Flawiana, Efrema, Jana, Attyka, Ignacego Antiocheńskiego, Polikarpa, Ireneusza, Justyna, Hipolita, por. *Epistula* 146, SCh 111, 189-190, Radożycki s. 247-248.

wiary” także biskupa Leona (jedyne żyjącego w tym katalogu!), jako tego, „który dał nam swoim nauczaniem taki wzór wiary”²³. W liście do żołnierzy mówiąc o konieczności przyjęcia przez Chrystusa pełnego człowieczeństwa zacytował jako argument przekonywujący pismo Leona. Kiedy, składając apelację do biskupa Rzymu, prosił jednocześnie jednego z jego legatów, Renata, o wstawiennictwo, stwierdził wyraźnie, że dowodem jego prawowierności jest zgodność prawd, których nauczał, z wypowiedziami Papieża:

„Znalazłem je także w pismach najświętszego i najświętobliwszego arcybiskupa Rzymu, mojego pana Leona”²⁴.

Daje też wyraz swojej radości z wierności nauczania z tymi zasadami – „wielbiłem Pana swojego wszechrzeczy, że pozostaję w zgodności z jego nauką apostolską”²⁵.

Zachowane więc *Listy* pozwalają dość łatwo ustalić stosunek Teodoretą do nauczania Leona. Biskup Cyru uważał je za potwierdzenie swojej słuszności i za autorytatywną definicję dogmatyczną. Przyjął *List do Flawiana* i inne pisma papieża Leona²⁶, jako ostateczne nauczanie i w pełni ortodoksyjny wykład wiary. Swoje własne prace uznał za słuszne, gdyż były zgodne z wypowiedziami Papieża.

II. TEODORET WOBEC BISKUPÓW RZYMU

Dopiero teraz możemy zająć się bezpośrednio samą apelacją Teodoretą, jak i wynikającą z niej relacją do Biskupa Rzymu. Jak zostało przypomniane, samo odwołanie ma miejsce w szczególnym momencie, a istotnym jego elementem jest stosunek Teodoretą do nauki chrystologicznej Leona przesłanej uczestnikom synodu w Efezie z 449 roku. Ten aspekt „dogmatyczny”, jak i fakt wsparcia w najtrudniejszych chwilach trzeba mieć na oku oceniając wypowiedzi Biskupa Cyru. Są one bowiem „funkcjonalne”, to znaczy zawsze w kontekście polemiki, w której jedynym gwarantem prawowierności wydawał się być Leon Wielki.

1. Sukcesja apostolska biskupów Rzymu. Teodoret jest jednym z ostatnich wielkich teologów greckich ery patrystycznej, jak i jednym z ostatnich teologów

²³ Tamże, SCh 111, 190, Radożycki s. 248.

²⁴ *Epistula* 116, SCh 111, 72, Radożycki s. 201.

²⁵ Tamże.

²⁶ Z listu, który skierował Teodoret do patrycjusza Anatola wynika, że było ich więcej, por. *Epistula* 121, SCh 111, 84, Radożycki s. 205-206: „albowiem **pisma** najmiłszego Bogu i najświętobliwszego arcybiskupa wielkiego Rzymu, pana Leona, skierowane do świętej pamięci Flawiana i innych biskupów zgromadzonych w Efezie [...]. Prawdą bowiem jest, że w **pismach swoich** zachował on [...]. Dołączam do mojego listu **jeden z tych**, które on wysłał do Efezu”.

Kościół Wschodniego, podkreślających tak bardzo autorytet i szczególne miejsce Rzymu w hierarchii Kościoła. Niedwuznacznie łączył on pozycję Miasta z apostolskim następstwem biskupa Rzymu po św. Piotrze, choć wśród tytułów do „przewodzenia” na równi stawia grób Piotra jak i Pawła, co sugerowałoby łączenie prymatu z „relikwiami apostołów”, bez powoływania się na obietnicę zawartą w Ewangelii Mateusza. W tym kierunku skłania się także uzasadnienie apelacji. W swoim liście do papieża Leona wyraźnie porównał swoje odwołanie do „apelacji” Pawła do Piotra w sprawie przestrzegania Prawa przez chrześcijan, a nie jako zwrócenie się do „najwyższego w Kościele autorytetu jurysdykcyjno-doktrynalnego”. O swoim liście mówi więc, jak o posłaniu kogoś, kto śpieszy do Piotra, by uzyskać odpowiedź.

Stolicę Rzymską nazywa „apostolskim tronem”²⁷. Czy ta sukcesja po Piotrze jest podstawą prymatu? Rzym zawiera groby ojców i nauczycieli we wierze – Piotra i Pawła, którzy tu ponieśli męczeńską śmierć – „stamtąd i dzisiaj” [promień wiary] oświeca ziemię²⁸. Powtórzmy więc pytanie, czy sukcesja, w naszym rozumieniu, po św. Piotrze jest podstawą prymatu? Piotr i Paweł występują równorzędnie, a powołanie się na nich ma charakter odwołania do ich świadectwa wiary bez wyraźnego nawiązania do „prymatu” Piotra. Są oni tymi, którzy razem „dodali blasku waszemu [papieża Leona] tronowi i stanowią ukoronowanie waszych bogactw”²⁹.

Teodoret często nazywa Rzym „stolicą apostolską”, powołując się na jego „skarby apostolski”, jak i apostolską władzę tamtejszych biskupów. Ale czy oznacza to prymat w naszym rozumieniu? Brak jest przekonujących dowodów, a posiadane fragmenty tekstów można równie dobrze wytłumaczyć w ramach rodzącej się idei „pięciu” patriarchatów, czyli stolic Piotrowych, do których należy w pierwszym rzędzie Rzym, ale nie tylko on. Ustawienie na równi „wiary Piotra” i „wiary Leona” oraz odwołanie do tej wiary jako podstawy apelacji może sugerować, że nasze wątpliwości mają podstawę w myśleniu Teodoreta. Powtórzmy jeszcze raz – bez wątpienia Rzymska Stolica zajmuje szczególne miejsce i pozycję, ale czy można mówić tutaj o prymacie – w tej kwestii trzeba być bardzo ostrożnym. Reasumując, głównym powodem, dla którego prymat ma przynależeć do biskupa Rzymu jest apostolski charakter jego stolicy i „wiera apostolska” samego Leona.

²⁷ *Epistula* 113, SCh 111, 56, Radożycki s. 194. Trzeba jednak wyraźnie zaznaczyć, że stwierdzenie „apostolski” w odniesieniu do biskupa Rzymu nie jest wyłączne. Pisząc bowiem do patriarchy Konstantynopola Proklosa (*Epistula* XV, SCh 40, 87, Radożycki s. 45) mówi o „apostolskiej myśli” biskupa tego miasta; w odniesieniu zaś do Flawiana pisze, jak u Leona, o „apostolskiej wierze” (*Epistula* 11, SCh 98, 38, Radożycki s. 87). Co więcej, w kolejnym liście do Flawiana pisząc o stolicy w Antiochii wyraźnie nazywa ją „tronem od wielkiego Piotra” (*Epistula* 86, SCh 98, 230, Radożycki s. 167). Określenie „apostolski tron” nie jest więc używane wyłącznie w odniesieniu do Rzymu.

²⁸ Por. *Epistula* 113, SCh 111, 58, Radożycki s. 195.

²⁹ Tamże.

2. Teodoret wobec Biskupów Rzymu jako strażników Tradycji. Do zrozumienia stosunku Teodoretę wobec biskupów Rzymu konieczne jest poznanie funkcji Tradycji w nauczaniu Biskupa Cyru. W wielu listach jasno określił swoją postawę wobec Tradycji reprezentowanej przez Ojców soboru w Nicei. Już te poglądy dotyczące małego wycinka „nauki Ojców wiary” pozwalają odpowiedzieć na problem. Stwierdzał on wprost, że zachowanie depozytu Objawienia jest połączone nierozzerwalnie ze związkiem tego nauczania z nauką „Ojców z Nicei” jako normą i prawem. Jednocześnie nazywał ją „pokarmem apostołskim” traktowanym na równi z Pismem Świętym. Odejszcie od tej Tradycji traktował jako herezję, a poglądy jej przeciwne jako bezbożność. Tak więc „depozyt wiary” dla Teodoretę pokrywał się nie tylko z nauczaniem Pisma Świętego, ale i z nauką głoszoną przez Ojców soboru w Nicei.

Czy jednak pojęcie Tradycji wiąże tylko z Ojcami soboru? Sformułowanie zagadnienia w *Liście do Florencjusza patrycjusza* wskazuje na rozciągnięcie pojęcia Tradycji na tych, co „objaśniali pisma apostołów i proroków”, świętych przewodników w wierze. Kilkakrotnie też podał ich katalog. I tu rzecz charakterystyczna. Nie tylko uznał jednego z papieży, Damazego, za Nauczyciela wiary, ale wymienił wśród nich żyjącego współcześnie z nim aktualnego biskupa Rzymu Leona! Przyjmował jego nauczanie z tą samą powagą, jak nauczanie świętych Ojców w wierze, męczenników, nauczycieli prawdy, twierdząc, że jak i oni „rozsiewa promień prawdziwej nauki” dając wzór wiary Ojców. Uważał więc biskupa Leona za żywego świadka Tradycji.

Czy jest to stosunek do samego Leona czy do Stolicy Rzymskiej? Analizując sformułowania użyte przez Teodoretę w *Liście do Leona* i porównując je z innymi jego wypowiedziami, można przyjąć, że uważał obronę wiary i dziedzictwa Ojców za pierwszy obowiązek każdego wierzącego, w tym dla biskupów Rzymu. Jednak łączność z „Ojcami w wierze” ma dodatkowe znaczenie, jako oparcie się na tych, którzy nie zblądzili. I prawdopodobnie dlatego sądził, że zgodność jego nauczania z nauczaniem papieża Leona i „innych świadków w wierze”³⁰ jest, wystarczającym dowodem na prawdziwość jego nauki, nie jest bowiem ona „nowinką teologiczną”. Pisma samego Leona zawierały treści nie tylko zgodne z Pismem Świętym, ale i z Tradycją przekazaną i ujętą przez Sobór Nicejski. Sobór był dla niego wyrazicielem Tradycji Apostolskiej postawionej na równi z autorytetem Biblii.

Jednakże tekstem klasycznym, mówiącym o stosunku Teodoretę do biskupów Rzymu, jak i rozumienia przez niego ich funkcji i powiązania jej z Tradycją było, naszym zdaniem, zakończenie listu apelacyjnego do papieża Leona. Prosi on w nim Biskupa Rzymu, by wszystkie swoje siły oddał trosce o wiarę i „strzegł w Kościołach w nienaruszonym stanie dziedzictwa naszych ojców”. To jest jego

³⁰ Por. przypis 22.

podstawową funkcją „Biskupa Rzymu”, za to właśnie ma odebrać w przyszłości nagrodę od Pana.

Leon, biskup Rzymu, jest więc zdaniem Teodoretta żywym strażnikiem Tradycji, którego zadaniem jest strzec wiary w Kościele. Za to rozliczy go Pan.

3. Jurysdykcyjny autorytet Leona jako biskupa Rzymu. Dla Teodoretta, papież jest nie tylko strażnikiem wiary i Tradycji. Jego urząd sięga dalej. I to chyba najbardziej wyróżniało Biskupa Cyru spośród biskupów Wschodu. Dla Teodoretta biskup Rzymu posiadał autorytet jurysdykcyjny w Kościele. Powtórzmy, autorytet, nie władzę.

W *Liście do Renata*, legata papieskiego, stwierdził wyraźnie, że biskup Rzymu ma prawo przewodzić całemu Kościołowi:

„Dlatego proszę Waszą Świątość, aby przekonała najświętszego i najświętobliwszego arcybiskupa Rzymu, aby użył swej apostołskiej władzy i nakazał, abym przybył na wasz synod. **Albowiem ta święta stolica ma wiele tytułów do przewodzenia Kościołom całego świata, a nade wszystko ten, że pozostała z dala od heretyckiej zgnilizny i nie zasiadł na niej nikt mający przeciwnie przekonania, lecz tylko taki, który zachował nienaruszony skarb apostołski.** My bowiem jesteśmy gotowi podporządkować się waszemu orzeczeniu, jakiegokolwiek ono będzie, ufając waszemu sprawiedliwemu sądowi³¹.

Dlatego Teodoret wyrażał wolę podporządkowania się decyzji Leona. Według niego, właśnie w Rzymie można znaleźć „lekarstwo dla ukojenia ran zadanych Kościołom”. Rzym jest bowiem „apostołskim tronem” posiadającym prymat. O tym, że autorytet ten i prymat jest także jurysdykcyjny, świadczyła zarówno apelacja od depozycji wydanej w Efezie, jak i samo jej sformułowanie. Teodoret odwołał się do Leona, do jego „rzetelnego i sprawiedliwego wyroku”. W związku z tym „arcybiskup Rzymu” ma prawo wezwać biskupa do siebie, na swój synod, na sąd. Jednocześnie Biskup Cyru prosi o odpowiedź, czy ma się podporządkować decyzji efeskiej i pogodzić z depozycją. Traktuje decyzję Leona jako ostateczną, pośrednią pomiędzy decyzją świecką cesarza i kościelną synodu w Efezie a samym Bogiem. Dla tej decyzji deklaruje posłuszeństwo i zapowiada, że od niej nie będzie się odwoływał. W Kościele od Soboru Nicejskiego i Konstantynopolińskiego³² obowiązywała zasada nieingerencji patriarchów jednej prowincji w sprawy innej. Dla Teodoretta wynikało stąd, że ostateczną instancją mającą charakter jurysdykcyjny jest jego własny patriar-

³¹ *Epistula* 116, Sch 111, 70, Radożycki s. 200. Oryginalny tekst podkreślonego przez autora fragmentu brzmi następująco: „Ἐχει γὰρ ὁ πανάγιος θρόνος ἐκεῖνος τῶν κατὰ τὴν οἰκουμένην Ἐκκλησιῶν τὴν ἡγεμονίαν διὰ πολλὰ, καὶ πρὸ τῶν ἄλλων ἀπάντων, ὅτι αἰρετικῆς μεμένηκε δυσωδίας ἀμύητος, καὶ οὐδεὶς τὰναντία φρονῶν εἰς ἐκεῖνον ἐκάθισεν, ἀλλὰ τὴν ἀποστολικὴν χάριν ἀκήρατον διεφύλαξε”.

³² Por. *Concilium Nicaenum I*, can. 5 (częściowo) i can. 6, DSP I 30-33, oraz *Concilium Constantinopolitanum I*, can. 2, DSP I 70-73.

cha³³. Jednak sam, w cytowanym *Liście* 86 łamie tę zasadę odwołując się do decyzji patriarchy Konstantynopola, a nie własnej diecezji, Antiochii. Idąc dalej, można założyć, że odwołanie do Leona jest spowodowane brakiem jakiegokolwiek innego autorytetu „patriarchalnego”, do którego mógłby się odwołać Teodoret. Własny jego metropolita zdradził go dla ratowania swojej pozycji. Patriarcha Konstantynopola zginął, a całe zamieszanie było skutkiem działania biskupa „stolicy błogosławionego Marka”³⁴ – Dioskura. W tej sytuacji jedynym pozostałym „apostolskim tronem” był biskup Rzymu, co sugerowałoby że uważał jego status „jurysdykcyjny” za wyjątkowy w Kościele (ale wyjątkowy w tej właśnie konkretnej sytuacji). Do tego pozycja, jaką poprzez swój „autorytet” posiadał Leon, uzasadniała odwołanie. Stąd też prosił go o interwencję i wysłuchanie jego wysłanników.

Apostolski charakter decyzji biskupa Rzymu dostrzega jednak Teodoret nie tylko w ingerencji w sprawę efeskie. Uważa je za normalną działalność biskupa Rzymu. Tak samo postępuje rzymski patriarcha i w innych kwestiach dotyczących Kościoła i wiary. Czy Teodoret przez prymat Rzymu rozumie to, że ma on przewodzić Kościołom całego świata? Czy prymat ten ma charakter także jurysdykcyjny, o czym miałyby świadczyć sama apelacja, jak i stwierdzenie nieodwoływalności tego wyroku? Czy można by więc to uznać za przyznanie biskupowi Rzymu w Kościele najwyższego autorytetu jurysdykcyjnego? Teodoret zwraca się wprost do papieża, przez jego archidiakona, by „także Kościoły Wschodnie znalazły się pod skrzydłami waszej troskliwości”. Czy oznacza to uznanie władzy papieża nie tylko na Zachodzie, ale i w całym Kościele, uznanie pełne, zarówno w dziedzinie doktrynalnej, jak i jurysdykcyjnej? Wydaje się, że zachowane teksty nie pozwalają na takie stwierdzenia. Odnoszą się one do konkretnej „nadzwyczajnej sytuacji” i w tej nadzwyczajnej sytuacji sięga się po nadzwyczajne środki. Autorytet Biskupa Rzymu jest więc wyjątkowy, szczególny, także w aspekcie jurysdykcyjnym, ale nie jest to „urząd”, lecz „autorytet”³⁵. Fragment *Listu* 86³⁶ wyraźnie nie daje innym

³³ Por. *Epistula* 86, SCh 98, 228-230, Radożycki s. 166: „Albowiem błogosławieni Ojcowie, zgromadzeni w owej stolicy [Konstantynopolu] rozgraniczyli, w pełnej zgodności z tymi, którzy zebrali się w Nicei, diecezje, i każdej przyznali prawo decydowania o swoich sprawach, wyraźnie zabraniając komuś z jednej diecezji wtrącania się w sprawy drugiej. Biskup Aleksandrii zatem powinien zarządzać tylko sprawami Egiptu, a każda diecezja swoimi”; zob. też przypis 32.

³⁴ *Epistula* 86, SCh 98, 230, Radożycki s. 167.

³⁵ Inaczej mówiąc i używając specyficznie rzymskiego terminu bliskiego tamtym czasom – *auctoritas*.

³⁶ Por. *Epistula* 86, SCh 98, 228-230: „Prosimy Twoją Świątość [Flawiana] aby stanęła w obronie atakowanej wiary podjęła walkę o kanony, które zdeptano. Albowiem błogosławieni Ojcowie, zgromadzeni w owej stolicy rozgraniczyli, w pełnej zgodności z tymi, którzy zebrali się w Nicei, diecezje i każdej przyznali prawo do decydowania o swoich sprawach, wyraźnie zabraniając komuś z jednej diecezji wtrącania się w sprawy drugiej. Biskup Aleksandrii winien zatem zarządzać tylko sprawami Egiptu, a każda diecezja swoimi. Tymczasem on nie chce stosować się

patriarchom prawa do ingerencji w sprawy innych prowincji. Sam *List* 86 skierowany do Patriarchy Konstantynopola przez biskupa Cyru, a więc z patriarchatu Antiochii, z prośbą o interwencję wobec patriarchy Aleksandrii, jest odstępstwem od przyzywanej reguły!

4. Misja Biskupa Rzymu w Kościele. W swoim *Liście do papieża Leona* Teodoret daje stosunkowo jasny i wyraźny wykład na temat, jak pojmuje prymat papieża, skąd wypływa szczególna pozycja, którą zajmuje w Kościele biskup Rzymu. Jak sam stwierdza „wszystkie racje wskazują na to, że do was [Leona] należy prymat”. Jest to prymat, na wzór prymatu Piotra w gronie apostołów, *auctoritas* a nie urząd. Co wywyższa Stolicę Rzymską? I tu wylicza Biskup Cyru argumenty uzasadniające jej prymat. Można je podzielić na dwie grupy: przyczyny historyczne i przyczyny natury religijnej.

I tak, Rzym jaśnieje pośród innych miast, przewyższając je rozmiarami „wielkością, liczbą ludności”. Jest też „stolicą świata” i „wydało dziś jeszcze panującą władzę”. Nadało też imię całemu państwu. Racją jego prymatu może więc być pierwszeństwo, jako pierwszeństwo historycznej stolicy. Ale nie tylko to wyróżnia Miasto.

Bóg, zdaniem Teodoreta, obdarzył Rzym jeszcze wspanialszymi darami duchowymi. Ozdabia go wiara, której świadkiem jest jeden z Apostołów (por. Rz 1, 8). Ta wiara jest i dziś w nim obecna, i dziś w nim rozkwita. Ale nade wszystko jest to stolica św. Piotra i św. Pawła, do tej pory oświetlona ich wiarą. Obaj apostołowie pochodzili, co prawda, ze Wschodu i tam przede wszystkim głosili Ewangelię, ale ta para właśnie w Rzymie „na Zachodzie przyjęła z odwagą koniec swego życia i stamtąd dziś oświetla ziemię”³⁷. To oni dodali blasku Stolicy Rzymskiej stanowiąc ukoronowanie jej bogactw. Ich tron trwa tam aż do dziś i aktualnym ich następcą jest papież Leon.

Ale za tym duchowym aspektem „przewodniczenia Rzymu” przemawia jeszcze jeden, najpoważniejszy argument, który zadecydował o szczególnej pozycji Biskupów Rzymu, a mianowicie oni jako jedyni, zachowali nienaruszony skarb wiary. To jest przede wszystkim, zdaniem Teodoreta, tytułem ich prymatu:

„[Wasza Stolica] pozostała z dala od heretyckiej zgnilizny i nie zasiadł na niej nikt mający przeciwne przekonania, lecz tylko taki, który zachował nienaruszony skarb apostołski”³⁸.

do tych zasad, lecz miesza do wszystkich spraw stolicę błogosławionego Marka, dobrze przy tym wiedząc, że wielkie miasto Antiochia ma tron od wielkiego Piotra, który był nauczycielem błogosławionego Marka oraz pierwszym w gronie apostołów i koryfeuszem. Co do nas to jesteśmy świadomi wielkości naszego tronu, ale znamy też siebie i własne ograniczenia. Od początku bowiem uczyliśmy się pokory apostołów. Twoją Świątobliwość natomiast prosimy, aby nie patrzyła obojętnym okiem, jak depcze się święte kanony, lecz z zapalem broniła świętej wiary”.

³⁷ *Epistula* 113, SCh 111, 58, Radożycki s. 195.

³⁸ *Epistula* 116, SCh 111, 70, Radożycki s. 200.

Troska apostolska biskupa Rzymu jest funkcją spełnianą w całym Kościele w obronie wiary. Stąd jego wystąpienia wobec manichejczyków, stąd gorliwość w sporze z monofizytami. Autorytet jego dotyczy wszystkich spraw związanych z wiarą i jest to głos Tradycji, w nim żywej, co pozwala mu na orzekanie, czy nauka zgodna jest z przekazem apostolskim.

Posłannictwo biskupów Rzymu, w rozumieniu Teodoreta, obejmuje sobą cały świat. Nauczanie papieża jest bowiem „promieniem prawdziwej nauki” rozsiewanym wszędzie. Stąd też prośba Biskupa Cyru, aby „także Kościoły Wschodnie znalazły się pod skrzydłami waszej [Leona] troskliwości”. W zasięgu oddziaływania Stolicy Rzymskiej jest więc cały Kościół, stąd „błagamy i zaklinamy Twoją Świętość, aby broniła Kościołów Bożych nękanych przez burze”³⁹. Jak widać autorytet ten ma znaczenie nie tylko w sprawach wiary, ale i jurysdykcyjnych.

LA LETTERA DI TEODORETO RIVOLTA AL PAPA LEONE

(Sommario)

La lettera di Teodoreto rivolta al Papa Leone, chiamato il Grande, è un *apellatio*. Il vescovo di Ciro, quando fu condannato durante il sinodo nel Efesio nell'anno 449, fu costretto a trovare un appoggio ecclesiale e teologico. Per questo Teodoreto di Ciro nella sua corrispondenza di quell periodo parla spesso di approvazione della decisione dogmatica e ecclesiastica da parte di Leone presa nei confronti del monofisitismo ed esplicata nel *Tomos ad Flavianum*. Argomentazione esibita, il modo nel quale Teodoreto prese quella decisione, danno la possibilità di capire chi era – per lui – il vescovo di Roma, quale era il suo posto specifico e privilegiato nella Chiesa, e anche quale era la missione del Successore di Pietro secondo l'insegnamento del Signore.

³⁹ *Epistula* 113, SCh 111, 58, Radożycki s. 196.

Ks. Jerzy LACHOWICZ
(Białystok, PWTW)

AUTORYTET BISKUPA RZYMU W NAUCZANIU I PRAKTYCE ŚW. GRZEGORZA WIELKIEGO

Pytając o jakiegokolwiek zjawisko czy problem, warto w pierwszej kolejności odwołać się do jego źródeł. Prawda ta dotyczy także zagadnień Kościoła i papieństwa. Poszukując zaś odpowiedzi na pytanie o autorytet biskupa Rzymu, należy skierować spojrzenie na najznamienitszych reprezentantów tej starożytnej stolicy biskupiej. Dlaczego św. Grzegorz Wielki? Wartość jego opinii i przykładu polega już w punkcie wyjścia na tym, iż to właśnie on stanowi, pośród wybitnych biskupów Rzymu, swoisty pomost między antykiem chrześcijańskim a wiekami średnimi¹. Wychowany wedle reguł klasycznych, wysoki urzędnik w służbie cywilnej, potem kościelnej, a równocześnie mnich i poszukiwacz kontemplacji, staje się w końcu jednym z promotorów ewangelizacji Europy, równocześnie niestrudzenie pracującym nad pozycją biskupa Rzymu, tak wobec władzy świeckiej, jak i duchowieństwa, tak wobec wschodniej, jak i zachodniej części nowego świata, tworzącego się właśnie na gruzach świetnego ongiś *Imperium Romanum*. Jeśli nadto wspomnimy jeszcze, iż obchodzimy 1400 rocznicę jego śmierci, odwołanie się do tego akurat autora nie wymaga dalszego uzasadniania.

Jeśli chodzi o *status quaestionis*, to trzeba podkreślić, iż na temat postaci, działalności i nauki Grzegorza napisano już wyjątkowo wiele publikacji, a wśród nich nie brakuje także i takich pozycji, które traktują wprost o autorytecie. Można tu m.in. wspomnieć artykuł P. Meyvaerta z 1966 r. pt. zatytułowany *Grzegorz Wielki i temat autorytetu*²; a także pokaźną wzmiankę w datowanym na 1969 r. dziele K.F. Morrisona na temat tradycji i autorytetu w Kościele Zachodnim³ oraz dysertację przedstawioną w 1971 r., na Uniwer-

¹ Por. J.L. Maier, *Le dossier du donatisme*, II, Berlin 1989, 347: „A l'heure actuelle le pape saint Grégoire, premier du nom, est encore un de plus illustres de tous les successeurs de Pierre sur le Siège apostolique et son pontificat, qui dura du 3 septembre 590 au 12 mars 604, doit être rangé parmi les plus importants de toute l'histoire de l'Église”.

² Por. P. Meyvaert, *Gregory the Great and the theme of authority*, „Spode House Review” 3 (1966) 3-12.

³ Por. K.F. Morrison, *Tradition and authority in the Western Church (300-1140)*, Princetown 1969, 124-140.

sytecie Laterańskim przez J. Bosmana⁴. Można tu też wspomnieć stosunkowo nowe pozycje Leysera⁵ i Nicholsona⁶. To tylko niektóre *exempla*, specjalnie wyliczone ze względu na bezpośrednie referencje do naszego tematu. Oprócz nich znajdujemy mnóstwo innych, rozproszonych po różnych publikacjach, traktujących już to o relacjach Grzegorza z władcami ówczesnego świata, już to o relacjach z biskupami tak Wschodu jak i Zachodu, o aspektach religijnych, prawnych i o życiu codziennym wraz z całym jego bagażem: we wszystkim tym możemy odnaleźć wiele refleksji na interesujący nas temat. Można to jeszcze uzupełnić we własnym zakresie, chociażby przez kontakt z doskonałym instrumentem naukowym, jakim jest opracowana przez R. Goddinga *Bibliografia św. Grzegorza Wielkiego*, obejmująca okres 1890-1989⁷.

Idąc szlakiem wyznaczonym przez podjęty temat spróbujemy w toku naszego wywodu przyrzeć się poglądom wielkiego Papieża na pochodzenie autorytetu oraz rolę i pozycję biskupa Rzymu, kolejno wobec Kościoła na Wschodzie i na Zachodzie; następnie odwołamy się do relacji z władcami i urzędnikami, opierając się głównie na jego obfitej korespondencji. Niejednokrotnie płaszczyzny teorii i praktyki wzajemnie się przenikają, co utrudnia nieco znalezienie właściwego punktu widzenia, lecz nie stanowi bariery nie do przebycia.

I. ŹRÓDŁA AUTORYTETU

Odwołując się do humorystycznego, choć napisanego w trudnych dłań okolicznościach zdania naszego autora, możemy już na wstępie stwierdzić, że biskup Rzymu powinien być „lwem”, co można wnioskować z listów do Teoktysty⁸, siostry cesarza Maurycjusza i do Narzesa⁹, w których żali się na wyrwanie go z klasztornej zacisza. Posłannictwo, do którego został powołany, prze-

⁴ Por. J. Bosman, *Authority in the discourses of St. Gregory the Great*, Roma 1971.

⁵ Por. C. Leyser, *Authority and asceticism from Augustine to Gregory the Great*, Oxford 2000.

⁶ Por. G. Nicholson, *The Understanding of Papal Supremacy as revealed in the Letters of Pope Gregory the Great*. Artykuł dostępny jest w wersji sieciowej pod następującym adresem: www.uq.edu.au/access_history/one-two/gregory.pdf. (The University of Queensland On-Line History Journal., Access: History Vol. 1, No. 2., Academic Essays, 49, s. 49-65). Autor niniejszego opracowania nie dotarł do wydania drukowanego.

⁷ Por. R. Godding, *Bibliografia di Gregorio Magno (1890-1989)*, Roma 1990.

⁸ Por. *Epistula* I 5, CCL 140, 7, tłum. J. Czuj: Św. Grzegorz, *Listy*, I-IV, Warszawa 1954-1955, I 7: „Oto najjaśniejszy pan, cesarz, kazał małpie, aby stała się lwem (*domnus imperator fieri simiam leonem iussit*). I oczywiście na jego rozkaz może się lwem nazywać, stać się natomiast lwem ni może”.

⁹ *Epistula* I 6, CCL 140, 8, Czuj I 9: „Zaiste, Bracie Najdroższy, małpę nazywam lwem; widzę, że postępujecie podobnie jak ci, którzy nieraz nazywają parszywe pieski lampartami lub tygrysami”.

rażało go. I tu, na samym początku swego pontyfikatu, porównując się bynajmniej nie do lwa, lecz do małpy, daje nam znak, iż należy rozgraniczyć autorytet urzędu od autorytetu osoby. Dla Grzegorza autorytet, nawet biskupa Rzymu, nie jest szczytem, do którego dąży. Szczytem jest kontemplacja Boga.

„Ponad wysokości bowiem wznosi się ten, kto z pogardą w sercu odrzuca nawet i to, co wydaje się wzniosłe i chwalebne na tym świecie”¹⁰.

Podobny ton pobrzmiewa w dalszych listach, szczególnie pisanych do dawnych znajomych i przyjaciół. A jednak z urzędem, który podejmuje osoba, łączy się autorytet.

Jest to przede wszystkim autorytet pasterski. Pierwszym zaś pasterzem jest Chrystus, ale zaraz po Nim tytuł pasterza i – siłą rzeczy – związany z nim autorytet, przysługuje św. Piotrowi, jak to napisze Grzegorz do wspomnianej Teoktysty dziesięć lat później:

„Przecież Piotr otrzymał władzę w Królestwie Niebieskim, aby cokolwiek zwiąże lub rozwiąże na ziemi, było związane lub rozwiązane w niebie”¹¹.

Nie sposób nie zauważyć, iż swą wizję opiera wyraźnie na słowach Ewangelii (Mt 16, 19). Nieco dalej nazwie Piotra, zresztą nie tylko w tym miejscu, „Pasterzem Kościoła” i „Księciem Apostołów”¹². Nazwie go też wprost „pierwszym pasterzem Kościoła”¹³. Dzierży on z woli Bożej pierwszeństwo w Kościele świętym¹⁴. O autorytecie Piotra mówi też wiele kult na ówczesne czasy nader pokaźnie rozwinięty, a przejawiający się choćby w czci słynnych kluczy św. Piotra¹⁵, tytułach kościołów, klasztorów. Nie ma tu potrzeby rozwijania tego zagadnienia, wiadomo bowiem, iż Tradycja Kościoła przyznawała od początku szczególne miejsce temu apostołowi. Grzegorz był tylko wiernym kontynuatorem tej tradycji już wówczas wielowiekowej¹⁶.

¹⁰ *Epistula* I 5, CCL 140, 5, Czuj I 6.

¹¹ *Epistula* XI 27, CCL 140A, 907, Czuj IV 76.

¹² Tamże, CCL 140A, 908: „pastor Ecclesiae apostolorum princeps”; Czuj IV 76. Określenia tego używa św. Grzegorz kilkadziesiąt razy. Nie ma potrzeby przytaczać tu wszystkich referencji. Pełną ich listę możemy znaleźć w: V. Recchia (red.), *Opere di Gregorio Magno, Lettere*, V/4, Roma 1999, 481.

¹³ *Regula pastoralis* II 11, SCh 381, 256, tłum. E. Szwarcenberg-Czerny, *ŻM* 30, 115: „Pierwszy pasterz Kościoła dobrze naucza innych pasterzy mówiąc (1P 3, 15)”.

¹⁴ Por. *Epistula* I 24.

¹⁵ Klucze św. Piotra były to swego rodzaju relikwiarze, w formie kluczy, zawierające małe fragmenty okowów św. Piotra. Grzegorz zaświadcza o ich cudownej mocy, zob. *Epistulae* I 22, 25, 30; III 33, 47; IV 27, 30; V 42, 46; VI 6, 58, etc.; por. M. Harrsen, *Pope Gregory the Great as Guardian of the Apostolic Relics*, „Nederlands Kunsthistorisch Jaarboek” 5 (1954) 305-307.

¹⁶ Por. V. Saxer, *Pietro apostolo*, DPAC II 2784-2789.

II. AUTORYTET BISKUPA RZYMU WOBEC PATRIARCHATÓW WSCHODNICH

Samorzutnie nasuwa się tu pytanie, czy dla naszego autora z pierwszeństwa Piotra wynika pierwszeństwo biskupa Rzymu? Odpowiedź nie jest prosta. Grzegorz jest świadom wielkości swego świętego poprzednika i świadom znaczenia Piotrowej stolicy¹⁷. Jak sam podkreśla w liście synodalnym do patriarchów¹⁸, decyzje soborów szanuje jak Ewangelie¹⁹, a przecież właśnie w kano-
nach soborowych znajdujemy oficjalne potwierdzenie pierwszeństwa stolicy rzymskiej²⁰. A jednak świadom jest także, iż stolicami Piotrowymi są również Antiochia i Aleksandria. Świadomość tego faktu potwierdza nasz święty pisząc do Anastazjusza, biskupa Antiochii²¹ i do Eulogiusza z Aleksandrii²². W jednym z listów skierowanych w lipcu 597 r. do tegoż Eulogiusza, znajdujemy na ten temat interesujący tekst, który warto, mimo długości, przytoczyć:

„Wiele przemyślnych rzeczy powiedziała mi w swym liście Wasza Świątobliwość o stolicy św. Piotra, Księcia apostołów i o tym, że on aż dotąd zasiada na niej w swych następcach. A ja właśnie uważam się za niegodnego nie tylko w dostojenstwie zasiadających, lecz nawet w liczbie stojących. Ale wszystko, co tam było powiedziane, chętnie przyjąłem, bo mówił do mnie o Stolicy Piotra ten, który na Stolicy Piotra zasiada. A chociaż szczególna godność wcale mnie nie bawi, to jednak bardzo się ucieszyłem, że wy, najświętobliwsi, sobie oddajecie to, co mnie przynajecie. Któż nie wie, że Kościół święty umocniony jest na stałości Księcia apostołów, który moc umysłu wyraża w imieniu, gdyż Piotr od opoki bierze imię. Jemu to głosem Prawdy powiedziano: «Tobie dam klucze królestwa niebieskiego» (Mt 16, 19). Jemu także powiedziano: «Ty zaś, nawróciwszy się w przyszłości, utwierdź braci twoich» (Łk 22, 32) i jeszcze: «Szymonie, synu Jana, miłujesz mię? Paś owce moje» (J 21, 17). Toteż choć wielu jest apostołów, jednak dla samego pierwszeństwa jedna Stolica Księcia apostołów wzrosła w powagę,

¹⁷ Por. E. Langiardi, *S. Pietro nelle omelie di san Gregorio Magno*, Diss. Univ. S. Cuore, Milano 1971; C. Poulet, *Histoire du Christianisme*, t. 1: *Antiquité*, Paris 1932, 821-828 (La primauté romaine sous S. Grégoire le Grand).

¹⁸ Tzn. Jana z Konstantynopola, Eulogiusza z Aleksandrii, Grzegorza z Antiochii i Jana z Jerozolimy oraz Anastazjusza, złożonego z urzędu patriarchy Antiochii, później przywróconego do łask.

¹⁹ Por. *Epistula* I 24, CCL 140, 32, Czuj IV 45: „wyznaję, iż przyjmuję i czczę tak cztery księgi świętej Ewangelii, jak i cztery sobory [...] na nich bowiem, jakby na czworobocznym kamieniu wznosi się dudowa wiara świętej”.

²⁰ Kanon III Soboru Konstantynopolańskiego I (381), abstrahując od związanych z nim reperkusji, przynajmniej miejsce Konstantynopolowi po Rzymie, który jest, oczywiście, pierwszy, por. *Concilium Constantinopolitanum* I, can. 3, tłum. T. Wnętrzak, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski*, t. 1: (325-787), red. A. Baron – H. Pietras, ŻMT 24, Kraków 2001, 73: „Biskup Konstantynopola powinien mieć honorowe pierwszeństwo po biskupie Rzymu”.

²¹ Por. *Epistula* V 42, CCL 140, 325-327, Czuj II 117-119.

²² Por. *Epistulae* VI 61 i VII 57, CCL 140, 434-435 i 500-502, Czuj II 232-234 i 300-302.

a w trzech miejscach jest własnością jednego. On bowiem wywyższył Stolicę, w której [w Rzymie] także raczył spocząć i zakończyć doczesne życie; on ozdobił Stolicę [Aleksandrię], na którą posłał ucznia ewangelistę; on utrwalił Stolicę [Antiochię], na której przez siedem lat zasiadał, zanim stamtąd odszedł²³.

Mowa, oczywiście, po kolei o Rzymie, gdzie św. Piotr spędził ostatnią część swego życia, Aleksandrii²⁴, założonej przez św. Marka, a w końcu o Antiochii²⁵. Wymienienie Rzymu na pierwszym miejscu mogłoby znaczyć bardzo wiele, gdyby Grzegorz nie dodał zaraz:

„Skoro więc jednego władcy jedna jest stolica, na której z upoważnienia Bożego obecnie zasiada trzech biskupów, to cokolwiek słyszę o was dobrego, przypisuję sobie, jeżeli coś dobrego wy o mnie mniemacie, przypiszcie swoim zasługom, ponieważ jedno jesteśmy w Tym, który mówi: «Aby wszyscy byli jedno, jak Ty, Ojcze, we mnie a ja w Tobie, aby i oni byli jedno w nas»” (J 17, 21)²⁶.

Wobec powyższych słów nie dziwi chyba nikogo, iż idei prymatu, przynajmniej w rozumieniu takim, jak w wiekach późniejszych, czy choćby jak jest dziś rozumiana, u naszego autora doszukiwać się jest trochę niezręcznie. Co więcej, teksty Grzegorza mogą służyć uzasadnianiu stanowiska odmiennego od katolickiego, co pokazuje nam zdanie prawosławnego autora Gregorio Cognettiego, który w tytule artykułu na powyższy temat zwie św. Grzegorza dosłownie: „papieżem, który potępił prymat”²⁷. Oczywiście, jest to opinia przesadzona; raczej można rzec, że pojmował on ideę przewodnictwa w sposób „swoisty”. J. Czuj, tłumacz listów i znawca biografii biskupa Rzymu powie tu, iż „u patriarchów Wschodu cieszył się papież poważaniem, ale raczej jako równy im godnością patriarcha Zachodu, niż jako głowa całego Kościoła”²⁸. Nie wydaje się też, by Grzegorz ze swej strony próbował narzucać się innym z jakimiś władczymi aspiracjami, chyba, że chodzi o sprawę wiary.

Jeśli spróbujemy postawić tu pytanie o naturę autorytetu biskupa rzymskiego, to przynajmniej w relacji do patriarchów Aleksandrii i Antiochii, leży on nie tyle we władzy zwierzchniej, co w pierwszeństwie widzianym z perspektywy miłości i braterstwa. Sprawa autorytetu wobec chrześcijańskiego Wschodu komplikuje się, gdy zapytamy o relację wobec stolicy patriarchalnej, która nie

²³ *Epistula* VII 37, CCL 140, 500-501, Czuj II 300-301.

²⁴ Za pontyfikatu Grzegorza na stolicy antiocheńskiej zasiadali kolejno: Grzegorz I Synaita (570-593), Anastazy I Synaita (593-598; powtórnie, wcześniej usunięty) i Anastazy II Synaita (598-609).

²⁵ W Aleksandrii tron patriarchalny zajmował w tym czasie Eulogiusz (580-607).

²⁶ *Epistula* VII 37, CCL 140, 501, Czuj II 301.

²⁷ Por. G. Cognetti, *The Pope who condemned Primacy*, „The Down”, czerwiec 1993. Korzystałem z wersji sieciowej (<http://www.roca.org/oa/126-127/126e.htm>) z powodu trudności w dotarciu do drukowanej. Na ten temat dostępny jest też tekst tego samego autora w języku włoskim, na stronie internetowej: <http://www.ortodossia.info/Teologia14.htm>.

²⁸ J. Czuj, *Papież Grzegorz Wielki*, Warszawa 1948, 21.

cieszyła się pochodzeniem od św. Piotra, mianowicie o „nowy Rzym”²⁹, czyli stolicę cesarstwa. Tu równowaga została zachwiana przez hierarchów używających tytułu „patriarchy ekumenicznego”³⁰. I chociaż biskup Rzymu wymienia np. Jana IV Postnika, zgodnie ze wspomnianym już III kanonem Soboru Konstantynopolińskiego, na pierwszym miejscu w swym liście synodalnym przesłanym do wschodnich stolic patriarszych po wyborze³¹, a nawet wydaje się pozostawać z nim w dobrej relacji, sięgającej jeszcze czasów pobytu w Konstantynopolu, to przeciw jego krokom energicznie protestuje. Wspomnieć tu możemy chociażby sprawę Jana z Chalcedonu, podejrzanego o herezję, oraz mnichów izauryjskich na czele z kapłanem Atanazym, obitym kijami w kościele konstantynopolińskim. Grzegorz śmiało ingeruje tu w sprawę wschodniego patriarchatu, powołując się zresztą na kanony i upominając swego brata w biskupstwie³². Uwidacznia się tu ze strony Grzegorza świadomość autorytetu, który posiada na mocy zasiadania na stolicy rzymskiej. Gorzej z akceptacją tegoż autorytetu ze strony Jana Postnika, aczkolwiek w końcu przynajmniej sprawa pokrzywdzonych duchownych znajduje pozytywny finał³³.

Pojawia się natomiast sygnalizowany powyżej problem, mianowicie tytuł „patriarchy ekumenicznego”, którego nagminnie używają najpierw Jan, a potem jego następca, Cyriak. Dla Grzegorza tytuł ten jawi się jako wyraz pychy i zgorzenia³⁴. Przeciw takim krokom protestuje on energicznie, aczkolwiek bezskutecznie. Sprawa ta, mimo odwołań do cesarza i jego małżonki oraz do

²⁹ Jest to określenie Soboru Konstantynopolińskiego I (kan. 3). Tu patriarchami za czasów Grzegorza byli kolejno: Jan IV Postnik (582-595) i Kyriakos [Cyriak] (596-606), por. F. Dvornik, *Byzance et la primauté romaine*, Paris 1964, 69-72.

³⁰ Por. A. Tulier, *Grégoire le Grand et le titre de patriarche oecuménique*, w: *Grégoire le Grand (Colloques internationaux du CNRS)*, Paris 1986, 69-82.

³¹ Por. *Epistula* I 24, CCL 140, 22, Czuj I 32: „Grzegorz do Jana Konstantynopolińskiego, Eulogiusza Aleksandryjskiego, Grzegorza Antiocheńskiego [...]”.

³² Por. *Epistulae* III 52 i 63, CCL 140, 197-199 i 213-214, Czuj I 229-231 i 246-247.

³³ Duchowni owi, oskarżeni zresztą o herezję, po odwołaniu się do Grzegorza, zostali uwolnieni. Jan, oczyszczony z podejrzania o dzielenie poglądów marcjonitów, przez synod rzymski (zob. *Epistulae* VI 14 i 15), zaś nieco później Atanazy, po komplikacjach związanych z kolejnymi podejrzaniem o pelagianizm (zob. *Epistula* VII 4). Szerszych informacji na temat całej sprawy możemy zasięgnąć w: Czuj, *Papież Grzegorz Wielki*, s. 163-166.

³⁴ Jasno i klarownie pogląd na tę sprawę wyklada Grzegorz choćby w liście do Jana Postnika, z czerwca 595 r. (*Epistula* V 44, CCL 140, 330, Czuj II 121), gdzie m.in. czytamy: „[...] proszę, błagam i żądam z taką słodyczą, z jaką tylko mogę, abyście, Czcigodny Bracie, sprzeciwiali się wszystkim pochlebcom i tym, którzy ofiarowują wam urojony tytuł, i byście nie zgadzali się, by was nazywano głupim i pysznym wyrazem”. Problem nie był niczym nowym, tytuł ten bowiem pojawia się już wcześniej. Za pontyfikatu Grzegorza jedynie się nasilił. Dla otrzymania całościowego oglądu warto sięgnąć też do innych listów, jak: *Epistulae* V 37, 39, 41, 45; VII 24, 28, 30; VIII 29; IX 157; por. R. Markus, *Grzegorz Wielki*, Warszawa 2003, 111-117; M. Sotomayor, *El rechazo radical del título de „papa universal” por parte de Gregorio Magno*, w: *Dalla Chiesa antica alla Chiesa moderna*, Roma 1983, 57-77; Tulier, *Grégoire le Grand*, s. 69-82; S. Vailhé, *S. Grégoire le Grand et le titre de Patriarche oecuménique*, „Echos d’Orient” 11 (1908) 161-171.

innych patriarchów, osiągnąwszy swe apogeum w piątym roku Grzegorzowego pontyfikatu, będzie ciągnęła się już do śmierci rzymskiego biskupa, który dla równowagi i przeciwstawienia się uzurpacji wschodniego brata, przyjął tytuł „servus servorum Dei”³⁵, podkreślając, iż sam nie chce używać tytułu „powszechny”³⁶. Jak wykazuje chociażby J. Czuj, tytuł „powszechny” był używany wcześniej zarówno w stosunku do papieży, jak i patriarchów³⁷. Różnica polega na tym, iż biskupi Rzymu nigdy nie rościli sobie pretensji do jego używania, zaś Jan wyraźnie sam go sobie przywłaszczył. Problem ten doczekał się obfitej literatury, czuję się zatem zwolniony z konieczności wyjaśniania wszystkich jego detali³⁸. Warto tylko zauważyć, iż autorytet biskupa rzymskiego w tym wypadku okazał się zdecydowanie ograniczony.

Jeśli chodzi o inne Kościoły wschodnie, to zarówno ze strony biskupa Jerozolimy, jak i innych, dostrzegamy przejawy szacunku wobec biskupa Rzymu, ze strony zaś Grzegorza troskę o sprawy Kościoła, jak to zauważamy choćby w przypadku konfliktu pomiędzy klasztorem w Neas, reprezentowanym przez kapłana Anastazjusza, a biskupem jerozolimskim³⁹, w którą to sprawę Grzegorz autorytatywnie ingeruje, podobnie, jak i w sprawę zbiegłego z Konstantynopola akolity Piotra, którego poleca zatrzymać i odesłać do Rzymu. Prośbę tę motywuje w wymowny sposób:

„Ponieważ ufamy, czcigodny bracie, że miłujecie postanowienie kanoniczne i sprężystą karność kościelną”⁴⁰.

Znawca prawa doskonale zdaje sobie sprawę z pierwszeństwa, które mu przysługuje w cesarstwie, nawet mimo zakusów tytularnych brata z cesarskiego miasta⁴¹. Jest ono zresztą potwierdzone przez korespondujących z nim przedstawicieli Wschodu i odwoływanie się do jego właśnie autorytetu⁴².

³⁵ Tytuł ten jest rozwiniętą formą wcześniej używanego w formułach kancelaryjnych tytułu „servus Dei”, por. E. Peretto, *Servus Dei*, DPAC II 3165-3166; I. Schuster, *Il titolo di „servus Dei” nell’epistolario di s. Gregorio Magno*, „La Scuola cattolica” 73 (1945) 137-138; E.F. Sutcliffe, *Servus servorum Dei*, „Clergy Review” 6 (1933) 378-386.

³⁶ Por. *Epistula* V 41, CCL 140, 321, Czuj II 113: „Jak bowiem Czcigodna Świątobliwość wie, tytuł „powszechny” ofiarowany został przez święty synod chalcedoński arcykapłanowi Stolicy Apostolskiej, której ja z woli Bożej służę”; *Epistula* V 41, CCL 140, 310, Czuj II 102: „Dlaczego więc my tego pysznego tytułu – choć nam go ofiarowano – nie pragniemy, a drugi śmie przywłaszczać go sobie, choć mu go nie ofiarowują?”.

³⁷ Por. Czuj, *Papież Grzegorz Wielki*, s. 171; S. Vailhé, *Le titre de patriarche oecuménique avant saint Grégoire le Grand*, „Echos d’Orient” 11 (1908) 65-69.

³⁸ Por. Godding, *Bibliografia di Gregorio Magno*, s. 60-61.

³⁹ Biskupem Jerozolimy był wówczas Amos, a od 601 r. Izacjusz. W powyższej sprawie zob. *Epistula* VII 29.

⁴⁰ *Epistula* VIII 6, CCL 140A, 523, Czuj III 16.

⁴¹ Por. Markus, *Grzegorz Wielki*, s. 104.

⁴² Wspomnieć tu wystarczy choćby zapytania biskupa Kwiryka z Hibernii o nawracających się z herezji nestoriańskiej. Wedle danych zawartych w piśmie naszego Autora, chodzi o krainę na

III. ITALIA, AFRYKA I KOŚCIOŁY ZACHODU

Jak podkreśla J. Czuj, „biskup rzymski od najdawniejszych czasów miał tytuł patriarchy”⁴³. Przez to samo sprawował także władzę nad poszczególnymi metropoliami, wchodzącymi w skład zachodniego patriarchatu. Celowo rozdzielamy tu Italię i Kościoły zachodnie, bowiem, jak wiadomo, Italia znajdowała się pod wpływami cesarstwa, od którego w jakiś sposób zależała. Nie podlega dyskusji kwestia autorytetu biskupa Rzymu w samym Rzymie, w owych czasach podupadłym, liczącym ok. 50 tys. mieszkańców. Były jednak wówczas i inne, wcześniej już aspirujące do szczególnej roli miasta, jak np. Rawenna, honorowana przez władców⁴⁴. W czasach Grzegorza to tu właśnie, nie w Rzymie, rezydował cesarski egzarcha, choć w 592 r. między jego siedzibą a Rzymem stacjonowali już Longobardowie. W pierwszym okresie pontyfikatu Grzegorza biskupem Rawenny był Jan II (III)⁴⁵, stary znajomy naszego bohatera, pozostający z nim w miarę przyjaznych relacjach, zmaconych, niestety, kwestią używania przez Jana paliusza poza Mszą św. oraz kapy przez podległych mu niższych duchownych. Konflikt ten będzie się ciągnął do śmierci Jana († 594), który zanim wyzionął ducha, zdążył pozwolić sobie na samowolne używanie wspomnianej szaty i na kpiny z decyzji papieskich. Nie był to niby wielki problem, bo nie dotyczył wiary, ale podważał w jakiś sposób autorytet papieski. Marynian⁴⁶, kolejny biskup Rawenny, także przysparzał wiele kłopotów, bo choć znany jest naszemu Świętemu z jego wspólnoty monastycznej, to daje się niekiedy kierować podszeptom ludzi niechętnych Rzymowi. Mimo tych ciemnych stron relacje z obydwojma hierarchami miał Grzegorz względnie dobre, dedykując im zresztą swoje dzieła – pierwszemu *Regułę pasterską*, drugiemu zaś księgę *Homilii na Ezechiela*.

Nie było natomiast żadnych problemów z akceptacją autorytetu biskupa Rzymu na południu od „Wiecznego Miasta”, przeżywającego teraz akurat swój trudny okres. Grzegorz prowadził obfitą korespondencję, sprawował nadzór za pomocą swoich przedstawicieli i rektorów, jak np. subdiakon Antemiusz z Kampanii⁴⁷, defensorów, notariuszy, biskupów, zajmuje się sprawami dyscy-

południe od Kaukazu (*Hiberia Pontica*), w odróżnieniu od Hiberii (dziś Hiszpania) i Hibernii (dziś Irlandia). List hierarchy wschodniego jakoby zaginął, lecz mamy odpowiedź Grzegorza, por. *Epistula* XI 52, CCL 140A, 952-956, Czuj IV 114-117.

⁴³ Por. Czuj, *Papież Grzegorz Wielki*, s. 64. Na patriarchat zachodni składały się metropolie Rawenny, Mediolanu i Akwilei, południowa Italia oraz Sycylia, Sardynia, Korsyka i Malta, a także Galia, Hiszpania, Afryka, Dalmacja, Macedonia, Tessalia, Prima Iustiniana, Achaja i Epir.

⁴⁴ Por. R. Markus, *Ravenna and Rome (554-604)*, „Byzantion” 51 (1981) 566-578.

⁴⁵ Por. Markus, *Grzegorz Wielki*, s. 176.

⁴⁶ Por. tamże, s. 177-178.

⁴⁷ Obfita korespondencja z Antemiuszem obrazuje dobrze przyjęty przez Grzegorza system gospodarowania. Dowiadujemy się z niej o takich obowiązkach, jak wypłacanie zasiłków mniszkom, opieka nad ubogimi, dbałość o dyscyplinę monastyczną, troska zarówno o sprawy duchowe,

pliny zarówno diecezjalnej, jak i klasztornej. Nadmienić też warto, iż południowa Italia wraz z Sycylią, stanowiła swoisty spichlerz dla Rzymu; tu bowiem mieściły się papieskie majątki, czyli tzw. „patrimonium Petri”⁴⁸.

Oczywiście nie obywało się bez konfliktów. Te jednak generalnie nie podważały autorytetu rzymskiego biskupa, poza jednym: w Italii za czasów Grzegorza istniał konflikt zwany schizmą istryjską, która swoje źródło znajdowała w słynnej, od dawna już ciągnącej się sprawie tzw. „trzech rozdziałów”⁴⁹. Schizmatycy robili wszystko, by tylko nie mieć do czynienia z biskupem Rzymu, łącznie z odwoływaniem się do cesarza, który zakazał Grzegorzowi nękać krnąbrnych hierarchów. Teoretyczne „zwycięstwo” Grzegorza pod koniec jego życia nie uchroniło jednak północnej Italii od nowego porządku w sferze wpływów eklezjalnych, bo choć biskup Rzymu cieszył się z jedności wiary, to stracił wpływy w obszarze zdominowanym przez schizmatyków a zajęty przez Longobardów. Owocem tego było np. zachowanie tytułu „patriarchy” przez biskupa Akwilei⁵⁰.

Biskup Rzymu cieszył się niewątpliwie poważaniem w metropolii Salony⁵¹, czyli na terenach Ilirii Zachodniej⁵², o czym świadczy np. odniesienie się doń w sprawie hulaszczego biskupa Natalisa⁵³. Poważanie to jednak nie jest bezdyskusyjnym poddaniem się autorytetowi rzymskiego hierarchy, o czym świadczy problem z jeszcze gorszym następcą wspomnianego hulaki, nieprawnie wybranym Maksymem, zresztą jedynym duchownym, którego Grzegorz wykluczył z grona kandydatów do biskupstwa⁵⁴, a popieranym przez władze

jak i materialne, por. *Epistulae* I 23, 37, 40, 48, 53, 57, 63, 66; IV 31; VI 23, 32, 37; VII 20; IX 36, 62, 69, 85, 88, 89, 95, 106, 109, 122, 137, 143, 145, 164, 191, 193, 194; X 7; XI 53; XIII 27, 29.

⁴⁸ Por. G. Arnaldi, *Gregorio Magno, i „patrimoni di S. Pietro” e le autorità imperiali in Italia e in Sicilia*, w: *Miscellanea in onore di Reggero Moscati*, Napoli 1985, 39-46; tenże, *L'approvvigionamento di Roma e l'amministrazione dei „Patrimoni di S. Pietro” al tempo di Gregorio Magno*, „Studi Romani” 34 (1986) 25-39; P. Brown, *Narodziny zachodniego chrześcijaństwa*, tłum. J.W. Popowski, Warszawa 2000, 160.

⁴⁹ Chodzi o osobę i dzieła jednego z twórców nestorianizmu, Teodora z Mopsuestii, pisma Teodoret z Cyru przeciw św. Cyrylowi i Soborowi Efeskiemu oraz list Ibas z Edessy do Persa Marisa w obronie Teodora, oskarżający Cyryla o apolinaryzm. Teodoret oraz Ibas powrócili do jedności pod wpływem soboru w Chalcedonie, po wyklęciu Nestoriusza. W związku z powyższym odłożono *ad acta* sprawę ich pism. Potępił je natomiast Justynian w swoim edyktie z 544 r., czego nie zaakceptował Kościół zachodni. I choć papież Wigiliusz (537-555) naciskany przez cesarza, zaakceptował w końcu potępienie trzech rozdziałów, zaowocowało to rozłamem w łonie Kościoła. Sobór Konstantynopoliński II (553) załagodził sytuację, aczkolwiek poza jednością pozostali biskupi istryjscy, por. Markus, *Grzegorz Wielki*, s. 150-170; M. Simonetti, *Tre capitoli (questione dei)*, DPAC II 3507-3508.

⁵⁰ Por. Markus, *Grzegorz Wielki*, s. 160.

⁵¹ Chodzi o Salonę w Dalmacji.

⁵² Por. I. Coman, *Grégoire et les Églises illyrico-thraco-daco-romaines*, w: *Grégoire le Grand (Colloques internationaux du CNRS)*, s. 95-105.

⁵³ Por. *Epistulae* I 10, 19; II 17-20, 38.

⁵⁴ Por. *Epistula* IV 16, CCL 140, 235, Czuj II 24: „Wyjątek stanowi jedynie osoba Maksyma, o którym wiele złego nam doniesiono. A jeśli on nie zaprzestanie ubiegać się o wyższą godność, nic

i duchowieństwo. Święty biskup Rzymu będzie się borykał z tą sprawą (właściwie rozłamem) przez kilka lat, przy czym zakończy się ona akceptacją uzurpatora, a nawet nadaniem mu paliusza⁵⁵.

Kościelna władza papieska sięgała także do Ilirii Wschodniej, z siedzibą w Tessalonice⁵⁶. Grzegorz pisał w różnych sprawach do biskupów m.in. Koryntu i Krety. Relacje te mącił tu jednak wpływ cesarski. I tu autorytet Grzegorza wystawiony był na próbę, jak np. w przypadku cesarskiej decyzji o przyjęciu w Ilirii biskupów pozbawionych siedzib przez Awarów⁵⁷. J. Czuj napisze wprost, iż biskupi iliryjscy przyzwyczajeni byli swoje sprawy wytaczać przed cesarzem, a nie przed biskupem Rzymu⁵⁸. Podobnie miały się sprawy z biskupami w Afryce, z którymi Grzegorz pozostawał w kontakcie, ale którzy potrafili go ignorować i zwracać się do cesarza. Sytuację komplikuje tu też administracja, bowiem Afryka tworzyła oddzielny egzarchat⁵⁹. I choć miał on tam pewne sukcesy, jak choćby w walce z donatyzmem, do której sam inspirował⁶⁰, to jednak nie można tam mówić o jakimś wielkim autorytecie. Jak zaznaczy to wspomniany znawca św. Grzegorza, „w tamtejszym episkopacie żyło poczucie autonomii. Mógł Grzegorz przypominać, że Kościół afrykański zawdzięcza swe początki Rzymowi, ale tam się tym nie przejmowano. Nie starano się o udzielenie papieżowi dokładnych wiadomości i omijano go, udając się do cesarza. Władze świeckie podtrzymywały lub popierały taką postawę i stanowisko”⁶¹. Autorytet biskupa Rzymu sięgał także Korsyki i Sardynii, które choć należały do egzarchatu Afryki, to jednak podlegały również metropolii rzymskiej, z którą więź, choć wcześniej luźna, była przez Grzegorza zacieśniana przez konieczne reformy życia kościelnego⁶².

Jeśli z kolei chodzi o Galię, to w niej także nie można mówić o jakimś wielkim autorytecie biskupa Rzymu. Cieszył się on tam pewnym szacunkiem, próbował wpływać na tamtejszy Kościół, choć bywało, że ten kierował się, podobnie jak na Wschodzie, swoim prawem i zdarzało się, że szukał niekiedy

innego mym zdaniem nie pozostaje, jak tylko po dokładnym śledztwie pozbawić go i tego urzędu, który piastuje”.

⁵⁵ Por. *Epistulae* IV 20, 38; V 6, 29, 39; VI 3, 25, 26, 48; VII 17; VIII 11; IX 150, 155, 156, 177, 179, 234.

⁵⁶ Por. Czuj, *Papież Grzegorz Wielki*, s. 105: „Graniczące z Dalmacją Illyricum wschodnie, przynależące politycznie do cesarstwa wschodniego, zorganizowane jako papieski wikariat z siedzibą w Tessalonice, zostało w czasach pochalcedońskich przyłączone do patriarchatu Zachodu i podlegało mu podobnie, jak zachodnie prowincje metropolitalne”.

⁵⁷ Por. *Epistula* I 43, CCL 140, 57.

⁵⁸ Por. Czuj, *Papież Grzegorz Wielki*, s. 109.

⁵⁹ Siedzibą egzarchatu Afryki była Kartagina.

⁶⁰ Tę kwestię obrazuje kilkanaście listów z lat 591-598, które zostały razem wydane, m.in. w: Maier, *Le dossier du donatisme*, s. 347-381.

⁶¹ Czuj, *Papież Grzegorz Wielki*, s. 118; por. Markus, *Grzegorz Wielki*, s. 229-237.

⁶² Por. Czuj, *Papież Grzegorz Wielki*, s. 119-124.

rozwiązań nie u rzymskiego biskupa, lecz u swoich władców. Spotykamy tu choćby i takie kuriozalne przypadki, jak ucieczka przed karą na teren Galii biskupa Teodora⁶³ czy ustanowienie – decyzją władzy świeckiej – nowego biskupstwa w części diecezji biskupa Turynu⁶⁴. Należy mieć na uwadze także i to, iż do końca sprawa ta nie została rozwiązana według woli rzymskiego biskupa. Przywołać tu jeszcze warto sprawę symonii i święceń za wynagrodzeniem, które to praktyki próbował Grzegorz usilnie zwalczać, apelując także (bez powodzenia) o zwołanie w tej sprawie synodu⁶⁵. Reasumując trzeba powiedzieć, iż Galia to oddzielny świat, rządzący się częściowo swoimi prawami, świat podzielony na kilka królestw, które dopiero za pewien czas dadzą podstawę pod jednolity organizm, jakim będzie imperium Karola Wielkiego. Jeśli uwzględnimy tę rzeczywistość, to i tak muszą cieszyć takie fakty, jak wpływ Rzymu na życie Kościoła galijskiego, najpierw ograniczony, potem, po wyprawie Augustyna [z Canterbury] do Anglii, stopniowo rozszerzany⁶⁶.

Mniej problematycznie miały się sprawy w Hiszpanii⁶⁷, gdzie spotykamy m.in. przyjaciela Grzegorza, Leandra z Sewilli, któremu zresztą zadedykował swoje *Moralia*⁶⁸. Pontyfikat naszego papieża przypada na czasy tuż po nawróceniu na katolicyzm Rekkareda, władcy dotychczas ariańskiego kraju⁶⁹. Pisząc doń w sierpniu 599 r. był pełen entuzjazmu:

„Nie mogę, Najznakomitszy Synu, wyrazić słowami, jak wielce cieszę się z twego dzieła i z twego życia. Oto na wiadomość o nowym cudzie, który nastąpił za dni naszych, mianowicie, że dzięki Waszej Dostojności cały naród Gotów przeniesiony został z błędu ariańskiej herezji na grunt prawdziwej wiary, miło jest wykrzyknąć z Prorokiem: «Ta jest odmiana prawicy Najwyższego» (Ps 76, 11)»⁷⁰.

⁶³ Por. *Epistula* IX 224, CCL 140A, 797-798.

⁶⁴ Por. *Epistulae* IX 215 i 227, CCL 140A, 775-776 i 801-802.

⁶⁵ Por. *Epistulae* V 60; XI 42, 47, 49, 50; J. Leclercq, „*Simoniaca haeresis*”, w: *Studi gregoriani*, I, Roma 1947, 523-530.

⁶⁶ Por. M.B. Bouvet, *Les relations entre les Églises des Gaules et le Siècle apostolique (440-604). Études de la correspondance et de sa réception jusqu'à Gratien*, w: *École nationale des Chartes. Positions des thèses*, Chartres 1985, 23-29; Czuj, *Papież Grzegorz Wielki*, s. 124-134; E. Delaruelle, *L'Église romaine et ses relations avec l'Église franque jusqu'en 800*, w: *Le Chiese nei Regni dell'Europa occidentale e i loro rapporti con Roma sino all'800*, Spoleto 1960, 156-161; Markus, *Grzegorz Wielki*, s. 200-212.

⁶⁷ Por. J. Orlandis, *Gregorio Magno y España Visigodo-Bizantina*, w: *Hispania y Zaragoza en la Antigüedad Tardía*, Zaragoza 1984, 87-103.

⁶⁸ Na temat relacji z Leandrem, w latach 579-600 biskupem Hispalii (Sewilla), por. D. Ramos – Lissón, *Grégoire le Grand, Léandre et Reccarède*, w: *Gregorio Magno e il suo tempo*, *Studia Ephemeridis „Augustinianum”* 33, I, Roma 1991, 188-192. Zachowało się kilka ledwie listów do hiszpańskiego biskupa: *Epistulae* I 41; V 53; IX 228 oraz list dedykacyjny do *Moraliiów*, zob. San Gregorio Magno, *Commento morale a Giobbe*, t. 1, Roma 1992, 80-91. List ów figuruje w edycji Czuj pod nr V 53a (Czuj II 138-145).

⁶⁹ Miało to miejsce w 587 roku.

⁷⁰ *Epistula* IX 229, CCL 140A, 805-806, Czuj III 272. Droga do owego „cudu” była dosyć żmudna, bowiem Rekkared przeżył po drodze próbę przewrotu pod wodzą biskupa ariańskiego

Mimo jednak nawrócenia „całego narodu” nie znajdujemy zbyt wielu świadectw i relacji biskupa Rzymu o tym wydarzeniu. Sam Grzegorz nie wykazywał zbyt dużej chęci do ingerencji w życie Kościoła hiszpańskiego, być może z powodu odległości, aczkolwiek i tu cieszył się pewnym autorytetem, co widać po fakcie odwoływania się do biskupa Rzymu ze strony niektórych hiszpańskich biskupów z prowincji Baetica⁷¹.

Osobny rozdział w działalności Grzegorza stanowi wysłanie czterdziestu mnichów pod wodzą Augustyna do Anglii i zorganizowanie tam kościelnej hierarchii pod kierunkiem wspomnianego duchownego, w pierw opata, a potem biskupa i metropolity w Canterbury⁷². Gdy ci misjonarze, po wielu trudnościach dotarli w końcu do Kentu, przy pomocy króla Ethelberta i jego małżonki Berty zdołali rozbudować organizację kościelną, pozostającą pod silnym wpływem autorytetu biskupa rzymskiego. Wpływ ten, jak już wyżej zaznaczono, umocnił się także, przy okazji misji angielskiej, na terenach kościoła frankońskiego⁷³. W ocenie jednak autorytetu rzymskiego biskupa należy mieć się tu na baczności. Mamy bowiem do czynienia, co prawda, z położeniem podwalin pod organizację kościelną, ale daleko jeszcze do ideału. Z jednej bowiem strony mamy do czynienia ze świeżo nawróconym królem, z drugiej zaś zakres oddziaływania misji Augustyna ogranicza się tylko do pewnej części wyspy⁷⁴. W każdym razie przyczółek został uchwycony i choć P. Brown podkreśla kruchość nowej struktury, to K. Schatz całkiem słusznie akcentuje symbolikę posłania przez niego w 601 r. *pallium* zarówno do Canterbury, jak i do Yorku⁷⁵.

IV. PROBLEM AUTORYTETU BISKUPA RZYMU W RELACJACH Z WŁADZĄ ŚWIECKĄ

Wszystko to, o czym wspominaliśmy wyżej, nie pozostawało neutralne wobec władzy świeckiej. Po części dotknęliśmy już tej kwestii. Czy biskup

Sunny, spisek pod przewodnictwem królowej – matki, Galswinty i bunt w Septymanii, a samo nawracanie zaowocowało m. in. tym, iż na tamtych terenach nie zachowały się w ogóle literackie dzieła ariańskie, por. J. Strzelczyk, *Goci – rzeczywistość i legenda*, Warszawa 1984, 221-222.

⁷¹ Chodzi o biskupa Malagi Januariusza i biskupa Stefana (brak bliższych danych o tej osobie), złożonych z urzędu. Rzymski biskup nakazuje zajęcie się tą sprawą, aczkolwiek nie znamy jej zakończenia, por. *Epistula* XIII 46, 48, 49.

⁷² Por. D.H. Farmer, *St. Gregory the Great and St. Augustine of Canterbury*, w: *Benedict's Disciples*, Leominster 1980, 41-51; A. Furioli, *San Gregorio Magno e l'evangelizzazione degli Anglosassoni. Ambiente, storia e metodologia di un'azione missionaria*, „Euntes docete” 42 (1989) 471-493.

⁷³ Por. Markus, *Grzegorz Wielki*, s. 211-222.

⁷⁴ Por. Brown, *Narodziny zachodniego chrześcijaństwa*, s. 242-244.

⁷⁵ Por. K. Schatz, *Prymat papieski od początków do współczesności*, tłum. E. Marszał – J. Zakrzewski Kraków 2004, 106.

Rzymu, w tym wypadku św. Grzegorz Wielki, cieszył się wobec niej autorytetem? Od razu można powiedzieć, iż nie sposób odpowiedzieć na to pytanie jednym tylko zdaniem, a rzecz trzeba rozpatrywać z co najmniej kilku punktów widzenia, zależnie od pozycji osoby, z którą miał nasz Święty do czynienia.

W pierwszym rzędzie należy zapytać o relacje z przedstawicielami Konstantynopola⁷⁶, a tu wymienić zwierzchnią władzę imperium, czyli Maurycjusza, a później Fokasa⁷⁷. Jeśli tu chcielibyśmy doszukiwać się doniosłego autorytetu biskupa Rzymu, to byłoby to niezmiernie trudne: możemy to najwyżej mówić o autorytecie honorowym. Wystarczy tu wspomnieć list Maurycjusza, skierowany do Grzegorza przy okazji prób rozwiązywania problemu Sewera z Akwilei, gdzie cesarz wyraźnie używa sformułowania: „rozkazujemy Twojej Świątobliwości”⁷⁸. W liście tym to władca wypowiada się w imię Jezusa Chrystusa, choć tytułuje Grzegorza „najświętszym i błogosławionym ojcem”, również „arcybiskupem Rzymu i patriarchą”. Grzegorz zaś, pisząc doń, zwie siebie „niegodnym sługą”⁷⁹, choć równocześnie wyrażając się przeciw zakazowi wstępowania do klasztorów żołnierzy, upomina delikatnie cesarza, przypominając mu, że to od Chrystusa otrzymał zaszczytne stanowisko i używa znaczącej formy: „na to odpowiada Chrystus przeze mnie”⁸⁰, choć zgłaszając sprzeciw oświadcza równocześnie, że prawo cesarskie respektuje. Ten schemat powtarza się w całej relacji pomiędzy biskupem a władcą⁸¹.

Nie możemy w tym wszystkim zapominać, że Grzegorz to dyplomata, doskonale znający stosunki wschodnie. W świetle tego, co już wcześniej powiedzieliśmy, możemy pokusić się o twierdzenie, iż zdaje on sobie doskonale sprawę ze swojego autorytetu następcy Piotra, potrafi jednak respektować autorytet strony świeckiej. Uwzględnić tu także należy fakt, iż od czasów Justyniana Kościół i państwo były związane ze sobą bardzo silnie, co także nadaje swoisty styl wzajemnych relacji⁸². W swej dyplomacji nasz rzymski biskup bywa jednak niekiedy przesadny, jak to widzimy w przesłanym, skierowanym z okazji objęcia rządów, liście do uzurpatora Fokasa, mordercy rodziny cesarskiej⁸³, czy do jego małżonki⁸⁴. Trudno takie postępowanie jasno określić. Dyplomacja, strach, czy gra polityczna? W każdym razie w zakresie

⁷⁶ Dobre opracowanie zagadnienia relacji z dworem konstantynopolińskim znajdujemy w: T. Wolińska, *Stosunki papieża Grzegorza Wielkiego z dworem cesarskim i administracją bizantyńską*, Piotrków Trybunalski 1998.

⁷⁷ Objął tron w wyniku zamachu stanu w r. 602 i zamordowania zarówno Maurycjusza, jak i całej jego rodziny.

⁷⁸ *Epistula* I 16b (Czuj), Czuj I 241.

⁷⁹ Por. *Epistula* III 61, CCL 140, 209, Czuj I 241.

⁸⁰ Tamże, Czuj I 242.

⁸¹ Posiadamy kilka listów do Maurycjusza (III 61; V 30, 36, 37; VI 16, 64; VII 6, 30).

⁸² Por. Markus, *Grzegorz Wielki*, s. 104-106.

⁸³ Por. *Epistula* XIII 32, CCL 140A, 1033-1034, Czuj IV 199-200 (34).

⁸⁴ Por. *Epistula* XIII 40, CCL 140A, 1043-1044, Czuj IV 208-109 (42).

poczucia autorytetu biskupa Rzymu tenże Fokas będzie miał swoją zasługę, mianowicie określenie Stolicy Piotrowej „głową wszystkich Kościołów”⁸⁵.

Świadomość autorytetu biskupa Rzymu towarzyszyła naszemu Autorowi w relacji choćby do egzarchy, którego po ojcowsku tytułuje „synem”⁸⁶. Na terenie rzymskim miał biskup Grzegorz także swoisty autorytet władzy wobec wojska, co obrazuje nam korespondencja z dowódcami w czasie najazdu longobardzkiego w 592 roku⁸⁷.

Jeśli z kolei zapytamy o kwestię autorytetu Grzegorza u władców barbarzyńskich, to z pewnością nie jest on wielce respektowany przez Longobardów, choć nie można mówić o jego braku, skoro prowadził z nimi układy pokojowe⁸⁸. Autorytet Piotra musiał też mieć znaczenie u królowej Teodelindy, skoro w korespondencji tytułował ją „najznakomitszą córką”⁸⁹. Nie dziwi to zresztą, skoro była ona katoliczką.

Autorytet św. Piotra stawiał Grzegorz także w relacjach z królową Brunhildą z Galii. Jak określi to J. Czuj, Grzegorz „uważał księcia Apostołów za magnes o bardzo wielkiej sile przyciągania”⁹⁰.

W stosunku do królów nie zachowywał nasz rzymski biskup takiego respektu, jak wobec imperatora. Tytułował zarówno Teoderyka II, Teudeberta II, jak i Klotara zaledwie „ekscelencją”⁹¹. Mało tego, Frankowie u niego właśnie próbowali szukać pośrednictwa między sobą a cesarzem. Z tej idei jednak nic nie wyszło, ale warto jest to odnotowania, bo także mówi o autorytecie tego biskupa⁹². O wyjaśnienie kwestii relacji z Bizancjum prosił także Rekkared, król wizygockiej Hiszpanii, darzący respektem Grzegorza⁹³. Również i dla Etelberta, króla Kentu, i jego małżonki Berty, Grzegorz, który tytułował króla „synem”⁹⁴, ma duże znaczenie. Ze swej strony i on nawoływał świeżo nawróconego króla do pogłębiania chrześcijańskiej wiary⁹⁵.

⁸⁵ Chodzi o pismo skierowane do Bonifacego III w 607 r., por. A. Krawczuk, *Poczet cesarzy bizantyjskich*, Warszawa 1992, 205.

⁸⁶ Por. *Epistula* XIII 34, CCL 140A, 1035-1037, Czuj IV 201-103 (36).

⁸⁷ Por. *Epistulae* II 4, 27, 28.

⁸⁸ Por. *Epistulae* IV 2; V 34, 36; IX 11, 44, 66, 196; X 16; XIV 12.

⁸⁹ Por. *Epistula* IX 67.

⁹⁰ Czuj, *Papież Grzegorz Wielki*, s. 127.

⁹¹ Por. *Epistulae* XI 47, 50, 51.

⁹² Por. *Epistulae* XIII 5 i 7.

⁹³ Por. *Epistula* IX 229. O relacjach z Rekkaredem zob. szerzej w: Ramos- Lissón, *Grégoire le Grand, Léandre et Reccarède*, s. 193-196.

⁹⁴ Por. *Epistula* XI 37.

⁹⁵ Por. tamże.

Nie sposób ogarnąć całości podjętego problemu na kilku zaledwie stronach ogólnego opracowania. Nie zapuściliśmy się zbyt głęboko w obszar autorytetu duchowego i moralnego św. Grzegorza. To samo można powiedzieć także i o autorytecie prawniczym. Te aspekty warto jeszcze dopracować w oddzielnej publikacji. Należą one jednak chyba bardziej do sfery autorytetu tej konkretnej osoby, a nie biskupa Rzymu w ogólności, choć niewątpliwie płaszczyzny te wzajemnie się przenikają.

Podsumowując nasze rozważania można raz jeszcze podkreślić, że dla św. Grzegorza autorytet biskupa Rzymu leżał w sukcesji płynącej od św. Piotra i w reprezentowaniu Chrystusa. Z tym duchowym znaczeniem okazuje się też łączyć może jeszcze nie autorytet, ale załączek autorytetu władzy papieskiej, który rozkwitnie już niebawem. Na razie biskup Rzymu, choć pierwszy pośród patriarchów, dysponuje niewątpliwym, ale nie aż tak wielkim znaczeniem, bo musi respektować imperatora z jednej strony, a i liczyć się z barbarzyńcami, czy opornymi biskupami, także zachodnimi, z drugiej. Nie można jednak zapomnieć, że ci barbarzyńcy są już w większości chrześcijanami, jak Teodelinda, Berta, Etelbert, Brunhilda, czy Rekkared, zaś ci biskupi – lub ich następcy – rozumieją jednak autorytet rzymskiego papieża. Rodzi się nowy świat, a w kładzeniu podwalin św. Grzegorz Wielki, biskup Rzymu, ma swój niewątpliwego udział, poświadczony tytułem nadanym mu przez potomność.

L'AUTORITE D'ÉVÊQUE DE ROME DANS L'ENSEIGNEMENT ET LA PRACTIQUE DE SAN GRÉGOIRE LE GRAND

(Résumé)

En demandant de rôle d'évêque de Rome dans l'antiquité il serait bien se referer à l'œuvre d'auteur qui lui même exerçait cette mission et, en plus, il nous a lessait un témoignage suffisamment fort. Saint Grégoire le Grand (540-604) accomplit tres bien cette tache. Il forme un solide point culminante d'époque patristique, en même temps il est un intermédiaire spécifique entre l'antiquité chretienne et Moyen Âge.

L'autorité d'évêque de Rome, selon notre auteur résulte de commandement de même Christ et de le rôle de saint Pierre, le premier évêque de la „Ville Eternelle”. Cette autorité, généralement pas contesté, il a été perçu de différentes manières, selon la region géographique, les traditions particulieres, finalement aussi selon la fonction et même le caractère des personnages, avec les quelles saint Grégoire a tenu des relations.

Si nous regardions à l'Est, nous rencontrons d'estime en face de l'évêque romain, mais aussi des tentatives individualistes, spécialement de la part de l'évêque constantinopolitain. Il ne manque pas des problèmes dans l'Occident, où à la vérité ce ne met pas en doute l'autorité de l'évêque de Rome, mais aussi il ne manque pas des questions disciplinaires jointes à soumission à cette autorité. La même chose concerne les relations avec des souverains, ceux de Constantinople et ceux des royaumes barbares.

Dans la lumière de la littérature analysée, nous découvrons une vérité partiellement belle, parce que elle nous informe de l'estime envers l'évêque de Rome, partiellement triste, parce que nous rencontrons des questions difficiles. C'est la vérité de temps de la naissance d'un monde nouveau, le Moyen Âge. Saint Grégoire le Grand est un témoin éminent de ce processus.

Ks. Janusz LEWANDOWICZ
(Łódź, WSD)

PALIUSZ W KORESPONDENCJI ŚWIĘTEGO GRZEGORZA WIELKIEGO

1. Paliusz przed św. Grzegorzem Wielkim. W czasie, kiedy powstawała korespondencja papieża Grzegorza Wielkiego (590-604), paliusz miał już za sobą niemałą ewolucję zarówno w odniesieniu do wyglądu zewnętrznego jak i znaczenia, jakie tej szacie przypisywano. Zanim przedstawione zostanie, co wiemy o nim na podstawie korespondencji św. Grzegorza, wypada poświęcić kilka słów jego historii.

Wywodzi się on od starożytnego stroju filozofów greckich. Początkowo słowo „pallium” oznaczało postaw materiału, zwłaszcza podobnego greckiemu *ἡμίτιον*, oznaczającemu wełniane okrycie w kształcie prostokąta. Była to forma płaszcza, który zakładano na tunikę¹. W Rzymie *pallium* nosili zwolennicy greckiego wychowania i kształcenia, zwłaszcza filozofowie. Stąd też w starożytnej sztuce chrześcijańskiej przedstawiany jest w nim Jezus jako nauczyciel prawdziwej filozofii². W Rzymie zaś nazywano *palliata* komedię nawiązującą do sposobu życia Greków, w odróżnieniu od *comoedia togata*, odnoszącej się do kręgu kultury rzymskiej.

W starożytności rozróżniano z czasem różne rodzaje paliuszy. *Pallium contabulatum* było rodzajem jakby wstęgi, szarfy, która owija się wokół ciała; *pallium discolor* noszone przez posługujących np. w urzędach jako odźwierni (*officiales*); wreszcie *pallium sacrum* przywdziewane przez dostojników kościelnych³.

W dzisiejszej postaci paliusz wywodzi się najprawdopodobniej z rodzaju szaty, którą przyjęli Rzymianie po porzuceniu togi: było to tzw. *lorum* (gr. *λωρός*), wstęga opasująca ciało od lewego ramienia przez plecy pod ramię

¹ Stąd powstało starożytne powiedzenie „*tunica propior pallio est*”, zamieszczone już w jednej z komedii Plauta – *Trinummus* 1154.

² T. Klauser, *Pallium*, LThK² VIII 7; zob. tenże, *Der Ursprung der bischöflichen Insignien und Ehrenrechte*, Krefeld 1948².

³ Por. *Enciclopedia italiana di scienze, lettere ed arti*, XXVI, Roma 1949, 127-128; zob. T. Wilpert, *Un capitolo della storia del vestiario*, w: *L'arte*, t. 1, Roma 1898, 1-2; t. 2, Roma 1899, 89-92.

prawie i powracająca na ramię lewe⁴. Tego rodzaju szatę ma na sobie cesarz Konstantyn przedstawiony na swoim łuku triumfalnym, a wraz z nim towarzyszące mu postaci. W jednej ze swoich późnych form paliusz należał do stroju cesarskiego. W swoim dekrete adresowanym do papieża św. Sylwestra I, w którym przekazuje biskupowi Rzymu pałac laterański, cesarz Konstantyn miał ofiarować papieżowi pośród innych swych szat *superhumerales*, zwane inaczej *lorum*, które „zwykło otaczać szyję cesarza”⁵.

Informacje zawarte w *Liber pontificalis* pozwalają stwierdzić, że paliusz był w użyciu w Kościele przynajmniej od IV wieku. Papież Marek (336) przyznał go bowiem biskupowi Ostii, do którego należało konsekrowanie nowowybranego biskupa Rzymu⁶. W VI wieku paliusz z rąk papieskich zawędrował do Galii. Papież Symmach (498-514) przesłał go bowiem w 513 r. Cezaremu, biskupowi Arles, nadając mu tytuł swego zastępcy w Galii⁷. Papież Pelagiusz (555-560) zaś obdarzył nim biskupa Sekundusa z Taorminy na Sycylii, a Jan III (560-573) arcybiskupa Piotra z Rawenny⁸. Wreszcie papież Grzegorz Wielki uczynił zeń instrument wewnętrznej i zewnętrznej polityki kościelnej, który posłużył do wyrażania i zacieśniania związków ze Stolicą Apostolską. W jego korespondencji znajdujemy świadectwa odznaczania paliuszem biskupów Mediolanu, Rawenny, Messyny, Palermo, Syrakuz, Salony, Koryntu, Nikopolis, Iustiniana Prima, Sewilli, Arles, Autun, Canterbury. W ich gronie znajdowali się zarówno metropolici, jak i zwykli biskupi (Messyny, Palermo, Syrakuz, Autun).

Z zachowanych tekstów sprzed czasów Grzegorza wnioskować można z pewnością, jak wyżej wspomniano, że paliusz był w użyciu co najmniej od początku VI wieku. Warto również dodać, że wcześniej nie pojawia się on w sztuce na przedstawieniach figurowych. Najstarsze wizerunki, na których widzimy paliusz, to mozaiki z bazyliki *San Vitale* w Rawennie⁹, wzniesionej na polecenie cesarza Justyniana I (527-565, budowa tej bazyliki została ukoń-

⁴ Por. A. Nowowiejski, *Palljusz*, w: *Encyklopedia kościelna*, red. M. Nowodworski, XVIII, Warszawa 1892, 44-52, spec. 45.

⁵ *Edictum Constantini ad Silvestrum Papam*, PL 8, 576BC: „[...] de praesenti contradimus palatium imperii nostri Lateranense, quod omnibus in toto orbe terrarum praefertur atque praecellit palatiis: deinde diadema, videlicet coronam capitis nostri, simulque phrygium, id est, mitram, necnon et **superhumerales, videlicet lorum quod imperiale circumdare assolet collum**: verumetiam et chlamydem purpuream atque tunicam coccineam, et omnia imperialia indumenta, sed et dignitatem imperialium praesidentium equitum; conferentes etiam et imperialia sceptrum simulque et cuncta signa, atque banta etiam, et diversa ornamenta imperialia, et omnem processionem imperialis culminis, et gloriam potestatis nostrae”.

⁶ Por. *Liber pontificalis*, ed. L. Duchesne, I, Paris 1955, 81: „Hic constituit ut episcopus Ostiensis qui consacrat episcopum palium uteretur et ab eodem episcopo urbis Romae consecraretur”.

⁷ Por. H. Leclercq, *Pallium*, DACL XIII 932; *Vita S. Cesarii* I 4, PL 67, 1016.

⁸ Por. *Epistulae Romanorum Pontificum* 30, ed. S. Loewenfeld, Graz 1885, 16; Ph. Jaffe, *Regesta Pontificum Romanorum* 1041, I, Lipsiae 1885, 136: „Petro, episcopo Ravennati, pallii usum tribuit”; DACL XIII 932.

⁹ Por. Leclercq, *Pallium*, DACL XIII 932-933.

czona w 547 roku¹⁰) oraz w bazylice *San Apollinare in Classe* w tymże mieście. Najstarsze rzymskie przedstawienia postaci z paliuszem znajdują się w kościele Świętej Agnieszki za Murami (są to papieże Honoriusz I i Symmach), w kościele świętego Marka w Rzymie (św. Marek w paliuszu) oraz w oratorium świętego Wenancjusza na Lateranie (papieże Jan IV – 640-642 i Teodor – 642-649 oraz biskupi Wenancjusz i Maur)¹¹.

2. Nadawanie paliusza. Nie ma wątpliwości, że na Zachodzie wszyscy biskupi, którzy używali paliusza, otrzymywali go od papieża. Na Wschodzie, w odróżnieniu od Zachodu, wszyscy biskupi mieli paliusz, lecz często otrzymywali go od cesarza, jako znak inwestytury.

W liście do Brunhildy, królowej Franków, Grzegorz powiadamiając o postanowieniu posłania paliusza Syagriuszowi, biskupowi Augustodunum (dziś Autun) wspomina o zgodzie cesarza¹². Ciekawe jest, że posyłając paliusz innym biskupom takiej wzmianki nie czyni. Trudno stwierdzić, czy w ogóle paliusz nie był udzielany, jak zdaje się wynikać ze wspomnianego listu, bez zgody imperatora. Takie przypuszczenie można by wysnuć z treści pierwszego i drugiego listu papieża Wigiliusza do biskupa Arles, Auksaniasza, któremu ówczesny biskup Rzymu udzielił paliusza za zgodą Justyniana¹³. Być może konieczność tego rodzaju zgody wynikała stąd, że paliusz był początkowo szatą cesarską. Możliwe również, że papież starał się o uzyskanie zgody cesarza, aby nie być podejrzewanym o chęć osłabienia pozycji Kościoła greckiego przez pozyskiwanie poparcia władców barbarzyńskich za cenę paliusza¹⁴. W każdym razie papież Grzegorz podkreśla we wspomnianym liście do Brunhildy¹⁵, że paliusz jest udzielany nie tylko za wybitne zasługi (w tym przypadku za wspieranie głoszenia Ewangelii wśród Anglów¹⁶), ale koniecznym warunkiem jego otrzymania jest usilne zabieganie o ten zaszczyt. Dlatego poleca, aby Syagriusz wraz z kilku biskupami własnej metropolii wystąpił z prośbą o paliusz¹⁷.

¹⁰ Por. *San Vitale w Rawennie*, w: *Nowa Encyklopedia Powszechna PWN*, V 729.

¹¹ Por. Leclercq, *Pallium*, DACL XIII 933.

¹² Por. Gregorius Magnus, *Epistolae* VIII 4, CCL 140A, 519.

¹³ Por. Vigilius papa, *Epistolae* VI-VII (ad Auxanium Arelatensem), PL 69, 27BC, gdzie papież powiadamia cesarza o udzieleniu paliusza: „De his vero quae charitas vestra tam de usu pallii, quam de aliis sibi a nobis petiit debere concedi, libenti hoc animo etiam in praesenti facere sine dilatione potuimus, nisi cum Christianissimi domini filii nostri imperatoris hoc, sicut ratio postulat, voluissimus perficere notitia, Deo auctore; ut et vobis gratior praestitorum causa reddatur, dum quae postulastis cum consensu Christianissimi principis referuntur, et nos honorem fidei ejus servasse cum competenti reverentia iudicemur”; oraz *Epistola* VII, PL 69, 27-28, gdzie z okazji nadania paliusza poleca modlitwę za cesarza.

¹⁴ Por. Gregorius Magnus, *Epistolae* IX 11 (ad Brunichildem reginam). PL 77, 953, przyp. f.

¹⁵ Por. *Epistolae* VIII 4, CCL 140A, 518-521 = PL 77, 951-955 (= IX 11).

¹⁶ Por. tamże.

¹⁷ Podobnie do Dezyderiusza, biskupa Galii, por. *Epistolae* IX 221, CCL 140A, 7-93.

Jeśli idzie o tereny podlegające bezpośrednio cesarzom bizantyjskim, warto zauważyć, że pozycja papieża jest zróżnicowana w zależności od terytorium. Z listu do biskupa Jana w Prima Iustiniana wynika, że tamtejszy biskup otrzymywał palusz od papieża¹⁸. Podobnie w odniesieniu do Jana, biskupa Koryntu¹⁹ papież pisze, że posyła mu palusz, o który prosił, i że winien używać go tak, jak jego poprzednicy, którym udzielali palusza poprzednicy Grzegorza. O udzieleniu palusza Janowi informuje papież również wszystkich biskupów Hellady w adresowanym do nich liście²⁰. Nadto papież Grzegorz zawiadamia biskupów w Illyricum, że zatwierdza biskupa Jana w Prima Iustiniana i przesyła mu palusz na dowód, iż wybór jego uznaje za prawomocny²¹.

Wynika stąd, że biskup Rzymu udzielał palusza przynajmniej niektórym biskupom Wschodu. Z orzeczeń Soboru Konstantynopolańskiego IV można wnosić, że palusza nie otrzymywali od papieża patriarchowie, sami zaś udzielali go metropolitom²². Trzeba jednak zwrócić uwagę na to, że papież nadawali palusz biskupowi Koryntu, nadawanie zaś palusza wiązało się z wykonywaniem jakiejś formy zwierzchnictwa wobec metropolity oraz udzieleniem metropolicie władzy nad biskupami należącymi do jego metropolii²³. Można również wnioskować, że zależność między posiadaniem palusza a wykonywaniem władzy kościelnej, choć zaczęła się ściślej zaznaczać za rządów Grzegorza, to jednak nie była konieczna. Na przykład biskup Wergiliusz z Arles sprawował przez kilka lat swój urząd bez palusza²⁴. Kiedy jednak pod koniec rządów Grzegorza św. Augustyn, biskup Canterbury, pytał papieża, jak winny kształtować się relacje pomiędzy biskupami Galii i Brytanii, otrzymał odpowiedź:

„W odniesieniu do biskupów Galii nie przyznajemy ci żadnej władzy, ponieważ od dawnych czasów moich poprzedników palusz otrzymywał biskup Arles, którego w żadnej mierze nie powinniśmy pozbawiać władzy”²⁵.

¹⁸ Por. *Epistolae* V 16, CCL 140, 282-283. Iustiniana Prima, albo Achridus w Albanii, niegdyś miasto Macedonii. Obecnie w Serbii Caričin Grad koło Leskovac. Urodził się tam cesarz Justynian. Nadał miastu duże znaczenie między innymi przez ustanowienie tam metropolii dla prowincji Praevalitana. Miasto było stolicą prymasowską Dacji. Papież Wigiliusz nadał biskupstwu godność wikariatu stolicy rzymskiej, tzn. przywilej działania w ramach prowincji w zastępstwie Rzymu, zob. *Iust. Nov.* 131, 3: „Beatissimus autem pro tempore archiepiscopus Justinianae primae patriae nostrae semper sub iurisdictione sua habeat episcopos provinciarum Daciae mediterraneae, et Daciae ripensis, item Triballeae, ac Dardaniae, et Mysiae superioris, et Pannoniae, et ab ipso hi ordinentur, ipse vero a propria ordinetur synodo, et in provinciis ipsi subjectis locum teneat apostolicae sedis Romanae secundum ea quae sanctus papa Vigilius constituit”.

¹⁹ Por. *Epistolae* V 62, CCL 140, 364-366.

²⁰ Por. *Epistolae* V 63, CCL 140, 366-368.

²¹ Por. *Epistolae* V 10, CCL 140, 276.

²² Por. *Concilium Constantinopolitanum* IV (869-870) can. 17, 1.

²³ Por. *Epistolae* V 63, CCL 140, 366-368.

²⁴ Por. *Epistolae* V 58, PL 77, 782D, przyp. b.

²⁵ Por. Gregorius Magnus, *Decreta*, PL 130, 1124AB: „Responsio Gregorii. – In Galliarum episcopis nullam tibi auctoritatem tribuimus, quia ab antiquis praedecessorum meorum tempo-

3. Utrata paliusza. Na podstawie korespondencji Grzegorza można wnioskować, że w odniesieniu do biskupów pozostających pod wpływami patriarchatu rzymskiego papież miał swobodę w nadawaniu im paliusza, i była to właściwa kompetencja Rzymu bez powoływania się na autorytet cesarza. Zachowało się też kilka listów świadczących o tym, że równie swobodnie papież mógł pozbawiać jakiegoś biskupa paliusza, skoro miał prawo jego nadawania. Działo się tak na przykład w sprawach związanych z dyscypliną kościelną. Papież grozi m.in. Natalisowi, biskupowi Salony w Dalmacji, pozbawieniem go możliwości używania paliusza, jeśli nie zmieni swojego postępowania, zwłaszcza w odniesieniu do archidiacona Honorata, którego jako biskup usiłował pozbawić urzędu²⁶. W liście zaś adresowanym do nowo mianowanego zarządcy Kościoła w Dalmacji subdiacona Antonina, który miał dopilnować wypełnienia zarządzeń papieskich względem Natalisa²⁷, oraz w liście do wszystkich biskupów Dalmacji²⁸, papież stwierdza wyraźnie, że w razie nieposłuszeństwa biskup będzie pozbawiony paliusza, który przyznany mu został przez Stolicę Apostolską.

Prócz pozbawienia paliusza ze względów dyscyplinarnych, biskup tracił go w przypadku opuszczenia swojej stolicy. Według świadectwa Liberata²⁹, biskup w takim przypadku zwracał cesarzowi paliusz:

„Antymus widząc, że został wypędzony ze [swej] stolicy, oddał cesarzom paliusz, który posiadał i usunął się tam, gdzie Augusta udzieliła mu schronienia”³⁰.

4. Używanie paliusza. W sprawie używania paliusza na podkreślenie zasługują dwa momenty: symbolika i tradycja jego używania, której zachowania papież bardzo ściśle przestrzegał. Widać to zwłaszcza w korespondencji Grzegorza z biskupem Rawenny, Janem. Papież protestował przeciw używaniu paliusza przez niego poza wyznaczonymi tradycyjnie czasami i miejscami. Jan w odpowiedzi powoływał się na list papieża Jana III (560-573), w którym znalazło się zezwolenie udzielone Piotrowi (569-578), biskupowi Rawenny, na używanie paliusza i potwierdzenie związanych z tym przywilejów udzielonych już wcześniej temu Kościołowi, a odbiegających od powszechnie przyjętych zwyczajów³¹. Tłumaczył on jednocześnie, że używa paliusza jedynie w zakrystii, po odesłaniu

ribus pallium Arelatensis episcopus accepit, quem nos privare auctoritate percepta minime debemus”.

²⁶ Por. *Epistolae* II 17-18, CCL 140, 102-105.

²⁷ Por. *Epistolae* II 19, CCL 140, 105-107.

²⁸ Por. *Epistolae* II 18, CCL 140, 104-105.

²⁹ Liberat, diakon kartagiński żyjący w VI wieku.

³⁰ Liberatus Carthaginiensis, *Breviarium causae Nestorianorum et Eutychianorum, collectum a Liberato archidiacono Ecclesiae Carthagenensis regionis sextae* 21, PG 68, 1039B: „Anthimus vero videns se sede pulsum, pallium quod habuit, imperatoribus reddidit, et discessit, ubi eum Augusta suo patrocinio tueretur”.

³¹ Por. *Appendices* VI-VII, CCL 140A, 1097-1100, tłum. J. Czuj: Św. Grzegorz Wielki, *Listy*, I, Warszawa 1954, 249-252.

świeckich przed Mszą świętą, następnie w czasie Mszy oraz podczas procesji pokutnych i błagalnych, tzw. litanii³². Papież zwraca uwagę, że zwyczajem całego Kościoła jest używanie paliusza jedynie podczas Mszy świętych i zabrania Janowi używać go podczas procesji na ulicach, chyba że udowodni, że taki przywilej otrzymał biskup Rawenny od poprzedników Grzegorza³³. W odpowiedzi na ostrą reprimendę papieża Jan pisze kolejny list, w którym powołując się na dawną tradycję wyjaśnia, że paliusza używa w zakrystii po wyjściu świeckich, gdy wkraczają diakoni – przed wyjściem procesji do Mszy. Pierwszy z nich nakłada wówczas paliusz biskupowi. Podobnie dzieje się w przypadku uroczystych procesji³⁴. Papież kwestionuje jednak tę praktykę stwierdzając, że nigdzie nie ma takiego zwyczaju, aby biskup w paliuszu udawał się na procesję³⁵.

Zwróćmy w tym miejscu uwagę, że w odniesieniu do momentów, w jakich używano paliusza w liturgii, mamy wyraźne świadectwa starożytnych. Według jednego z nich paliusza używali biskupi nie podczas całej Mszy świętej, a jedynie do Ewangelii, kiedy to wstawali i odkładali paliusz, jakby na znak przyjścia Chrystusa – prawdziwego Pasterza³⁶. Inne świadectwo stwierdza:

„Kiedy czyta się Ewangelię, biskup odkłada paliusz, okazując w ten sposób swą postawę poddania się i służby względem Pana. Ponieważ bowiem wiadomo, że przemawia On przez Ewangelię i jest jakby obecny, wówczas nie ośmiela się (biskup) nosić symbolu jego Wcielenia, lecz zdjawszy go z ramion przekazuje diakonowi, który trzyma go złożony w prawej ręce stojąc przy biskupie i poprzędzając święte dary”³⁷.

Z listu do Maryniana, następcy Jana, wynika jednak, że ten otrzymał na stałe od papieża przywilej, czasowo³⁸ udzielony wcześniej Janowi, odprawiania całej Mszy świętej w paliuszu oraz używania go poza Mszą w dniach uroczystych procesji: w uroczystość narodzin św. Jana Chrzciciela, świętych Apostołów Piotra i Pawła, świętego Apolinarego oraz w rocznicę konsekracji biskupiej³⁹.

³² Por. Gregorius Magnus, *Epistolae* III 54, CCL 140, 200-203.

³³ Por. tamże.

³⁴ Por. *Appendices* VI, CCL 140A, 1097-1099.

³⁵ Por. *Epistolae* V 15 i IX 167.

³⁶ Por. *Epistolae* III 54, PL 77, 651C, przyp. b: „Pallium non toto tempore missae episcopos gestasse, sed tantum usque ad recitationem Evangelii, patet ex Isidoro Pelusiota, lib. I, epist. 136. Tunc enim assurgere solebant, et deponere pallium, quasi adveniente vero pastore Christo. Vide synodum VIII, contra Photium, act. 10, can. 27, Graecis 14”.

³⁷ Tamże: „Ita etiam refert Simeon Thessalonic., lib. de Templo et Missa: «Dum Evangelium legitur, pontifex pallium deponit, servitutum ac subjectionem suam ergo Dominum demonstrans. Quoniam enim ille per Evangelium loqui cognoscitur, et tanquam praesens est, ipse tunc symbolum incarnationis ejus gestare non audet, sed ab humeris sublatum diacono tradit, qui illud dextra complicatum tenet ipsi pontifici astans et sacra dona praecedens»”. O ile nie zaznaczono inaczej, tłumaczenie tekstów obcojęzycznych jest dziełem autora artykułu.

³⁸ Tzn. do czasu wyjaśnienia sprawy przywilejów.

³⁹ Por. *Epistolae* V 61, CCL 140, 363; wspomina o tym także w liście V 11.

Jest to okoliczność wyjątkowa, gdyż zwykle posyłając paliusz biskupowi papież zaznaczał, że ma on być używany wyłącznie podczas uroczystości mszalnych⁴⁰.

Warto pamiętać, że w nieco późniejszym czasie Sobór Konstantynopolitański IV (869-870) przypomina, że nie w czasie całej Mszy świętej wolno używać biskupom paliusza, lecz tylko w czasie ściśle określonym⁴¹. Sobór nie podaje, w jakich momentach ma być używany paliusz. Prawdopodobnie regulowały to upowszechnione już normy zwyczajowe.

Posyłając paliusz Janowi, biskupowi Koryntu, papież zaznacza, iż winien go używać zgodnie z nadaniem jego poprzedników⁴². Przypomina też zwykle, że biskup, o ile nie jako pierwszy na stolicy otrzymuje paliusz, winien go używać tak, jak jego poprzednicy⁴³. Wynika stąd, że dbano o zachowanie tradycji używania paliusza.

To poszanowanie dla tradycji widać zwłaszcza w jednym z listów, kiedy zwracając się do Kastoriusza, swego pisarza, papież nakazuje mu zbadać sprawę używania paliusza przez biskupa w Rawennie i podkreśla, iż pragnie, „aby wspomniany Kościół nie doznawał krzywdy wbrew sprawiedliwości, lecz, aby został zachowany w nim zwyczaj używania taki, jaki istniał przed Janem”⁴⁴. Święty Grzegorz z wielką skrupulatnością pilnował, aby nie rozszerzano samowolnie użycia paliusza, lecz dokładnie przestrzegano jego użycia w takiej postaci, jak określała ją formuła nadania, względnie stosownie do ukształtowanego zwyczaju, u podstaw którego leżały jednak zawsze przywileje nadane przez poprzednich papieży⁴⁵.

W czasach Grzegorza, jak widać, paliusz stał się oznaką godności przede wszystkim kościelnej, nie świeckiej. Szczególne obostrzenia, jakie stosował Grzegorz w stosunku do używania paliusza sprawiły, że stał się on szatą liturgiczną i oznaczał szczególną godność osoby, która go nosiła. W jednym z listów do cesarza w sprawie pozbawionego stolicy biskupiej patriarchy Antiochii Anastazjusza⁴⁶ wyraża oczekiwanie, że cesarz:

⁴⁰ Por. np. *Epistolae* IV 1; V 58; IX 228 i 234; XI 65. Klauzuli „ad sola missarum sollemnia” nie umieszczano posyłając paliusz biskupom Sycylii, gdyż w tym przypadku używano innej formuły nadania, zob. *Epistolae* VI 8 i 18; IX 222; XIII 38. Wyjątkowo użycie paliusza poza Mszą św. poświadcza Grzegorz w przypadku składania relikwii (*Epistolae* V 15).

⁴¹ *Concilium Constantinopolitanum* can. 27 łac. i 14 gr.

⁴² Por. *Epistolae* V 62, CCL 140, 364-366.

⁴³ Por. *Epistolae* VI 8, CCL 140, 377 (do Dona, biskupa Messany); VI 18, CCL 140, 388 (do Jana, biskupa w Syrakuzach).

⁴⁴ *Epistolae* VI 31, CCL 140, 403-404.

⁴⁵ Por. *Epistolae* IX 168, CCL 140A, 726-727.

⁴⁶ Święty Anastazy I Starszy był patriarchą Antiochii w latach 559-570, 593-599. Pozbawiony został swej stolicy biskupiej przez cesarza Justyna II pod pretekstem marnotrawienia dóbr mate-

„udzieliwszy przywileju paliusza winien przysłać go do progów błogosławionego Piotra, Księcia Apostołów, aby wraz z Grzegorzem mógł sprawować uroczyste msze i w ten sposób, skoro nie może powrócić na swoją stolicę, zachował swoją godność”⁴⁷.

Nie wiadomo wprawdzie, czy był to przywilej, o który w przypadku Anastazjusza należało prosić cesarza, pewne jest jednak, że paliusz rozumiany tu był jako wyraz szczególnej godności. Stosownie do tego oczekiwano od osoby, która była obdarzona przywilejem używania paliusza, uczciwości obyczajów i postępów⁴⁸. Sam zaś Grzegorz mawiał, że „zaszczytem tego stroju jest pokora i sprawiedliwość”⁴⁹.

LE PALLIUM DANS LA CORRESPONDANCE DE GREGOIRE LE GRAND

(Résumé)

L'article présente une courte histoire du pallium, le commencement de son usage dans l'Église occidentale, ainsi que ses plus anciennes représentations iconographiques. Ensuite, on passe à l'application du pallium par le pape Grégoire le Grand, qui en a fait l'instrument de la politique intérieure et extérieure de l'Église. Il a attribué le pallium pas seulement aux évêques de l'Italie, mais aussi à ceux de la Gaule, l'Angleterre et à ceux de certaines provinces de l'Église à l'Est. Grégoire a souligné que le pallium n'a pu être attribué qu'à la suite de grands mérites. On présente aussi la procédure liée à la privation ou à la perte du pallium. L'article présente aussi la manière d'utiliser le pallium en accord avec sa symbolique et tradition dans l'Église aux temps de Grégoire le Grand. Dans cette époque le pallium représentait surtout la dignité ecclésiastique et non pas celle laïque. Les restrictions prises par Grégoire concernant la façon d'utiliser le pallium ont causé qu'il est devenu le vêtement liturgique soulignant une dignité exceptionnelle d'une personne qui le portait. Pour cette raison, une telle personne devait se caractériser par une grande honnêteté de son comportement.

rialnych patriarchatu. W rzeczywistości chodziło o sprzeciwianie się polityce cesarza wobec monofizytów, por. L. Duchesne, *L'Église en VI^e siècle*, Paris 1925, 273-274; J. Czuj, *Papież Grzegorz Wielki*, Warszawa 1948, 159-162.

⁴⁷ Por. *Epistolae* I 27, CCL 140, 35: „[...] ut virum beatissimum domnum Anastasium patriarcham, concessio usu pallii, ad beati Petri apostolorum principis limina mecum celebraturum solemniam missarum transmittere debuisset; quatenus, si ei ad sedem suam minime reverti liceret, saltem mecum in honore suo viveret”.

⁴⁸ Por. *Epistolae* VI 8, CCL 140, 377 (do Dona, biskupa Messany); VI 18, CCL 140, 388 (do Jana, biskupa w Syrakuzach).

⁴⁹ Por. *Epistolae* IX 234, CCL 140B, 816-817 (do Maksyma, biskupa Salony).

Bazyli DEGÓRSKI O.S.P.P.E.
(Roma, Angelicum)

BISKUPI RZYMU W *PRATUM SPIRITUALE* JANA MOSCHOSA

W niniejszym artykule zajmiemy się tekstami Jana Moschosa, które dotyczą biskupów Rzymu wspomnianych w jego *Pratum spirituale*¹. Oprzemy się

¹ Por. *Pratum spirituale* (CPG 7376; BHG 1442) Jana Moschosa dotarło do nas w następujących wydaniach: F. Ducaeus (wyd.), *Bibliothecae Veterum Patrum seu Scriptorum Ecclesiasticorum*, II: Graeco-Latinus, Parisiis 1624, 1053-1159 (jest to pierwsze w ogóle wydanie *Pratum spirituale*; zawiera 115 epizodów); J.B. Cotelerius (wyd.), *Ecclesiae Graecae monumenta*, II, Parisiis 1686, 341-456 (jest to uzupełnienie poprzedniego, pierwszego wydania, wydanie to dodaje bowiem do *editio princeps* Ducaeus 101 kolejnych epizodów); PG 87, 2843-3116 (to wydanie J. Migne'a przedrukowało w całości teksty, które znajdują się w dwóch poprzednich wydaniach); D.C. Hesselring (wyd.), *Morceaux choisis du Pré Spirituelle de Jean Moschos*, Paris 1931 (jest to antologia, która zawiera 24 rozdziały *Pratum spirituale*; tekst oryginalny został przedrukowy z powyższego wydania Migne'a. Wydawca dodał wstęp, przetłumaczył tekst i go skomentował); Th. Nissen (wyd.), *Unbekannte Erzählungen aus dem Pratum Spirituale*, BZ 38 (1938) 351-376 (autor artykułu wydaje w nim 14 nowych rozdziałów, które do tej pory nigdzie nie zostały jeszcze wydane); E. Mioni (wyd.), *Il Pratum Spirituale di Giovanni Mosco: gli episodi inediti del Cod. Marciano greco II.21*, OCP 17 (1951) 61-94 (autor wydaje 12 rozdziałów dzieła Jana Moschosa, z których 10 jeszcze do tej pory nie było wydanych); Ph. Pattenden (wyd.), *The Text of the Pratum Spirituale*, JTS 26 (1975) 38-54 (autor artykułu publikuje w nim 4 rozdziały *Pratum Spirituale*, które do tej pory znane były jedynie w tłumaczeniu łacińskim).

Posiadamy także następujące tłumaczenia *Pratum spirituale* Jana Moschosa: 1) tłumaczenia łacińskie: A. Lipomani (wyd.), *Vitae Sanctorum Patrum*, VII, Romae 1558, 289-370 (jest to przekład całego *Pratum spirituale* dokonany przez A. Traversariego); M. Hoferer (wyd.), *Ioannis Monachi liber de miraculis*, Würzburg 1884 (znajdujemy tu przekład 27 rozdziałów dzieła Jana Moschosa); P.M. Huber (wyd.), *Ioannis Monachi liber de miraculis*, Heidelberg 1913 (jest to także przekład 27 rozdziałów *Pratum spirituale*).

2) przekład arabski: R. Guarama (wyd.), *Al Bustan*, Tiflis 1965 (jest to wydanie tekstu arabskiego pochodzącego z rękopisu z X w. z klasztoru na Górze Synaj; wydawca dołączył swój przekład oraz opracowanie).

3) przekład gruziński: I. Abulazde (wyd.), *Giovanni Mosco. Il prato spirituale* [po gruzińsku], Tiflis 1960 (znajdujemy tu wstęp, tłumaczenie i *glossarium*).

4) przekład etiopski: V. Arras (wyd.), *Patericon Aethiopice*, CSCO 277-278 (znajdujemy tu tłumaczenie 49 rozdziałów *Pratum spirituale* Jana Moschosa).

5) przekład staro-cerkiewno-słowiański: V.S. Golyšenko – V.F. Dubrovina (wyd.), *Sinajskij Paterik*, Moskwa 1967.

głównie na samym dziele Jana Moschosa, pomijając współczesne badania dotyczące jego dzieła, gdyż pośród nich nie spotykamy żadnego opracowania poświęconego wprost omawianemu przez nas zagadnieniu².

Otóż w *Pratum spirituale* Jan Moschos wspomina trzech biskupów Rzymu: św. Piotra Apostoła, św. Leona Wielkiego i św. Grzegorza Wielkiego. W naszym jednak artykule pominiemy św. Piotra, gdyż Moschos nie poświęca mu bezpośredniej uwagi, lecz wspomina go niejako mimochodem³, zajmiemy się zaś jedynie św. Leonem Wielkim i św. Grzegorzem Wielkim.

1. Św. Leon Wielki. Jan Moschos mówi o św. Leonie w rozdziałach 147⁴, 148⁵, 149⁶. Przyjrzyjmy się teraz tym rozdziałom *Pratum spirituale*:

„Abba Menas, przełożony wspomnianego klasztoru, opowiedział nam także, iż abba Eulogiusz, papież aleksandryjski⁷, opowiedział to wydarzenie. «Gdy udałem

6) przekłady włoskie: *Le vite overo Legende de' sancti Padri [...] per diversi eloquentissimi Dottori volgarizzati*, Venezia 1475; F. Belcari (wyd.), *Il Prato Spirituale de' Santi Padri*, Bologna 1844; R. Maisano (wyd.), Giovanni Mosco, *Il prato* [= Biblioteca M. D'Auria], Napoli 1982, 2002² (ze wstępem, tłumaczeniem i komentarzem; drugie wydanie zostało poprawione i umieszczono w nim dodatek zawierający dwa wcześniej wydane artykuły Riccarda Maisana, które dotyczą dzieła Jana Moschosa).

7) przekład francuski: M.J. Rout de Journal (wyd.), *Le pré spirituel* [= SCh 12], Paris 1946 (wstęp i przekład bez tekstu greckiego).

8) przekład angielski: J. Wortley (wyd.), *John Moschos. The spiritual meadow* [= Cistercian Studies Series 139], Kalamazoo (Mich.) 1992 (wstęp, przekład, przypisy).

² Najpełniejszą bibliografię na temat Jana Moschosa podaje R. Maisano (wyd.), dz. cyt., s. 11-16. Do tej bibliografii trzeba dodać następujące publikacje, których on nie uwzględnił: N. van Wijk, *Einige Kapitel aus Johannes Moschos*, „Zeitschrift für slavische Philologie” 10 (1933) 60-66; H.A. Echle, *The Baptism of the Apostles: A fragment of Clement of Alexandria's lost work Hypotyposes in the Pratum Spirituale of John Moschos*, „Traditio” 3 (1945) 365-368; R.M. Aguilar, *El sistema de las negaciones en Juan Mosco*, „Cuadernos de Filología Clásica” 18 (1983-1984) 336; E. Follieri, *Dove e quando morì Giovanni Mosco?*, „Studi Bizantini e Neoellenici” 25 (1988) 3-39; Ph. Pattenden, *Some remarks on the newly edited text of the 'Pratum' of John Moschos*, *StPatr* 18 (1989) t. 2, 45-51; A. Louth, *Did John Moschos really die in Constantinople?*, *JTS* 49 (1998) 149-154; M.И. Кисливер, *Анализ средневековых текстов социолингвистические факторы (на материале „Лука духовного” Иоанна Мосха)*, w: *Юрьевские чтения. Материалы междисциплинарной конференции молодых филологов. Выпуск 2001 г.*, Санкт-Петербург 2002, 41-48; tenże, *Особенности языка Иоанна Мосха (Закон Вакернагеля и местоименные клитики в тексте позднего койне). Автореферат кандидатской диссертации*, Санкт-Петербург 2003; tenże, *Язык Иоанна Мосха – проблемы интерпретации*, w: <http://iling.nw.ru/tronsky7/036.pdf>.

³ Imię św. Piotra występuje w *Pratum spirituale* w następujących rozdziałach: 149, 151, 176, 216. Dodajmy jeszcze, iż rozdziały 149 i 151, w których Moschos wspomina św. Piotra, dotyczą wprost św. Leona Wielkiego (rozdział 149) i św. Grzegorza Wielkiego (rozdział 151), a więc tak czy inaczej staną się one przedmiotem naszych rozważań.

⁴ Por. PG 87, 3012.

⁵ Por. PG 87, 3012-3013.

⁶ Por. PG 87, 3013.

⁷ Co do Eulogiusza Aleksandryjskiego por. także Iohannes Moschos, *Pratum spirituale* 77,

się do Konstantynopola, spotkałem archidiacona Grzegorza z Rzymu – człowieka wielce cnotliwego. I opowiedział mi o przeświątym i wielce błogosławionym Leonie – papieżu rzymskim. Według tradycji przechowywanej na piśmie w Kościele rzymskim [Leon] napisał list do świętego Flawiana – patriarchy konstantynopoli-tańskiego – przeciwko bezbożnym Eutychesowi i Nestoriuszowi oraz położył go na grobie św. Piotra – księcia apostołów, a następnie modlitwami, postami i czuwaniem prosił pierwszego z uczniów, mówiąc: ‘Błędy, które mogłem popełnić jako człowiek, popraw ty, któremu powierzono tron i Kościół naszego Pana, Boga i Zbawiciela Jezusa Chrystusa’. Czterdzieści dni później, gdy się modlił, ukazał się mu apostoł, i powiedział mu: ‘Przeczytałem i poprawiłem’. [Leon] wziął list z grobu św. Piotra, otworzył go i spostrzegł, iż został poprawiony ręką apostoła»⁸.

Jan Moschos zasłyszał zapewne tę wiadomość dotyczącą św. Leona Wielkiego od abby Menasa S przełożonego klasztoru w Tugarze, która była oddalona o 9 mil od Aleksandrii⁹. Sam natomiast Menas dowiedział się o tym wydarzeniu z ust Eulogiusza – biskupa aleksandryjskiego, który był patriarchą Aleksandrii w latach 581-608¹⁰. Całą tę wiadomość odnośnie do św. Leona przekazał Eulogiuszowi w Konstantynopolu archidiacon Grzegorz S późniejszy biskup Rzymu – św. Grzegorz Wielki. Eulogiusz poznał Grzegorza w młodym wieku, kiedy przyszedł papież był apokryzariuszem na dworze cesarskim w Konstantynopolu (a więc w latach ok. 579-585)¹¹.

146, 148, 195. Co do styczności Eulogiusza z Grzegorzem Wielkim, por. F. Cocchini, *Gregorio Magno e la dottrina della 'triarchia petrina'*, StPatr 38 (2001) 377-383.

⁸ Iohannes Moschus, *Pratum spirituale* 147, PG 87, 3012: „Διηγῆσατο ἡμῖν καὶ τοῦτο ὁ ἄββᾶς Μηνᾶς ὁ κοινοβιάρχης τοῦ αὐτοῦ κοινοβίου, ὅτι ἀκηκόει τοῦ αὐτοῦ ἄββᾶ Εὐλογίου πάπα Ἀλεξανδρείας, λέγοντος, ὅτι Ἀνελθὼν ἐν Κωνσταντινουπόλει συνέντευχον τῷ ἀρχιδιακόνῳ Ῥώμης τῷ κυρῷ Γρηγορίῳ ἀνδρὶ... καὶ ἐναρέτω, καὶ διηγῆσατό μοι περὶ τοῦ ἀγιωτάτου καὶ μακαριωτάτου Λέοντος τοῦ πάπα Ῥώμης, ὅτι ἐμφέρεται ἐν τῇ Ἐκκλησίᾳ Ῥώμης ἐγγράφως, ὅτι γράψας τὴν ἐπιστολὴν πρὸς τὸν ἐν ἁγίοις Φλαβιανὸν τὸν πατριάρχην Κωνσταντινουπόλεως, κατὰ Εὐτυχέως καὶ Νεστορίου τῶν δυσωνύμων, τέθηκεν αὐτὴν ἐν τῷ τάφῳ τοῦ κορυφαίου τῶν ἀποστόλων Πέτρου, καὶ δεήσῃσι καὶ νηστείας καὶ χαμευνίας σχολάσας ἐδέετο τοῦ πρωτοστάτου τῶν μαθητῶν, λέγων· Ὁ τι ὡς ἄνθρωπος παρέλειψα, αὐτὸς ὡς πεπιστευμένος τὴν Ἐκκλησίαν καὶ τὸν θρόνον παρὰ τοῦ Κυρίου καὶ Θεοῦ καὶ Σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, διόρθωσαι. Καὶ μετὰ τεσσαράκοντα ἡμέρας ὤφθη αὐτῷ ὁ ἀπόστολος εὐχομένῳ, καὶ λέγει αὐτῷ Ἀνέγνων καὶ διορθώσάμην. Καὶ δὴ λαβὼν τὴν ἐπιστολὴν ἐκ τοῦ τάφου τοῦ ἁγίου Πέτρου, ἀνέπτυξεν αὐτὴν, καὶ εὗρεν χειρὶ τοῦ ἀποστόλου διορθωθεῖσαν”. Niniejszy tekst grecki z PG tak został poprawiony według przygotowywanego przez Philipa Pattendena wydania krytycznego dzieła Moschosa: PG 87, 3012A: τῷ ἀρχιδιακόνῳ: συνέντευχον τῷ ἀρχιδιακόνῳ || PG 87, 3012B: „ἀνέπτυξεν: ἀνέπτυξεν αὐτὴν, por. Maisano (wyd.), dz. cyt., s. 246.

⁹ Por. Iohannes Moschus, *Pratum spirituale* 146.

¹⁰ Por. Maisano (wyd.), dz. cyt., s. 265, przypis 77. Według T. Orlandiego (*Eulogio di Alessandria*, DPAC I 1281) Eulogiusz był patriarchą Aleksandrii w latach 580-607/608.

¹¹ Por. Iohannes Moschus, *Pratum spirituale* 151. Ten okres działalności św. Grzegorza Wielkiego w stolicy cesarstwa – w Konstantynopolu – szeroko omawia T. Wolińska, *Stosunki papieża Grzegorza Wielkiego z dworem cesarskim i administracją bizantyńską*, Piotrków Trybunalski 1998 (por. szczególnie rozdział II: „Grzegorz w roli apokryzariusza papieskiego w Konstantynopolu” [s.

Zgodnie z nazewnictwem, które wytworzyło się we wczesnym okresie patrystycznym, zarówno Eulogiusz, jak i Leon, nosili tytuł „papieża”: Eulogiusz – „papież aleksandryjski”, Leon – „papież rzymski”. Tytuł ten nie ma więc tutaj znaczenia, jakie obecnie dają mu katolicy, postrzegając go jako doskonały synonim „biskupa Rzymu”. W starożytności bowiem chrześcijańskiego tytuł πάπας (względnie: πάππας) był (szczególnie w czasie od III do V wieku) dawany biskupom, opatom, archimandrytom, czy igumenom, a nawet zwykłym kapłanom. Prawdę powiedziawszy, bardziej niż tytuł, był to raczej czuły zwrot, który wyrażał ojcowską troskę osoby, której powierzono jakiś zastęp chrześcijan. W Egipcie natomiast, gdzie działał Eulogiusz, tytuł πάπας oznaczał *par excellance* biskupa, patriarchę Aleksandrii. W Rzymie po raz pierwszy spotykamy ten tytuł na oznaczenie biskupa tego miasta na jednej z inskrypcji pochodzącej z końca III wieku¹². Już jednak pod koniec IV wieku tytuł ten zaczyna być zastrzeżony w sposób szczególny dla biskupa Rzymu. Zaświadcza to choćby św. Ambroży¹³, synod w Toledo z 400 r.¹⁴, czy Wincenty z Lerynu¹⁵. Dopiero jednak w VI wieku zwrot ten, oprócz nielicznych, zawsze coraz rzadszych wyjątków, stanie się oficjalnym tytułem biskupa Rzymu¹⁶. Nie znaczy to jednak, że np. biskupi Aleksandrii zaprzestaną używać tego tytułu, jak to chociażby widać na podstawie wspomnianego tu Eulogiusza.

Opis wydarzenia dotyczącego św. Leona Wielkiego, jaki przekazuje tu Jan Moschos, dotyczy oczywiście sławnego *Tomus ad Flavianum*¹⁷, który Leon przesłał w 449 r. patriarche konstantynopolitańskiemu – Flawianowi. Ten szcze-

45-76]). Począwszy od czasu papieża św. Leona Wielkiego, biskupi rzymscy posiadali stałych przedstawicieli na dworze cesarskim w Konstantynopolu, których nazywano z grecka „apokryzariuszami”, względnie – używając zwrotu łacińskiego – mówili o nich *responsales*. Przedstawicielem św. Leona Wielkiego na dworze cesarskim w Konstantynopolu był Julian z Kos. Niemniej jednak dopiero począwszy od lat trzydziestych VI wieku posiadamy potwierdzoną stałą obecność tych papieskich wysłanników na dworze cesarskim w Konstantynopolu. Wcześniej biskupi Rzymu wysyłali oczywiście także swoich apokryzariuszy do wschodniej stolicy cesarstwa, ale nie byli to ich stali przedstawiciele, por. J. Herrin, *Constantinople, Rome and the Fracs in the seventh and eight centuries*, w: J. Shepard – S. Franklin (wyd.), *Byzantine Diplomacy*, London 1992, 93-94; Wolińska, dz. cyt., s. 45 i 65.

¹² Por. B. Studer, *Papa*, DPAC II 2637-2638.

¹³ Por. Ambrosius Mediolanensis, *Epistula* 42.

¹⁴ Por. Concilium Toletanum, a. 400, Mansi III 1006-1007.

¹⁵ Por. Vincentius Lerinensis, *Commonitorium* 32-33.

¹⁶ W *Liber pontificalis* tytuł *papa* spotykamy w odniesieniu do biskupów Rzymu, począwszy od Agapita I (535 r.).

¹⁷ Posiadamy następujące wydania Leonowego *Tomus ad Flavianum* (= *Epistula* 28): PL 54, 755-782; C. Silva-Tarouca (wyd.), *S. Leonis Magni Tomus ad Flavianum Episcopum Constantinopolitanum (Epistula XXVIII) additis testimoniis Patrum et eiusdem S. Leonis M. Epistula ad Leonem I Imp. (Epistula CLXV)* [= *Textus et Documenta. Series Theologica* 9], Romae 1932; ACO II/2, 1, 24-33. Co do opracowań na temat *Tomus ad Flavianum*, por. L. Casula, *La cristologia di san Leone Magno. Il fondamento dottrinale e soteriologico*, Milano 2000 (z obfitym bibliografią tematu; sam *Tomus ad Flavianum* jest w tej książce omawiany na stronach 88-129).

gół mówiący o powstaniu listu Leona opiera się, jak czytamy, na „tradycji przechowywanej na piśmie w Kościele rzymskim”, według której papież, napisawszy *Tomus* „do świętego Flawiana – patriarchy konstantynopolitańskiego – przeciwko bezbożnym Eutychesowi i Nestoriuszowi”, chciał niejako być pewny, iż zawarta w nim nauka chrystologiczna była prawowierna, pozbawiona jakiegokolwiek błędu. Leon zwrócił się więc o pomoc do swego poprzednika na biskupstwie rzymskim – do „św. Piotra – księcia apostołów” i „pierwszego z uczniów” Chrystusa, któremu „powierzono tron i Kościół naszego Pana, Boga i Zbawiciela Jezusa Chrystusa”, prosząc go poprzez modlitwy, posty i czuwania, aby poprawił jakieś błędy, które on jako biskup i człowiek mógł popełnić. Po czterdziestu dniach tego pokutnego i modlitewnego oczekiwania miał się ukazać Leonowi św. Piotr, zapewniając go, iż przeczytał *Tomus ad Flavianum* i poprawił go. Biskup Rzymu „wziął list z grobu św. Piotra, otworzył go i spostrzegł, iż został poprawiony ręką apostoła”.

Spotykamy tu przeświadczenie Jana Moschosa – człowieka kręgu kultury greckiej, bizantyjskiej – jeżeli już nie wprost o prymacie i pierwszeństwie Leona jako biskupa Rzymu, to niewątpliwie przynajmniej o prymacie św. Piotra Apostoła, którego Leon jest następcą i którego szczególną, namacalną opieką się cieszy. To św. Piotr jest „księciem apostołów”, „pierwszym z uczniów”, to jemu „powierzono tron i Kościół naszego Pana, Boga i Zbawiciela Jezusa Chrystusa”, to on teraz się troszczy, aby jego następcą na stolicy biskupiej Rzymu trwał w wyznawaniu prawowitej wiary. Św. Leon, jak sam wyznaje, mógł „popełnić jako człowiek” błędy, ale to, że jest następcą św. Piotra, sprawia, iż Księżę Apostołów sam wkracza, aby bronić powierzony mu Kościół przed błędnowierstwem. Według więc słów Jana Moschosa biskupi Rzymu sami z siebie, jako ludzie, mogą popełniać i popełniają błędy, ale w ostateczności ich nauka jest prawowierna, gdyż troszczy się o to sam św. Piotr, któremu „powierzono tron i Kościół naszego Pana, Boga i Zbawiciela Jezusa Chrystusa”.

Przejdźmy teraz do drugiego tekstu, który Jan Moschos poświęca św. Leonowi Wielkiemu:

„Teodor – przeświety biskup miasta Darne w Libii – opowiedział nam także to wydarzenie. «Gdy byłem synkellosem świętego patriarchy Eulogiusza¹⁸, ujrzałem we śnie wysokiego człowieka o czcigodnym wyglądzie, który mi powiedział: ‘Zapowiedz mnie patriarsze Eulogiuszowi’. ‘Kim jesteś, panie?’ – spytałem go. ‘Dlaczego mi każesz zapowiadać ciebie?’ ‘Jestem Leonem – patriarchą Rzymu’ – odpowiedział. Wszedłem więc, aby go zapowiedzieć: ‘Przeświety i wielce błogosławiony patriarcha Leon, głowa Kościoła Rzymskiego, chce złożyć wam hołd’. Na te słowa patriarcha Eulogiusz od razu wstał i pobiegł ku niemu. Uściskali się nawzajem, odmówili modlitwę i usiedli. Boski i prawdziwie natchniony Leon rzekł wówczas do patriarchy Eulogiusza: ‘Czy wiecie, dlaczego do was przyszed-

¹⁸ Chodzi o tego samego patriarchę Eulogiusza Aleksandryjskiego, o którym mówi poprzedni, przytaczany przez nas tekst Jana Moschosa.

łem?’ ‘Nie’ – odpowiedział Eulogiusz. ‘Przyszedłem podziękować wam za waszą piękną i wielką obronę listu, który napisałem do naszego brata Flawiana – patriarchy Konstantynopola. Potrafiliście jasno ukazać moją myśl i zamknąć usta błędnowierców! Wiedźcie, mój bracie, że przez swoją działalność spodobaliście się nie tylko mnie, lecz także Piotrowi – księciu apostołów – a przede wszystkim prawdzie, którą głosimy – Chrystusowi naszemu Bogu’. Nie raz jeden czy dwa, lecz trzy razy miałem to widzenie. Przekonało mnie to, abym opowiedział o tym świętemu patriarsze Eulogiuszowi. Wysłuchał mnie, a potem wyciągnął ze wzruszeniem ręce ku niebu i złożył dzięki Bogu: ‘Chrystusie Panie, nasz Boże, dziękuję ci, że uczyniłeś mnie heroldem twojej prawdy pomimo tego, iż nie jestem tego godzien! Dobroć twoja – dzięki modlitwom twoich sług Piotra i Leona – zechciała przyjąć mój marny trud, jak dwa pieniądze wdowy!’¹⁹.

Jan Moschos przekazał powyższy fragment dotyczący Leona Wielkiego na podstawie opowiadania, które usłyszał od Teodora – biskupa miasta Darne w Libii. Przekaz ten opowiada o śnie, jaki miał Teodor w czasie, gdy był „synkellosem świętego patriarchy Eulogiusza”. Sen ten przeto miał miejsce w latach 580-608, gdyż w tym czasie Eulogiusz był patriarchą Aleksandrii²⁰.

Sam Leon Wielki jest ukazany jako „wysoki człowiek o czcigodnym wyglądzie”, który prosi o posłuchanie u patriarchy Eulogiusza. Sam przedstawia się

¹⁹ Iohannes Moschus, *Pratum spirituale* 148, PG 87, 3012-3013: „Θεόδωρος ὁ δισώτατος ἐπίσκοπος τῆς πόλεως Δάρνης τῆς ἐν Διβύη, διηγήσατο ἡμῖν, λέγων, ὅτι ‘Ὡς ἤμην σύγκελλος τοῦ ἐν ἁγίοις πάπα Εὐλόγιου, θεωρῶ κατὰ τοὺς ὕπνους ἄνδρα σεμνοπρεπῆ, καὶ μέγαν, λέγοντά μου Μήνυσόν με πρὸς τὸν πάπαν Εὐλόγιον. Καὶ λέγω αὐτῷ· Τίς εἶ, δέσποτα; Πῶς κελεύεις ἵνα μὴνύσω; Αὐτὸς ἀποκριθεὶς λέγει μοι· Ἐγὼ εἰμι Λέων ὁ πάπας Ῥώμης. Εἰσελθὼν οὖν ἐγὼ ἐμήνυσα, λέγων· Ὁ ἁγιώτατος καὶ μακαριώτατος πάπας Λέων Ἐκκλησίας Ῥωμαίων πρόεδρος προσκυνῆσαι ὑμᾶς θέλει. Ὡς οὖν ἤκουσεν ὁ πάπας Εὐλόγιος, δρομαίως ἀναστὰς ὑπήντησεν αὐτῷ· καὶ ἀσπασάμενοι ἀλλήλους καὶ εὐχὴν ποιήσαντες ἐκαθέσθησαν. Τότε ὁ θεῖος ὄντως καὶ θεοφόρος Λέων λέγει πάπα Εὐλόγιω· Οἶδας διατί ἦλθον πρὸς ὑμᾶς; Ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν· Οὐ. Λέγει αὐτῷ· Ἦλθον εὐχαριστῆσαι ὑμῖν, ὅτι καλῶς καὶ μεγάλως; ἀπελογίσασθε ὑπὲρ τῆς ἐπιστολῆς μου, ἧς ἔγραψα πρὸς τὸν ἀδελφὸν ἡμῶν Φλαβιανὸν τὸν πατριάρχην Κωνσταντινουπόλεως· τὴν μὲν ἐμὴν γνώμην φανερώσαντες, τὰ δὲ τῶν αἰρετικῶν ἀποφράξαντες στόματα. Ἰσθι δὲ, ἀδελφέ, ὡς οὐκ ἐμοὶ μόνον τὸν ἔνθεν ὑμῶν ἐχαρίσασθε κόπον, ἀλλὰ καὶ τῷ κορυφαίῳ τῶν ἀποστόλων Πέτρῳ, καὶ πρὸ γε πάντων αὐτῇ τῇ ὑφ’ ἡμῶν κηρυττομένῃ ἀληθείᾳ, ἧτις ἐστὶν Χριστὸς ὁ Θεὸς ἡμῶν. Ταῦτα οὐχ ἅπαξ μόνον οὐδὲ δὶς, ἀλλὰ καὶ τρεῖς θεασάμενος, καὶ τῷ τρισσῷ τῆς ὁράσεως πιστευθεὶς, διηγησάμην τῷ ἐν ἁγίοις πάπα Εὐλόγιω. Ὁ δὲ ἀκούσας ἐδάκρυσεν· καὶ ἐκτείνας τὰς χεῖρας αὐτοῦ εἰς τὸν οὐρανόν, ἠὲχαρίστησεν τῷ Θεῷ, λέγων· Εὐχαριστῶ σοι, Δέσποτα Χριστέ, ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὅτι ἀνάξιον ὄντα με, κήρυκα πεποίηκας τῆς σῆς ἀληθείας γενέσθαι· καὶ δι’ εὐχῶν τῶν θεραπόντων σου Πέτρου καὶ Λέοντος, ὡς τῆς χήρας δύο λεπτά καὶ τὴν μικρὰν ἡμῶν προθυμίαν, ἢ σὴ ἀγαθότης προσεδέξατο”. Niniejszy tekst grecki z PG tak został porównany według przygotowanego przez Philipa Pattendena wydania krytycznego dzieła Moschosa: PG 87, 3013A: *post* οὐχ ἅπαξ μόνον *addidit* οὐδὲ δὶς, por. Maisano (wyd.), dz. cyt., s. 246.

²⁰ Według R. Maisano (dz. cyt., s. 265, przypis 77) Eulogiusz był patriarchą Aleksandrii w latach 581-608. Nieco innego zdania jest T. Orlandi, *Eulogio di Alessandria*, DPAC I 1281, który twierdzi, iż Eulogiusz był patriarchą w latach 580-607/608.

jako „patriarcha Rzymu”. Synkellos Teodor zapowiada go w następujący sposób: „Prześwięty i wielce błogosławiony patriarcha Leon, głowa Kościoła Rzymskiego”. Stawia więc obu biskupów na równej płaszczyźnie; Leon nie jest głową Kościoła Powszechnego, lecz tylko „Rzymskiego”. Co więcej, biskup Rzymu przybywa do biskupa Aleksandrii, aby – według słów Teodora – „złożyć hołd”. Patriarcha Eulogiusz podbiega od razu do gościa i obaj hierarchowie ściskają się wzajemnie, odmawiają modlitwy i rozpoczynają rozmowę. Leon wyjaśnia powód odwiedzin: przyszedł, aby podziękować Eulogiuszowi za „piękną i wielką obronę listu, który napisał do naszego brata Flawiana – patriarchy Konstantynopola”. Chodzi więc znów o Leonowy *Tomus ad Flavianum*. Biskup Rzymu dziękuje Eulogiuszowi za rozpowszechnianie jego chrystologii, co sprawiło, że zamknął on „usta błędnowierców”. Ta obrona wiary chalcedońskiej spowodowała, że Eulogiusz spodobał się nie tylko Leonowi, lecz także św. „Piotrowi – księciu apostołów – a przede wszystkim prawdzie, którą głosimy – Chrystusowi naszemu Bogu”.

Wiemy dzisiaj, że Eulogiusz nie był jakimś wybitnym czy wpływowym hierarchą, a nawet że nie miał (poza Aleksandrią jako taką) żadnego znaczenia w walce z monofizytami. Focjusz pisze o nim tylko, jako o pochodzącym ze stanu mniszego i jako człowieku wypróbowanej, ortodoksyjnej wiary²¹. Synkellos Teodor miał to senne widzenie aż trzy razy, co skłoniło go do powiadomienia o tym patriarchy Eulogiusza, który podziękował Chrystusowi, że uczynił go heroldem swojej prawdy.

Na podstawie powyższego fragmentu znów wyraźnie widać walne znaczenie św. Leona i jego listu do św. Flawiana – patriarchy konstantynopolitańskiego – dla wypracowania dogmatu chrystologicznego przeciwko błędowi Eutychesa. Co się zaś tyczy samego prymatu św. Leona jako biskupa Rzymu, należy podkreślić, iż jawi się on zgodnie z wizją owego okresem starożytności chrześcijańskiej: widzimy tu wyraźnie dwóch równych sobie w godności biskupów-patriarchów, którzy są suwerennymi, szanującymi się wzajemnie głowami, rządzcami własnych Kościołów lokalnych.

Spójrzmy teraz na ostatni tekst, w którym Jan Moschos opowiada o św. Leonie Wielkim:

„Kiedy abba Amos zszedł do Jerozolimy i został wyświęcony na patriarchę, przeorzy klasztorów na pustyni przyszli, aby się mu pokłonić. Wśród nich byłem także ja wraz z moim przeorem. Patriarcha zaczął mówić do ojców: «Módlcie się za mnie, moi ojcowie! Włożono na mnie ciężar wielki i trudny do uniesienia. Obowiązki patriarchy napełniają mnie wielkim lękiem, gdyż bycie pasterzem dusz jest zadaniem godnym Piotra, Pawła, Mojżesza lub innych o tym samym poziomie, podczas gdy ja jestem tylko nędznym człowiekiem! To, co najbardziej mnie przeraża, to ciężar związany z udzielaniem święceń. Znalazłem bowiem napisane, że błogosła-

²¹ Por. *Bibliotheca cod.* 230.

wiony Leon – głowa Kościoła Rzymu – pozostawał przez czterdzieści dni w poście i usilnej modlitwie przy grobie apostoła Piotra, prosząc, aby wstawił się za nim u Boga, aby przebaczył mu jego przewinienia. Po upływie czterdziestu dni ukazał się mu apostoł Piotr, który mu powiedział: ‘Modliłem się za ciebie. Wszystkie twoje winy zostały przebaczone, za wyjątkiem tych, które dotyczą święceń. Tylko z tego zdasz sprawę, czy udzielałeś święceń dobrze, czy nie?’²².

Wspomniany tu Amos został patriarchą jerozolimskim w 594 r. i był nim do 601 roku. Jego patriarszy urząd pozbawiony był jednak jakichś szczególniejszych osiągnięć²³.

Jan Moschos mówi tu o wydarzeniu, które miało miejsce zaraz po tym, jak abba Amos został wyświęcony na patriarchę Jerozolimy: wspomina hołd, jaki złożyli mu podlegli mu „przeorzy klasztorów na pustyni”. Wydarzenie to więc

²² Iohannes Moschus, *Pratum spirituale* 149, PG 87, 3013: Κατελθόντος τοῦ ἀββᾶ Ἀμμῶς εἰς τὰ Ἱεροσόλυμα, καὶ χειροτονηθέντος πατριάρχου, ἀνήλθον πάντες οἱ ἡγούμενοι τῶν μοναστηρίων τῆς ἐρήμου εἰς προσκύνησιν αὐτοῦ· ἐν οἷς ἀνήλθον ἐγὼ μετὰ τοῦ ἡγουμένου μου. Καὶ ἤρξατο λέγειν πρὸς τοὺς Πατέρας ὁ πατριάρχης· Εὐξασθέ μοι, Πατέρες, ὅτι μέγα φορτίον καὶ δυσβάστακτον ἐνεχειρίσθη, καὶ φοβεῖ με τὸ πρᾶγμα τῆς πατριαρχίας οὐ μετρίως. Πέτρου γὰρ καὶ Παύλου καὶ Μωϋσέως, καὶ τῶν τοιοῦτων ἐστὶν τὸ ποιμαίνειν ψυχὰς λογικὰς, ἐγὼ δὲ ταλαίπωρός εἰμι· πλεῖον δὲ πάντων φοβεῖ με τῶν χειροτονιῶν τὸ βάρος. Εὗρον γὰρ ἐγγράφως, ὅτι ὁ μακάριος, φησὶ, Λέων, ὁ τῆς Ῥωμαίων Ἐκκλησίας γενόμενος πρόεδρος, ἐπὶ τεσσαράκοντα ἡμέρας παρέμενε τῷ τάφῳ τοῦ ἀποστόλου Πέτρου, νηστείας καὶ δεήσεσι προσκαρτερῶν, αἰτῶν τὸν ἀπόστολον Πέτρον, ἵνα προσβύσῃ ὑπὲρ αὐτοῦ τῷ Θεῷ εἰς τὸ συγχωρηθῆναι τὰ πλημμελήματα αὐτοῦ. Καὶ διη πληρωθεισῶν τῶν τεσσαράκοντα ἡμερῶν ὤφθη αὐτῷ ὁ ἀπόστολος Πέτρος, λέγων· Ἐδεήθην ὑπὲρ σοῦ, καὶ συνεχωρήθη σοι πάντα τὰ ἁμαρτήματα, πλην τῶν χειροτονιῶν. Τοῦτο οὖν μόνον ἀπατηθήσῃ, εἴτε καλῶς εἴτε καὶ ὡς ἄλλως ἐχειροτόνησας”. Niniejszy tekst grecki z PG tak został poprawiony według przygotowywanego przez Philipa Pattendena wydania krytycznego dzieła Moschosa: PG 87, 3013B: τῶν μοναστηρίων: τῶν μοναστηρίων τῆς ἐρήμου || PG 87, 3013C ὡς ἄλλως ἐχειροτόνησας, οὐς ἐχειροτόνησας: ὡς ἄλλως ἐχειροτόνησας, por. Maisano (wyd.), dz. cyt., s. 246.

²³ Por. Evagrius, *Historia ecclesiastica* VI 24. Kościół Jerozolimski do obecnej chwili szczyci się, że jest pierwszym chronologicznie Kościołem chrześcijańskim. Z tego powodu jest on nazywany w świecie prawosławnym: „Matką wszystkich Kościołów”. Pierwszym jego biskupem był św. Jakub Apostoł – „Brat Jezusa”. Srożące się często prześladowania chrześcijan ze strony cesarstwa rzymskiego zakłócały życie tego Kościoła, a jego biskupi, kiedy znów mogli wykonywać po ustaniu prześladowań swój urząd pasterski, zostali podporządkowani jurysdykcji metropolity w Cezarei Palestyńskiej (por. szerzej na ten temat ciekawe stanowisko: J. Pollok, *Narodziny koncepcji „Ziemi Świętej”. Palestyna w teologicznej refleksji Euzebiusza z Cezarei i Cyryla Jerozolimskiego*, w: T. Derda – E. Wipszycka [wyd.], *Chrześcijaństwo u schyłku starożytności. Studia źródłoznawcze*, Warszawa 1977, 99-121). W czasach cesarza Konstantyna Wielkiego Jerozolima powróciła do swej dawnej świętości. Pierwszy sobór powszechny w Nicei (w 325 r., por. kan. 6) uznał potwierdził znaczenie Jerozolimy, stawiając ją na czwartym miejscu po Rzymie, Aleksandrii i Antiochii. Co więcej, w kanonie 7 tegoż soboru Jerozolima otrzymała honorowe pierwszeństwo, a to ze względu na swe zasadnicze znaczenie dla dziejów chrześcijaństwa. Niemniej jednak diecezja ta nadal podlegała wówczas metropolii Cezarei Palestyńskiej. Sobór w Chalcedonie wreszcie (w 451 r., por. kan. 23) dał podstawy prawne dla dwóch nowych patriarchatów: dla Konstantynopola (stawiając go na pierwszym miejscu zaraz po Rzymie) i dla Jerozolimy, wydzielając te dwa nowe patriarchaty z terytorium patriarchatu w Antiochii.

miało najprawdopodobniej miejsce już w 594 roku. W zastępie osób, które przyszyły pokłonić się nowemu patriarsze, był także piszący te słowa Jan Moschos wraz ze swoim przeorem. Patriarcha Amos poprosił wówczas zebranych mnichów – swych dawnych współbraci zakonnych – o modlitwę za niego, gdyż – jego zdaniem – poprzez ustanowienie go patriarchą: „włożono na niego ciężar wielki i trudny do uniesienia”. Najbardziej jednak boi się odpowiedzialności za niegodne udzielanie święceń. Strach jego jest spowodowany tym, iż – jak czytał – „błogosławiony Leon – głowa Kościoła Rzymu – pozostawał przez czterdzieści dni w poście i usilnej modlitwie przy grobie apostoła Piotra, prosząc, aby wstawił się za nim u Boga, aby przebaczył mu jego przewinienia. Po upływie czterdziestu dni ukazał się mu apostoł Piotr, który mu powiedział: «Modliłem się za ciebie. Wszystkie twoje winy zostały przebaczone, za wyjątkiem tych, które dotyczą święceń. Tylko z tego zdasz sprawę, czy udzielałeś święceń dobrze, czy nie»”.

Po raz kolejny należy podkreślić, iż podany przez patriarchę Amosa jako przykład św. Leon Wielki, jawi się nam nie jako głowa Kościoła Powszechnego, lecz jako „głowa Kościoła Rzymu”. Niemniej jednak, sam fakt, iż Leon służy za paradygmat, wskazuje na wzorcowe miejsce biskupa Rzymu względem całej hierarchii kościelnej. Jako ułomny człowiek Leon modli się „przez czterdzieści dni w poście i usilnej modlitwie przy grobie apostoła Piotra” o odpuszczenie grzechów i otrzymuje od Apostoła zapewnienie o ich przebaczeniu. Leon będzie musiał tylko „zdać sprawę, czy udzielał święceń dobrze, czy nie”. Przejawia się tu niewątpliwie troska o pełne zachowanie w Kościele tradycji i sukcesji apostoelskiej. Warto tu także mocno podkreślić, że Leon, będąc biskupem Rzymu i następcą św. Piotra, czerpie swe niezachwiane oparcie w wierze i posłudze apostoelskiej z osoby samego Księcia Apostołów i Pierwszego Ucznia Chrystusa. To sam św. Piotr, którego grób znajduje się w Rzymie, bezpośrednio troszczy się o swego następcę na biskupiej stolicy Rzymu.

2. Św. Grzegorz Wielki. Grzegorz Wielki był biskupem Rzymu od 590 do 604 roku; znał on dobrze chrześcijański Wschód, gdyż w czasie swojego urzędowania w Konstantynopolu jako apokryzariusz papieski zawarł liczne znajomości i miał łączność z wieloma hierarchami chrześcijańskiego Wschodu. Jego *Dialogi* świadczą o głębokiej znajomości także wschodniego dziedzictwa hagiograficznego; znał on także osobiście cesarza Maurycego²⁴ oraz przekazał okazały dar mnichom klasztoru na Górze Synaj, aby zbudowali dom dla pielgrzymów²⁵.

Przypatrzymy się teraz dokładniej wypowiedziom z dzieła Jana Moschosa o św. Grzegorzu Wielkim:

²⁴ O relacjach między św. Grzegorzem Wielkim a cesarzem Maurycym, por. Wolińska, dz. cyt., s. 77-137.

²⁵ Por. Gregorius Magnus, *Epistula* XI 1.

„Gdy udaliśmy się do Monidji, aby odwiedzić abbe Jana Persa, opowiedział on nam wydarzenie związane z wielkim Grzegorzem – wielce błogosławionym biskupem Rzymu²⁶. «Poszedłem do Rzymu, aby uczcić relikwie świętych apostołów Piotra i Pawła. Pewnego razu, gdy znajdowałem się w środku miasta, ujrzałem papieża Grzegorza, który miał mnie właśnie minąć. Pomyślałem, żeby pójść mu się pokłonić. Ci, którzy byli z jego otoczenia, skoro mnie tylko zobaczyli, zaczęli mówić jeden przez drugiego: ‘Ojcze, nie padaj na oblicze!’ Nie rozumiałem, dlaczego to mi mówią. Tak czy inaczej, wydawało mi się czymś niewłaściwym, aby się mu nie pokłonić. Kiedy papież znalazł się obok mnie, zobaczył, że miałem właśnie paść na oblicze i – przysięgam wam, bracia, przed Bogiem! – on pierwszy padł na ziemię i nie wstał, zanim ja się nie podniosłem! Pozdrowił mnie z wielką pokorą i własnoręcznie dał mi trzy złote pieniądze, rozkazując, aby mi dano płaszcz i wszystko, co mogło mi być potrzebne. Oddałem chwałę Bogu, który udzielił mu daru tak wielkiej pokory, miłosierdzia i miłości dla wszystkich»²⁷.

Jan Moschos, jak pisze, czerpie powyższe wiadomości o Grzegorzu Wielkim od abby Jana Persa, który – chociaż był z pochodzenia Persem – był mnichem w egipskiej Arabii²⁸. Sam Grzegorz jest tu nazwany „wielkim Grzegorzem – wielce błogosławionym biskupem Rzymu”. Jan Pers poznaje go, gdy udaje się jako pielgrzym „do Rzymu, aby uczcić relikwie świętych apostołów Piotra i Pawła”. Opowiadanie sławi niezmierną pokorę, miłosierdzie i dobroczynność Grzegorza, który pierwszy oddaje pokłon do ziemi mnichowi Janowi Persowi i – ponieważ ten także pada na ziemię w pokłonie przed nim – nie wstaje, zanim Jan pierwszy się nie podniesie. Tego rodzaju zachowanie Grzegorza, jego wielka pokora, były niewątpliwie znane, gdyż osoby z otoczenia – przewidując pokorne zachowanie się ich biskupa – prosiły Jana, aby nie oddawał ziemnego pokłonu Grzegorzowi. Pozdrowił on także abbe Jana Persa „z wielką pokorą

²⁶ Jak widzieliśmy, Jan Moschos wspominał Grzegorza Wielkiego pisząc o Leonie Wielkim, por. Iohannes Moschus, *Pratum spirituale* 147.

²⁷ Iohannes Moschus, *Pratum spirituale* 151, PG 87, 3016-3017: „Παρεβάλομεν εἰς τὰ μονίδια τῷ ἀββᾷ Ἰωάννη Πέρσῃ, καὶ διηγήσατο ἡμῖν περὶ τοῦ μεγάλου Γρηγορίου τοῦ μακαριωτάτου τῆς Ῥώμης ἐπισκόπου, λέγων, ὅτι Ἀπῆλθον ἐν Ῥώμῃ προσκυνῆσαι τὰς θήκας τῶν ἁγίων ἀποστόλων Πέτρου καὶ Παύλου· καὶ ἐν μιᾷ, ὡς ἰστάμην εἰς τὸ μέσον τῆς πόλεως, θεωρῶ τὸν πάπαν Γρηγόριον δι’ ἐμοῦ μέλλοντα παριέναι. Ἐλογισάμην οὖν βαλεῖν αὐτῷ μετάνοιαν. Ἰδόντες δέ με οἱ τοῦ ὀψικίου αὐτοῦ, ἤρξαντο ὁ καθεὶς αὐτῶν λέγειν μοι: Ἀββᾶ, μὴ βάλε μετάνοιαν. Ἐγὼ δὲ ἡγνούουν διατί μοι τοῦτο λέγουσιν. Πλὴν ἄποπον εἶναι ἐνόμισα μὴ βαλεῖν αὐτῷ μετάνοιαν. Ὡς οὖν πλησίον μου ἐγένετο ὁ πάπας, θεωρήσας ὅτι ὑπήγον βαλεῖν μετάνοιαν, ὡς ἐπὶ κυρίῳ, ἀδελφοί· πρῶτος ἔβαλεν εἰς τὴν μετάνοιαν, καὶ οὐ πρότερον ἀνέστη, ἕως οὗ ἐγὼ πρῶτος ἠγέροην. Καὶ ἀσπασάμενός με μετὰ πολλῆς ταπεινοφροσύνης, παρέσχεν μοι διὰ χειρὸς νομίσματα τρία, κελεύσας δοθῆναι μοι καὶ κουσσοῦλιν, καὶ τὰς χρείας μου πάσας. Ἐδόξασα οὖν τὸν Θεὸν, τὸν χαρισάμενον αὐτῷ τοιαύτην ταπεινώσιν πρὸς ἅπαντας, καὶ ἐλεημοσύνην, καὶ ἀγάπην”.

²⁸ Por. *Apophthegmata Patrum: Iohannes Perses* 2. Oprócz tych wiadomości co do pochodzenia Jana Persa i miejsca skutecznienia jego ascezy, które podają nam *Apophthegmaty* (por. *Apophthegmata Patrum: Iohannes Perses* 1-4), nie znamy żadnych innych szczegółów biograficznych z jego życia.

i własnoręcznie dał mu trzy złote pieniądze, rozkazując, aby dano mu płaszcz i wszystko, co mogło być mu potrzebne”. Wszystko to świadczy o szczególnym miłosierdziu i dobroczynności Grzegorza.

Rozważmy teraz ostatni fragment *Pratum spirituale*, dotyczący bezpośrednio św. Grzegorza Wielkiego. Poniższy tekst, aczkolwiek znajduje się w ważnych rękopisach dzieła Jana Moschosa, został zaliczony przez niektórych badaczy do *corpus* tzw. Pseudo-Anastazego z Synaju: w takim też zbiorze wydał go F. Nau²⁹. W oczekiwaniu na zapowiedziane wydanie krytyczne, przygotowywane przez Philipa Pattendena, które – jak ufamy – rozwiąże atrybucję tego tekstu, w niniejszym artykule omawiamy go jako należący do *Pratum spirituale* Jana Moschosa.

„Prezbiter imieniem Piotr, który pochodził z Rzymu, opowiedział nam to wydarzenie dotyczące świętego Grzegorza – papieża tegoż miasta. «Zostawszy papieżem, założył wielki klasztor męski, dając mu regułę, by żaden mnich niczego nie posiadał, nawet jednego grosza. Jeden z młodych mnichów klasztoru miał świeckiego brata, którego poprosił, aby kupił mu koszulę, gdyż jej nie posiadał. ‘Masz tu trzy pieniądze’, odpowiedział mu brat, ‘weź je i kup sobie koszulę, jaka ci się podoba’. Mnich wziął trzy pieniądze i zatrzymał je u siebie. Jeden jednak współbrat widział go z tymi pieniędzmi i poszedł powiedzieć o tym przeorowi. Gdy przeor został o tym powiadomiony, poszedł donieść o tym świętemu papieżowi. Błogosławiony Grzegorz, jak tylko się o tym dowiedział, ekskomunikował mnicha, gdyż przestąpił regułę klasztoru. Krótco później ekskomunikowany mnich umarł, ale nie wiedział o tym papież. Po dwóch czy trzech dniach przeor poszedł oznajmić papieżowi, iż młody mnich zmarł. Grzegorz bardzo się zasmucił, że nie uwolnił go od ekskomuniki, zanim ten opuścił to życie. Napisał więc modlitwę na małym foliale i dał ją jednemu z archidiakonów, nakazując, aby została odczytana nad mogiłą mnicha. Była to modlitwa, która uwalniała zmarłego od ekskomuniki. Archidiakon poszedł, jak mu zostało poleczone, aby przeczytać modlitwę nad mogiłą mnicha. Tej samej nocy przeor zobaczył we śnie młodego zmarłego. ‘Czyż nie umarłeś, bracie?’ – powiedział. ‘Tak’. ‘Gdzie byłeś do tej pory?’ – spytał go. ‘Prawdę mówiąc, panie’ – odpowiedział mnich – ‘byłem w więzieniu; aż do wczoraj nie mogłem zostać uwolniony’. W ten sposób wszyscy poznali, iż w tej samej chwili, w której archidiakon czytał modlitwę nad mogiłą, został on uwolniony od ekskomuniki, a jego dusza została uchroniona od potępienia»³⁰.

²⁹ Por. F. Nau, *Le texte grec des récits utiles à l'âme d'Anastase (le Sinaïte)*, „Oriens Christianus” 3 (1903) 59 (numer 54) [wszystkie strony artykułu: 56-75]; por. także J.D. Chitty, *The Desert a City. An Introduction to the Study of Egyptian and Palestinian Monasticism under the Christian Empire*, Oxford 1966, 143, przypis 7.

³⁰ Iohannes Moschus, *Pratum spirituale* 192, PG 87, 3072: „Διηγῆσατο ἡμῖν ὁ πρεσβύτερος ὄνοματι Πέτρος, προσελθὼν ἀπὸ Ῥώμης, περὶ τοῦ ἐν ἁγίοις Γρηγορίου τοῦ πάπα τῆς αὐτῆς πόλεως: ‘Ὁ γεροντὸς πάπας ἔκτισεν μοναστήριον ἀνδρῶν μέγα, καὶ δέδωκεν ἐντολήν, ἵνα μηδεὶς τῶν μοναχῶν ἴδιον ἔχη τί ποτε μηδὲ ἕως ὀβλοῦ. Ἄδελφός οὖν τοῦ μοναστηρίου εἶχεν ἀδελφὸν κοσμικόν, καὶ ἤτησεν αὐτὸν, λέγων· Καμίσιον οὐκ ἔχω· ἀλλὰ ποιήσον ἀγάπην, ἀγόρασόν μοι. Λέγει αὐτῷ ὁ κοσμικός· Ἴδου τρία νομίσματα, λαβὼν ἀγόρασόν σοι, οἷον ἀρέσκει σοι. Λαβὼν οὖν ὁ μοναχὸς τὰ τρία νομίσματα εἶχεν αὐτὰ παρ’ ἑαυτοῦ, ἄλλος δὲ τῶν ἀδελφῶν, ἰδὼν αὐτὸν ἔχοντα

Powyższe wiadomości dotyczące św. Grzegorza Wielkiego autor tekstu (Jan Moschos?) przekazuje, jak sam mówi, na podstawie opowiadania prezbitera Piotra, który pochodził z Rzymu³¹. O Grzegorzcu mówi się tu jako o papieżu miasta Rzymu. Ten więc dodatek „Rzymu” wskazuje, iż zwrot „papież” nie jest jeszcze – jak w przypadku późniejszego czy obecnego nazewnictwa łacińskiego – ściśle zastrzeżony biskupowi Rzymu, stając się jego dokładnym synonimem.

Z przekazu prezbitera Piotra dowiadujemy się, iż „zostawszy papieżem, [Grzegorz] założył wielki klasztor męski, dając mu regułę, by żaden mnich niczego w nim nie posiadał, nawet jednego grosza”. Chodzi tu najprawdopodobniej o klasztor położony na rzymskim wzgórzu Celio, gdzie obecnie znajduje się kościół św. Andrzeja wraz z mniszą wspólnotą kamedułów. Tekst potwierdza więc, że Grzegorz przynajmniej już jako papież założył „wielki klasztor męski”. Nie wyklucza to jednak możliwości, iż mógł to być nie pierwszy, lecz kolejny klasztor założony przez św. Grzegorza. W rzeczy bowiem samej z zasady twierdzi się, że założył on klasztor już jako *Praefectus Urbis* (względnie tylko pretor)³² w swojej willi przy *Clivus Scauri* w Rzymie, kiedy to

τά τρία νομίματα, ἀπελθὼν ἀνήγγειλεν τῷ ἡγουμένῳ· ὁ ἡγούμενος ἀκούσας ἀπελθὼν ἐπήγγειλεν τῷ ἀγιοτάτῳ πάπα· ὁ δὲ μακάριος Γρηγόριος, μαθὼν ἀρώρισεν αὐτὸν ἀπὸ κοινωνίας, ὡς παραλύσαντα τοὺς κανόνας τοῦ μοναστηρίου. Μετὰ οὖν ὀλίγον χρόνον ἐτελεύτησεν ὁ ἀδελφὸς ὁ ἀφορισμένος, μὴ μαθόντος τοῦ πάπα. Μετὰ οὖν δύο ἢ τρεῖς ἡμέρας ἀπελθὼν ἡγούμενος, ἀπήγγειλεν αὐτῷ ὅτι ὁ ἀδελφὸς ἀνέπαισεν. Ἐπὶ τοῦτο οὖν οὐ μετρίως ἐλυπήθη, ὅτι οὐ πρὸ τοῦ ἐξελεῖν αὐτὸν ἐκ τοῦ βίου τούτου, οὐκ ἔλυσεν αὐτὸν τὸ τοῦ ἀφορισμοῦ ἐπιτίμιον· καὶ γράψας εὐχὴν ἐν πιτακίῳ δέδωκεν ἐνὶ τῶν ἀρχιδιακόνων, κελεύσας αὐτῷ ἀπελθεῖν, καὶ ἐπάνω τοῦ τάφου τοῦ ἀδελφοῦ ἀναγῶναι αὐτήν. Ἦν δὲ εὐχὴ λύουσα αὐτὸν ἐκ τοῦ ἀφορισμοῦ τὸν τεθνεῶτα. Ἀπελθὼν οὖν ἀρχιδιάκονος, ὡς ἐπετρόπη, ἐπάνω τοῦ τάφου τοῦ ἀδελφοῦ ἀνέγνω τὴν ἐπιστολὴν τὴν ἔχουσαν τὴν εὐχὴν· καὶ τοιαύτη νυκτὶ θεωρεῖ ἡγούμενος τὸν ἀδελφὸν τὸν ἀποθανόντα· καὶ λέγει αὐτῷ οὐκ ἐτελεύτησας, ἀδελφέ; λέγει αὐτῷ· ναί. Καὶ πάλιν ἠρώτησεν αὐτόν· Καὶ ποῦ ἦς ἕως τῆς σήμερον; Καὶ λέγει αὐτῷ· ὁ ἀδελφός· Ὁντως, κύριε, εἰς τὴν φυλακὴν· καὶ ἕως τῆς χθὲς οὐκ ἀπελύθη. Ἐγνώσθη οὖν τοῖς πᾶσιν, ὅτι ἐν οἴῳ ὄρα ἀρχιδιάκονος τὴν εὐχὴν εἶπεν ἐπάνω τοῦ τάφου, ἐν αὐτῇ τῇ ὥρᾳ ἐλύθη ἐκ τοῦ ἀφορισμοῦ, καὶ ἡλευθερώθη ἐκ τοῦ κατασφίματος ἢ ψυχῇ αὐτοῦ”.. Niniejszy tekst grecki z PG tak został poprawiony według przygotowywanego przez Philipa Pattendena wydania krytycznego dzieła Moschosa: PG 87, 3072: *post* Λαβὼν οὖν ὁ μοναχὸς τὰ τρία νομίματα *addidit* εἶχεν αὐτὰ παρ’ ἑαυτῷ, ἄλλος δὲ τῶν ἀδελφῶν, ἰδὼν αὐτὸν ἔχοντα τὰ τρία νομίματα || PG 87, 3072B ἐπάνω τοῦ ἀδελφοῦ: ἐπάνω τοῦ τάφου τοῦ ἀδελφοῦ || PG 87, 3072B καὶ λέγει ὁ ἡγούμενος: καὶ λέγει αὐτῷ οὐκ ἐτελεύτησας, ἀδελφέ; λέγει αὐτῷ· ναί. Καὶ πάλιν ἠρώτησεν αὐτόν; por. Maisano (wyd.), dz. cyt., s. 248.

³¹ Nic ponadto o tym prezbiterze Piotrze nie wiemy. Ja osobiście próbowałbym uitożsamiać go z Piotrem diakonem – przyjacielem i współpracownikiem Grzegorza Wielkiego, który zarządzał posiadłościami ziemskimi Kościoła Rzymskiego na Sycylii i w Kampanii. Z nim też Grzegorz rozmawia w swoich *Dialogi de vita et miraculis Patrum Italicorum* (CPL 1713, Sch 251, Sch 260, Sch 265). Nie jest bowiem wykluczone, że ten tak świetnie znający życie Grzegorza Piotr diakon mógł opowiedzieć to wydarzenie Janowi Moschosowi w starszym wieku, gdy był już prezbiterem.

³² Z samych pism Grzegorza Wielkiego wynika jedynie, że był on pretorem (por. *Registrum epistularum* IV 2). To samo podaje o nim Jan Diakon (por. *Vita S. Gregorii Magni* I 4). O Grzegorzcu Wielkim jako *Praefectus Urbis* mówi jednak *Codex Casinenensis* (por. T. Tarducci, *Storia di S.*

sam zapragnął wieść życie mnisze³³. Grzegorz objął ten urząd około 570 lub 572 roku³⁴. Samo jednak zdanie nie rozstrzyga, czy owa reguła, którą Grzegorz dał klasztorowi, była przez niego napisana, czy przekazał on mnichom jakąś istniejącą już regułę. Także bowiem wszystkie ówczesne reguły surowo zakazywały mnichom posiadania na własność czegokolwiek, nawet jakiejś najmniejszej rzeczy. Ten przepis reguły został przekroczony przez jednego z młodych mnichów, który poprosił swojego „świeckiego brata, aby kupił mu koszulę, gdyż jej nie posiadał”. Ten dał mu „trzy pieniądze”, aby sobie ją kupił. Mnich zatrzymał te pieniądze u siebie. Jeden jednak ze współbraci powiadomił o tym przeora, a ten doniósł o tym „świętemu papieżowi” – Grzegorzowi.

Jak wynika z tego zdania, Grzegorz nie był wówczas przełożonym klasztoru, lecz był już „papieżem”, biskupem Rzymu. Wydarzenie to mogło więc mieć miejsce najwcześniej w lutym 590 r., to znaczy: po śmierci papieża Pelagiusza II i po wyborze Grzegorza na biskupa Wiecznego Miasta, ale najprawdopodobniej dopiero po 3 września 590 r., kiedy to – po otrzymaniu zatwierdzenia wyboru przez cesarza Maurycego – Grzegorz został w bazylice św. Piotra wyświęcony i ustanowiony biskupem Rzymu³⁵. Grzegorz ekskomunikował nieposłusznego mnicha, a sam mnich krótko później zmarł. Przeor poszedł oznajmić to papieżowi. Grzegorz napisał wówczas „modlitwę na małym foliale i dał ją jednemu z archidiaconów, nakazując, aby została odczytana nad mogiłą mnicha”. Był to egzorcyzm, który miał uwolnić zmarłego od ekskomuniki. Archidiacon wypełnił polecenie i jeszcze „tej samej nocy przeor zobaczył we śnie młodego zmarłego”, który oznajmił mu, że do chwili odmówienia modlitwy-egzorcyzmu przebywał w zaświatach „w więzieniu” i aż do wczoraj nie mógł zostać z niego uwolniony. Tak więc, tej samej chwili, w której archidiacon czytał modlitwę nad mogiłą nieposłusznego i „bogatego” mnicha, zakonnik ten został „uwolniony od ekskomuniki, a jego dusza została zachowana od potępienia”. Słowa te wspaniale współbrzmia z Grzegorzowymi *Dialogi de vita et miraculis Patrum Italicorum*, szczególnie z ich IV księgą, która zajmuje się zagadnieniem śmierci i losów człowieka po niej. Jak już wspomnieliśmy, w księdze tej Grzegorz rozmawia ze swym przyjacielem i diakonem, który także nazywa się „Piotr”³⁶.

Gregorio Magno e del suo tempo, Roma 1909, 17). Dzisiejsi badacze nie są przeto zgodni, jaki rzeczywiście urząd Grzegorz wówczas piastował. Odnośnie do stanowisk uczonych w tym względzie, por. Wolińska, dz. cyt., s. 34, przypis 9.

³³ Por. M.P. Ciccarese (wyd.), *Visioni dell'AldilB in Occidente. Fonti, modelli, testi* [= Bibliotheca Patristica, 8], Firenze 1987, 116. Odnośnie do różnych stanowisk, czy św. Grzegorz był mnichem, czy tylko mieszkał w klasztorze, wiodąc w nim życie na podobieństwo przebywających tam mnichów, por. Wolińska, dz. cyt., s. 35, przypis 10.

³⁴ Por. Wolińska, dz. cyt., s. 34, przypis 9.

³⁵ Por. P. Siniscalco – U. Pizzani – A. Di Bernardino, *Scrittori dell'Italia*, w: A. Di Bernardino (wyd.), *Patrologia*, IV: *Dal Concilio di Calcedonia (451) a Beda. I Padri latini*, Genova 1996, 154.

³⁶ Na temat Grzegorza Wielkiego jako „ojca” wizji pozagrobowych, por. Ciccarese (wyd.), dz. cyt., s. 115-147.

Jak widzieliśmy, w tekście tym jest mowa o „więzieniu”, w którym przebywał po śmierci niewierny mnich. Nie jest to więc ani niebo ani piekło, gdyż z tegoż ostatniego nie ma wybawienia. Moglibyśmy więc nazwać to „więzienie” – zgodnie z dzisiejszym katolickim nazewnictwem – „czyśćcem”, przejściowym stanem oczyszczenia przed wejściem do nieba. To modlitwy Kościoła, napisane ponadto i nakazane przez biskupa Rzymu, spowodowały, iż zmarły mnich został już po śmierci „uwolniony od ekskomuniki, a jego dusza została zachowana od potępienia”. Tekst ten jest o tyle bardziej ciekawy, iż znajduje się w patrologii bizantyjskiej, aczkolwiek autor – jak nas o tym zapewnia – przekazuje go na podstawie świadectwa prezbitera Piotra, który żyje i działa w kręgu kultury zachodniej.

3. Podsumowanie. Zgodnie z nazewnictwem, które wytworzyło się we wczesnym okresie patrystycznym, słowo „papież” nie było zastrzeżone tylko dla biskupa Rzymu. W rzeczy bowiem samej, jak mogliśmy się przekonać, zarówno Eulogiusz Aleksandryjski, jak i Leon Wielki, noszą tytuł „papieża”: Eulogiusz – „papież aleksandryjski”, Leon – „papież rzymski”. Tytuł ten więc w owych czasach nie miał tego znaczenia, jakie obecnie nadają mu katolicy, postrzegając go jako doskonały synonim biskupa Rzymu.

Jan Moschos przedstawia Leona Wielkiego, pisząc o szczególnie dotyczącym powstania *Tomus ad Flavianum*, o „tradycji przechowywanej na piśmie w Kościele Rzymskim”, według której Leon, napisawszy *Tomus*, chciał niejako być pewny, iż zawarta w nim nauka chrystologiczna była prawowierna. Aby to osiągnąć, zwrócił się o pomoc do swego poprzednika na biskupstwie rzymskim – do „św. Piotra – księcia apostołów” i „pierwszego z uczniów” Chrystusa, któremu „powierzono tron i Kościół naszego Pana, Boga i Zbawiciela Jezusa Chrystusa”. Leon prosił więc św. Piotra, aby poprawił jakieś błędy, które Leon mógł popełnić. Po czterdziestu dniach modlitewnego oczekiwania ukazał się Leonowi św. Piotr, zapewniając go, iż poprawił *Tomus ad Flavianum*. W opisie tym widoczne jest przeświadczenie Jana Moschosa – człowieka kultury greckiej i bizantyjskiej – jeżeli już nie wprost o prymacie i o pierwszeństwie św. Leona jako biskupa Rzymu, to niewątpliwie przynajmniej o prymacie św. Piotra Apostoła, którego Leon jest następcą i którego szczególną, namacalną opieką się cieszy. To św. Piotr jest „księciem apostołów”, „pierwszym z uczniów”, to jemu „powierzono tron i Kościół naszego Pana, Boga i Zbawiciela Jezusa Chrystusa”; to on teraz się troszczy, aby jego następcą trwał w wyznawaniu prawowitej wiary. Według więc tekstu Jana Moschosa biskupi Rzymu sami z siebie, jako ludzie, mogą popełniać i popełniają błędy, ale w ostateczności ich nauka jest prawowierna, gdyż troszczy się o to sam św. Piotr.

W następnym urywku św. Leon jest ukazany jako „wysoki człowiek o czcigodnym wyglądzie”, który prosi o posłuchanie u patriarchy Eulogiusza i przedstawia się jako „patriarcha Rzymu”. Synkellos Teodor zapowiada go

w następujący sposób: „Prześwięty i wielce błogosławiony patriarcha Leon, głowa Kościoła Rzymskiego”. Teodor stawia więc obu biskupów na równej płaszczyźnie; Leon nie jest głową Kościoła Powszechnego, lecz tylko „Rzymskiego”. Co więcej, biskup Rzymu przybywa do biskupa Aleksandrii, aby „złożyć hołd”. Leon przychodzi, aby podziękować Eulogiuszowi za obronę *Tomus ad Flavianum*. Ta obrona wiary chalcedońskiej spowodowała, że Eulogiusz spodobał się nie tylko Leonowi, lecz także św. „Piotrowi – księciu apostołów – a przede wszystkim prawdzie, którą głosimy – Chrystusowi naszemu Bogu”. Na podstawie powyższej wypowiedzi znów wyraźnie widać walne znaczenie św. Leona i jego listu do św. Flawiana dla wypracowania dogmatu chrystologicznego. Co do samego jednak prymatu Leona jako biskupa Rzymu, należy powiedzieć, iż jawi się on zgodnie z owym okresem starożytności chrześcijańskiej: widzimy tu wyraźnie dwóch równych sobie w godności biskupów-patriarchów, którzy są suwerennymi, szanującymi się wzajemnie głowami, rządcami własnych Kościołów lokalnych.

W ostatnim wreszcie tekście Jana Moschosa o Leonie Wielkim, opisane jest wydarzenie, które miało miejsce po tym, jak abba Amos został wyświęcony na patriarchę Jerozolimy, a więc najprawdopodobniej w 594 roku. Podczas hołdu składanego Amosowi przez mnichów jego jurysdykcji, patriarcha wyznał, że najbardziej boi się odpowiedzialności za niegodne udzielanie święceń, gdyż „błogosławiony Leon – głowa Kościoła Rzymu – pozostawał przez czterdzieści dni w poście i usilnej modlitwie przy grobie apostoła Piotra, prosząc, aby wstawił się za nim u Boga, aby przebaczył mu jego przewinienia. Po upływie czterdziestu dni ukazał się mu apostoł Piotr, który mu powiedział: «Modliłem się za ciebie. Wszystkie twoje winy zostały przebaczone, za wyjątkiem tych, które dotyczą święceń. Tylko z tego zdasz sprawę, czy udzielałeś święceń dobrze, czy nie»”.

Podany tu przez patriarchę Amosa jako przykład Leon Wielki jawi się nie jako głowa Kościoła Powszechnego, lecz jako „głowa Kościoła Rzymu”. Niemniej jednak, sam fakt, iż Leon służy za paradygmat, wskazuje na wzorcowe miejsce biskupa Rzymu względem całej hierarchii kościelnej. Jako ułomny człowiek św. Leon modli się do św. Piotra o odpuszczenie grzechów i otrzymuje od Apostoła zapewnienie o ich przebaczeniu. Leon będzie musiał tylko „zdać sprawę, czy udzielał święceń dobrze, czy nie”. Przejawia się tu niewątpliwie troska o doskonałe zachowanie w Kościele tradycji i sukcesji apostołskiej. Leon także, będąc biskupem Rzymu i następcą św. Piotra, czerpie swe niezachwiane oparcie w wierze i posłudze apostołskiej z osoby samego Księcia Apostołów i Pierwszego Ucznia Chrystusa. To sam św. Piotr, którego grób znajduje się w Rzymie, bezpośrednio troszczy się o swego następcę na rzymskiej stolicy biskupiej.

Przechodząc do podsumowania fragmentów Moschosa dotyczących św. Grzegorza Wielkiego, stwierdzamy, że w pierwszym tekście przez nas rozwa-

zanym, a przekazanym na podstawie opowiadania mnicha Jana Persa, jest on nazwany „wielkim Grzegorzem – wielce błogosławionym biskupem Rzymu”. Jan Pers poznaje św. Grzegorza, gdy udaje się jako pielgrzym do Rzymu. Pers sławi pokorę, miłosierdzie i dobroczynność Grzegorza, który pierwszy oddaje pokłon Janowi Persowi i – ponieważ ten także pada na ziemię w pokłonie przed papieżem – nie wstaje, zanim Jan pierwszy się nie podnosi. Grzegorz dał także Janowi Persowi trzy złote pieniądze, rozkazując, aby dano mu płaszcz i wszystko, co mogło być mu potrzebne; świadczy to o miłosierdziu i dobroczynności biskupa Rzymu.

Drugi i ostatni urywek dotyczący św. Grzegorza Wielkiego mówi o nim jako o papieżu miasta Rzymu. Ten dodatek „Rzymu” wskazuje, iż zwrot „papież” nie jest tu jeszcze ściśle zastrzeżony biskupowi Rzymu. Autor, jak sam informuje, czerpie tu wiadomości z przekazu niejakiego prezbitera Piotra, od którego dowiadujemy się, iż „zostawszy papieżem, [Grzegorz] założył wielki klasztor męski, dając mu regułę, by żaden mnich niczego nie posiadał, nawet jednego grosza”. Chodzi tu najprawdopodobniej o klasztor położony na rzymskim wzgórzu Celio, gdzie obecnie znajduje się kościół św. Andrzeja wraz mniszą wspólnotą kamedułów. Tekst potwierdza więc, że Grzegorz przynajmniej już jako papież założył „wielki klasztor męski”. Nie wyklucza to jednak możliwości, iż mógł to być nie pierwszy, lecz kolejny klasztor założony przez Grzegorza. Z zasady bowiem twierdzi się, że założył on klasztor już jako *Praefectus Urbis* względnie tylko pretor w jednej ze swoich willi przy *Clivus Scauri* w Rzymie, kiedy to sam zapragnął wieść życie mnisze. Samo jednak zdanie nie rozstrzyga, czy owa reguła, którą dał klasztorowi Grzegorz, była przez niego napisana, czy też dał on mnichom jakąś istniejącą już regułę. Ten przepis reguły został przekroczony przez jednego z młodych mnichów, który zatrzymał sobie podarowane mu pieniądze. O przestępstwie tym dowiedział się przeor klasztoru, który doniósł to „świętemu papieżowi” – Grzegorzowi. Biskup ekskomunikował mnicha, a sam mnich krótko później zmarł. Grzegorz napisał wówczas egzorcyzm, który miał uwolnić zmarłego mnicha od ekskomuniki. Gdy na polecenie Grzegorza archidiakon przeczytał egzorcyzm nad mogiłą mnicha, jeszcze „tej samej nocy przeor ujrzał we śnie młodego zmarłego”, który oznajmił mu, że do chwili odmówienia modlitwy-egzorcyzmu przebywał w zaświatach „w więzieniu” i nie mógł zostać z niego uwolniony.

W tekście tym jest mowa o „więzieniu”, w którym przebywał po śmierci niewierny mnich. Nie jest to więc ani niebo, ani piekło, gdyż z tegoż ostatniego nie ma wybawienia. Moglibyśmy więc nazwać to „więzieniem” – zgodnie z dzisiejszym katolickim nazewnictwem – „czyścem”, przejściowym stanem oczyszczenia przed wejściem do nieba. To modlitwy Kościoła, napisane ponadto i nakazane przez biskupa Rzymu, spowodowały, iż zmarły mnich został już po śmierci „uwolniony od ekskomuniki i jego dusza została zachowana od potępienia”. Tekst ten jest o tyle bardziej ciekawy, iż znajduje się w patrologii

bizantyjskiej, aczkolwiek autor – jak nas o tym zapewnia – przekazuje go na podstawie świadectwa prezbitera Piotra, który żyje i działa w kręgu kultury zachodniej.

VESCOVI DI ROMA NEL *PRATUM SPIRITUALE* DI GIOVANNI MOSCO

(Riassunto)

Giovanni Mosco, nel *Pratum spirituale*, menziona direttamente i tre vescovi di Roma: san Pietro Apostolo, san Leone Magno e san Gregorio Magno. San Pietro, però, viene menzionato soltanto occasionalmente e mai direttamente. Nel presente articolo, perciò, egli non viene trattato separatamente, ma solo quando è menzionato nei capitoli che presentano san Leone Magno o san Gregorio Magno. Conformemente alla nomenclatura che si è sviluppata nel primo periodo patristico, la parola „papa” non era riservata soltanto al vescovo di Roma, ma veniva utilizzata anche da altri vescovi, ad esempio: da quelli di Alessandria.

Giovanni Mosco tratta di san Leone Magno fornendo un particolare riguardante la composizione del *Tomus ad Flavianum*, secondo il quale san Leone, dopo aver scritto il *Tomus*, volendo essere certo che la dottrina cristologica in esso contenuta fosse ortodossa, si rivolse al suo predecessore sulla cattedra vescovile di Roma, cioè a san Pietro Apostolo, chiedendo a lui di correggere eventuali errori che avesse potuto commettere. Passati quaranta giorni di penitenza e preghiera, san Pietro Apostolo apparve a san Leone assicurandolo della correzione del *Tomus*. Si vede qui una chiara persuasione di Giovanni Mosco, se non proprio del primato di Leone in quanto vescovo di Roma, del primato di san Pietro Apostolo di cui san Leone è il successore e della cui peculiare protezione gode. Perciò, secondo Giovanni Mosco, i vescovi di Roma, essendo uomini, possono commettere e commettono errori, ma, ciò nonostante, la loro dottrina è ortodossa, perché tutelata da san Pietro.

Il secondo brano da noi analizzato, e riguardante san Leone Magno, racconta un sogno di Teodoro, il sincello di Eulogio, patriarca di Alessandria. San Leone è descritto come „un uomo alto, di aspetto venerabile”, che si presenta come „il patriarca di Roma” e chiede di essere annunciato al patriarca Eulogio. Teodoro, quindi, lo annuncia a Eulogio nel seguente modo: „Il santissimo e beatissimo patriarca Leone, capo della Chiesa di Roma”. Il sincello, perciò, colloca i due vescovi sullo stesso livello di dignità: Leone non è il capo della Chiesa universale, ma soltanto della „Chiesa di Roma”. Anzi, il vescovo di Roma arriva al vescovo di Alessandria per „rendergli omaggio”. San Leone viene per ringraziare Eulogio per la difesa del *Tomus ad Flavianum*. Tale difesa della fede calcedonese, infatti, fece sì che Eulogio piacesse non soltanto a Leone, bensì anche „a Pietro, principe degli apostoli, e soprattutto alla verità che noi predichiamo, Cristo nostro Dio”.

Questo testo, ancora una volta, dimostra il ruolo importante di san Leone e della sua lettera a Flaviano per l'elaborazione del dogma cristologico. Per quanto riguarda, invece, lo stesso primato di san Leone in quanto vescovo di Roma, esso si esprime conformemente al periodo patristico in cui fui stilato: nel testo, infatti, vediamo due vescovi-patriarchi del tutto uguali nella loro dignità, perfetti sovrani che si rispettano reciprocamente e che sono capi autonomi delle Chiese locali a loro affidate.

Il terzo e ultimo testo di Giovanni Mosco che si occupa di san Leone Magno descrive un fatto avvenuto subito dopo l'istituzione dell'abba Amos a patriarca di Gerusalemme (con molta probabilità nel 594): durante un omaggio fatto ad Amos per questa occasione dai monaci della sua giurisdizione, il patriarca confessò che quello che gli faceva più paura era il peso delle ordinazioni, perché „il beato Leone, capo della Chiesa di Roma, rimase quaranta giorni a digiunare e a pregare con insistenza presso la tomba dell'apostolo Pietro, chiedendogli di intercedere per lui presso Dio perché perdonasse le sue trasgressioni. Al compimento dei quaranta giorni gli apparve l'apostolo Pietro, che gli disse: «Ho pregato per te. Le tue colpe ti sono state tutte perdonate, tranne quelle relative alle ordinazioni. Solo di questo ti sarà chiesto conto: se avrai ordinato bene o no»». San Leone Magno, citato dal patriarca Amos come esempio, viene presentato non come il capo della Chiesa universale, bensì come „il capo della Chiesa di Roma”. Tuttavia, il fatto stesso che san Leone funga da paradigma indica la posizione esemplare e peculiare del vescovo di Roma rispetto a tutta la gerarchia della Chiesa. In quanto uomo fallibile, san Leone prega san Pietro per la remissione delle proprie trasgressioni e ciò gli viene concesso. Leone dovrà soltanto rendere conto se avrà ordinato bene o no. In tutto questo si vede, senza dubbio, una grande preoccupazione della conservazione della tradizione apostolica, della successione apostolica nella Chiesa. Anche san Leone, in quanto vescovo di Roma e successore di san Pietro, ha il suo sostegno della retta fede e del ministero apostolico nella persona dello stesso Principe degli Apostoli e del Primo Discepolo di Cristo. ? lo stesso san Pietro, il cui sepolcro si trova a Roma, ad interessarsi direttamente del suo successore sulla cattedra vescovile dell'Urbe.

Passando ai brani di Giovanni Mosco riguardanti san Gregorio Magno, constatiamo che nel primo testo, che relaziona un racconto del monaco Giovanni il Persiano, san Gregorio é chiamato „il Grande Gregorio, il beatissimo vescovo di Roma”. Giovanni il Persiano conobbe san Gregorio quando si recò in pellegrinaggio a Roma. Il Persiano loda l'umiltà, la misericordia e la carità di Gregorio. Infatti, egli per primo si inchina profondamente, fino a terra, davanti a Giovanni e, dato che anche quest'ultimo si prostra davanti a Gregorio, non si alza finché il Persiano non lo fa per primo. Inoltre, san Gregorio anche dà al monaco Giovanni tre monete d'oro, ordinando che gli si dia un mantello e ogni cosa che gli possa servire. Tutto ciò testimonia una grande misericordia e carità?in Gregorio.

Il secondo e ultimo testo riguardante san Gregorio Magno parla di lui come del papa della città?di Roma. L'aggiunta „di Roma” dimostra che l'appellativo „papa” non viene ancora riservato strettamente al vescovo di Roma. L'autore di questo testo si serve qui del racconto di un certo presbitero Pietro, „che veniva da Roma”. Da questi, infatti, veniamo a sapere che san Gregorio „diventato papa, fondò

un grande monastero per uomini, dando ad esso la regola che nessun monaco possedesse nulla, neppure uno spicciolo". Si tratta qui, con molta probabilità, del monastero sul Monte Celio, ove attualmente si trova la chiesa di sant'Andrea con la comunità dei monaci camaldolesi. Il testo testimonia che san Gregorio, diventato papa, „fondò un grande monastero per uomini". Questa notizia non esclude, però, la possibilità che si poteva trattare non del primo monastero, ma di uno dei monasteri fondati da Gregorio. Inoltre, neppure la notizia secondo la quale san Gregorio diede a questi monaci una regola, dimostra che essa fu scritta proprio da lui. Infatti, egli poteva dare a quei monaci una regola già esistente, non scritta necessariamente da lui stesso. La detta norma della regola fu trasgredita da uno dei giovani monaci del monastero che ebbe conservato presso di sé del denaro regalatogli. La notizia circa questa trasgressione fu riferita al priore del monastero, il quale andò a riferire l'accaduto „al santo papa" Gregorio. Il santo scomunicò il monaco, il quale, poco tempo dopo, morì. San Gregorio scrisse allora una preghiera di esorcismo che avrebbe dovuto liberare il monaco morto dalla scomunica. Letta questa preghiera dall'arcidiacono sulla tomba del monaco, „quella notte stessa il priore vide in sogno il giovane defunto", il quale gli comunicò che fino al giorno prima si era trovato „in prigione" e non poteva essere liberato.

Il testo parla di una „prigione" nella quale veniva tenuto dopo la morte quel monaco infedele. Non si tratta, perciò, né del cielo, né dell'inferno, perché da quest'ultimo non vi è alcun scampo. Potremmo allora, conformemente all'attuale nomenclatura cattolica, chiamare questa „prigione" proprio „il purgatorio", ossia uno stato intermedio in cui i morti si purificano prima di entrare in cielo. Furono, quindi, le preghiere della Chiesa, scritte inoltre e ordinate dal vescovo di Roma, a fare sì che quel monaco infedele fosse „liberato dalla scomunica e la sua anima sciolta dalla condanna". Questo testo è più interessante ancora perché si trova nella patrologia bizantina, anche se il suo autore, come egli stesso ci assicura, ce lo tramanda basandosi sulla testimonianza del presbitero Pietro, il quale vive e opera nell'ambiente della cultura occidentale.

Bożena IWASZKIEWICZ-WRONIKOWSKA
(Lublin, KUL)

NAJSTARSZE PRZEDSTAWIENIA PIOTRA APOSTOŁA A PROBLEM PRYMATU PAPIESKIEGO

Na ścianie tzw. baptysterium w Dura Europos zachowało się malowidło (ok. poł. III w.)¹ z wyobrażeniem Piotra, idącego po wodach morza i Chrystusa, który ratuje go przed utonięciem (il. 1)². W tym najstarszym zachowanym do naszych czasów przedstawieniu Apostoła³ badacze widzą na ogół treść wyłącznie chrystologiczną⁴. Miejscem narodzin ikonografii Piotrowej były natomiast najprawdopodobniej rzymskie warsztaty kamieniarskie⁵. Na początku IV wieku w reliefach dekorujących produkowane tam sarkofagi pojawiły się przedstawienia innych wydarzeń z życia Apostoła. Ani czas, ani miejsce powstania

¹ Por. P.V.C. Baur, *The Paintings in the Christian Chapel, Reprinted from preliminary report of Fifth Season of Work (october 1931 – march 1932) of the Excavations at Dura-Europos conducted by Yale University and the French Academy of Inscriptions and Letters*, New Haven 1934, 249. Zdaniem niektórych badaczy pomieszczenie to pełniło raczej funkcję *martyrium*, zob. tamże, s. 255.

² Por. Mt 14, 29-31: „Piotr wyszedł z łodzi i krocząc po wodzie przyszedł do Jezusa. Lecz na widok silnego wiatru uląkł się i gdy zaczął tonać, krzyknął: «Panie, ratuj mnie!»! Jezus natychmiast wyciągnął rękę i chwycił go, mówiąc: «Czemu zwątpiłeś, małej wiary?» [cytaty biblijne wg Biblii Tysiąclecia]. Późniejsze przedstawienia sceny o tej samej tematyce – m.in. na pokrywie sarkofagu z pochodzącej z 1. ćwierćwiecza IV wieku trichory na cmentarzu Kaliksta, zob. G. Bovini – H. Brandenburg – F.W. Deichmann, *Repertorium der christlich-antiken Sarkophage. Rom-Ostia*, Wiesbaden 1967 (dalej cyt. *Rep.*), nr 365; G. Stuhlfauth, *Die apokryphischen Petrusgeschichten in der altchristlichen Kunst*, Berlin – Leipzig 1925, 9-13; M. Sotomayor, *S. Pedro en la iconografía paleocristiana. Testimonios de la tradición cristiana sobre San Pedro en los monumentos iconográficos anteriores al siglo sexto*, Granada 1962, 17 i 153-156; A. Donati (red.), *Pietro e Paolo. La storia, il culto, la memoria nei primi secoli, Catalogo della mostra (Roma, Palazzo della Cancelleria 30 giugno – 10 dicembre 2000)*, Milano 2000, nr 43, s. 124 i 206.

³ Por. Baur, *The Paintings in the Christian Chapel*, s. 266-270.

⁴ Por. np. E. Dinkler, *Die erste Petrusdarstellungen. Ein archäologischer Beitrag zur Geschichte des Petrusprimates*, „Marburger Jahrbuch für Kunstwissenschaft” 11 (1939) 14; Sotomayor, *S. Pedro en la iconografía paleocristiana*, s. 17.

⁵ Z Rzymu bowiem pochodzą najstarsze zachowane przedstawienia (zob. niżej); nie można jednak wykluczyć, że w tym samym czasie wizerunki tak Piotra, jak i Pawła powstawały też na Wschodzie, na co zdają się wskazywać wzmianki w dziełach Euzebiusza z Cezarei (HE VII 18, 4; *Epistola ad Constantiam Augustam*, PG 20, 1547). Musiały to być jednak wyobrażenia o innym charakterze, raczej nawiązujące do tradycji portretowania słynnych ludzi, niż lansujące jakąś ideę.

tych obrazów nie wydają się przypadkowe. Wiele bowiem wskazuje, że właśnie w Rzymie kształtowało się w tamtym stuleciu wyobrażenie o wyjątkowej roli, jaką Piotr, założyciel rzymskiej wspólnoty, spełniać miał również w Kościele powszechnym⁶. Ikonografia była wówczas i narzędziem, i odzwierciedleniem kolejnych etapów tego procesu, w którym, jak się wydaje, można wyodrębnić dwie fazy, znajdujące swój wyraz w przedstawieniach.

I.

Pierwsza połowa IV wieku przynosi liczne i zróżnicowane tematycznie wyobrażenia Piotra na sarkofagach jednofryzowych, na których na ogół sąsiadują z innymi przedstawieniami wydarzeń ewangelicznych (il. 2)⁷. Są to przede wszystkim sceny ukazujące znane z apokryfów rzymskie epizody z życia Apostoła⁸ – jego aresztowanie⁹ oraz dokonany w więzieniu cud wyprowadzenia wody ze skały¹⁰. W pierwszym obrazie dwaj żołnierze prowadzą Piotra za ręce, podczas gdy ich towarzysz pochyla się przed Apostołem w głębokim ukłonie (*proskynesis*)¹¹. Drugi temat pokazany jest zgodnie ze schematem wypracowanym już w 1. poł. III wieku w malarstwie katakumbowym dla przedstawień cudu źródła dokonanego przez Mojżesza w drodze przez pustynię (Wj 16, 6) – mężczyzna, ubrany w tunikę lub pallium, dotyka pałeczką

⁶ Por. K. Schatz, *Prymat papieski od początków do współczesności*, tłum. E. Marszał – J. Zakrzewski, Kraków 2004, 17-67.

⁷ Np. sarkofag Sabinusa (Musei Vaticani), datowany na 310-330 r. (*Rep.* nr 6). Przykładem jeszcze wcześniejszym są reliefy na znalezionym w rejonie Watykanu (obecnie w Musei Vaticani) tzw. sarkofagu Jonasza, datowanym na koniec III/pocz. IV wieku (*Rep.* nr 35; Donati, *Pietro e Paolo*, nr 46, s. 126 i 206n), jednak różnią się one w szczegółach od przedstawień późniejszych.

⁸ Nie wszyscy badacze są zgodni, co do apokryficznej genezy tych scen, zob. np. Ch. Pietri, *Roma christiana. Recherches sur l'origine de l'Eglise de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie de Miltiade à Sixte III (311-440)*, Rome 1976, s. 337n. Również ich interpretacje, proponowane w literaturze przedmiotu, bywają bardzo różne, niekiedy świadcząc o wybujałej fantazji autorów. Nie miejsce tu jednak ani na ich prezentację, ani na uzasadnianie wyboru, jakiego musiałam dokonać decydując się na przyjęcie tych, które uznałam za najbardziej przekonujące.

⁹ Por. *Acta Petri* 36, 7; W. Schneemelcher – E. Hennecke, *Neutestamentliche Apokryphen*, II, Tübingen 1964, 219; Stuhlfauth, *Die apokryphischen Petrusgeschichten*, s. 72-126.

¹⁰ Ta opowieść zachowała się w znacznie późniejszym *Martyrium s. Petri* 5 autorstwa Pseudo-Linusa (ed. R.A. Lipsius – M. Bonnet, *Acta Apostolorum Apocrypha*, I, Leipzig 1891, 6-7) i w *Aktach Processusa i Martinianusa* 2 (ASS Julii I 270): „beatus Petrus in monte Tarpeio signum expressit in eadem custodia, atque eadem hora emanarunt aquae e monte [...]”. Można jedynie domyślać się, że jej wcześniejsze wersje, z których czerpać mogli artyści IV-wieczni, nie zachowały się, zob. Stuhlfauth, *Die apokryphischen Petrusgeschichten*, s. 50-71; P. van Moorsel, *Il miracolo della roccia nella letteratura e nell'arte paleocristiana*, RivAC 40 (1964) 236-251.

¹¹ Ten detal, niezrozumiały w scenie aresztowania, próbuje się interpretować również w inny sposób – np. F. Bisconti (*Pietro e Paolo: l'invenzione delle immagini, la rievocazione delle storie, la genesi delle teofanie*, w: Donati, *Pietro e Paolo*, s. 207) widzi tu ucieczkę Piotra z więzienia.

wznoszącej się obok skały, po której spływa woda¹². W scenach Piotrowych pojawia się jednak dodatkowy motyw¹³, który pozwala odróżnić je od przedstawień Mojżesza¹⁴. Otóż, wodę spływającą po skale piją rzymscy żołnierze, w charakterystycznych krótkich tunikach i czapkach (tzw. *pileus pannonicus*)¹⁵. Zdaniem Charlesa Pietri, Piotr występuje tu, zgodnie z typologią szeroko stosowaną w literaturze patrystycznej, jako nowy Mojżesz, przywódca ludu Nowego Przymierza i głosiciel Nowego Prawa. Żołnierzy gaszących (duchowe) pragnienie Pietri uważa za personifikację tego ludu, pokazanego jako *Militia Christi*¹⁶. Inni badacze są raczej skłonni widzieć w nich znanych z opowieści apokryficznych strażników więziennych nawróconych przez Piotra¹⁷.

Wykonawcy rzymskich sarkofagów dość wcześnie zaczęli uzupełniać obie wspomniane kompozycje o tzw. scenę z kogutem: obok podnoszącego trzy palce Jezusa stoi Apostoł, który na ogół kładzie swój palec na brodzie, co w starożytnej mowie gestów było wyrazem zakłopotania (il. 3)¹⁸. Stałym atrybutem tych przedstawień jest kogut, który nawiązuje do znanej z ewangelii opowieści o trzykrotnym zaparciu się Piotra (Mt 26, 69-75; Mk 14, 66-72; Łk 22, 54-62; J 18, 17-27)¹⁹. Badania wykazały, że wymowę sceny z kogutem można uważać w równej mierze za Piotrową, jak i za chrystologiczną²⁰. Pokazuje ona bowiem nie tyle fakt zaparcia się Piotra, co raczej trzykrotne wyznanie miłości do Jezusa²¹ oraz wiarę w Jego boskość i mesjańską misję (Mt 16, 15n.; Mk 8, 29; Łk 20)²², nawiązując tym samym nie tylko do jego upadku i apostazji,

¹² Por. B. Wronikowska, *Picturae sacrae*, Lublin 1990, 114-117.

¹³ Np. na tzw. sarkofagu Sabinusa, por. *Rep.* nr 6; Sotomayor, *S. Pedro en la iconografía paleocristiana*, s. 19, 22n, 62, 66, 97; Donati, *Pietro e Paolo*, nr 50, s. 129 i 208-210.

¹⁴ Niekiedy scenie towarzyszy napis – PETRVS, por. R. Garrucci, *Storia dell'arte cristiana nei primi otto secoli della Chiesa*, III, Prato 1876, tabl. 179, 9.

¹⁵ Por. A. De Waal, *Zur Klärung einer noch unerklärten Szene auf einem later. Sarkophag*, RQ 25 (1911) 137-148; P. Styger, *Neue Untersuchungen über die altchristlichen Petrusdarstellungen*, RQ 27 (1913) 17-74.

¹⁶ Por. Pietri, *Roma christiana*, s. 317-401.

¹⁷ Por. P. Testini, *Gli apostoli Pietro e Paolo nella più antica iconografia cristiana*, w: *Studi Petriani*, Roma 1968, 113.

¹⁸ Np. na sarkofagu ze scenami z Nowego Testamentu (Rzym, Museo Nazionale), datowanym na pierwszą tercję IV wieku, por. *Rep.* nr 770; Donati, *Pietro e Paolo*, nr 47, s. 127 i 207.

¹⁹ Por. Mt 26, 74: „Wtedy począł się zaklinać i przysięgać: «Nie znam tego Człowieka». I w tej chwili kogut zapiał. Wspomniał Piotr na słowa Jezusa, który mu powiedział: «Zanim kogut zapieje, trzy razy się Mnie wyprzesz». Wyszedł na zewnątrz i gorzko zapłakał”.

²⁰ Por. m.in. J. Gruszczyk, *Tzw. „scena zaparcia się Piotra” w sztuce wczesnochrześcijańskiej*, Lublin 1997 (praca magisterska napisana w Katedrze Historii Sztuki Starożytnej i Wczesnochrześcijańskiej KUL, maszynopis).

²¹ Por. J 21, 15: „Rzekł Jezus do Szymona Piotra: «Szymonie, synu Jana, czy miłujesz Mnie więcej aniżeli ci»? Odpowiedział Mu: «Tak, Panie, Ty wiesz, że Cię kocham». Rzekł do niego: «Paś baranki moje»”.

²² Por. Mt 16, 16: „Jezus zapytał ich: «A wy za kogo Mnie uważacie»? Odpowiedział Szymon Piotr: «Ty jesteś Mesjasz, Syn Boga żywego»”.

lecz i do przełomowego w dziejach Kościoła wydarzenia, jakim było przekazanie mu kluczy do królestwa niebieskiego²³.

Okolo połowy IV wieku repertuar Piotrowy wzbogaciły przedstawienia ukazujące Apostoła siedzącego na kamieniu, w otoczeniu drzew, z otwartym zwojem w dłoniach, a więc w trakcie lektury. Przysłuchuje się jej kilku wyraźnie zainteresowanych żołnierzy, tych samych (lub takich samych), jakich widzieliśmy i w innych, wspomnianych wyżej, przedstawieniach Piotrowych (il. 4)²⁴. Scenę tę, nazywaną często *Cathedra Petri*²⁵, uważa się za symbol nauczania apostołskiego. Uosabia je pogrążony w lekturze, pokazany zgodnie z typem ikonograficznym właściwym przedstawieniom filozofów i nauczycieli²⁶, założyciel rzymskiego Kościoła i jego pierwszy biskup²⁷. W IV wieku, w którym autorytet tego Kościoła w świecie rozprzestrzeniającego się chrześcijaństwa stawał się coraz bardziej oczywisty²⁸, osoba Piotra i powierzona mu misja przemawiały na rzecz przeświadczenia, że na straży tradycji, czyli przekazywania (*traditio*) apostołskiej nauki, siłą rzeczy stać musi jego następca, biskup Kościoła rzymskiego.

Piotr Apostoł przedstawiany był z tak dużą częstotliwością, że uważa się go, obok Jezusa, za postać najbardziej popularną w ikonografii wczesnochrześcijańskiej²⁹. Przedstawienia z jego udziałem stanowią pendant dla scen chryzologicznych³⁰, a niekiedy zajmują centralne miejsce w kompozycjach: dotyczy to zwła-

²³ Por. Mt 16, 17-19: „Na to Jezus mu rzekł: «Błogosławiony jesteś, Szymonie, synu Jony [...]. Otóż i Ja tobie powiadam: Ty jesteś Piotr [czyli Skala], i na tej Skale zbuduję Kościół mój, a bramy piekielne go nie przemogą. I tobie dam klucze królestwa niebieskiego: cokolwiek zwiążesz na ziemi, będzie związane w niebie, a co rozwiążesz na ziemi, będzie rozwiązane w niebie»,».

²⁴ Żołnierze również tutaj mogą być personifikacją ludu Bożego (*Militia Christi*). Przez niektórych badaczy są identyfikowani z pilnującymi Piotra w więzieniu strażnikami. Pod wpływem późniejszej legendy, przekazanej przez apokryficzne *Martyrium s. Petri a Lino episcopo conscriptum* (zob. P. Franco de' Cavalieri, *Come i ss. Processo e Martiniano divennero i carcerieri dei principi degli apostoli?*, ST 22:1909, 35-39), utożsamiono ich z męczennikami Processusem i Martinianusem, por. Stuhlfauth, *Die apokryphischen Petrusgeschichten*, s. 35-50.

²⁵ Stuhlfauth, *Die apokryphischen Petrusgeschichten*, s. 35-50; J. Wilpert, *I sarcofagi cristiani antichi*, I, Rom 1929, 185-192 (dalej cyt. WS).

²⁶ Por. H.I. Marrou, *Mousikos aner. Études sur les scènes de la vie intellectuelle figurant sur les monuments funéraires romains*, Grenoble 1938 (repr. Roma 1964), 114-121.

²⁷ Por. Dinkler, *Die erste Petrusdarstellungen*, s. 78: „wird jetzt Petrus in seinem Amt als der Lehrer der römischen Gemeinde in einer bekenntnismäßigen Repräsentationsszene wiedergeben werden“; Th. Klauser, *Die Cathedra im Totenkult der heidnischen und christlichen Antike*, Münster i. W. 1927, 178-183

²⁸ Świadczą o tym między innymi wypowiedzi biskupów innych Kościołów, którzy na synodzie w Arles (314) ogłosili, że Rzym jest źródłem tradycji i apostołskiego nauczania, por. *Epistola synodi Arelatensis ad Silvestrum papam*, Mansi II 469C; Pietri, *Roma christiana*, s. 301-306; Schatz, dz. cyt., s. 17-67.

²⁹ Por. WS, testo, s. 107; Testini, *Gli apostoli Pietro e Paolo*, s. 108.

³⁰ Np. tzw. sarkofag dogmatyczny (Musei Vaticani), por. *Rep.* nr. 43; L. De Bruyne, *L'icongraphie des apôtres Pierre et Paul dans une lumière nouvelle*, w: *Saecularia Petri et Pauli*,

szcza sceny z kogutem, która, zdaniem Louis De Bruyne, w 1. poł. IV wieku była jednym z najważniejszych tematów w dekoracji sarkofagów fryzowych³¹. Piotr jest zarazem jedną z niewielu postaci, którym twórcy tego okresu nadali indywidualne rysy, pozwalające go bez trudu zidentyfikować. Przedstawiany był jako mężczyzna w sile wieku, mocno zbudowany, o okrągłej twarzy, krótkich kręconych włosach i krótko przyciętej brodzie³². Takie wizerunki pojawiają się już na sarkofagach datowanych na czasy Dioklecjana (pocz. IV wieku)³³. Wobec braku jakichkolwiek danych źródłowych na temat wyglądu Apostoła, były one całkowicie fikcyjne³⁴, co zupełnie nie przeszkadzało odbiorcom, przyzwyczajonym do konwencjonalnych portretów osób publicznych³⁵.

Częstość występowania i różnorodność tematyczna przedstawień Piotra to przekonujące dowody znaczenia, a także popularności Księcia Apostołów, zwłaszcza w środowisku rzymskim³⁶. Erich Dinkler w opublikowanej w 1939 r. monografii pisał, że w IV wieku „aus Simon als dem δούλος Χριστοῦ ist Petrus der *vicarius Christi* und der erste Bischof Roms geworden. Schon ist neben das eine Haupt der Kirche, neben Christus, ein zweites Haupt getreten: Petrus, der Fels der Kirche, der Begründer und Lehrer der römischen Cathedrala”³⁷. Czy można posunąć się jeszcze dalej i stwierdzić, że w ikonografii znajdujemy potwierdzenie prymatu Piotra także w Kościele powszechnym? Odpowiedź na to pytanie nie może już być tak jednoznaczna, zwłaszcza wobec zmian, jakie zaszły w przedstawieniach Piotrowych w drugiej fazie interesującego nas procesu – i w ikonografii, która już w mniejszym niż wcześniej stopniu sięgała do typologii, większą wagę przywiązując do wymowy teologicznej i w rzymskiej

Città del Vaticano 1969, 52: „Nous sommes en effet dans une période, où pour la première fois dans l'histoire de l'art, on conçoit l'idée de doubler l'iconographie du Christ d'une iconographie dédiée à son Vicaire”.

³¹ Por. De Bruyne, *L'iconographie des apôtres Pierre et Paul*, s. 46-77.

³² Charles Pietri (*Roma christiana*, s. 271) pisał, że jest to „un homme dont le visage porte les traces et les souffrances d'une rude maturité”. Na zasadzie kontrastu zbudowany jest wizerunek Pawła, którego od połowy IV wieku pokazuje się, nawiązując do portretów antycznych filozofów, jako intelektualistę o pociągłej, niekiedy ascetycznej, twarzy z długą brodą, por. F. Gerke, *Petrus und Paulus, zwei bedeutende Köpfe im Museum von S. Sebastiano*, RivAC 10 (1933) 307-329.

³³ Por. Gerke, *Petrus und Paulus, zwei bedeutende Köpfe*, s. 311.

³⁴ Por. E. Stommel, *Beiträge zur Ikonographie der konstantinischen Sarkophagplastik*, Bonn 1954, 115n; Testini, *Gli apostoli Pietro e Paolo*, s. 105; Bisconti, *Pietro e Paolo: l'invenzione delle immagini*, s. 44: „sono rappresentazioni ideali”.

³⁵ Por. A. Grabar, *Les voies de la création en iconographie chrétienne*, Paris 1979, 59-82.

³⁶ Rzymska proveniencja większości zabytków z przedstawieniami św. Piotra nie podlega dyskusji – zob. Testini, *Gli apostoli Pietro e Paolo*, s. 108: „Da pitture, mosaici, sculture, oggetti in avorio, metallo e terracotta, stoffe e vetri incisi e a fondo d'oro del IV e V secolo [...] si ha una totale di 533 rappresentazioni sicure di Pietro, di cui 353 spettano a Roma”. Liczne przykłady rzymskiej proveniencji wczesnochrześcijańskich przedstawień Piotra w wielu miejscach swego dzieła podaje Ch. Pietri (*Roma christiana*, passim).

³⁷ Dinkler, *Die erste Petrusdarstellungen*, s. 78.

ekleziologii, która coraz silniej eksponowała wyjątkową rolę Kościoła Rzymu jako stolicy apostoelskiej (*sedes apostolica*)³⁸. Przejawem zmian była swego rodzaju dwutorowość, którą obserwować można w ogromnej liczbie zachowanych zabytków: obok obrazów, dość wyraźnie lansujących ideę Piotra, któremu Chrystus powierzył rolę głowy Kościoła, pojawiły się kompozycje eksponujące znaczenie obu ksiąg Apostołów – i Piotra, i Pawła.

II.

W 2. poł. IV stulecia Piotr nadal należał do ulubionych postaci ikonografii chrześcijańskiej. Zanikały wprawdzie powoli tematy, które występowały w okresie wcześniejszym – tzw. trylogia Piotra (aresztowanie, cud źródła i scena z kogutem) oraz *Cathedra Petri*, ale równocześnie na sarkofagach pojawiły się nowe sceny z udziałem Piotra: umycie mu nóg przez Jezusa³⁹, rozmowa z psem Szymona Maga przed domem senatora Marcellusa⁴⁰, uwolnienie z więzienia przez anioła⁴¹, wskrzeszenie Tabity⁴² oraz ukaranie Ananiasza i Safiry⁴³. Te same wątki występowały na wyrobach rzemiosła artystyczne-

³⁸ Por. Pietri, *Roma christiana*, s. 1505-1515.

³⁹ Por. J 13, 5n: „Potem nalał wody do miednicy. I zaczął umywać uczniom nogi i ocierać prześcieradłem, którym był przepasany. Podeszedł więc do Szymona Piotra [...]”. Przedstawienie zachowane m.in. na tzw. sarkofagu pasyjnym (Musei Vaticani), datowanym na lata 380-400, por. *Rep.* nr 58; *WS* tabl. 1, 2, 4, 5; 16, 1-2; 20, 5; 121, 1; Sotomayor, *S. Pedro en la iconografía paleocristiana*, s. 102, 105, 109-111, 127, 183; Donati, *Pietro e Paolo*, nr 49, s. 128 i 208.

⁴⁰ Por. *Acta Petri* 9, Schneemelcher – Hennecke, *Neutestamentliche Apokryphen*, s. 200, tłum. M. Michalski, *ALP* I 57: „Piotr udał się do domu Marcellusa, gdzie przebywał Szymon. [...]. I spostrzegł Piotr psa wielkiego, uwiązanego na długim łańcuchu, i podeszedłszy do niego, spuścił go. A znalazłszy się na wolności pies począł zaraz przemawiać głosem ludzkim i odezwał się do Piotra: «Co rozkażesz mi czynić, sługo niewypowiedzianego Boga żywego?»”. Przedstawienia zachowane na sarkofagach: z katedry w Mantui (*WS*, tabl. 30); z Werony (*WS*, tabl. 150, 2; Sotomayor, *S. Pedro en la iconografía paleocristiana*, il. 32), z krzeszowickiej kolekcji Potockich (Muzeum Czartoryskich w Krakowie), zob. J.A. Ostrowski, *Apocryphal and canonical Scenes. Some remarks on the Iconography of the Sarcophagus from the Collection of the National Museum in Cracow*, „*Etudes et Travaux*” 13 (1983) 305-309; Stuhlfauth, *Die apokryphischen Petrusgeschichten*, s. 3-9

⁴¹ Por. Dz 12, 6n: „W nocy, po której Herod miał go wydać, Piotr, skuty podwójnym łańcuchem, spał między dwoma żołnierzami, a strażnicy przed bramą strzegli więzienia. Wtem zjawił się anioł Pański i światłość zajaśniała w celi”. Przedstawienie zachowane m. in. na sarkofagu z Fermo (*WS* 116, 3; Testini, *Gli apostoli Pietro e Paolo*, tabl.V, 2).

⁴² Por. Dz 9, 40n: „Piotr upadł na kolana i modlił się. Potem zwrócił się do ciała i rzekł: «Tabito, wstań». A ona otwarła oczy i zobaczywszy Piotra, usiadła”. Przedstawienie zachowane m.in. na sarkofagu z St. Maximin w Prowansji (*WS* I, tabl. 145, 6-5).

⁴³ Por. Dz 5, 1-11: „Pewien człowiek, imieniem Ananiasz, z żoną swoją Safirą, sprzedali posiadłość i za wiedzą żony odłożył sobie część zapłaty, a pewną część przyniósł i złożył u stóp Apostołów. «Ananiaszu – powiedział Piotr – dlaczego szatan zawładnął twym sercem, że skłamałeś

go⁴⁴ – szklach złożonych⁴⁵, lampkach oliwnych⁴⁶ i relikwiarzach⁴⁷. Na ogół w przedstawieniach tych dominuje anegdota, która miała zaspokoić szczególnego rodzaju zainteresowanie, charakterystyczne dla szerokich kręgów wiernych z warstw ludowych. Obok nich pojawiły się jednak w tym czasie także przedstawienia, w których próbowano przekazywać głębsze treści. Należy do nich Piotr niosący krzyż (*stauroforos*)⁴⁸ oraz przekazanie Piotrowi kluczy (*traditio clavium*)⁴⁹. Ta ostatnia scena bezpośrednio już nawiązuje do słów przytoczonych w ewangelii Mateusza: „I Tobie dam klucze ...” (Mt 16, 18).

Klucze do królestwa niebieskiego i powierzona Apostołowi władza związywania i rozwiązywania są symbolem wyjątkowej pozycji Piotra jako opoki, na której opiera się Kościół Chrystusowy. W wypowiedziach ówczesnych autorytetów religijnych, w tym i kolejnych biskupów Rzymu, chętnie podkreślających paralełę między ich urzędem a misją Piotra⁵⁰, można dostrzec wyraz przekonania, że był on też fundamentem Kościoła powszechnego⁵¹. Temat *traditio clavis* dość szybko jednak zniknął z repertuaru przedstawień Piotra⁵².

Ponieważ, jak zauważył Pietri, „l’iconographie reflète obscurément une évolution des mentalités dans la société chrétienne”⁵³, można domyślać się, że język, jakim przemawiali wówczas chrześcijańscy twórcy, świadczyć musi o innym, niż wcześniej postrzeganiu postaci Piotra, albo przynajmniej jego miejsca w eklezjologii. Argumentem na rzecz tego przypuszczenia jest powsta-

Duchowi Świętemu i odłożyłeś sobie część zapłaty za ziemię»... Przedstawienie zachowane m. in. na Lipsanotece z Brescii, por. J. Kollwitz, *Die Lipsanotek von Brescia*, Leipzig 1933).

⁴⁴ Por. P. Testini, *L’iconografia degli apostoli Pietro e Paolo nelle cosiddette ‘arti minori’*, w: *Saecularia Petri et Pauli*, s. 243-323.

⁴⁵ Np. szkło złożone z Museo Sacro del Vaticano, datowane na IV wiek, por. F. Zanchi Roppo, *Vetri paleocristiani a figure d’oro*, Bologna 1967, n. 200; Sotomayor, *S. Pedro en la iconografia paleocristiana*, s. 195, 257n; Donati, *Pietro e Paolo*, nr 44, s. 125 i 206).

⁴⁶ Np. lampa brązowa z Museo Archeologico we Florencji, datowana na koniec IV wieku, por. Testini, *L’iconografia degli apostoli Pietro e Paolo nelle cosiddette ‘arti minori’*, nr 48, s. 265 i 298; Donati, *Pietro e Paolo*, nr 45, s. 125 i 206.

⁴⁷ Por. Testini, *L’iconografia degli apostoli Pietro e Paolo nelle cosiddette ‘arti minori’*, s. 251-260.

⁴⁸ Np. Sarkofag kolumnienkowy, znaleziony w 1607 r. podczas budowy Bazyliki św. Piotra na Watykanie, datowany na końcową tercję IV wieku, por. *Rep.* nr 679.

⁴⁹ Np. Sarkofag w Museo di S. Sebastiano (*Rep.* nr. 464); inne przykłady por. Pietri, *Roma christiana*, s. 1442-1459.

⁵⁰ Cytuje je Pietri, *Roma christiana*, m.in. s. 1454-1466, 1515-1523.

⁵¹ Ambrozjaster (*In Epistolam ad Galatas* I 18, 1, CSEL 81/3, 15) pisał w tym samym czasie o Piotrze: „Primus inter apostolos, cui delegaverat Salvator curam Ecclesiarum”, a Jan Chryzostom (*Oratio in S. Ignatium* 4, PG 50, 591): „Quem toti orbi terrarum praefecit, Petrum, cui claves regni caelorum dedit, cuius arbitrio et potestati cuncta permisit [...]”.

⁵² Sarkofagi, w których dekoracji występuje Piotr trzymający klucze, lub odbierający je z rąk Jezusa, ustawiano początkowo przede wszystkim w pobliżu miejsc kultu Piotra na Watykanie i *ad catacumbas*, por. Pietri, *Roma christiana*, s. 1442.

⁵³ Pietri, *Roma christiana*, s. 1413.

nie około połowy IV wieku typu ikonograficznego, który, przy pomocy znaków zaczerpniętych z ikonografii cesarskiej⁵⁴, pokazuje Piotra w nowej, teologicznej perspektywie i w nowym, monumentalnym kontekście budowli bazylikalnej. Po raz pierwszy typ ten pojawił się prawdopodobnie w absydzie Bazyliki św. Piotra na Watykanie, gdzie przedstawiono, na tle rajszych motywów, brodatą postać stojącego na pagórku Chrystusa⁵⁵, ukazanego jako władca, który prawą rękę unosi w geście triumfu, a w lewej trzyma rozwinięty zwój. Ku Chrystusowi zwracają się flankujący Go Apostołowie – Paweł, wyrażający gestem aklamację oraz pochylony w ukłonie Piotr, z krzyżem na ramieniu i dłońmi owiniętymi skrajem płaszcza (il. 5)⁵⁶. Mozaika watykańska uległa zniszczeniu w końcu XVI wieku, przetrwały natomiast liczne obrazy, które ją naśladowały. W 2. poł. IV stulecia scena ta stała się bowiem jednym z głównych tematów w reliefach sarkofagowych⁵⁷, a spotkać ją można było także w baptysteriach⁵⁸ i na licznych wyrobach rzemiosła artystycznego⁵⁹. Do najstarszych zachowanych przykładów należy sarkofag z S. Sebastiano⁶⁰, gdzie występują wszystkie elementy kompozycji, którą przywykło się określać jako *traditio legis* (il. 6), ponieważ wielu badaczy widziało w niej przekazanie (*traditio*) przez Chrystusa Prawa (*lex*) Piotrowi i potwierdzenie tym samym jego przywódczej roli w Kościele⁶¹. Ta interpretacja do dziś uporczywie powraca w opracowaniach, chociaż od

⁵⁴ Por. W.N. Schumacher, „*Dominus legem dat*”, RQ 54 (1959) 2-8.

⁵⁵ M. Sotomayor (*Über die Herkunft der „Traditio legis*”, RQ 56:1961, 215-230) uważa, że pierwowzorów sceny szukać należy na sarkofagach, a nie w bazylice. Bardziej przekonują jednak, moim zdaniem, argumenty zwolenników tezy o genezie bazylikalnej. Dyskusja nad powstaniem kompozycji i rolą mozaiki z Watykanu jako ewentualnego pierwowzoru, por. Pietri, *Roma christiana*, s. 1414-1419.

⁵⁶ W dolnym pasie kompozycji prawdopodobnie znajdował się fryz z kroczących baranków. Różne propozycje rekonstruowania mozaiki, por. B. Filarska, *Archeologia chrześcijańska*, Warszawa 1999, 91-93.

⁵⁷ Por. m.in. *Rep.* nr 28, 57, 58, 200, 675, 678, 1008; inne przykłady zob. Pietri, *Roma christiana*, s. 1420-1437.

⁵⁸ Np. w S. Giovanni in Fonte (Neapol), por. J.L. Maier, *Le baptistère de Naples et ses mosaïques*, Fribourg 1964, 108n. Zdaniem L. De Bruyne (*La décoration des baptistères paléochrétiens*, w: *Actes du V^e Congrès international d'archéologie chrétienne, Roma 1957*, 341-369) właśnie w baptysteriach szukać należy genezy przedstawień tego typu.

⁵⁹ Por. Pietri, *Roma christiana*, s. 1422n.

⁶⁰ Por. *Rep.* nr 200. Testini zwrócił uwagę na zapewne nieprzypadkowe sąsiedztwo miejsca znalezienia tych sarkofagów z miejscami kultu Piotra i Pawła na Watykanie i *ad catacumbas* – zob. tenże, *La lapide*, s. 729. Liczne przykłady sąsiedowania sarkofagów dekorowanych scenami Piotrowymi z miejscami jego kultu podaje Pietri, *Roma christiana*, s. 329n, 342n, 1420n.

⁶¹ Por. np. K. Wessel, *Das Haupt der Kirche. Zur Deutung ausgewählter frühchristlicher Bildwerke*, „*Archäologischer Anzeiger*” (1950/1951) 298-323; E. Josi, *Pietro Apostolo. Iconografia. I. Archeologia*, ECat IX 1417-1420; C. Davis-Weyer, *Das Traditio-Legis-Bild und seine Nachfolge*, „*Münchener Jahrbuch der Bildenden Kunst*” 11 (1961) 7-45. Przegląd publikacji głoszących ten pogląd zob. Y.M. Congar, *Le thème du don de la Loi dans l'art paléochrétien*, „*Nouvelle Revue Théologique*” 84 (1962) 920.

blisko stulecia jest krytykowana przez najwybitniejszych znawców wczesno-chrześcijańskiej ikonografii⁶². Paweł Styger już w 1913 roku zauważył, że Chrystus co prawda trzyma zwój, lecz go Piotrowi nie wręcza, zaś towarzyszący niekiedy scenie napis *Dominus legem dat* mówi o głoszeniu Prawa, a nie o przekazywaniu go Piotrowi⁶³. Inni autorzy zwracali uwagę na kolejne detale, które wykluczają obecność motywu *traditio* – np. stojąca na ogół postawa Chrystusa, właściwa raczej scenie *adlocutio*⁶⁴, lub zwój w postaci rozwiniętej, charakterystyczny dla przedstawień ukazujących odczytywanie tekstu, a nie przekazywanie dokumentu⁶⁵, itd. Pisano na ten temat wiele, ale autorem, który wykazał w sposób nie budzący wątpliwości, że celem artystów nie było nawiązanie do idei prymatu Piotra, lecz ukazanie w pierwszym rzędzie objawienia zmartwychwstałego Chrystusa, był W.N. Schumacher⁶⁶. Od czasu ukazania się w 1954 roku jego artykułów, zebrano już dostatecznie wiele kolejnych argumentów na rzecz tezy o znacznie szerszej, chrystologicznej, a nie Piotrowej wymowie przedstawień⁶⁷.

Przytoczona interpretacja nie pomniejsza bynajmniej roli Piotra, który nie przypadkowo był pierwszym naocznym świadkiem zmartwychwstania⁶⁸. W I liście do Koryntian czytamy, że kiedy Chrystus „zmartwychwstał trzeciego dnia, zgodnie z Pismem, ukazał się Kefasowi, a potem Dwunastu, później zjawił się więcej niż pięciuset braciom równocześnie...” (15, 4). Niosąc krzyż⁶⁹ i wy-

⁶² Por. np. A. Giuliani, *Il primato di S. Pietro nell'iconografia paleocristiana (secoli II-IV)*, Roma 1965, 18: „Gesù lascia effettivamente e definitivamente a S. Pietro il governo della Chiesa” (*nota bene*, autor najwyraźniej nie znając podstawowej literatury przedmiotu, opiera się na opracowaniach już w jego czasach przestarzałych i z nich czerpie wiedzę, m.in. na temat chronologii zabytków, skutkiem czego ta publikacja o bardzo obiecującym tytule okazuje się zupełnie nieprzydatna do badań nad interesującym nas problemem); J.C. Kałużny, *Kształtowanie się przedstawień chrystologicznych jako świadectwo ideowych przemian w Kościele III i IV wieku*, Kraków 2004 (= „Studia Laurentiana”, Supl. 1), 156n; Schatz, dz. cyt., s. 54: „Na mozaice absydy dawnego kościoła św. Piotra, apostoł przedstawiony jest w momencie przyjmowania od Chrystusa tablic Nowego Przymierza” (sic!).

⁶³ Styger, *Neue Untersuchungen über die altchristlichen Petrusdarstellungen*, s. 17-74.

⁶⁴ Por. Schumacher, „*Dominus legem dat*”, s. 2n.

⁶⁵ Por. Th. Birt, *Die Buchrolle in der Kunst. Archaeologisch-Antiquarische Untersuchungen zum Antiken Buchwesen*, Leipzig 1907, 185; Schumacher, „*Dominus legem dat*”, s. 8n; Pietri, *Roma christiana*, s. 1428.

⁶⁶ Por. Schumacher, „*Dominus legem dat*”, s. 1-39; tenże, *Eine römische Apsiskomposition*, RQ 54 (1959) 137-202; Congar, art. cyt., s. 915-933.

⁶⁷ Por. Sotomayor, *Über die Herkunft*, passim; F. Nikolasch, *Zur Deutung der „Dominus – legem – dat”-Szene*, RQ 64 (1969) 35-73; P. Testini, *La lapide di Anagni con la „Traditio legis”*. *Nota sull'origine del tema*, „Archeologia classica” 25-26 (1973-1974) 718-740 (bibl.).

⁶⁸ Zdaniem P. Franke (*Traditio legis und Petrusprimat*, VigCh 26:1972, 267) „bei der *traditio legis* eschatologische und primatsbezogene Bildelemente unvermittelt nebeneinander auftauchen”.

⁶⁹ Piotr trzyma oparty na ramieniu krzyż o długim trzonku. Aż do końca IV stulecia tylko jemu będzie przydawany ten atrybut, dopiero później przedstawiani z nim będą także inni męczennicy – zob. Pietri, *Roma christiana*, s. 1567-1571.

ciągając ku Chrystusowi ręce przykryte tkaniną⁷⁰, Apostoł przede wszystkim okazuje szacunek swemu Panu⁷¹. W geście tym może być jednak wyrażona również gotowość do przyjęcia od Niego czcigodnego daru, którym mógł być zwój z Prawem, czyli nauką głoszoną przez Jezusa⁷².

Piotr jest z pewnością jedną z głównych postaci kompozycji *Dominus legem dat*. Nie mniejsze jednak znaczenie ma tutaj Paweł, drugi z książąt apostołów, który wcześniej w ikonografii zdecydowanie ustępował Piotrowi⁷³. W omawianej scenie jest on symetrycznym odpowiednikiem Piotra i również jego obecność – po prawicy Chrystusa⁷⁴ – nie jest tu ani przypadkowa, ani drugorzędna⁷⁵. Świadczy o tym objawienie i triumf Pana są w równej mierze obaj Apostołowie.

Na podkreślenie zasługuje łączenie Apostołów Piotra i Pawła w wielu wczesnochrześcijańskich tekstach, które wspominają o początkach rzymskiej wspólnoty. Już w Liście Klemensa Rzymskiego (koniec I wieku) zostali oni nazwani „największymi i najsprawiedliwszymi kolumnami Kościoła”⁷⁶. W pismach z II wieku jednym tchem wymienia się ich obu, stawiając obok siebie zarówno ich postacie, jak i zasługi oraz, jak można się domyślać, w pewnym

⁷⁰ Por. Schumacher, „*Dominus legem dat*”, s. 6n.

⁷¹ Por. A. Dieterich, *Der Ritus der verhüllten Hände*, w: tenże, *Kleine Schriften*, Leipzig 1911, 440-448.

⁷² Zawartość tego pisma i rozumienie terminu „Prawo” (*lex*), może być przedmiotem dyskusji, ponieważ symboliczny charakter motywu zwoju dopuszcza różne wyjaśnienia, por. np. B. Iwaszkiewicz-Wronikowska, *Głoszenie Słowa. Kilka uwag na temat motywu księgi w ikonografii wczesnochrześcijańskiej*, *VoxP* 23 (2003) t. 44-45, 137n: „Zmartwychwstały Pan (*Dominus*) przekazuje Kościołowi nie tyle Prawo w postaci reskryptu, co raczej naukę zawartą w ewangeliach. Tak rozumieli zresztą Prawo między innymi Tertulian, który pisał: „*Legem proprie nostram, id est Evangelium*” (*Monogamia* 8, 1, CCL 2, 1239), Orygenes, dla którego Chrystus był „prawodawcą chrześcijan” (*In Josue hom.* 9, 4, PG 12, 874) i wielu innych autorów okresu wczesnego chrześcijaństwa. Nowe Prawo zawarte jest w Nowym Testamencie, świętej księdze chrześcijaństwa, którą przedstawiciel Kościoła przyjmuje ręką okrytą tkaniną, co w starożytności było powszechnie rozumianym gestem adoracji. Obiektem adoracji jest Słowo (*Logos*), którego majestat objawia się w Chrystusie wcielonym”.

⁷³ Jako odrębna postać obecny jest w sztuce dopiero od ok. poł. IV wieku na tzw. sarkofagach pasywnych, por. M. Simon, *L'apôtre Paul dans le symbolisme funéraire chrétiens*, „*Mélanges d'Archéologie et d'Histoire de l'École Française de Rome*” 50 (1933) 156-182; Gerke, *Petrus und Paulus, zwei bedeutende Köpfe*, s. 316. Znaczące jest także wyróżnienie Piotra w podejmowanych w 1. poł. IV wieku przedsięwzięciach budowlanych – Paweł doczekał się świątyni porównywalnej z konstantyńską Bazyliką św. Piotra na Watykanie dopiero w końcu IV wieku, za rządów „trzech cesarzy”.

⁷⁴ O dyskusji na temat takiego usytuowania por. Pietri, *Roma christiana*, s. 1435, przyp. 4.

⁷⁵ J. Kollwitz (*Christus als Lehrer und die Gesetzesübergabe an Petrus in der konstantinischen Kunst Roms*, RQ 44:1936, 45-66) słusznie zwrócił uwagę na to, że zwój przekazywany bywa przez Chrystusa nie tylko Piotrowi, ale też Pawłowi i Janowi. Jednakże tego rodzaju przykłady są marginalne, występują głównie poza Rzymem i mogą wynikać z jakiegoś szczególnego zamysłu autorów.

⁷⁶ *Epistola ad Corinthios* 5, 2, SCh 167, 108; por. J. Gnilka, *Piotr i Rzym. Obraz Piotra w pierwszych dwu wiekach*, tłum. W. Szymona, Kraków 2002, 250n.

sensie też i koleje losu. Wprawdzie teksty źródłowe nie dostarczają jednoznacznie sformułowanych dowodów, ale zawierają wystarczająco wiele poszlak, które pozwalają sądzić, że Piotr, tak jak Paweł, przebywał czas jakiś w stolicy Imperium oraz że obaj tu nauczali i obaj zginęli w Rzymie śmiercią męczeńską⁷⁷. W III wieku czczono ich w jednym miejscu, *ad catacumbas*⁷⁸, gdzie pozostawiono na ścianach setki skierowanych do nich inwokacji, zazwyczaj z formułą „Pawle i Piotrze módlcie się za...” (np. „Petre et Paule in mente habete in orationibus vestris”, czy „Paule et Petre petite pro nobis omnibus”)⁷⁹.

W sztuce wspólne występowanie założycieli Kościoła rzymskiego datuje się na 1. poł. IV wieku. W przedstawieniach Jezusa w otoczeniu apostołów (*collegium apostolorum*)⁸⁰ postać Piotra, który powszechnie uważany był wówczas za pierwszego wśród nich (*primus, princeps, primatus*)⁸¹, wysuwa się wprawdzie na czoło, ale zawsze na równi z Pawłem⁸². Obaj, trzymając w dłoniach zwoje, stoją lub siedzą tuż obok Tego, którego naukę głoszą. W 2. poł. IV wieku obserwujemy jeszcze bardziej wyraziste dążenie do łączenia przedstawień Piotra z wizerunkami Pawła⁸³. Friedrich Gerke pisał, że „Die Zeit des Zweibundes ‘Christus-Petrus’ wurde abgelöst durch die des Dreibundes: ‘Christus zwischen Petrus und Paulus’”⁸⁴. Apostołowie występują obok siebie nie tylko flankując postać Chrystusa, jak na przykład w scenach *Dominus legem dat* lub do niej podobnych, na tzw. sarkofagach pasyjnych, na których adoruja centralnie umieszczony krzyż symbolizujący *anastasis* (il. 7)⁸⁵.

⁷⁷ Zestawienie źródeł dotyczących tej problematyki i wnikliwą ich analizę zob. H. Lietzmann, *Petrus und Paulus in Rom. Liturgische und archäologische Studien*, Berlin – Leipzig 1927. Od czasu ukazania się tej pracy i w 25 lat później publikacji protestanckiego badacza O. Cullmanna (*Petrus – Jünger – Apostel – Märtyrer*, Zurich – Stuttgart 1952), na ogół uznaje się obecność i śmierć Piotra w Rzymie za co najmniej prawdopodobne, por. np. K. Aland, *Petrus in Rom*, „Historische Zeitschrift” 183 (1957) 497-516.

⁷⁸ Por. B. Iwaszkiewicz-Wronikowska, *Najstarsze świadectwa kultu męczenników w Rzymie*, w: *Symposium Kazimierskie*, IV, Lublin 2004, 151-152; E. Jastrzębowska, *Miejsca święte Piotra i Pawła w Rzymie w III i IV wieku*, w: tamże, V (w druku).

⁷⁹ Por. ICVR V 12912; 12918.

⁸⁰ Niektórzy badacze widzą Piotra i Pawła również w osobach towarzyszących orantkom na sarkofagach jednofryzowych (np. Gerke, *Petrus und Paulus, zwei bedeutende Köpfe*, s. 328). Nie jest to jednak interpretacja przekonująca, por. Testini, *Gli apostoli Pietro e Paolo*, s. 110n.

⁸¹ Por. Pietri, *Roma christiana*, s. 1459-1466.

⁸² Por. P. Testini, *Osservazioni sull'iconografia del Cristo in trono fra gli apostoli*, „Rivista dell'Istituto di Archeologia e Storia dell'Arte” 11-12 (1963) 230-300; R. Knapiński, *Typologia przedstawień Collegium Apostolorum w sztuce pierwszego tysiąclecia*, *VoxP* 11-12 (1991) t. 20-21, 48-71.

⁸³ Por. Ch. Pietri, *Concordia Apostolorum et renovatio Urbis (culte des martyrs et propagande pontificale)*, „Mélanges d'archéologie et d'histoire” 73 (1961) 275-322.

⁸⁴ Gerke, *Petrus und Paulus, zwei bedeutende Köpfe*, s. 317.

⁸⁵ Por. P. Skubiszewski, *La croix dans le premier art chrétien*, Paris 2002, 24-35 ; zob. też przedstawienie Piotra i Pawła w scenie *hetimasia* – np. na mozaice na łuku triumfalnym w S. Maria Maggiore w Rzymie.

Na medalionach⁸⁶, szklach złożonych⁸⁷, w ceramice⁸⁸ przedstawiano zestawione w parę wizerunki Piotra i Pawła, pokazując ich ze zwojami⁸⁹ lub, na wzór rzymskich urzędników, ze znakami zwycięstwa (palmy i wieńce), które tym razem miały być aluzją do męczeństwa i triumfu nad śmiercią (il. 8)⁹⁰. Czasami pomiędzy Piotrem a Pawłem umieszczano kolumnę, symbol duchowej siły i jedności założycieli Kościoła rzymskiego⁹¹.

Na medalach kommemoracyjnych, być może przeznaczonych na prezenty wręczane z okazji wspólnego święta obu Apostołów obchodzonego 29 czerwca⁹², które produkowano w Rzymie w okresie od połowy IV do początków V wieku, spotyka się także popiersia Piotra i Pawła zwrócone ku sobie profilem (il. 9), a więc nawiązujące do typu ikonograficznego, który na rzymskich monetach, szklach i sarkofagach wyobrażał ideę zgody (*concordia*)⁹³. Tę samą myśl wydają się wyrażać przedstawienia Piotra i Pawła w uścisku⁹⁴: np. malowidło niedawno odkryte w katakumbie w ex Vigna Chiaraviglio (il. 10)⁹⁵, plakietka z kości słoniowej z Castellamare di Stabia (Vw.)⁹⁶, znane z akware-

⁸⁶ Por. Testini, *L'iconografia degli apostoli*, nr 65, il. 12, s. 301; nr 77, s. 303; nr 64, s. 301; Donati, *Pietro e Paolo*, nr 61-63, s. 140n. i 207n.

⁸⁷ Por. Zanchi Roppo, nr 204, 211, 154, 123, 205, 213, 202, 220, 222, 232; Donati, *Pietro e Paolo*, nr 85-94, s. 162-167 i 221-225. Według Pietri (*Concordia Apostolorum*, s. 279): „l'accord s'est fait depuis Vopel (H. Vopel, *Die altchristliche Goldgläser*, Freiburg i. Br. 1899) pour dater les verres représentant Pierre et Paul du milieu du IV^e siècle aux premières décades du V^e siècle”.

⁸⁸ Por. F. Bejaoui, *Pierre et Paul sur de nouveaux fragments de céramique africaine*, RivAC 60 (1984) 45-62.

⁸⁹ Por. Pietri, *Roma christiana*, s. 1575n.

⁹⁰ Por. *Concordia Apostolorum*, s. 279nn; Bejaoui, *Pierre et Paul*, s. 60n.

⁹¹ Por. *Columna*, w: *Thesaurus Linguae Latinae* III 1741n; Pietri, *Concordia Apostolorum*, s. 281n.

⁹² Por. Pietri, *Roma christiana*, s. 1573n.

⁹³ Por. Grabar, dz. cyt., s. 66n: „Les médaillons des deux apôtres sont des copies de médaillons romains contemporains qui montrent, comme eux, les visages vus de profil, et tournés l'un vers l'autre, de deux empereurs, de deux dieux, ou de deux héros (les Dioscures)”; Pietri, *Concordia Apostolorum*, s. 284-291.

⁹⁴ P. Testini (*L'iconografia degli apostoli Pietro e Paolo nelle cosiddette 'arti minori'*, s. 284) i F. Bisconti (*Pietro e Paolo: l'invenzione delle immagini*, s. 53) widzą tu nawiązanie do tekstu apokryficznego opowiadającego o spotkaniu Piotra i Pawła, jakie miało miejsce przed ich męczeństwem, por. B. Mombritius, *Epistula Beati Dionisii Areopagite de morte Apostolorum Petri et Pauli ad Thymoteum*, Paris 1910, s. 354nn. Innego zdania jest H.L. Kessler (*The Meeting of Peter and Paul in Rome: An emblematic narrative of spiritual Brotherhood*, „Dumbarton Oaks Paper” 41:1987, 267), który uważa, że przedstawiono tu spotkanie obu Apostołów po przybyciu Pawła do Italii.

⁹⁵ Por. F. Bisconti, *L'abbraccio tra Pietro e Paolo ed un affresco inedito del cimitero romano dell'ex Vigna Chiaraviglio*, w: 42. *Corso di cultura sull'arte ravennate e bizantina*, Ravenna 1995, 71-93.

⁹⁶ Por. Testini, *L'iconografia degli apostoli Pietro e Paolo nelle cosiddette 'arti minori'*, s. 281-284, il. 31; *Dizionario patristico*, s. 176, il. 73; Donati, *Pietro e Paolo*, nr 55, s. 134 i 211.

lowej kopii przedstawienie z bazyliki S. Paolo fuori le Mura⁹⁷, oraz wiele innych, późniejszych⁹⁸. Tego typu przedstawienia przypominają też wizerunki członków jednej rodziny, zjednoczonych uczuciem wzajemnej miłości i szacunku⁹⁹. Tak ukazywano również więzy braterstwa pomiędzy współrządzającymi władcami (*concordia fratrum*)¹⁰⁰.

Charles Pietri znakomicie wykazał, zarówno w oparciu o materiał ikonograficzny, jak i w tekstach autorów chrześcijańskich z IV wieku, że Piotra i Pawła pokazywano jako współtwórców rzymskiego Kościoła, niezbędnych w dalszym jego rozwoju – Piotr otwiera bramy niebios tym, którzy przyjęli naukę głoszoną przez Pawła¹⁰¹; obaj przybyli ze Wschodu, ale ponosząc śmierć męczeńską w Rzymie zostali tym samym jego obywatelami; zrządzeniem opatrności położyli fundamenty pod budowę stolicy chrześcijaństwa, są jej chwałą i prawdziwymi herosami – protektorami Miasta¹⁰²; dzięki ich opiece i wstawiennictwu, Rzym stał się godny miana *caput Ecclesiae*¹⁰³. Podsumowując, można by powiedzieć cytując słowa Joachima Gnilki, że „narastające szczególne uznanie dla Kościoła rzymskiego miało podstawy w męczeństwie – Piotra i Pawła oraz pierwszych rzymskich męczenników”¹⁰⁴.

Ideę Rzymu, jako miasta Piotra i Pawła, którzy byli braćmi poprzez braterstwo krwi przelanej w męczeńskiej śmierci, głosił przede wszystkim biskup Damazy (368-384)¹⁰⁵, skutecznie konfrontując ją z ideą pogańskiej stolicy otaczanej opieką przez braci Dioskurów¹⁰⁶. Koncepcję tę utrwalili następcy Damazego – m. in. Sykstus III (432-440r.), łącząc imiona Apostołów w inskrypcji przeznaczony dla dedykowanego im obu kościoła¹⁰⁷ i Leon Wielki (440-461r.),

⁹⁷ Por. Biblioteca Apostolica Vaticana, *Cod. Barb. Lat.* 4406, fol. 126r; S. Waetzold, *Die Kopien des 17. Jahrhunderts nach Mosaiken und Wandmalereien in Rom*, Wien – München 1964, 55n.

⁹⁸ Ciekawe przykłady pokazujące trwanie w Bizancjum i średniowiecznej Europie tego typu ikonograficznego oraz reprezentowanej w nim idei zob. Kessler, *The Meeting of Peter and Paul in Rome*, s. 265-275; A. Grzybkowski, *Concordia apostolorum – gotycka rzeźba w Legnicy*, w: tenże, *Między formą a znaczeniem. Studia z ikonografii architektury i rzeźby gotyckiej*, Warszawa 1997, 158-167.

⁹⁹ Por. Pietri, *Concordia Apostolorum*, s. 282n.

¹⁰⁰ Przykładem jest posąg tetrarchów z Wenecji, por. R. Delbrück, *Antike Porphywerke*, Berlin – Leizig 1932, pl. 31- 37.

¹⁰¹ Por. Pietri, *Concordia Apostolorum*, s. 295.

¹⁰² Por. Pietri, *Concordia Apostolorum*, s. 297-317; tenże, *Roma christiana*, s. 1557.

¹⁰³ Por. Pietri, *Concordia Apostolorum*, s. 322.

¹⁰⁴ Gnilka, dz. cyt., s. 251.

¹⁰⁵ Por. B. Wronikowska, *Rzym papieża Damazego*, „Meander” 51 (1996) 73-77.

¹⁰⁶ Por. plaketkę z kości słoniowej w Muzeum w Trieście – zob. Testini, *L'iconografia degli apostoli Pietro e Paolo nelle cosiddette 'arti minori'*, s. 283.

¹⁰⁷ Por. G.B. De Rossi, *Inscriptiones Christianae Urbis Romae*, II/1, Roma 1888, s. 110, n. 67: „Haec Petri Paulique simul nunc nomine signo/ Sixtus apostolicae sedis honore fruens./ Unum quaeso pares unum duo sumite munus./ Unus honor celebrat quos habet una fides”.

nazywając ich nowymi założycielami Miasta, jako „sancti patres verique pastores”, którzy Rzym – „magistra erroris” przekształcili w „discipula veritatis”¹⁰⁸.

Myślę, że właściwym bohaterem IV-wiecznych przedstawień Piotra i Pawła był Rzym chrześcijański i jego biskup, jako sukcesor w linii prostej obu, zgodnie działających, fundatorów Kościoła rzymskiego. To dzięki tej sukcesji miał on prawo do przewodzenia Kościołowi powszechnemu¹⁰⁹.

THE ELDEST PRESENTATION OF ST. PETER APOSTLE AND PROBLEM OF PAPAL PRIMACY

(Summary)

The article, which is contained with two parts, treats of the eldest iconography of St. Peter in relation to papal primacy. The author of this article relies on this iconography and proves that this primacy concerned not only St. Peter but also St. Paul because both of them were founders of Roman Church.

¹⁰⁸ Por. *Sermo* 82, 1, PL 54, 422C.

¹⁰⁹ Por. Pietri, *Concordia Apostolorum*, passim; Testini, *L'iconografia degli apostoli Pietro e Paolo nelle cosiddette 'arti minori'*, s. 285.

Jadwiga Ambrozja KALINOWSKA OSB
(Olsztyn, UWM)

PAPIESTWO W ŻYCIU I TWÓRCZOŚCI LITERACKIEJ STANISŁAWA HOZJUSZA (1504-1579)

Biskup i kardynał warmiński, zwany *Cardinalis Varmiensis*, wybitny Polak pochodzenia niemieckiego, legat papieski na trzeciej sesji XIX Soboru Powszechnego w Trydencie – Stanisław Hozjusz, swoje życie, nauczanie pasterskie i twórczość literacką oparł mocno na podstawie tradycji Ojców Kościoła i starożytnych pisarzy chrześcijańskich. Twierdził bowiem, że czasy w których żył (okres powstania i rozwoju reformacji), ze względu na nowo powstające sekty, były zupełnie podobne do pierwszych wieków chrześcijaństwa. Spośród Ojców Kościoła najbardziej upodobał sobie św. Augustyna, biskupa Hippony. Wysoko cenił jego naukę; uważał go także za wzór postępowania w pracy naukowej i w życiu oraz nazywał księciem teologów (*princeps ille theologorum*). Słusznie więc zasłużył sobie na miano Augustyna swoich czasów¹. Chętnie też powoływał się na życie i pisma innych Ojców i pisarzy wczesnochrześcijańskich, np. Cypriana – biskupa Kartaginy i męczennika², Hieronima ze Strydonu, Leona Wielkiego – papieża, Bazylego Wielkiego i Grzegorza z Nazjanzu.

Stanisław Hozjusz teoretycznie i praktycznie przez całe swe życie pozostawał w ścisłej łączności z papiestwem (prawowitą władzą kościelną) i królami Polski (władzą świecką).

Dobro Kościoła, wyrażające się w jedności jego wyznawców pod przewodnictwem Stolicy Apostolskiej i pomyślny rozwój Rzeczypospolitej Polskiej, przy poszanowaniu religii katolickiej, były naczelnymi zasadami jego działalności kościelnej i świeckiej.

¹ Por. J.A. Kalinowska, *Stanisław Hozjusz jako humanista 1504-1579. Studium z dziejów kultury renesansowej*, Olsztyn 2004, 47-48.

² Stanislaus Hosius, *Confessio fidei catholicae christiana* 54 (De ministerio sacramenti ordinis), w: tegoż, *Opera omnia* (= HO), Coloniae 1584, apud Maternum Cholinum, t. I, 180: „docet [...] Cyprianus. Libenter enim sanctissimi martyris utimur testimonio”; J.A. Kalinowska, *Wpływ Cypriana z Kartaginy na twórczość Stanisława Hozjusza*, *VoxP* 11-12 (1991-1992) t. 20-23, 223-228.

Niniejszy artykuł składa się z trzech niewielkich rozdziałów: w pierwszym będzie przypomniana erudycja patrystyczna Stanisława Hozjusza, w drugim zostaną zasygnalizowane, jako tło historyczno-religijne, różnowiercze wyznania w Rzeczypospolitej, zwłaszcza luteranizm w prowincji pruskiej i jego negatywny stosunek do Stolicy Apostolskiej oraz wypowiedzi protestantów pod adresem Hozjusza; w trzecim wreszcie podjęte będą próby ukazania nauki kardynała warmińskiego na temat papieństwa. Trzeba tu zaznaczyć, że na uznawanie prymatu Biskupa Rzymu, jako konieczny warunek jedności Kościoła Chrystusowego według nauki Hozjusza, zwrócił już mocno uwagę ks. Ludwik Nadolski, poświęcając temu zagadnieniu osobny paragraf zawierający trzy strony druku, w swej rozprawie: *Nauka kardynała Stanisława Hozjusza o jedności Kościoła*³. W artykule zamierzam przypomnieć osiągnięcia L. Nadolskiego i zaznaczyć inne aspekty nauki Hozjusza na temat papieństwa. Podstawowymi źródłami niniejszego opracowania są *Opera omnia* Hozjusza, przygotowane do druku przez jego sekretarza Stanisława Reszkę i wydane w Kolonii u Materna Cholina w 1584 r. oraz autorstwa tegoż sekretarza, pierwsza biografia kardynała warmińskiego *Vita D. Stanislai Hosii Poloni*, opublikowana w 1690 r. w oficynie klasztoru cystersów w Oliwie.

I. ERUDYCJA PATRYSTYCZNA STANISŁAWA HOZJUSZA

Stanisław, obdarzony wielkim talentem, od młodości przykładał się gorliwie do nauki języków. Już w domu rodzinnym w wysokim stopniu opanował język polski, łaciński i niemiecki. W wieku piętnastu lat kontynuował naukę w Akademii Krakowskiej na Wydziale Sztuk Wyzwolonych. Tam dodatkowo poznał bardzo dobrze grekę oraz filozofię starożytną. Wykształcenie humanistyczne stało się podstawą jego wielostronnej erudycji, zwłaszcza teologicznej, w której wyraźnie zaznaczył się kierunek biblijny i patrystyczny.

Pod wpływem znakomitych humanistów, sympatyków Erazma z Rotterdamu: hellenisty Libana Jerzego z Legnicy, poety Leonarda Coxa oraz innych profesorów Akademii, jak również podkanclerzego Królestwa – biskupa i mecenasa Piotra Tomickiego, Hozjusz chętnie interesował się też starożytnością chrześcijańską. Został entuzjastą wielkiego Holendra i naśladowając go, zaczął ćwiczyć się w sztuce edytorskiej i translatorskiej. Wynikiem tego trudu były edycje pism Erazma: *Hyperaspistes* (1526) i *Epistula ad inclitum Sigismundum Regem Poloniae* (1527) oraz wydanie drukiem niektórych utworów Jana Dantyszka i Andrzeja Krzyckiego⁴, a także tłumaczenie z greki na łacinę homilii

³ L. Nadolski, *Nauka kardynała Stanisława Hozjusza o jedności Kościoła*, „Studia Warmińskie” 10 (1973) 5-37; spec. 25-27 (Uznawanie prymatu biskupa rzymskiego).

⁴ Por. Kalinowska, *Stanisław Hozjusz*, s. 127.

Jana Chryzostoma: *Libellum elegans, in quo confert verum monachum cum principibus, divitibus ac nobilibus huius mundi* (1528).

Następnie w Padwie i w Bolonii (1530-1534) obok studiów prawa kanonicznego i rzymskiego, przyszły biskup i kardynał warmiński słuchając wykładów sławnych profesorów: Jacoba Sadoleta, Caspare'a Contariniego, Romula Amasea i szczególnie umiłowanego Lasaro Buonamica, pogłębiał swą znajomość nauki Ojców Kościoła i pisarzy chrześcijańskich tamtego okresu.

Gdy przyjął świecenia kapłańskie, a następnie biskupie, nadal rozwijał swe zainteresowania patrystyczne, poświęcając wiele czasu lekturze Ojców i doktorów Kościoła. Na ich przykładach uczył się wykonywania swoich obowiązków. Tradycję apostołską nazywał „Vivum quoddam Evangelium” i uważał ją za źródło tożsamości prawd wiary⁵. Nuncjusz w Polsce, Alojzy Lippomano, określił Hozjuszową znajomość Ojców Kościoła jako „antiquorum Patrum observantissima lectio”⁶, a historyk Jan Fijałek uznał Hozjusza za najlepszego, obok Erazma z Rotterdamu, znawcę literatury patrystycznej w XVI wieku⁷. Kardynał warmiński w liście do prymasa Jakuba Uchańskiego wypowiedział się bardzo pozytywnie na temat pożytku płynącego z lektury Ojców Kościoła: „non solum in doctrina, verum et in pietate”⁸.

W rozwiązywaniu trudnych sporów dogmatycznych Hozjusz wskazywał na niezawodny autorytet Ojców Kościoła, gdy pisał „Hos [Patres] igitur, si duces sequemur, nunquam aberrabimus”⁹. Spośród nich najwyżej, jak wspomniano, cenił św. Augustyna, którego twórczość sześć razy *a capite ad calcem* przeczytał i którego nazywał „princeps ille theologorum”¹⁰.

⁵ Por. *Confutatio „Prolegomenon” Brentii IV* (De traditionibus), HO, t. I, 564: „Quid enim aliud sunt traditiones, quam vivum quoddam Evangelium”; zob. J. Tatarczak, *Stanisława Hozjusza nauka o tradycji*, RTK 5 (1958) z. 4, 5-35.

⁶ A. Lippomano, *Epistola ad Hosium* (Vilnae, 23 XI 1555), w: *Tabularium Ecclesiae Romanae saeculi decimi sexti*, ed. E. Salomon Cyprianus, Francoforti et Lipsiae 1743, 65: „In ea longe abundare video, quae in me desunt, videlicet dicendi copia, abunde tanquam torrens fluens et antiquorum Patrum observantissima lectio”.

⁷ Por. J. Fijałek, *Przekłady pism św. Grzegorza z Nazjanzu w Polsce. Studium o patrystyce naszej*, „Polonia Sacra” 1 (1918) 97.

⁸ *Epistula Hosii ad Jacobum Uchański* (Heilsbergae 18 XI 1564), w: *Korespondencja Stanisława Hozjusza kardynała i biskupa warmińskiego*, t. 5: *Rok 1564*, oprac. A. Szorc, Olsztyn 1976 (= *Studia Warmińskie* 13), 531-532.

⁹ *Confessio fidei catholicae* 92 (De traditionibus), HO, t. I, 399.

¹⁰ *Epistula Hosii Petro Tomicki* (Cracoviae, 8 IV 1528), w: *Stanisłai Hosii Epistolae*, I, Cracoviae 1879, 3-5, tłum. J.A. Kalinowska, w: teże, *Stanisław Hozjusz*, s. 147-151 (Aneks); zob. J. Ujda, *Kardynał Stanisław Hozjusz – polski wielbiciel i naśladowca św. Augustyna*, „Przegląd Katolicki” 66 (1930) nr 33, 513; J. Umiński, *Zagadnienie wpływu św. Augustyna na Stanisława Hozjusza*, „Przegląd Teologiczny” 11 (1930) 524-530; S. Longosz, *Recepcja św. Augustyna w kulturze polskiej*, *VoxP* 23 (2003) t. 44-45, 404.

II. TŁO HISTORYCZNO-RELIGIJNE DZIAŁALNOŚCI STANISŁAWA HOZJUSZA

Kościół katolicki w XV i XVI wieku wymagał gruntownej reformy *in capite et in membris*, bowiem niski poziom życia religijnego i umysłowego duchownych, kumulowanie beneficjów i zeświecczenie obyczajów obniżały autorytet Kościoła. Wskazywali na to humaniści, zwłaszcza przedstawiciele nurtu postępowego: Lorenzo Valla, Pomponio Laeto, a w szczególności Erazm z Rotterdamu. Radykalni humaniści dążyli do konfrontacji z Kościołem katolickim, zarzucając mu różne zaniedbania i nadużycia, np. upadek moralności, zbyt legalistyczne traktowanie spraw dotyczących wiary religijnej, przerost form zewnętrznych nad rozwojem duchowym w liturgii, chciwość na pieniądze, a dla siebie domagali się pełnej tolerancji na wielu płaszczyznach życia. Punktem kulminacyjnym tych dążeń było wystąpienie Marcina Lutera, który w 1517 r. oficjalnie zapoczątkował reformację, przybijając do drzwi kościoła w Wittemberdze swoje tezy. Postępowi humaniści sprzyjając reformacji, zaczęli nawet podważać, do tychczas niekwestionowane, zasady wiary katolickiej. Księża, a także biskupi, łatwo stawali się zwolennikami herezji, które często zwalczały się nawzajem.

W połowie XVI wieku, w Rzeczypospolitej Polskiej mnożyły się liczne wyznania: w Małopolsce szerzył się kalwinizm, w Wielkopolsce zyskiwali licznych sprzymierzeńców bracia polscy, w Prusach zaś zataczał coraz szersze kręgi luteranizm, który pod wpływem bliskiego sąsiedztwa Albrechta Hohenzollerna (Królewiec), byłego wielkiego mistrza krzyżackiego, następnie świeckiego księcia luteńskiego, zdobywał nieopatrzenie coraz to nowe tereny i legalizację swego bytu, przenikając na Warmię. Stanisław Hozjusz jako biskup rozwinął wówczas w diecezji warmińskiej działalność kontrreformacyjną na wielką skalę. Miał on swoją wizję zjednoczenia Kościoła w ścisłej łączności ze Stolicą Apostolską w oparciu o tradycję, przekazaną przez Ojców Kościoła i pisarzy pierwszych wieków chrześcijaństwa¹¹. Naczelną ideą eklezjologii Hozjusza była zatem jedność Kościoła. Założenia te różniły się diametralnie od programu religijnego innowierców, którzy mieli inną koncepcję Kościoła, nie uznawali w nim bowiem opartych na tradycji apostolskiej, jedności wiary, kultu i prymatu papieża.

Innowiercy, zwłaszcza przedniejsi protestanci – Johannes Brenz, Jan Łaski i Heinrich Bullinger, zwrócili baczną uwagę na zagrażającego im szermierza kontrreformacji – Hozjusza, podziwiając jego wielkość i nieprzećiętność. Studiowali dokładnie jego dzieła, podziwiali niejednokrotnie jego wszechstronną erudycję. Ich negatywne emocje w stosunku do Hozjusza znajdowały swój upust w różnych okolicznościach w obfitym zestawie kalamburów¹² w języku

¹¹ Por. Kalinowska, *Stanisław Hozjusz*, s. 30.

¹² Por. tamże, s. 122.

niemieckim, greckim i łacińskim, które wspomniany biograf kardynała warmińskiego Stanisław Reszka skrętnie notował: „Papisten Gott, der alte Schelm, des rechten Evangelii Feindt und Widersacher, aller Papisten Doctor. [...]. Vocat ibi Hosium non ὁσῶν, sed ἄνοστων, vocat antichristi legatum, vocat carpinalem, carnalem, diabolicum, impium, Tridentinae coluviei praesidem, papistarum legatum, impostorem”¹³.

III. PAPIESTWO W ŻYCIU I TWÓRCZOŚCI LITERACKIEJ STANISŁAWA HOZJUSZA

Stanisław Hozjusz z racji swego powołania, postępując po szczeblach godności kościelnych: jako chrześcijanin, kapłan, biskup, kardynał, legat papieski na soborze w Trydencie i wielki penitencjarz, mocno związał swe życie z Kościołem katolickim. Dostrzegał jego braki i szczerze angażował się w ich usuwanie, lecz zawsze w łączności ze Stolicą Apostolską. Wskutek rekomendacji nuncjusza apostolskiego A. Lippomano, papież Paweł IV wezwał w 1558 r. Hozjusza do Rzymu, by służył mu pomocą w przygotowaniu reformy Kościoła. Biskup warmiński dobrze wypełnił zlecone mu zadanie, a po śmierci tegoż papieża, doprowadził do kontynuowania przerwanych obrad soboru w Trydencie. Przez ostatnie dziesięć lat swego życia przebywał na życzenie króla Zygmunta Augusta w Wiecznym Mieście, nadzorując zwrot sum neapolitańskich (*matrimonium regis*) należnych królowi, a następnie jego siostrom i Rzeczypospolitej. W tym czasie angażował się też mocno w prace Kurii Rzymskiej, a 12 maja 1572 r. brał osobiście udział w konklawe po śmierci papieża Piusa V: był wtedy nawet jednym z pięciu liczących się kandydatów do tiary papieskiej¹⁴. Otrzymał wówczas osiem głosów, czyli połowę tego, co uzyskał w pierwszym głosowaniu kard. Ugo Buoncompagni, jego dawny nauczyciel prawa w Bolonii. Po wyborze nowego papieża, który przybrał imię Grzegorza XIII, Hozjusz współpracował z nim w wielu kongregacjach rzymskich i był apostołem jedności wiary religijnej.

Bogatym owocem wielostronnej erudycji i pracowitości Hozjusza była jego spuścizna piśmiennicza, którą można najogólniej podzielić na: młodzieńcze poezje, traktaty polemiczne i bogatą, różnorodną korespondencję (około 10 tysięcy listów). Twórczość literacka Hozjusza należy do literatury stosowanej: wyrastała bowiem z potrzeb czasu, była sprawnym narzędziem wykładu teologii pozytywno-kontrowersyjnej, polemiki religijnej i komunikacji między-

¹³ Stanislaus Rescius, *Vita D. Stanislai Hosii Poloni* [...], Olivae 1690, 174-175.

¹⁴ Por. J.A. Kalinowska, *Z dworu Stanisława Hozjusza. Listy Stanisława Reszki do Marcina Kromera 1568-1582*, Olsztyn 1992, 123.

ludzkiej w sprawach urzędowych i prywatnych, doczesnych i duchowych, w warunkach codzienności i od święta¹⁵.

Zapoczątkowana w młodzieńczych epigramatach pozytywno-kontrowersyjna teologia Hozjusza rozwinęła się i osiągnęła dojrzałą formę w sławnej *Confessio fidei catholicae christiana* i w innych jego traktatach polemicznych, zwłaszcza w *Contra Brentium* i w *De oppresso Dei verbo*; są one wielką przędzą apologii wiary katolickiej, utkaną z fragmentów Pisma Świętego i wypowiedzi Ojców i doktorów Kościoła.

W nurcie polemik religijnych prowadzonych z protestantami ukazała się w pełni eklezjologia Hozjusza, a w niej znamiona założonego przez Chrystusa Kościoła: jeden, święty, powszechny i apostołski¹⁶. Widzialnym znakiem tej jedności była dla niego głowa Kościoła, zastępca Chrystusa na ziemi, biskup Rzymu, czyli papież, przez którego Chrystus kieruje Kościołem. Piotr może w imieniu Chrystusa sprawować władzę w Kościele, ponieważ Chrystus przez swe człowieczeństwo przyjął naturę ludzką. Powtarzał, że nie uznaje Chrystusa jako wiecznej Głowy w Kościele ten, kto nie uznaje jego sługi – papieża¹⁷. Bóg bowiem powiedział do Samuela, gdy naród wybrany chciał mieć króla: „Nie ciebie odrzucili, lecz Mnie, żebym nie królował nad nimi” (1Sm 8, 5). Chrystus jako wieczna i niewidzialna głowa Kościoła działa poprzez szafarzy widzialnych; tak też przez widzialnego swego sługę papieża kieruje Kościołem. Może być zachowana jedność w Kościele tylko wtedy, gdy jest kierowany przez jednego widzialnego sługę Chrystusa – papieża. Hozjusz obdarza Biskupa rzymskiego pięknym określeniem „Ojciec nad wszystkimi ojcami”¹⁸. Różni się on od innych biskupów tylko tym, że posiada pełnię władzy. Gdyby papież miał równą władzę z biskupami i kapłanami, byłoby, według Hozjusza, tyle schizm, ilu kapłanów.

Hozjusz, jak słusznie zauważył L. Nadolski¹⁹, uzasadniając prymat Piotra w aspekcie jedności Kościoła, zaczął tradycyjnie od tekstu Ewangelii św. Mateusza (16, 18), czyli słów Chrystusa zapowiadającego nadanie najwyższej władzy w Kościele. Przyjął podobnie jak protestanci potrójną interpretację wyrażenia „skała”. Wyrażenie to może oznaczać Chrystusa, wiarę Piotra i samą osobę Piotra. Te trzy znaczenia wyrazu „skała” harmonizują ze sobą. Zbijając zarzuty protestantów Hozjusz udowodnił, że Kościół został zbudowany nie tylko na podstawowym fundamencie – Chrystusie, ale też na fundamencie apostołów, powołanych przez Bożego Mistrza i wspierających się na Nim. Piotr jest pierwszym z apostołów z wyboru Chrystusa. Tezę tę udowodnił

¹⁵ Por. Kalinowska, *Stanisław Hozjusz*, s. 89-98.

¹⁶ Por. S. Frankl, *Doctrina S. Hosii de notis Ecclesiae in luce saeculi XVI considerata*, Romae 1934.

¹⁷ Por. *De oppresso Dei verbo*, HO, t. II, 46.

¹⁸ *Confessio fidei catholicae* 54, HO, t. I, 176: „qui papa, hoc est pater patrum appellatur”.

¹⁹ Por. Nadolski, *Nauka kardynata Hozjusza*, s. 25.

Hozjusz przy pomocy wypowiedzi na ten temat Ojców Kościoła. Dla tych, których nie przekonują argumenty patrystyczne, uzasadniał prymat Piotra porównaniami zaczerpniętymi z życia przyrody, np. wiele konarów drzewa jednoczy się we wspólnym korzeniu. Podobne zjawisko można zauważyć wśród pszczół, żurawi i wielu zwierząt: mają jedną głowę, jednego przywódcę, za którym idą²⁰. Na potrzebę jednego kierownictwa w społeczności wskazuje nie tylko zachowanie się przyrody ożywionej, lecz także długa tradycja Kościoła, która poświadcza starożytną praktykę zwracania się do papieży, gdy pojawiały się wątpliwości w wierze²¹.

Władza Piotra nad Kościołem nie uwłacza władzy Chrystusa, tak jak uznanie ówczesnego króla Zygmunta Augusta nie umniejsza władzy Króla królów – Chrystusa. W protestantyzmie rozbitcie jedności jest spowodowane odrzuceniem autorytetu Piotra, gdyż prymat został ustanowiony dla zachowania jedności Kościoła. Stolica Apostolska ma ten przywilej, że wiara Piotra nie ustala, i wierzy się, że nie ustanie na wieki. Żadne herezje nie zwyciężyły tej Stolicy i nie zwyciężą jej z miłosierdzia Bożego. Dlatego słusznie świętymi nazywa się tych, którzy zasiadają na katedrze Piotra; chociaż nie wszyscy mają tę świętość życia, to jednak każdy z nich ma świętość namaszczenia. Bóg raczył przemówić przez oślicę, czyż mniej może powiedzieć przez człowieka, chociaż ciężkimi zbrodniami okrytego?

Podsumowując należy stwierdzić, że Stanisław Hozjusz był wiernym spadkobiercą nauki Ojców Kościoła i pisarzy wczesnochrześcijańskich. Blisko współpracował z papieżami i ich pomocnikami. Był pierwszym z rodu Polaków rzeczywistym kandydatem do tiary papieskiej. Kościół pojmował jako ciało i uważał, że urząd Piotra, czyli prymat papieski należy do istoty Kościoła, gdyż Kościół jest nierozdzieloną całością tego, co w nim jest zewnętrzne i wewnętrzne. Chrystus dał Piotrowi prymat głównie po to, by strzegł on jedności Kościoła. Jedność duchowa nie wykraczała w nauce Hozjusza poza obręb jedności hierarchicznej. Jak nie może być królestwa bez króla, tak nie może być Kościoła bez papieża. Nie może być w jedności z Kościołem ten, kto nie uznaje zwierzchniej władzy papieża, a w związku z tym nie może być w łączności z Chrystusem ten, kto nie uznaje władzy papieża. Z tego wynika, że nie może być katolikiem, kto nie uznaje papieża (*neque catholicus, qui non est papista*)²².

²⁰ Por. *Confessio fidei catholicae* 26 (Descriptio Ecclesiae), HO, t. I, 53 „Hoc in apibus, hoc in gruibus, hoc in aliis etiam plerisque brutis animalibus videre licet. Habent caput unum, ducem unum, quem sequuntur”.

²¹ Por. *Confutatio „Prolegomenon” Brentii II* (De legitimis iudicibus), HO, t. I, 480.

²² Por. *Hosii Epistola* 121 (do Andrzeja Górki), HO, t. II, 270.

Zasadą konstytutywną jedności Kościoła jest Chrystus, a zachowawczą przez Chrystusa Piotr i jego następcy²³.

DAS PAPSTTUM IM LEBEN UND IM LITERARISCHEN WERK
DES STANISLAUS HOSIUS (1504-1579)

(Zusammenfassung)

Der Bischof und ermländische Kardinal Stanislaus Hosius stützte seine intellektuelle und geistliche Bildung, sowie die in seinem literarischen Werk enthaltene oberhirtliche Lehre stark auf die Tradition der Kirchenväter und die antiken christlichen Schriftsteller, weil er seine Zeiten als ganz ähnlich zu den ersten christlichen Jahrhunderten ansah. Von den Kirchenvätern gefiel ihm am besten der hl. Augustinus, den er als Vorbild betrachtete und Fürst der Theologie nannte (*princeps ille theologorum*).

Dieser Artikel gründet sich auf Quellenmaterial und besteht aus drei Teilen. Im ersten wird in einem allgemeinen Abriss die patrologische Erudition unseres Autors und seine Liebe zur frühen Tradition der Kirche gezeigt. Im zweiten werden die allgemeinen Grundlagen der Reformation Martin Luthers vorgestellt, mit der Hervorhebung der negativen Beziehungen zum Apostolischen Stuhl. Hier werden auch die Aussagen der Protestanten an Hosius erwähnt. Im dritten Teil wird in einem allgemeinen Abriss die Doktrin von Stanislaus Hosius über das Papsttum gezeigt, besonders der Primat des hl. Petrus als notwendige Bedingung der Einheit der Kirche Christi.

²³ Por. *Confessio fidei catholicae* 26 (Descriptio Ecclesiae) HO, t. I, 53.

MISCELLANEA

Jacek SIERADZAN
(Białystok, Uniwersytet w Białymstoku)

JEZUS CHRYSZTUS JAKO MODEL DLA POSTACI APOLLONIUSZA Z TIANY

Apolloniusza z Tiany uważa się za neopitagorejskiego filozofa¹ i mędrca², maga³, taumaturga⁴, czarownika⁵, szamana⁶, egzorcystę, interpretatora snów

¹ Za pitagorejczyka uznawali Apolloniusza: Flawiusz Filostratos (*Vita Apollonii* I 7-8, 14, 32), XII-wieczny kronikarz Zonaras (*Epitome Historiarum* XI 19), por. M. Dzielska, *Apolloniusz z Tiany: Legenda i rzeczywistość*, Kraków 1983, 22. Współcześnie w ten sposób pisali o nim m.in. M. Dzielska (tamże, s. 140) i G. Luck (*Witches and Sorcerers in Classical Literature*, w: B. Ankarloo – S. Clark (red.), *The Athlone History of Witchcraft and Magic in Europe*, vol. 2, London 1999, 130). Z kolei dla M. Szarmacha Apolloniusz to „kaznodzieja” (*Wstęp* do: Flawiusz Filostratos, *Żywot Apolloniosa z Tiany*, tłum. M. Szarmach, Toruń 2000, 13).

² Wg B.F. Harrisa Apolloniusz był wędrownym pitagorejskim mędrce, por. *Apollonius of Tyana: Fact and Fiction*, „Journal of Religious History” 5 (1969) 198.

³ Magiem (*māgos*) był wg Kasjusza Diona (*Historia Romana* LXXVIII 18, 4, ed. E. Cary, *Dio's Roman History with an English Translation*, vol. 9, Cambridge 1929, 326). Ammianus Marcellinus porównał Apolloniusza do Hermesa Trismegistosa i Plotyna (*Res gestae* XXI 14, 5, tłum. pol. J. Lewandowski: *Dzieje rzymskie*, I, Warszawa 2001, 367). Zarówno Hermesa jak i Plotyna zaś wiązano z magią. O Plotynie jako magu por. np. P. Merlan, *Plotinus and Magic*, „Isis” 44 (1953) 341-348. Apolloniusz był magiem także wg Zonaras (zob. przypis 1), G. Lucka (*Witches and Sorcerers in Classical Literature*, s. 133) i M. Szarmacha (*Wstęp*, s. 13).

⁴ Za cudotwórcę uważał Apolloniusza jego biograf i główny twórca jego legendy Flawiusz Filostratos (por. punkt 26 w tekście poniżej). Taumaturgicznych umiejętności Apolloniusza nie odrzucał nawet pisarz chrześcijański Euzebiusz z Cezarei, wedle którego cudów dokonywał on przy pomocy demonów (*Contra Hieroclem* 31, w: F.C. Conybeare, *Philostratus: The Life of Apollonius of Tyana, The Epistles of Apollonius and the Treatise of Eusebius with an English Translation*, vol. 2, Cambridge 1948, 565).

⁵ Flawiusz Filostratos w wielu miejscach *Żywota Apoloniusza* (IV 18; VII 17, 33-34; VIII 30) wspomina, że Apolloniusza uznawano za czarownika czyli goetę (*gōēs*). Za czarownika uważali go też Kasjusz Dion (*Historia Romana* LXXVIII 18, 4, Cary, vol. 9, s. 326), Orygenes (*Contra Celsum* VI 41), a w IV wieku Synezyjusz z Cyreny (*Calviti laudes* 6), Izydor z Pelazjum (*Epistolae* I 398, w: Dzielska, *Apolloniusz z Tiany*, s. 121), oraz Euzebiusz z Nikomedii (*gōētos*, w: Eusebius, *Contra Hieroclem* 31, Conybeare s. 552). Współcześnie za czarownika uważa Apolloniusza G. Luck (*Witches and Sorcerers in Classical Literature*, s. 130).

⁶ Por. B.L. Blackburn, „*Miracle working theoi andres*” in *Hellenism (and Hellenistic Judaism)*, w: D. Wenham – C. Blomberg (red.), *Gospel Perspectives: The Miracles of Jesus*, vol. 6, Sheffield 1986, 191.

i doradcę medycznego⁷. Dla jego zwolennika Flawiusza Filostratos był „podobnym bogu daimonionem”⁸, a dla jego przeciwnika Lukiana – szalbiarzem⁹. Mimo iż źródła historyczne z I i II wieku nie wspominają o Apolloniuszu¹⁰, jego historyczność nie jest obecnie podawana w wątpliwość.¹¹ Pierwszym historykiem, który pisał o nim, był Kasjusz Dion (ok. 155-235), autor *Historii Rzymskiej* powstałej ok. 200-222 roku¹². Głównym źródłem dla poznania życia Apolloniusza jest powstały około 220 roku *Żywot Apolloniusza z Tiany* pióra Flawiusza Filostratos (178-248). Według niego i kilku badaczy współczesnych żył on od ok. 4/3 p.n.e. do ok. 96/97 n.e.¹³, a zdaniem M. Dzielskiej od ok. 40 n.e. do ok. 120 n.e.¹⁴. Z powodu niepewnych przekazów nie wiadomo, co w *Żywocie Apolloniusza* jest prawdą, a co legendą. Wiadomo na pewno, że Apolloniusz był autorem filozoficznego dzieła *O ofiarach* (którego fragmenty zachowały się u Porfiriusza i Euzebiusza z Cezarei)¹⁵, oraz kilku listów¹⁶.

Zarówno w ewangelicznych przekazach o Jezusie, jak i w biografii Apolloniusza można znaleźć wiele wspólnych cech. Zdaniem J.Z. Smitha, aretalogie¹⁷ greckie (jak *O życiu pitagorejskim* Jamblicha czy *Żywot Apolloniusza*) oraz teksty ewangeliczne łączy wspólny motyw syna bożego, który zstępuje na ziemię, aby poprzez swoje działania ukazać ludziom ich niewiedzę; jego działania są tajemnicze i przekraczają ludzkie rozumienie¹⁸. Według M. Smitha,

⁷ Trzy ostatnie cechy dojrzał w Apolloniuszu B.F. Harris (*Apollonius of Tyana*, s. 198).

⁸ Gr. *daimōniōs te kai theōs* (*Vita Apollonii* I 2, Conybeare, *Philostratus*, vol. 1, s. 8), a na pewno nie magiem czy goetą (*Vita Apollonii* V 12), bo wobec goecji Filostratos miał negatywne stanowisko (tamże VII 39). Tekst grecki *Żywotu Apolloniusza* Flawiusza Filostratos podają za: Conybeare, *Philostratus*, natomiast polski przekład podają za tłumaczeniem I. Kani: *Żywot Apolloniusza z Tiany*, Kraków 1997.

⁹ Por. *Alexander* 5, tłum. W. Madyda: Lukian, *Dialogi*, t. 2, Wrocław 1962, 160.

¹⁰ Por. Dzielska, *Apolloniusz z Tiany*, s. 7.

¹¹ Wiadomo np., że żyjący w połowie II w. Mojragenes napisał o nim wspomnienia, które jednak nie zachowały się; por. Orygenes, *Contra Celsum* VI 41; *Vita Apollonii* I 3.

¹² Wg niego Apolloniusz, będąc w 96 roku w Efezie, widział zabójstwo cesarza Domicjana w Rzymie (*Historia Romana* LXVII 18, Cary, vol. 8, s. 357-359; por. *Vita Apollonii* VIII 25-26).

¹³ Por. Dzielska, *Apolloniusz z Tiany*, s. 23 i 33, przypis 30; zob. *Vita Apollonii* VIII 29.

¹⁴ Por. Dzielska, *Apolloniusz z Tiany*, s. 23 i 139. W kwestii datacji Apolloniusza zob. jej rozważania na s. 23-26.

¹⁵ Por. tamże, s. 140.

¹⁶ Autorstwo niektórych listów zachowanych pod imieniem Apolloniusza podaje się w wątpliwość (Dzielska, *Apolloniusz z Tiany*, s. 26; Szarmach, *Wstęp*, s. 13). Jednak wg M. Dzielskiej, *List 58* na pewno wyszedł spod pióra Apolloniusza (*Apolloniusz z Tiany*, s. 23-24 i 105).

¹⁷ Greckie słowo „aretalogia” (*aretalōgia*) pochodzi od *aretalōgos*, „interpretator cudów”. Jej łaciński odpowiednik *aretalogus* oznacza „mówienie o cudach boga”. Jest to pojedyncza opowieść o cudach lub zbiór takich opowieści, mających na celu propagowanie bohatera i/lub bóstwa, któremu owe cuda przypisano, por. M. Smith, *Prolegomena to a Discussion of Aretalogies, Divine Men, The Gospel and Jesus*, „Journal of Biblical Literature” 90 (1971) 176.

¹⁸ Por. J.Z. Smith, *Good News is No News: Aretalogy and Gospel*, w: J. Neusner (red.),

literatura tego typu odzwierciedlała i zaspokajała potrzeby ludzi końca antyku¹⁹. Ponieważ biografia Apolloniusza jest o ponad wiek młodsza od Ewangelii, narzucającym się wnioskiem jest to, że jego *curriculum vitae* oparto właśnie na nich, tym bardziej, że między nimi można znaleźć wiele analogii²⁰. Co do tego nie ma jednak zgodności między uczonymi²¹. Wydaje się jednak całkiem prawdopodobne, że *Żywot Apolloniusza* Flawiusza Filostratos, który powstał na zamówienie cesarzowej Julii Domny, nie był tylko zwykłą „romansową biografią”²², ale raczej konterfektem „boskiego męża” (*theios ānēr*), prezentującym wzorcowy żywot hellenistycznego bohatera i filozofa, mogący stanowić hellenistyczny odpowiednik ewangelicznego portretu Jezusa i powstały w obliczu rosnących wpływów chrześcijaństwa jako odpowiedź na nie²³.

1) Obu przypisano boskie pochodzenie: Jezus był Synem Ducha Świętego (Mt 1, 18) i Synem Bożym (Mk 14, 61); Apolloniusz emanacją Proteusza²⁴ i synem Zeusa²⁵.

2) Obu uważano za bogów: Jezus był postacią Bożą (Flp 2, 6), Panem (Dz 2, 36) i „mądrością Bożą” (1 Kor 1, 24). Apolloniusza już za życia traktowano jak

Christianity, Judaism and Other Greco-Roman Cults: Studies for Morton Smith at Sixty, vol. 1, Leiden 1975, 36.

¹⁹ Por. Smith, *Prolegomena to a Discussion of Aretologies, Divine Men, The Gospel and Jesus*, s. 180.

²⁰ M. Józefowicz-Dzielska podkreśliła „uderzające podobieństwo” nauk Jezusa i Apolloniusza („*Vita Apolonii*” *Filostrata i jej związki z literaturą wczesnochrześcijańską – stan badań*, SACH 2:1980, 129). Z kolei G. Luck zwrócił uwagę na „uderzające paralele” między *Vita Apolonii* a „kanonicznymi ewangeliami, *Dziejami Apostołskimi* i niektórymi apokryfami” (*Witches and Sorcerers in Classical Literature*, s. 136). Najczęściej przywołuje się podobieństwo opisów wskrzeszenia. W przypadku Jezusa chodziło o córkę Jaira (Mk 5, 39-42), a w przypadku Apolloniusza o bezimienną dziewczynę (*Vita Apolonii* IV 45). M. Dzielska uznała to ostatnie za ryt nekromacji (*Apolloniusz z Tiany*, s. 69), a G. Petzke (*Die Traditionen über Apollonius von Tyana*, Leiden 1970, s. 129-130) i M. Szarmach (*O cudzie Apolloniosa z Tyany u Filostrata (VA IV 45)*, w: I. Lewandowski – K. Liman [red.], *Litteris vivere. Księga pamiątkowa ofiarowana Profesorowi Andrzejowi Wójcikowi*, Poznań 1996, 68-70) za analogon wskrzeszenia córki Jaira.

²¹ Wg A. Fleury’ego i J.A. Froude *Żywot Apolloniusza* to kompilacja wątków z żywotów Szymona Maga, Jezusa i apostoła Pawła. F. Baur (w 1832 r.) oraz jego kontynuatorzy: L. Noack, J. Réville, R. Reitzenstein, J.S. Philimore, E. Norden, G. Herzog-Hauser, M.J. Schutz, B.F. Harris, G. Petzke i M. Szarmach podkreślali ich zależność od pism Nowego Testamentu i literatury apokryficznej. Z kolei C. Nielsen (w 1879 r.), J. Miller, E. Rohde, I. Levy, F. Grosso, T. Mantero byli przekonani, że legendy o Apolloniuszu powstały niezależnie od tradycji ewangelicznych, a ich bezpośrednim źródłem był neopitagoreizm. Tytuły prac wzmiankowanych tu autorów podają M. Józefowicz-Dzielska („*Vita Apolonii*” *Filostrata i jej związki z literaturą wczesnochrześcijańską*, s. 129-135), oraz M. Szarmach (*Wstęp*, s. 22).

²² Tak uważa za włoskimi badaczami życia Apolloniusza (F. Lo Cascio i D. Del Corno) M. Szarmach, (*Wstęp*, s. 15).

²³ Może o tym świadczyć np. uwaga G. Lucka, który doszukał się w *Vita Apolonii* ukrytej polemiki z chrześcijaństwem (*Witches and Sorcerers in Classical Literature*, s. 136).

²⁴ Por. *Vita Apolonii* I 4.

²⁵ Por. tamże I 6.

boga²⁶, nazywano godnym „miana boga”²⁷. Według przypisywanych mu listów część ludzi uważała go za „równego bogom, a niektórzy nawet za boga”²⁸. Co więcej: „nawet bogowie mówią o nim jako o «boskim mężu»”²⁹.

3) Narodzinom obu towarzyszyły niezwykle okoliczności. Narodziny Jezusa zostały zapowiedziane w wizji przez anioła: jego matce (Łk 1, 30-31) i Józefowi (Mt 1, 20-21). Miejsce jego urodzenia wskazała trzem magom³⁰ gwiazda betlejemaska. Matka Apolloniusza miała przed jego urodzeniem wizję Proteusza, który zapowiedział, że urodzi się jako jej syn³¹; jego narodzinom towarzyszyło uderzenie pioruna³².

4) Obaj prowadzili ascetyczny tryb życia: Jezus przebywał na pustyni (Mt 4, 2-11; Mk 1, 35); Apolloniusz od 16 roku życia był pitagorejczykiem³³.

5) Zarówno Jezus (Mk 1, 13), jak i Apolloniusz³⁴ na początku swojej kariery mieli demoniczne wizje.

6) Obaj modlili się: Jezus do niebiańskiego Ojca (Łk 11, 2); Apolloniusz do bogów³⁵ i Heraklesa³⁶.

7) Obaj mieli poważanie u bóstw. Bóg nazwał Jezusa swoim umiłowanym synem (Mk 1, 11). Bóg Asklepios mówił w wizjach o uzdrowicielskich właściwościach Apolloniusza³⁷ dlatego „sami bogowie mieli go w poważaniu”³⁸.

8) Zarówno Jezus (Mk 1, 36; 3, 7), jak i Apolloniusz³⁹ posiadali licznych uczniów, w towarzystwie których podróżowali i którzy opuścili ich w godzinie próby: uczniowie Jezusa uciekli po jego aresztowaniu (Mk 14, 50), a spośród 34 uczniów Apolloniusza aż 26 opuściło go przed wizytą u Nerona,⁴⁰ a tylko 10 udało się wraz z nim w niebezpieczną podróż do Egiptu⁴¹.

²⁶ Por. tamże I 19; VII 21.

²⁷ Por. tamże VIII 5.

²⁸ *Epistula* 44, Conybeare, vol. 2, s. 437.

²⁹ *Epistula* 48, tamże, s. 445.

³⁰ Tekst grecki Mt 2, 1. 7 nazywa ich magami (*māgoi*). Owych „magów” Biblia protestancka określa mianem „mędrców”, w tradycji katolickiej funkcjonują jako królowie, a *Ewangelia Hebrajczyków* nazywa ich „wrażami”, por. M. Starowieyski (red.), *Apokryfy Nowego Testamentu*, I, Lublin 1986, 76.

³¹ Por. *Vita Apollonii* I 5.

³² Por. tamże I 4.

³³ Apolloniusz żył w celibacie, nie pił alkoholu, był wegetarianinem, chodził boso, nosił długie włosy (*Vita Apollonii* I 7-8), przez pięć lat zachowywał milczenie (§ 14), nie brał kąpieli w gorącej wodzie (§ 16), nie brał udziału w składaniu krwawych ofiar (§ 32), mówiąc, trzymał wzrok wbity w ziemię (§ 10); dzięki temu, że nie ulegał namiętnościom, panował nad bólem (VII 36).

³⁴ *Vita Apollonii* II 4.

³⁵ Por. tamże I 35; IV 40.

³⁶ Por. tamże VIII 7.

³⁷ Por. tamże I 8-9.

³⁸ Tamże I 9.

³⁹ Por. tamże IV 37; VI 3.

⁴⁰ Por. tamże IV 37.

⁴¹ Por. tamże V 17-36.

9) Obaj nauczali w świątyniach⁴². Jezus nauczał w głównych ośrodkach palestyńskich⁴³, Apolloniusz przekazywał nauki w głównych ośrodkach greckich⁴⁴ i śródziemnomorskich⁴⁵.

10) Wypowiadali się w sposób enigmatyczny, używali stylu epigramatycznego: Jezus za pomocą logiów⁴⁶; Apolloniusz stylem wyroczni⁴⁷.

11) Zarówno Jezus⁴⁸, jak i Apolloniusz⁴⁹ dokonali reformy życia religijnego, m.in. wprowadzając nowe ceremonie: Jezus Eucharystię (Mk 14, 22-24), a Apolloniusz napitek Tantala o właściwościach nektaru⁵⁰.

12) Obaj posiadali tajemną mądrość, którą przekazywali niewielu wtajemniczonym⁵¹.

13) Zarówno Jezus⁵², jak i Apolloniusz⁵³ mieli charyzmatyczną osobowość, dzięki której wywierali wpływ na swoich współczesnych.

14) Obaj podkreślali znaczenie szacunku dla drugiego człowieka: Jezus przestrzegał, aby nikogo nie nazywać głupcem (Mt 5, 22); Apolloniusz przestrzegał, aby nie wyśmiewać się z nikogo⁵⁴.

15) Obaj przedstawiali się jako pasterze: swoich zwolenników nazywali owcami, a przeciwników wilkami⁵⁵.

16) Obaj weszli w konflikt z autorytetami religijnymi swoich czasów. Jezus oskarżał faryzeuszy o hipokryzję (Mt 23) i przywiązywanie znaczenia do, w znacznej mierze martwych, pewnych aspektów tradycji (Mt 15, 1-20). Apolloniusz oskarżał kapłanów ateńskich o bluźnierstwo i arogancję⁵⁶.

17) Zarówno Jezus⁵⁷, jak i Apolloniusz⁵⁸ protestowali przeciw tyrańskiemu rządowi cesarza i ich popleczników.

⁴² Por. Mk 6, 2; *Vita Apollonii* IV 2-3.

⁴³ Por. Mk 3, 7-8. Nauczał m.in. w Jerychu (Mk 10, 46) i Jerozolimie (Mk 11-12).

⁴⁴ Por. *Vita Apollonii* IV 1-34.

⁴⁵ Por. tamże V 17-26.

⁴⁶ Por. Mt 5-6. Zbiór logiów przypisywanych Jezusowi zawiera *Ewangelia Tomasza*.

⁴⁷ Por. *Vita Apollonii* I 17.

⁴⁸ Jezus oczyścił świątynię z handlarzy (Mk 11, 15-17).

⁴⁹ Ulepszał kult (*Vita Apollonii* I 16), przywracał dane obrzędy (IV 24), doradzał jak wznieść ołtarz lub posąg (IV 1), jak i o jakiej porze czcić bóstwa (§ 19).

⁵⁰ Por. *Vita Apollonii* III 15, 32, 51.

⁵¹ Jezus przekazywał sekrety Królestwa Bożego (Mk 4, 10-12), Apolloniusz wraz z innymi pitagorejczykami wykonywał sekretne ceremonie (*Vita Apollonii* I 16).

⁵² Pierwsi uczniowie poszli za Jezusem w chwili, gdy tego zażądał (Mk 1, 16-20).

⁵³ Por. *Vita Apollonii* IV 2-3. W okresie pięcioletniego milczenia samą gestykulacją powstrzymał wybuch społecznego niezadowolenia (I 15). Sama jego obecność miała uspokajać siły natury (IV 13).

⁵⁴ Por. tamże IV 43.

⁵⁵ Por. J 10, 11-12; *Vita Apollonii* VIII 22.

⁵⁶ Por. *Vita Apollonii* IV 19.

⁵⁷ Zapowiadał nadejście końca świata (Mk 13, 24-27).

18) Obu więziono pod zarzutem prowadzenia tajnej działalności politycznej: Jezusa nazywano „złoczyńcą” (J 18, 30); Apolloniusza oskarżono o przygotowywanie spisku na życie Domicjana⁵⁹.

19) Obu sądzono jako buntowników⁶⁰.

20) Jezusa stracono za uzurpację władzy królewskiej (Mt 27, 37); Apolloniusza cesarz uwolnił od zarzutów⁶¹.

21) Zarówno Jezusa (Mk 3, 22), jak i Apolloniusza⁶² oskarżano o praktykowanie magii przy pomocy demonów.

22) Mimo iż Jezus⁶³ i Apolloniusz⁶⁴ zapewniali, że nie praktykują magii, uważano ich za magów.

23) Co więcej, zarówno Jezusa⁶⁵, jak i Apolloniusza⁶⁶ oskarżano o praktykę „czarnej” magii.

24) Ich zwolennicy bronili ich przed oskarżeniami o praktykowanie magii, głosząc, że cudów dokonują dzięki tkwiącej w nich nadnaturalnej sile. Jezus czyni cuda dzięki mocy Bożej (*Theou... dūnāmesi*)⁶⁷; Apolloniusz czynił je za sprawą nadnaturalnej mocy (*daimonia kīnēsei*), objawionej mu przez bogów (*theoi*), a nie będącej wynikiem geocji⁶⁸.

25) Umiejętności egzorcyzmowania obu przedstawiano jako dowód na to, że nie są magami⁶⁹.

26) Obaj posiadali niezwykle umiejętności, które czyniły z nich taumaturgów:

a) zdolności jasnowidzące⁷⁰;

b) czytanie w umysłach innych⁷¹;

c) zarówno Jezus⁷² jak i Apolloniusz⁷³ przepowiadali przyszłość;

⁵⁸ Krytykował rządy Nerona (*Vita Apollonii* IV 36, 42), Domicjana (VI 42) i innych tyranów (VII 4).

⁵⁹ Por. *Vita Apollonii* VII 20.

⁶⁰ Por. Mk 14, 53 – 15, 20; *Vita Apollonii* VIII 1-9.

⁶¹ Por. *Vita Apollonii* VIII 5.

⁶² Por. tamże IV 44.

⁶³ Por. Origenes, *Contra Celsum* I 30; Tertullianus, *Apologeticus* 21, 17; 23, 12.

⁶⁴ Por. *Vita Apollonii* IV 18; VII 17, 33-34; VIII 30; Origenes, *Contra Celsum* VI 41.

⁶⁵ Przypisywanie mu związków z z Belzebubem (Mt 9, 34; 12, 24), było równoznaczne z uznaniem go za czarnoksiężnika.

⁶⁶ Oskarżono go o złożenie ofiary z chłopca (*Vita Apollonii* VII 20). Kapłan ateński nie dopuścił go do wtajemniczeń podając jako powód to, że praktykuje goecję i zadaje się z demonami (IV 18). Z analogicznych przyczyn kapłani nie wpuścili go do wyroczni Trofoniosa w Lebadei (VIII 19).

⁶⁷ Por. Dz 2, 22.

⁶⁸ Por. *Vita Apollonii* V 12, Conybeare, vol. 1, s. 488.

⁶⁹ Por. Mk 3, 22-27; *Vita Apollonii* IV 19.

⁷⁰ Jezus: Mk 5, 39; 14, 13; Apolloniusz: *Vita Apollonii* V 24.

⁷¹ Jezus: Mk 2, 8; 12, 15; Apolloniusz: *Vita Apollonii* V 24; VI 3.

⁷² Jezus przepowiadał przyszłość swoją (Mk 8, 1), innych ludzi (9, 1), klęski żywiołowe (13, 24-25), katastrofy, jakie spadną na miasta (Łk 10, 13-16; 13, 34-35; 23, 28-30), oraz ogólne nieszczęścia (Mk 5, 39).

- d) zarówno Jezus⁷⁴, jak i Apolloniusz⁷⁵ posiadali zdolności uzdrawiające;
 - e) tak Jezus⁷⁶, jak Apolloniusz⁷⁷ niechętnie leczyli wszystkich;
 - f) obaj uzdrawiali też na odległość⁷⁸;
 - g) zarówno Jezus⁷⁹, jak i Apolloniusz⁸⁰ egzorcyzmowali demony;
 - h) obaj wskrzeszali zmarłych⁸¹;
 - i) obaj uciszali burzę na morzu⁸²;
 - j) obaj uspokajali swoich uczniów, aby nie lękali się wodnego żywiołu⁸³;
 - k) obu nie można było schwytać, kiedy tego nie chcieli⁸⁴;
 - l) obaj stawali się niewidzialni⁸⁵.
- 27) Zarówno Jezus⁸⁶, jak i Apolloniusz⁸⁷ zakończyli życie w sposób niezwykle.
- 28) Groby obu są nieznane⁸⁸.

29) Po śmierci otaczano ich kultem: na bazie kultu Jezusa powstało chrześcijaństwo. Apolloniusza już za życia czczono jak boga⁸⁹. Po jego śmierci cesarz Aleksander Sewer (222-235) oddawał mu cześć na równi z Abrahamem, Orfeuszem i Chrystusem⁹⁰, a cesarz Aurelian (270-275) na życzenie Apolloniusza, który pojawił mu się w wizji na jawie i odwoził go od rzezi niewinnych, „obiecał mu poświęcić obraz, posąg i świątynię”⁹¹.

⁷³ Apolloniusz przepowiadał przyszłość swoją (*Vita Apollonii* VII 38), innych ludzi (I 12, 22; IV 18, 24; V 13, 24; VI 32), klęski żywiołowe (VII 41; *Epistula* 68), katastrofy, jakie spadną na miasta (*Vita Apollonii* IV 4), oraz ogólne nieszczęścia (VII 20).

⁷⁴ Jezus leczył z ośmiu wymienionych z nazw chorób: gorączki (Mk 1, 30-31), trądu (1, 40-45), paraliżu (2, 3-12), krwotoku (5, 25-29), głuchoty (7, 31-35), ślepoty (8, 22-25; 10, 46-52), kalectwa (Łk 13, 10-17) i puchliny (14, 2-4). Miał też przywrócić do dawnego stanu uschłą rękę (Mk 3, 1-5); ponadto leczył z niewymienionych z nazw chorób (1, 32-34; 3, 10; 6, 56).

⁷⁵ Apolloniusz leczył z trzech wymienionych z nazwy rodzajów chorób: puchliny wodnej (*Vita Apollonii* I 9), okulawień (III 39), wścieklizny (VI 43), oraz bliżej nieokreślonych chorób (IV 11); powstrzymywał też epidemie (§ 10).

⁷⁶ Nie chciał uzdrowić dziewczynki kananejskiej (Mk 7, 26-27).

⁷⁷ Za namową Asklepiosa odmówił pośredniczenia w wyleczeniu człowieka bogatego, lecz nikczemnego (*Vita Apollonii* I 10).

⁷⁸ Jezus: Mk 7, 25-30; Apolloniusz: *Vita Apollonii* III 38.

⁷⁹ Mk 1, 25-26; 3, 11, 22; demony wprowadził w stado świń (5, 13).

⁸⁰ *Vita Apollonii* IV 20, 25; demona wprowadził w posąg (§ 20).

⁸¹ Jezus: Mk 5, 39-42; Apolloniusz: *Vita Apollonii* IV 45.

⁸² Jezus: Mk 4, 37-39; Apolloniusz: *Vita Apollonii* IV 13.

⁸³ Jezus: Mk 6, 50; Apolloniusz: *Vita Apollonii* IV 34.

⁸⁴ Jezus: Łk 4, 29-30; Apolloniusz: *Vita Apollonii* VIII 30.

⁸⁵ Jezus: Łk 24, 31; Apolloniusz: *Vita Apollonii* VIII 30.

⁸⁶ Jezus wstąpił do nieba (Mk 15, 19; Łk 24, 51).

⁸⁷ Zniknął w świątyni Ateny w Lindos lub w świątyni Artemidy Diktywna na Krecie (*Vita Apollonii* VIII 30).

⁸⁸ Por. *Vita Apollonii* VIII 30.

⁸⁹ Por. tamże VII 21; VIII 5.

⁹⁰ Por. Aelius Lampridius, *Alexander Severus* 29, tłum. H. Szelest: *Historycy Cesarstwa Rzymskiego: Żywoty cesarzy od Hadriana do Numeriana*, Warszawa 1966, 234.

⁹¹ Flavius Vopiscus, *Divus Aurelianus* 24, tamże, s. 383.

Na podstawie powyższych uwag można powiedzieć, że Apolloniusz pod żadnym względem nie był gorszy od Jezusa (poza tym, że Jezus leczył z ośmiu różnych rodzajów chorób, a Apolloniusz tylko z trzech), co więcej posiadał 10 innych umiejętności, których nie opanował Jezus.

JESUS CHRIST AS THE MODEL FOR APOLLONIOS OF TYANA'S BIOGRAPHY

(Summary)

In this short article the author present Jesus Christ of the Gospel as the model for the life of Apollonios of Tyana's biography of Flavius Filostratos. Author found out 28 analogies in hagiographies of both, and in addition 12 analogies in miracles activity.

Ks. Franciszek SZULC
(Katowice – Rybnik)

LA THÉOLOGIE JUDÉO-CHRÉTIENNE: L'ACTUALITÉ DE LA CONCEPTION DE JEAN DANIÉLOU ET L'ESSAI DE SON DÉVELOPPEMENT*

Le dernier demi-siècle a apporté un enrichissement immense de notre savoir sur les débuts du christianisme, surtout grâce à la publication des écrits de la communauté de Qumrân et de ceux de Nag Hammadi ainsi que par suite des découvertes archéologiques en Terre Sainte. L'un des plus célèbres théologiens du XX^e siècle, un grand spécialiste des origines chrétiennes, Jean Daniélou (1905-1974), suivit régulièrement ces événements et en profita dans ses ouvrages scientifiques. Toute sa vie et toute son oeuvre scientifique constituent un excellent témoignage du dialogue chrétien avec le monde contemporain: avec différents courants intellectuels, différentes religions ou même différents milieux culturels. Le christianisme primitif fut toujours un point de repère de ses recherches scientifiques et une source d'inspirations de nombreuses activités pastorales et oecuméniques. C'est dans ce dernier domaine qu'il travailla avec une vraie passion en dévoilant surtout un enracinement profond du christianisme primitif dans le milieu culturel et religieux juif ce qu'il manifesta dans ses nombreuses publications¹.

* Dans cet article nous exposons les résultats des études présentés dans notre travail: *Struktura teologii judeochrześcijańskiej. Studium metodologiczne w świetle badań J. Daniélou*, wyd. WAM, Kraków 2005 (en polonais, la traduction française en préparation).

¹ Cf. ses publications: *Sacramentum futuri. Études sur les origines de la typologie biblique*, Paris 1950; *Qu'est-ce que la typologie?* in: *L'Ancien Testament et les chrétiens*, Paris 1951, 199-205; *Les manuscrits de la Mer Morte et les origines du christianisme*, Paris 1957; *Théologie du judéo-christianisme* (Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée 1), Tournai 1958, Paris 1991², trad. ital.: *La teologia del giudeo-christianesimo*. Introduzione all'edizione italiana L. Cirillo, trad. C. Prandi, Bologna 1974; trad. pol.: *Teologia judeochrześcijańska*, traduit S. Basista, Kraków 2002, rec. S. Longosz, *VoxP* 22 (2002) t. 42-43, 577-581; *Typologie*, *DSp* IV 132-138; *Les symboles chrétiens primitifs*, Paris 1961; *Des origines à la fin du troisième siècle*, in: *Nouvelle histoire de l'Eglise*, t 1: *Des origines à saint Grégoire le Grand*, Paris 1963, 29-257; *Dialogue avec Isral*, Paris 1963; *Herméneutique judéo-chrétienne*, „Archivio di filosofia” 1-2 (1963) 255-261; *Das Judentum und die Anfänge der Kirche* (Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein – Westfalen Geisteswissenschaften, Heft 121), Köln 1964; *Judéo-christianisme et gnose*, in: *Aspects du judéo-christianisme* (Colloque de Strasbourg 1964), Paris 1965, 139-166; *Études d'exégèse judéo-chrétienne*, Paris 1966; *Une vision nouvelle des origines chrétiennes: le judéo-christianisme*, „Études”

1. Le judéo-christianisme. Il faut souligner particulièrement le caractère inaugural et révélateur des travaux de J. Daniélou dans la problématique qui nous intéresse. Il est avant tout nécessaire de mettre ici en lumière le concept de judéo-christianisme qu'il créa. Il se distingue par une conception tout à fait nouvelle du problème. Notre chercheur dépassa largement les cadres étroits des attitudes existantes concentrées surtout sur l'observance de la *Torah* et dévoila la richesse encore inconnue des aspects divers de la vie religieuse de l'Eglise primitive qui se manifestèrent dans les catégories du judaïsme tardif (*Spätjudentum*), entre autres les formes d'organisation des communautés primitives, le système hiérarchique et d'autres fonctions ecclésiastiques, l'enseignement catéchétique et l'activité missionnaire, la vie liturgique et ascétique, et ici surtout la problématique doctrinale. C'est à ce dernier domaine que notre auteur consacra une plus grande attention.

On constate aujourd'hui un renouveau dans l'approche du judéo-christianisme². Nous ne pouvons entrer ici dans les détails de cette discussion scientifique intéressante. Il faut pourtant clairement constater que dans le contexte de nouvelles propositions méthodologiques et terminologiques les résultats de J. Daniélou gardent leur importance et actualité. Evidemment, il est important de prendre en considération l'ensemble ainsi que le développement de sa pensée. On ne peut en aucun cas citer seulement des désignations peu précises

327 (1967) 598-608; *Judenchristentum*, in: *Sacramentum mundi*, II, Freiburg 1968, 978-983; *Judéo-christianisme*, in: *Encyclopaedia Universalis*, t. 9, Paris 1968, 552; t. 10, Paris 1985², 697; t. 13, Paris 1992³, 155.

² Cf. *Judéo-christianisme. Recherches historiques et théologique offertes en hommage au Cardinal Daniélou*, RSR 60 (1972) nr 1-2, 5-323; J. Kabai, *Judeochryścianizm a chrześcijaństwo*, ZN UJ 5 (1980) 23-41; C. Colpe, *Das deutsche Wort „Jedenchristen“ und ihm entsprechende historische Sachverhalte*, in: *Gilgul*, dedicated to R.J. Zwi Werblowsky, ed. S. Shaked et alii, Leiden 1987, 50-68; G. Strecker, *Judenchristentum*, TRE XVII (1988) 310-325; idem, *Le judéo-christianisme entre la Synagogue et l'Église*, in: *Orthodoxie et hérésie dans l'Église ancienne. Perspectives nouvelles*, Genève – Lousanne 1993, 3-20; S. C. Mimouni, *Pour une définition nouvelle du judéo-christianisme ancien*, NTS 38 (1992) 161-186; A. Strus, *Cristiani di origine giudaica: un'esperienza sepolta? Dati archeologici ed apocrifi*, in: *Tra giudaismo e cristianesimo. Qumran – Giudeochristiani*, a cura di A. Strus, Roma 1995, 87-115; G. Stemberger, *Judenchristen*, RAC XIX (1998) 228-245; W. Myszor, *Judeochrześcijaństwo – zagadnienie definicji źródeł*, in: *Judeochrześcijańskie elementy w literaturze patrystycznej* = SACH 13 (1998) 10-20; E. Stanula, *Judeochrześcijańskie elementy w literaturze patrystycznej*, ibidem, 7-10; S. Strękowski, *Literatura judeochrześcijańska. Kryterium chronologii i gatunków literackich*, ibidem, 21-35; T. Skibiński, *Judeochrześcijańskie techniki egzegetyczne na przykładzie „Listu Barnaby”*, ibidem, 42-49; N. Widok, *Ignacy z Antiochii – pisarz judeochrześcijański*, ibidem 50-59. L'essai le plus détaillé de l'analyse des attitudes actuelles présentent: S.C. Mimouni, *Le judéo-christianisme ancien*, Paris 1998, 453-493; F. Manss, *L'Israël de Dieu. Essais sur christianisme primitif*, Jérusalem 1996, 7-20; idem, *Le judéo-christianisme, mémoire ou prophétie?*, Paris 2000; *Le judéo-christianisme dans tous ses états* (Actes du colloque de Jérusalem 6-10 juillet 1998), publiés sous la direct. S.C. Mimouni, en collab. F.S. Jones, Paris 2001; S. Longosz, *Judeochrześcijaństwo (Bibliografia)*, VoxP 21 (2001), t. 40-41, 645-654; idem, *Judeochrześcijaństwo*, in: *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. Rusecki, Lublin 2002; W. Chrostowski, EK VIII 214-217.

puisées à la *Théologie du judéo-christianisme*, comme le font certains parmi ses critiques. Présentons la définition la plus représentative exprimée par notre auteur:

„Reste une dernière perspective qui n'exclut pas les autres, mais les déborde. Elle consiste à appeler judéo-christianisme un christianisme dont les structures théologiques, liturgiques, ascétiques sont empruntées au juif à l'intérieur duquel est apparu le christianisme. En ce sens il y a eu des judéo-chrétiens qui rejetaient les observances. C'est ce critère que j'ai adopté dans ma *Théologie du judéo-christianisme* et c'est celui que je développe ici”³.

En profitant de cette occasion, il faut réfuter deux types de reproches faits à notre auteur par ses adversaires. Premièrement, il n'est pas vrai que J. Daniélou définit le judéo-christianisme exclusivement par les catégories de la pensée. Ensuite, il est évident que sa définition n'est pas théologique mais elle fut créée sur la base du critère culturel, ainsi elle englobe tous les courants ou les formes du judéo-christianisme et dans ce sens elle est la plus opératoire pour toutes les recherches. C'est justement sa définition – projet qui permet d'étudier le judéo-christianisme dans tous ses états.

2. La conception de la théologie judéo-chrétienne élaborée par J. Daniélou possède une valeur particulière. Le but primordial de ses travaux fut de prouver l'existence d'une forme de la théologie chrétienne, première du point de vue historique et encore peu connue, qui s'exprima dans les catégories de la pensée du judaïsme tardif et en tant que telle exprima la spécificité de la mentalité sémitique. Notre auteur opposa la théologie judéo-chrétienne ainsi comprise à la théologie chrétienne ultérieure qui se servit de concepts empruntés à la philosophie grecque:

„La théologie chrétienne utilisera à partir des Apologistes les Instruments intellectuels de la philosophie grecque. Mais auparavant il y a eu une première théologie de structure sémitique. L'existence de cette théologie a été généralement jusqu'ici méconnue. *L'Histoire des Dogmes* de Harnack, par exemple, ne lui fait aucune place. Il semblerait que, selon lui, la théologie soit née de la rencontre du message évangélique et de la philosophie grecque. Or ceci paraît tout à fait contestable. Nous pensons au contraire que la théologie est aussi ancienne que la révélation et que dès l'origine celle-ci a fait l'objet d'une réflexion et d'un approfondissement”⁴.

J. Daniélou précisa les critères sur la base desquels l'on peut identifier cette première théologie chrétienne. Leur vérification a dévoilé qu'ils ont plutôt un caractère de postulats qui exigent encore des études. Dans un premier temps,

³ *Une vision nouvelle des origines chrétiennes: le judéo-christianisme*, op. cit., p. 606.

⁴ *Théologie du judéo-christianisme*, op. cit., p. 1.

cela concerne le critère de l'orthodoxie appliquée à la théologie judéo-chrétienne. Il est surtout difficile d'admettre l'existence de la conscience historique de l'orthodoxie si clairement exprimée chez les premiers chrétiens, même en ce qui concerne la christologie. Ensuite, le moyen par lequel notre chercheur fit la synthèse de ses fils thématiques particuliers impose d'importantes réserves méthodologiques. La présentation de la problématique doctrinale du judéo-christianisme selon le modèle des contenus des manuels traditionnels de dogmatique n'exprime pas du tout le pluralisme de la pensée judéo-chrétienne, ainsi elle ne répond pas à la réalité historique du christianisme primitif. Aussi les critiques le reprochèrent-ils à notre auteur, à qui il faut donner raison, que dans la *Théologie du judéo-christianisme* fut créée une image trop uniforme de cette théologie. Il est pourtant nécessaire d'accentuer que le reproche susdit n'anéantit pas l'oeuvre de J. Daniélou car ses idées particulières qui furent prouvées par des documents sources gardent toujours leur importance. De plus, il faut souligner le fait que la richesse des contenus doctrinaux de la théologie judéo-chrétienne mise au jour par J. Daniélou est pour le moment le premier et le plus vaste traité de cette problématique. Ainsi l'on put connaître si bien cette théologie et continuer les recherches sur sa spécificité, naturellement en respectant strictement les rigueurs méthodologiques. A la lumière de la méthode historico-critique et de l'histoire de l'idée il faudrait faire la distinction entre la théologie judéo-chrétienne et la théologie du judéo-christianisme.

3. La structure de la théologie judéo-chrétienne. La notion de « structure » qu'utilisait J. Daniélou mérite un commentaire spécial. Il s'avère que ce terme apparaît dans ses travaux dans deux sens différents: 1. il s'en sert pour déterminer la structure méthodologique, c'est-à-dire l'exégèse et la spéculation judéo-chrétienne prises ensemble; 2. pourtant il utilise le plus souvent ce terme dans la juxtaposition de «structure sémitique» – ce qui doit exprimer le trait distinctif radical de la théologie judéo-chrétienne par rapport à toutes les formes ultérieures de la théologie chrétienne qui se basaient sur les structures de la pensée grecque ou latine⁵. La première des significations mentionnées est typique pour les sciences formelles, et c'est dans ce sens que la méthodologie générale des sciences et ses disciplines détaillées utilisent le terme de «structure». Le terme de «structure» au deuxième sens apparaît dans les sciences humaines, et c'est dans cette signification que le structuralisme et l'herméneu-

⁵ Cf. *Théologie du judéo-christianisme*, 101-129 (l'exégèse judéo-chrétienne), 130-164 (l'apocaliptique judéo-chrétienne); l'ensemble est défini par J. Daniélou comme „structure générale”, *ibidem*, 164, et *passim*. C'est déjà au début de l'oeuvre citée que nous trouvons une déclaration de principes: „nous constatons, malgré la diversité des courants, l'existence d'une mentalité commune. Il y a donc eu une première théologie chrétienne d'expression juive, sémitique. C'est l'étude de cette théologie qui est proprement notre objet”, *ibidem*, p. 20.

tique se servent de cette notion⁶. Les explications terminologiques démontrent que l'application de la notion de structure à la théologie judéo-chrétienne dévoile ses principes méthodologiques, elle peut également se rapporter au caractère sémitique de cette théologie.

J. Daniélou caractérisa la théologie judéo-chrétienne d'une manière abrégée seulement dans le premier aspect, tandis qu'il omit complètement le deuxième. Nos analyses de ses résultats ont démontré que J. Daniélou en parlant du caractère sémitique de la théologie judéo-chrétienne ne se fonda que sur sa propre conviction quant au caractère non – hellénisé des principales valeurs religieuses et intellectuelles de la culture du judaïsme tardif en Palestine. Bien que l'état actuel des connaissances nous en donne une image plus différenciée, il nous permet, en principe, de défendre l'opinion citée ci-dessus⁷. Mais nous ne nous contentons pourtant pas de la constatation générale du caractère sémitique de la théologie judéo-chrétienne. Dans notre travail nous avons essayé de prouver que la structure méthodologique de cette théologie – les principes de l'herméneutique et de la spéculation – est conditionnée et ne peut être comprise proprement qu'à la base de la pensée sémitique et non grecque. Dans ce but nous avons élaboré notre propre méthode en nous appuyant sur des ouvrages accessibles traitant les structures de la pensée sémitique et grecque⁸. La méthode synchronique des études ainsi construite se montra fructueuse. Elle nous a permis de prouver qu'il existe un lien intérieur profond entre la structure méthodologique et la structure sémitique dans la théologie judéo-chrétienne. Par suite des analyses de sources et des analyses théorétiques effectuées l'on a reconstruit le système épistémologique et méthodologique de la théologie du judéo-chrétienne. La présentation très synthétique et par nécessité schématique des principes et des méthodes de cette théologie est incluse dans deux points suivants.

4. L'herméneutique judéo-chrétienne prouve la continuité des méthodes avec la pensée juive. Cela se rapporte dans la même mesure à l'interprétation du texte de la Bible et à l'interprétation de l'histoire du salut. Toutefois, le *specyficum* chrétien repose sur la nouveauté du contenu venant de la foi en ce

⁶ Cf. R. Boudon, *A quoi sert la notion de structure?*, Paris 1968; P. Ricoeur, *Le conflit des interprétations*, Paris 1969, 31-63 (Structure et herméneutique).

⁷ Cf. M. Hengel, *Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jhs. v. Chr.*, Tübingen 1973²; idem, *Juden, Griechen und Barbaren. Aspekte der Hellenisierung des Judentums in vorchristlicher Zeit*, Stuttgart 1976.

⁸ Cf. J. Barr, *The Semantics of Biblical Language*, Oxford 1961; Th. Boman, *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen*, Göttingen 1968⁵; C. Tresmontant, *Essai sur la pensée hébraïque*, Paris 1962³. En ce qui concerne les relations réciproques entre les religions, cultures et philosophies, nous avons beaucoup profité des travaux de F.C. Copleston, *Religion and Philosophy*, London 1974; idem, *Philosophies and Cultures*, Oxford, 1980.

que les prophéties et les figures vétero-testamentaires se réalisèrent en Christ. C'est cela qui avait une importance décisive dans la constitution de l'interprétation christologique de l'Ancien Testament car pour les premiers chrétiens les temps eschatologiques furent inaugurés avec l'avènement de Jésus Christ.

Sur le terrain de l'interprétation du texte de la Bible, l'herméneutique judéo-chrétienne se sert du *targum* et du *midrash* dans lesquels se réalisa l'actualisation du contenu de l'Ancien Testament à la lumière de la foi chrétienne. En outre, le texte fut non seulement commenté et traduit, mais également paraphrasé et consciemment modifié, pour que son contenu réponde mieux à la nouvelle signification, reçue à la lumière de l'événement du Christ. Ce phénomène de l'herméneutique judéo-chrétienne ne peut être convenablement compris qu'à la base des structures sémitiques de la pensée. Nous touchons ici un lien spécifique qui existe dans cette pensée entre la parole et l'événement, entre la description linguistique et la réalité vécue. La pensée sémitique et biblique accorde la primauté à l'histoire, à un événement concret, et toutes les tournures sont secondaires et ouvertes à de nouveaux événements qui explicitent plus profondément les textes précédents. Une telle façon d'interpréter le texte fut inconcevable dans la pensée statique grecque qui aspirait à une adéquation stricte entre le langage et la réalité car la nature des choses une fois déterminée resta immuable. Cette confrontation permet d'observer comment les méthodes d'interprétation du texte dans l'herméneutique judéo-chrétienne dépendent des structures sémitiques de la pensée.

Pareillement, la provenance purement juive et le caractère sémitique se manifestent dans l'interprétation typologique de l'histoire du salut. Le caractère historique et symbolique de la typologie dévoile le dynamisme et le réalisme des catégories sémitiques de la pensée. Cette méthode s'oppose à l'allégorie née dans les cadres de la pensée grecque et exprimant sa spécificité. Une vraie différence entre elles demeure dans le mode de traitement de l'histoire. Le principe de la typologie est la conception linéaire du temps et de l'histoire dont le déroulement est riche en série d'événements significatifs. Par contre, dans l'allégorie, l'histoire n'existe pas car la pensée grecque n'attribuait aucun sens au processus historique. Ainsi, ce qui fut pour la Bible et la typologie le plus important, c'est-à-dire la place des personnes et des événements concrets dans l'histoire du salut, dans l'allégorie prit forme des vérités sur le cosmos et sur l'homme. La typologie joua déjà un rôle considérable dans la théologie du Nouveau Testament, surtout dans l'interprétation du caractère salvifique de la mort du Christ et dans l'interprétation des sacrements du baptême et de l'eucharistie par la référence aux événements de la Pâque. Ce réalisme historique et salvifique constitua ensuite le fondement de la catéchèse du début du christianisme et de l'inspiration d'une symbolique extrêmement riche, dont quelques exemples ont été profondément analysés dans ce travail. Dans la signification y présentée, la typologie est la première théologie chré-

tienne de l'histoire. En conclusion de cette brève caractéristique, l'on ne peut oublier d'un lien intérieur qui existe entre l'herméneutique de la parole et l'herméneutique de l'événement dans la théologie judéo-chrétienne, ce qui peut inspirer les recherches contemporaines d'une herméneutique théologique plus intégrale.

5. La spéculation judéo-chrétienne puisa ses catégories de la pensée à l'apocalyptique bien développée dans la période intertestamentaire. Ce sont surtout l'enseignement sur le cosmos sacré et l'angélogologie qui furent une source de réflexions originales des auteurs apocalyptiques chrétiens. Il est donc impossible de traiter ce problème d'une manière complète, l'on ne peut que présenter certains exemples d'avoir profité des idées apocalyptiques dans la théologie judéo-chrétienne.

Les idées cosmologiques de l'apocalyptique se manifestèrent profondément dans la théologie judéo-chrétienne. On peut parler d'un certain schéma cosmique dans lequel fut inscrite la sotériologie judéo-chrétienne. Un drame du salut y présenté comprend l'intervention de l'Envoyé de Dieu dans l'histoire humaine, la descente au shéol et l'adoration glorieuse. Dans les conceptions analysées, nous avons pu observer comment la théologie chrétienne naissant faisait de la foi au salut de Christ un objet de réflexions intellectuelles. En même temps, la forme concrète des conceptions théologiques créées est un fruit d'inspirations apocalyptiques. C'est ainsi que fut fondée la doctrine du caractère caché de la descente du Fils de Dieu à travers les cieux sur la terre et de sa présentation sous la forme des anges car ce fut exigé par les catégories convenables de la pensée apocalyptique. Il s'agit avant tout de garder entièrement le mystère de l'Incarnation, même devant les anges. Toutefois, la descente du Christ aux enfers fut liée avec l'appel à la conversion et avec le baptême comme des conditions indispensables au salut. Un élément particulièrement souligné de l'enseignement sotériologique fut l'adoration, présentée comme la remontée triomphale à travers les sphères célestes à la droite de Dieu ou auprès du Trône de Dieu. Ces événements du salut furent évidemment montrés d'une façon diverse, néanmoins ils portaient une marque des idées apocalyptiques. Une grande richesse des contenus sotériologiques est aussi visible dans la symbolique judéo-chrétienne de la croix.

La spéculation judéo-chrétienne obtint les résultats intéressants en rapprochant la christologie et la pneumatologie des catégories empruntées à l'angélogologie. En cas de christologie, nous avons présenté des exemples d'attribuer au Christ les titres: l'Ange glorieux, Michel, Gabriel. A cela s'ajoute l'enseignement que le Christ ou le Logos se présenta sous la forme des anges avant l'Incarnation ou après la résurrection. Les exemples cités ne sont qu'une illustration partielle du rôle de l'angélogologie dans les réflexions christologiques car toute la christologie angéломorphique exige des études particulières histori-

ques et théologiques; la relation entre la pneumatologie et l'angéologie est pareille. En somme, nous pouvons seulement dire que les spéculations théologiques judéo-chrétiennes effectuées sur la base des catégories empruntées à l'angéologie démontrent une particularité extrême des idées de la théologie primitive par rapport aux formes ultérieures de la spéculation théologique. Il faut ici souligner le fait que la compréhension correcte des conceptions mentionnées n'est possible qu'en tenant compte de la spécificité de la culture intellectuelle qui constitue leurs origines.

Le problème de l'influence de l'apocalyptique sur la pensée chrétienne primitive exige encore beaucoup d'études détaillées, surtout la question du caractère sémitique de l'apocalyptique. J. Daniélou en principe se prononçait en faveur de sa généalogie typiquement juive et il n'attribuait aux influences étrangères que la signification secondaire et marginale. L'histoire de la discussion scientifique sur l'origine et le caractère de l'apocalyptique juive est assez longue et les dernières années ont apporté un progrès important dans ce domaine. Les résultats de ces études nous autorisent à constater que le développement de l'apocalyptique se passait à l'intérieur de la pensée religieuse d'Israël, l'eschatologie prophétique y ayant joué un grand rôle. Cependant le développement de l'apocalyptique conduisit avec le temps à l'apparition de l'ésotérisme et même de l'hétérodoxie au sein de la pensée juive et chrétienne.

6. Les perspectives pour l'avenir. Avant tout, le judéo-christianisme et la théologie judéo-chrétienne devraient trouver leur propre place dans l'histoire de l'Eglise et dans l'histoire de la théologie chrétienne. C'est un grand mérite de J. Daniélou qui rappela la culture religieuse judéo-chrétienne oubliée à ces disciplines théologiques. La richesse et la diversité des réflexions herméneutiques et spéculatives dans la théologie judéo-chrétienne sont la preuve d'une grande vitalité de cette théologie primitive. Son développement, de même que le développement de toute autre théologie, se réalisa par les réponses aux questions que la raison posa à la foi. La formation et la résolution de ces questions s'effectuèrent dans une convention intellectuelle déterminée, et les réponses concrètes résultent du fait d'avoir puisé dans le discours théologique aux idées sur l'univers propres à cette époque-là. Dans les conceptions de la théologie judéo-chrétienne, parfois tellement différentes des conceptions contemporaines concernant ces questions, il faut avant tout remarquer les efforts de la foi cherchant la compréhension, *fides quaeres intellectum*. Les recherches actuelles sur cette pensée nous permettent de connaître mieux les éléments stables et changeantes de la théologie chrétienne. Dans ce type d'analyses, nous avons besoin d'une herméneutique convenable, de la capacité de la lecture et de l'interprétation correctes de l'univers de la pensée, qui s'exprima dans la culture intellectuelle tout à fait différente par rapport à la nôtre, à base des structures de la pensée sémitique. Il y a beaucoup de sciences

théologiques qui exigent ce type d'études, surtout les études bibliques, l'histoire du dogme et l'herméneutique théologique contemporaine.

Il existe encore d'autres raisons, plus importantes, pour lesquelles il faut continuer des études sur la problématique judéo-chrétienne largement comprise. En cette matière, J. Daniélou formula un projet courageux:

„Le judéo-christianisme a-t-il un avenir? Paul a profondément vu que se dégager de sa gangue juive était la condition pour que le christianisme réalise son universalité. Il serait autrement resté une secte juive. Mais la question se pose à notre époque inversement: le christianisme ayant maintenant acquis cette universalité, le problème est précisément la carence de son expression judaïque, comme l'un des aspects de cette universalité. Ici encore la dialectique de Paul apparaît prophétique. Dès lors que la bonne nouvelle a été annoncée aux Nations, la possibilité d'une branche judéo-chrétienne de l'Église se pose à nouveau”⁹.

De notre côté, nous sommes convaincus que l'étude de la théologie judéo-chrétienne peut inspirer le dialogue entre les Chrétiens et les Juifs qui se déroule actuellement. Car à notre avis le judéo-christianisme c'est un pont rompu entre nous, surtout pour des motifs culturels et politiques, qui peut et devrait être reconstruit. La tâche ne fait que commencer.

TEOLOGIA JUDEOCHRZEŚCIJAŃSKA: AKTUALNOŚĆ KONCEPCJI J. DANIÉLOU I PRÓBA JEJ ROZWINIĘCIA

(Streszczenie)

Przedmiotem analiz metodologicznych w tym artykule jest koncepcja teologii judeochrześcijańskiej, której twórcą był J. Daniélou. Ta pierwsza historycznie forma teologii chrześcijańskiej wykazuje głębokie zakorzenienie w kategoriach myśli późnego judaizmu, zwłaszcza gdy chodzi o recepcję żydowskich metod egzegetycznych i wyobrażeń apokaliptyki. Autor nie poprzestaje na tym ogólnym, już znanym, opisie metodologii stosowanej w teologii judeochrześcijańskiej, ale podejmuje próbę powiązania jej fundamentalnych założeń z semickimi strukturami myśli. Dopiero wtedy uzyskujemy głębsze rozumienie oryginalnego charakteru i radykalnej odrębności tej pierwotnej teologii w porównaniu z wszystkimi późniejszymi formami teologii chrześcijańskiej. Stąd poznanie fazy semickiej chrześcijaństwa wraz z bogactwem jego teologii należy uznać za pilne zadanie do realizacji, zwłaszcza w historii Kościoła, historii dogmatu i współczesnej hermeneutyce teologicznej. Płynące stąd inspiracje mogłyby również wnieść nowe jakości do toczącego się dialogu chrześcijańsko-żydowskiego.

⁹ *Judéo-christianisme*, in: *Encyclopaedia Universalis*, op. cit., p. 155.

Magdalena ZAWADZKA
(Warszawa, UW)

KILKA UWAG O WCZESNOCHRZEŚCIJAŃSKIEJ KRYTYCE RZYMSKICH WIDOWISK

(Na podstawie: *De spectaculis* Tertuliana, *De spectaculis* Nowacjana,
De gubernatione Dei VI Salviana z Marsylii)

„*Nihil ferme vel criminum vel flagitiorum est,
quod in spectaculis non sit*”¹

Wszelkiego typu widowiska stanowiły bardzo istotny element rzeczywistości społecznej i politycznej cesarskiego Rzymu a organizowane pod byle pretekstem *ludi circenses*, *munera gladiatoria* czy *ludi scaenici* ścigały do cyrków, amfiteatrów i teatrów tłumy spragnione niewybrednej, ale za to darmowej rozrywki². Taki sposób spędzania wolnego czasu nie cieszył się uznaniem ludzi wykształconych, o czym świadczą mogą słowa Seneki:

„*Nihil vero tam damnosum bonis moribus quam in aliquo spectaculo desiderere;
tunc enim per voluptatem facilius vitia subrepunt*”³.

To co dla Seneki było przede wszystkim sprawą etyki i estetyki, dla autorów wczesnochrześcijańskich stanowiło już problem wiary i nie lada wyzwanie duszpasterskie. Należało bowiem odwieść wiernych od udziału w widowiskach pogańskich, nie mogąc równocześnie całkowicie wypełnić powstałej w tym miejscu luki. Wykształceni chrześcijanie bowiem rezygnując z tego, co oferowała pogańska kultura wysoka, mieli do dyspozycji coraz lepiej się rozwijającą literaturę chrześcijańską, prości zaś amatorzy igrzysk i mimów na takie zamienniki liczyć nie mogli.

Najsłynniejszym chyba i najczęściej cytowanym utworem chrześcijańskim skierowanym przeciwko uczestnictwu wyznawców Chrystusa w widowiskach jest traktat *De spectaculis* napisany pod koniec II wieku przez Tertuliana⁴, nazywanego przez niektórych współczesnych badaczy ojcem niechęci Kościoła

¹ Salvianus Massiliensis, *De gubernatione Dei VI* 10, SCh 220, 366.

² Por. J. Carcopino, *Życie codzienne w Rzymie w okresie rozkwitu cesarstwa*, tłum. M. Pąckińska Warszawa 1966, 196-236.

³ *Epistula 7, 2*. Z niechęcią do igrzysk odnosił się także Pliniusz Młodszy, który w liście IX 6 pisał: „*Circenses erant, quo genere spectacula ne levissime quidem teneor. Nihil novum, nihil varium, nihil, quod non semel spectasse sufficiat*”.

⁴ Por. *De spectaculis*, ed. E. Dekkers, CCL 1, 227-253, tłum. W. Myszor, PSP 5, Warszawa 1970, 79-113.

wobec teatru⁵. Około poł. III wieku powstało przypisywane obecnie Nowacjanowi, a zachowane pod imieniem Cypriana kolejne dziełko zatytułowane *De spectaculis*⁶, omawiające tę samą problematykę, z którą 50 lat wcześniej zmierzył się Tertulian. W niniejszym artykule zajmiemy się jeszcze jednym tekstem dotyczącym widowisk, który mimo, iż nie jest odrębnym traktatem, objętością i kompozycją nie ustępuje pismom Tertuliana i Nowacjana, a mamy tu na myśli VI księgę *De gubernatione Dei* Salwiana z Marsylii⁷. Nie brakuje oczywiście i u innych łacińskich autorów wczesnochrześcijańskich wzmianek na temat widowisk⁸, ograniczymy się jednak tylko do wyżej wspomnianych utworów, gdyż szczegółowe przebadanie wszystkich łacińskich dzieł antyku chrześcijańskiego pod kątem ich stosunku do igrzysk i przedstawień znacznie przekroczyłoby ramy tego artykułu.

Na pierwszy rzut oka dziwić może dobór tekstów tak odległych od siebie w czasie; od powstania dzieła Tertuliana do napisania *De gubernatione Dei* Salwiana upłynęło bowiem bez mała 250 lat i nie trzeba być wybitnym znawcą historii tamtego okresu, by zdawać sobie sprawę, jak wiele w tym czasie dokonało się przemian zarówno w Kościele, jak i w całym Cesarstwie. Rzeczywiście, gdybyśmy mieli do czynienia z tekstami od siebie niezależnymi, pisanymi jedynie na podstawie doświadczeń autorów, znalezienie wspólnej płaszczyzny dla ich analizy byłoby bardzo trudne, jednakże utwory Tertuliana, Nowacjana i Salwiana są ze sobą ściśle powiązane i w każdym następnym odnajdujemy echa poprzednich⁹, co pozwala przypuszczać, że w przypadku Nowacjana i Salwiana są raczej efektem siedzenia w bibliotece, niż na widowni amfiteatru¹⁰. Nie odbiera to nam jednak przyjemności czytania, gdyż u naszych autorów wykształcenie retoryczne idzie w parze z porywczą naturą i niemałym temperamentem, więc argumenty, chociaż podobne, u każdego z nich brzmią trochę inaczej. Nie bez wpływu pozostaje też charakter poszczególnych utworów; pi-

⁵ Por. V. Power, *Tertullian: Father of Clerical Animosity toward the Theatre*, „Educational Theatre Journal” 23 (1971) 36-50.

⁶ Por. *De spectaculis*, ed. G.F. Diercks, CCL 4, 167-179, przekład zbiorowy, „Meander” 57 (2002) 69-75; A. Kwaczek, „*De spectaculis*” Nowacjana – kompozycja, wzorce, odniesienia, tamże, s. 77-85; M. Eder, *Traktat Nowacjana „O widowiskach” – kilka uwag o tekście i autorze*, tamże, s. 59-68.

⁷ Por. *De gubernatione Dei* VI, ed. G. Lagarrigue, Sch 220, 358-429.

⁸ Wystarczy wspomnieć tu chociażby *Expositio psalmi CXVIII* (5, 28, PL 15, 1327-1328, lub CSEL 62, 97) Ambrożego z Mediolanu czy *Confessiones* Augustyna, w których m.in. czytamy: „gurges tamen morum Carthaginiensium, quibus nugatoria fervent spectacula, absorbuerat eum insania circensium” (VI 7, CCL 27, 80-81).

⁹ O wpływie twórczości Tertuliana na Salwiana z Marsylii por. J. Waltzing, *Tertullien et Salvien*, „Le Musée Belge” 19 (1920) 39-43.

¹⁰ W przypadku Salwiana możemy z całą pewnością stwierdzić, że wiadomości dotyczące walk gladiatorów czerpał z wcześniejszych pism, gdyż w czasie, gdy powstawało jego dzieło *De gubernatione, munera gladiatoria* były już w całym Cesarstwie zakazane.

smo Tertuliana to traktat praktyczno-ascetyczny, *De spectaculis* Nowacjana ma charakter listu pasterskiego, zaś *De gubernatione Dei* Salwiana jest dziełem historycznym z wyraźnie zarysowaną tezą teologiczną, której podporządkowany jest również passus o widowiskach. Przejdźmy zatem do analizy treści omawianych utworów, a przekonamy się, że *cum tres faciunt idem, non est idem*.

Głównym zarzutem wysuwany przeciwko widowiskom, a w szczególności igrzyskom cyrkowym, jest ich ścisły związek z religią pogańską i uroczysta oprawa na każdym kroku związek ten podkreślająca¹¹. Tertulian w rozdziałach V i VI swego traktatu bardzo skrupulatnie przedstawia pochodzenie i nazwy poszczególnych świąt i związanych z nimi igrzysk po to, by wreszcie te obszerne wywody następująco skonkludować:

„Sed de idolatria nihil differt apud nos, sub quo nomine et titulo, dum ad eosdem spiritus perveniat, quibus renuntiamus. Licebit mortuis, licebit deis suis faciant, perinde mortuis suis ut diis faciunt; una condicio partis utriusque est, una idolatria, una renuntiatio nostra adversus idolatriam”¹².

Następnie, w VII rozdziale opisuje oprawę i przepych towarzyszące rozpoczęciu igrzysk, rozdział natomiast VIII poświęca opisowi cyrku, gdzie „singula ornamenta circi singula templa sunt”¹³. Przekonuje przy tym współwyznawców:

„Animadvertite, Christiane, quot nomina imunda possederint circum. Aliena est tibi regio, quam tot diaboli spiritus occupaverunt”¹⁴.

W rozdziale IX z kolei przechodzi do omówienia przedstawień teatralnych (*ludi scaenici*), i jak w przypadku igrzysk zaczyna od ich proveniencji, opisując miejsce, w którym się odbywają i dowodząc, że teatr też nie jest wolny od grzechu idolatrii, albowiem „theatrum proprie sacrarium Veneris est”¹⁵. Rozdziały wreszcie XI i XII poświęca odpowiednio zawodom sportowym i walkom gladiatorów¹⁶. Jak mogliśmy zauważyć, Tertulian w rozdziałach V-XII przedstawia pełny przegląd widowisk z podziałem na poszczególne kategorie, zwracając baczną uwagę na tkwiące w nich elementy bałwochwalstwa. Uznanie budzi jasność i rzetelność Tertulianowego wywodu, popartego także wiadomościami zaczerpniętymi z dzieł autorów pogańskich¹⁷.

Śmiało możemy stwierdzić, że opinie pozostałych dwóch autorów na temat przejawów pogańskiego kultu we wszystkich typach widowisk są zbieżne

¹¹ Opis uroczystej procesji rozpoczynającej wyścigi rydwanów możemy przeczytać m.in. u Owidiusza w *Amores* III 2.

¹² Tertullianus, *De spectaculis* 6, 4, CCL 1, 233.

¹³ Tamże 8, 3, CCL 1, 234.

¹⁴ Tamże 8, 7, CCL 1, 234.

¹⁵ Tamże 10, 3, CCL 1, 236.

¹⁶ Por. tamże 11-12, CCL 1, 237-239.

¹⁷ Por. tamże 5, 1-2, CCL 1, 231-232.

z poglądami Tertuliana, chociaż nie zostały przez nich tak wyczerpująco przedstawione; posłuchajmy zatem Nowacjana:

„Quod enim spectaculum sine idolo, quis ludus sine sacrificio, quod certamen non consecratum mortuo? Quid inter haec Christianus fidelis facit, si idolatriam fugit?”¹⁸.

Salwian natomiast bałwochwalstwu poświęca znacznie mniej uwagi, niż jego poprzednicy, w swym dziele skupia się bowiem przede wszystkim na upadku obyczajów, który, według niego, jest między innymi obrazowany przez stosunek do igrzysk. Znamienne jest to, że w *De gubernatione Dei* ani razu nie występuje wyraz *idolatria*, podczas gdy u Tertuliana w *De spectaculis* występuje on aż 25 razy¹⁹, zaś w utworze Nowacjana sześciokrotnie²⁰. Nie może tu być argumentem wyjaśnienie, że w czasach Salwiana termin ten wyszedł już z użycia, albo, że nasz autor z sobie tylko znanych powodów wcale go nie używał, gdyż w jego dziele *Ad Ecclesiam* słowo to występuje dwukrotnie²¹. Wzmianki na temat bałwochwalstwa są u Salwiana mniej liczne i prawdopodobnie inspirowane lekturą Tertuliana i Nowacjana²². Pisał on bowiem:

„Dubium enim non est quod laedunt deum utpote idolis consecratae. Colitur namque et honoratur Minerva in gymnasiis, Venus in theatris, Neptunus in circis, Mars in harenis, Mercurius in palaestris, et ideo pro qualitate auctorum cultus est superstitionum: quicquid immunditiarum est, hoc exercetur in theatris, quicquid luxuriarum in palaestris, quicquid immoderationis in circis, quicquid furoris in caveis”²³.

Zastanówmy się chwilę nad przyczynami, dla których Tertulian tyle miejsca i energii poświęcił śledzeniu i piętnowaniu idolatrii w każdym niemal elemencie widowisk publicznych, natomiast Salwian mógł sobie pozwolić na jedynie zdawkowe o niej wspomnienie. Otóż odbiorcy dzieł Tertuliana żyli jeszcze w świecie w dużej mierze pogańskim, w którym ciągła obecność rzymskich bóstw i ich kultów była na porządku dziennym; traktowali je po prostu jako stały, choć niezbyt groźny element rzeczywistości; aby zmienić to podejście, należało, jak to uczynił Tertulian, przy pomocy systematycznego wykładu nadać właściwą rangę pomijanym i niedostrzeganym dotąd zjawiskom, nazywając niektóre rzeczy po imieniu, oraz wytłumaczyć, że to, co uchodzi powszechnie za niewinną rozrywkę, jest grzechem. Salwian natomiast nie musiał

¹⁸ Novatianus, *De spectaculis* 4, 2, CCL 4, 171, gdzie znajdujemy też informacje historyczne, wzorowane najprawdopodobniej na Tertulianie.

¹⁹ Por. G. Claesson, *Index Tertullianus*, II, Paris 1975, 705.

²⁰ Por. *Index nominum, verborum et locutionum [Novatiani]*, CCL 4, 318.

²¹ Por. L. Rochus, *La latinité de Salvien*, Bruxelles 1934, 17.

²² Por. Walzing, s. 40-42.

²³ Salvianus, *De gubernatione Dei* VI 60, SCh 220, 400-402.

się już zmagać z takimi kwestiami, gdyż swe dzieło tworzył w czasach, gdy to chrześcijaństwo było już religią panującą, a pozostałości dawnych kultów stanowiły jedynie relikty minionej epoki. Od stwierdzenia obecności elementów pogańskiego kultu w widowiskach, niedaleka jest droga do zamieszania w nie diabła, który, zdaniem autorów, zapewne znacznie skuteczniej oddziaływał na wyobraźnię wiernych, niż nie tak znowu groźnie wyglądające, oswojone przez literaturę i sztukę bóstwa pogańskie. Nasi autorzy podkreślają przewrotność zła, które, dzięki temu, że jest zmieszane z przyjemnością, łatwiej ogarnia dusze nieświadomych widzów²⁴; zauważmy, jak bardzo jest to zbieżne z przytoczonymi we wstępie refleksjami Seneki.

Elementem obecnym we wszystkich omawianych przez nas tekstach jest rozumienie udziału w przedstawieniach w kategoriach sprzeniewierzenia się chrześcijaństwu, oraz pozostawienia Chrystusa na rzecz diabła. Tertulian z właściwą sobie skrupulatnością dowodzi, że formuła chrzcielna, w której jest mowa o wyrzeczeniu się diabła, odnosi się do idolatrii, a co za tym idzie, do widowisk:

„Cum aquam ingressi Christianam fidem in legis suae verba profiteamur, renuntiasse nos diabolo et pompae et angelis eius ore nostro contestamur. Quid erit summum atque praecipuum, in quo diabolus et pompae et angeli eius censeantur, quam idolatria? (...) igitur si ex idolatria universam spectaculorum paraturam constare constiterit, indubitate praeiudicatum erit etiam ad spectacula pertinere renuntiationis nostrae testimonium in lavacro, quae diabolo et pompae et angelis eius sint mancipata, scilicet per idolatriam”²⁵.

Widzimy, jak starannie przeprowadzony jest ten wywód, Tertulian unika tu wszelkich niedopowiedzeń i skrótów myślowych tak, by nawet niezbyt biegły w filozoficznych spekulacjach czytelnik, prowadzony za rękę, krok po kroku doszedł do tych samych wniosków. Nowacjan zaś rezygnuje z przedstawiania nam pełnego toku rozumowania, zadowolając się jedynie wnioskiem:

„Et cum semel illi renuntiando rescissa sit res omnis in baptisate, dum post Christum ad diaboli spectaculum vadit, Christo tamquam diabolo renuntiat”²⁶.

Najciekawiej rozwiązał tę kwestię Salwian, który, by wydatnie wzmocnić siłę swoich argumentów, ucieka się do pewnej manipulacji modyfikując treść

²⁴ Tertullianus, *De spectaculis* 27, 4, CCL 1, 250: „nemo venenum temperat felle et elleboro, sed conditis pulmentis et bene saporatis, et plurimum dulcibus id mali incit. Ita et diabolus letale quod conficit rebus dei gratissimis et acceptissimis imbut”; Novatianus, *De spectaculis* 4, 4, CCL 4, 171-172: „Idolatria, ut iam dixi, ludorum omnium mater est, quae, ut ad se Christiani veniant, blanditur illis per oculorum et aurium voluptatem [...]. Ita diabolus artifexquia idolatriam per se nudam sciebat horreri, spectaculis miscuit, ut per voluptatem posset amari”.

²⁵ Tertullianus, *De spectaculis* 4, 1-3, CCL 1, 231.

²⁶ Novatianus, *De spectaculis* 4, 3, CCL 4, 171.

formuły chrzcielnej²⁷, uwalnia się w ten sposób od konieczności drobiazgowego dowodzenia swoich racji, a jednocześnie uzyskuje znacznie mocniejszy efekt, niż rezygnując z takich sztuczek Tertulian. Biskup bowiem pisał:

„In spectaculis enim apostatio quaedam fidei est, et a symboli ipsius et caelestibus sacramentis letalis praevaricatio. Quae est enim in baptismo salutari Christianorum prima confessio? Quae scilicet nisi ut renuntiare se diabolo ac pompis eius et spectaculis atque operibus protestentur? Ergo spectacula et pompae etiam iuxta nostram professionem opera sunt diaboli”²⁸.

We wstępie do niniejszego artykułu pisaliśmy, że kultura chrześcijańska nie stworzyła w pierwszych wiekach swego istnienia żadnej alternatywy dla publicznych widowisk. Nie znaczy to jednak, że nasi autorzy nie proponowali chrześcijanom, którzy rezygnują z uczestnictwa w pogańskich uroczystościach, niczego w zamian. I tak Nowacjan zachęca do kontemplowania piękna wschodów i zachodów słońca, zmiennego uroku gwiazd, a także nieprzebranego bogactwa przyrody, z którym nie może się równać żadne dzieło człowieka, wykazując przy tym, jak wiele opowieści znacznie ciekawszych od tych wystawianych w teatrach, można znaleźć w Biblii:

„Scripturis, inquam, sacris incumbat christianus fidelis: ibi inveniet condigna fidei spectacula”²⁹.

Tertulian zaś każe współwyznawcom szukać przyjemności w wierze, prawdziwej wolności, jaką może dać tylko pogarda dla świata doczesnego, oraz w czystym sumieniu, albowiem „haec spectacula Christianorum sancta perpetua gratuita”³⁰. Warto odnotować, że stosuje przy tym frazeologię żywcem przeniesioną z opisów igrzysk, mamy tu zwroty „cursus saeculi intueri”, „metas consummationis exspectare”, „societates ecclesiarum defenere”, co ma być alternatywą dla miłośników wyścigów rydwanów. Zwolennikom przedstawień i literatury pogańskiej proponuje zwrócenie się ku dziełom autorów chrześcijańskich, które mają tę przewagę nad pogańskimi odpowiednikami, że głoszą prawdę. Amatorzy zaś walk pięściarskich i zapasów mogą podziwiać zmagania bezwstydu z czystością, czy okrucieństwa z miłosierdziem. Passus ten kończy się bardzo

²⁷ Co ciekawe, w analogicznych formułach cytowanych przez innych autorów nie występują *spectacula*; i tak u Ambrożego (*Hexameron* I 4) mamy: „Abrenuntio tibi, diabole, et operibus tuis et imperiis tuis”; w dziełku *Praedestinatus* (3, 7) czytamy: „abrenuntio omnibus pompis diaboli et voluptatibus eius”; Cezary z Arles zaś (*Sermo* 12, 4) pisze: „Quando enim interrogatus est: «Abrenuntias diabolo, pompis et operibus eius»? [...]”. Jak widać z powyższych przykładów, formuła wyrzeczenia się diabła nie miała sztywno ustalonej treści i dopuszczała lekkie modyfikacje i rozwinięcia, co wykorzystał Salwian, by zyskać bardzo mocny argument przeciw przedstawieniom.

²⁸ Salvianus, *De gubernatione Dei* VI 31, SCh 220, 382.

²⁹ Novatatianus, *De spectaculis* 10, 1, CCL 4, 178.

³⁰ Tertullianus, *De spectaculis* 29, 3, CCL 1, 251.

mocnym akcentem, którym są słowa skierowane do spragnionych widoku krwi na arenie amfiteatru: „vis autem sanguinis aliquid? Habes Christi”³¹.

Dwa z omawianych przez nas utworów wieńczy motyw Sądu Ostatecznego jako wspaniałego, wielkiego i przyćmiewającego wszystko widowiska. O ile Nowacjan traktuje ten temat dość zdawkowo, to Tertulian daje się ponieść temperamentowi i wykorzystuje tę okazję, by raz jeszcze rozprawić się ze światem pogańskim. Wyraźnie rozkoszuje się wizją wielkich tego świata trawionych piekielnym ogniem. Z ironią przedstawia ich zaskoczenie, gdy zamiast przed trybunałem Radamantysa i Minosa, stają przed obliczem Chrystusa. Nie tylko poganie stają się aktorami tego przejmującego spektaklu, bo Tertulian, zapędziwszy się w swej polemicznej pasji, włącza weń też Samarytan, którzy muszą ponieść karę za wszelkie krzywdy wyrządzone Chrystusowi. Warunkiem, jaki trzeba spełnić, by móc cieszyć oczy tym widowiskiem nad widowiskami jest wyrzeczenie się marnych jego namiastek organizowanych przez pretorów, konsulów, kwestorów czy kapłanów³².

Trudno z całą pewnością stwierdzić, na ile stopniowy spadek zainteresowania widowiskami był wynikiem podobnych polemik, podejmowanych przez najwybitniejsze umysły tamtych czasów. Argumenty te zapewne nie pozostawały bez wpływu na decyzje chrześcijańskich władców, którzy najpierw znacznie ograniczali zasięg najkrwawszych typów widowisk po to, by wreszcie całkowicie ich zakazać³³. Faktem natomiast jest, że pogańskie igrzyska w swym dawnym kształcie, jako nieodłączny element rzymskiego świata, musiały wraz z tym światem ustąpić miejsca nowej rzeczywistości.

QUEM IN MODUM AUCTORES VETERES CHRISTIANI
SPECTACULA REPREHENDERINT

[*De spectaculis* Tertulliani, *De spectaculis* Novatiani,
De gubernatione Dei VI Salviani Massiliensis]

(Argumentum)

Hac in dissertatione de tribus commentationibus, quae sunt Tertulliani *De spectaculis*, Novatiani *De spectaculis* atque Salviani Massiliensis *De gubernatione Dei* liber sextus, disputatur necnon animus auctorum christianorum veterum erga circenses, munera ludosque scaenicos, qualis fuerit, multis exemplis demonstratur.

³¹ Tamże 29, 5, CCL 1, 252.

³² Por. Novatianus, *De spectaculis* 10, CCL 4, 178-179; Tertullianus, *De spectaculis* 30, CCL 1, 252-253.

³³ Na Wschodzie kres walk gladiatorów datuje się na koniec IV wieku, na Zachodzie zaś *munera* zostały zniesione edyktem Honoriusza w 404 roku.

Rev. Joseph GRZYWACZEWSKI
(Séminaire Polonais de Paris)

TENDANCES SUBORDINACIENNES DANS LA THÉOLOGIE AVANT NICÉE

Après la Pentecôte les apôtres se sont mis à la prédication du salut dans le Christ. Ceux qui accueillèrent le message apostolique avec foi, recevaient le baptême au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit. La prédication du salut et surtout la tradition de mettre toujours, soit dans la prière, soit dans le baptême, le Père, le Fils et le Saint Esprit *sur le même niveau* a fait apparaître parmi les chrétiens une question théologique de grande importance: Qui sommes nous? Sommes nous des monothéistes ou peut-être des polythéistes? Est-ce que Dieu est „un” et „unique”? Ou peut être il y a *trois dieux* différents? Autrement dit: comment joindre la proclamation d’un seul Dieu avec le culte du Fils et du Saint Esprit? Cette question pouvait être facilement posée aux chrétiens par les non chrétiens et surtout par les Juifs. Comme c’était le Christ qui se trouvait en première place dans la prédication, on s’est posé d’abord la question sur Lui, sur sa nature, sa mission, et surtout sur sa relation au Père. La question de l’Esprit Saint allait apparaître plus tard.

Nous avons un écho des questions sur la nature du Christ chez plusieurs auteurs de l’antiquité. St. Justin († vers 167) dans son livre *Le dialogue avec Tryphon* aborde ce problème. Le philosophe chrétien explique au cours du débat:

„Lorsque le Verbe parle du sang de la grappe, c’est un artifice pour montrer que le Christ aura du sang et non point d’une semence humaine, mais de la part de la Puissance de Dieu [...] Cette prophétie montre que le Christ n’est pas un homme d’entre les hommes, engendré suivant le mode ordinaire des hommes”¹.

Le Juif Tryphon lui objecte:

„Nous nous souviendrons aussi de cette interprétation que tu donnes là, lorsque tu confirmeras par d’autres preuves encore ton opinion elle-même. Mais présentement, reprends notre sujet et montre-nous que l’esprit prophétique reconnaît qu’il y a *un autre Dieu* (ἕτερος θεός) que le Créateur de toutes les choses”².

¹ *Dialogus cum Iudaeo Tryphone* 54, PG 6, 593D-596A.

² *Ibidem*.

Voilà, le problème fondamental: quand le chrétien parle de la nature divine du Christ, on pose tout de suite la question: si le Christ a une nature divine, donc il est Dieu; dans ce cas-là il serait „un autre Dieu” par rapport à Dieu le Créateur. Est-ce que c’est possible? Il fallait expliquer comment joindre la divinité du Christ avec le monothéisme. Dans ce contexte on a proposé quelques solutions: l’adoptianisme (le Christ c’est homme qui a été adopté par Dieu), le docétisme (le Christ n’avait pas un vrai corps humain), le modalisme (il n’y a qu’un seul Dieu qui apparaît une fois comme le Père, une autre fois comme le Fils, une fois comme l’Esprit-Saint). C’étaient des réponses simplifiées, on les a rejetées assez tôt.

I. LE CHRIST COMME LE VERBE DE DIEU

Frappés par la question: qui est le Christ en lui même et surtout par rapport au Père, poussés par des théories hétérodoxes, les théologiens chrétiens se sont mis à approfondir la vision du Christ comme le Verbe de Dieu, le Logos. Le point de départ de cette théorie était le Prologue de Jean:

„Au commencement était le Verbe et le Verbe était auprès de Dieu
et le Verbe était Dieu.

Il était au commencement auprès de Dieu.

Tout fut par lui et sans lui rien ne fut” (Jn 1, 1-2).

Le mot *Verbe* est la traduction du terme grec *Logos*. La doctrine du Logos était bien développée dans la philosophie³. On a remarqué les points semblables entre le Logos grec et la Sagesse de Dieu de l’Ancien Testament:

„Moi, la Sagesse, j’habite avec le savoir-faire,
je possède la science de la réflexion [...]
A moi appartient le conseil et la prudence,
je suis l’entendement, à moi la puissance [...]
Le Seigneur m’a créée, prémices de son œuvre,
avant ses œuvres les plus anciennes.
De l’éternité je fus établie,
dès le principe, avant l’origine de la terre [...]
Car qui me trouve, trouve la vie,
il obtient la faveur du Seigneur,
mais qui pêche contre moi, blesse son âme,
quiconque ma hait chérit la mort” (Pr 8, 12-16 et 34-36).

La Sagesse qui se présente dans cette hymne a des traits d’une personne, elle parle d’elle même, elle n’est pas une qualité de Dieu. Elle souligne sa

³ Cfr. C. Huber, *Logos*, LThK VI 1119-1128.

science et son intelligence, et avant tout elle est créée avant toutes les choses, elle fut établie de l'éternité, dès le principe, avant l'origine de la terre, elle était toujours après de Dieu. On a commencé à appliquer cette vision de la Sagesse, ainsi que celle du Logos, au Fils de Dieu. C'est lui qui est la Sagesse de Dieu, c'est lui qui est son Verbe, son Logos, qui s'est fait chair.

L'application de ces deux théories au Christ aidait beaucoup à expliquer sa relation au Père, mais elle produisait une vision descendante, elle plaçait le Fils dans une position inférieure par rapport au Père. Cette façon de voir le Christ est appelée le subordinatianisme. Cela n'était pas une hérésie, mais plutôt une tendance théologique. „Cette tendance est importante dans la théologie du IIe et du IIIe siècle [...]. Le subordinatianisme a surtout été développé par la christologie du Logos. Cette théologie a été influencée par le moyen platonisme; elle considère le Christ comme Logos et Sagesse divine, comme moyen de contact et de médiation entre la divinité transcendante du Père et le monde; aussi pense-t-on que le Christ est dans une position subordonnée par rapport au Père. Quand la réflexion trinitaire inclura le Saint-Esprit (comme chez Origène), celui-ci sera à son tour considéré comme inférieur au Fils”⁴.

A la base d'une telle façon de voir le Christ, il y a quelques affirmations dans le Nouveau Testament, par exemple: „Le Père est plus grand que moi” (Jn 14, 28); „Quant à ce jour, ou à l'heure, personne ne les connaît, ni les anges dans le ciel, ni le Fils, personne que le Père” (Mc 13, 32). „Abba [Père]! Tout est possible: éloigne de moi cette coupe; pourtant, pas ce que je veux, mais ce que tu veux” (Mc 14, 36). „Un notable l'interrogea en disant: «Bon Maître, que me faut-il faire pour avoir en héritage la vie éternelle»? Jésus lui dit: «Pourquoi m'appelles-tu bon? Nul n'est bon que Dieu seul» (Lc 18, 18). „Puis ce sera la fin, lorsqu'il remettra la royauté à Dieu le Père, après avoir détruit toute Principauté, Domination et Puissance [...] Mais lorsqu'il dira: «Tout est soumis désormais» c'est évidemment à l'exclusion de Celui qui lui a soumis toutes les choses. Et lorsque toutes les choses lui auront été soumises, alors le Fils lui-même se soumettra à Celui qui lui a tout soumis, afin que Dieu soit tout en tous” (1Cor 15, 24-28). „Car Dieu est unique, unique aussi le médiateur entre Dieu et les hommes, le Christ Jésus, homme lui-même, qui s'est livré en rançon pour tous” (1Tm 2, 5).

Ces textes pris à la lettre présentent le Christ comme inférieur par rapport au Père: chez Jean, le Christ constate lui-même que le Père est plus grand que lui (ὁ πατήρ μείζων μου ἔστιν); d'après l'explication donnée quant à la date du jour du Seigneur, on peut comprendre que même le Fils ne la connaît pas, mais seulement le Père, alors le Père est plus important que le Fils. A Gethsémani le Christ se soumet à la volonté du Père, en soulignant: „pas ce que je veux, mais ce que tu veux”, alors il semble que le Père est plus important ou supérieur que

⁴ M. Simonetti, *Subordinazionismo* DPAC II 3327.

le Fils. D'après Luc, Jésus semble faire opposition entre lui-même et son Père, en disant que nul n'est bon que Dieu seul (le Père). Dans le même sens on peut comprendre l'explication de St Paul qui déclare que le Christ remettra la royauté à Dieu le Père et se soumettra au Père⁵. Dans la lettre à Timothée, St Paul semble ouvertement déclarer qu'il n'y qu'un seul Dieu, c'est-à-dire le Père et que Jésus Christ est un homme et un médiateur entre Dieu les hommes.

Ainsi, „dans les explications des relations entre le Fils (le *Logos*) et le Père, nous trouvons chez les théologiens avant le concile de Nicée des tendances subordinatiennes. On les voit chez Justin, Athénagore, Théophile, Tertullien, Hippolyte, Novatien, Origène et chez d'autres. D'après ces théologiens le Logos a existé toujours comme la Raison et la Sagesse dans le Père (*logos endiathetos*). Pour la création du monde, il est apparu à l'extérieur comme le médiateur entre le Dieu invisible et la créature (*logos prophorikos*), sans devenir une créature lui-même. Pour les théologiens de l'époque il était difficile d'expliquer la nature du Fils autrement que dans le cadre d'une vision descendante platonicienne et néo-platonicienne, où le Logos se présentait comme un *autre Dieu* où comme *une partie de la Divinité*. Aussi des motifs gnostiques, aristotéliques et des éléments du monothéisme judaïque y sont à prendre en considération”⁶. Un autre facteur qui semblait justifier la vision subordinatienne était „la présentation des théophanies de l'Ancien Testament comme *logosphanies*, ainsi que l'habitude de souligner la grandeur du Père et la temporalité du Fils qui exécute la volonté du Père [...] le subordinatianisme, un événement chrétien, bien que influencé par les courants philosophiques, exprime l'atmosphère de cette époque”⁷.

II. VISION DESCENDANTE D'ORIGENE

1. Dans la doctrine sur le Christ. Bien que plusieurs théologiens étaient marqués par la tendance subordinatienne, elle est surtout visible chez Origène. Il ne faut pas oublier qu'il donnait ses explications sur la relation du Fils au Père dans le contexte des polémiques avec les monarchiens et modalistes. Dans un de ses livres, il dit:

„Dans nos prières, maintenons avec les uns la dualité et en même temps introduisons avec les autres l'unité; et ainsi, d'une part, nous ne tombons dans l'opinion de ceux qui se sont séparés de l'Eglise pour verser dans l'illusion de la monarchie, supprimant le Fils en le retirant au Père et virtuellement supprimant en même temps le Père. D'autre part, nous ne tombons pas dans une autre doctrine impie,

⁵ D'autres textes à comparer: Ac 2, 36; Phil 2, 5-11; Hbr 1, 4; 3, 11; 5, 1-10.

⁶ M. Schmaus, *Katholische Dogmatik*, I, München 1960, 423, trad. propre.

⁷ W. Marcus, *Subordinatianismus*, LThK IX 1138, trad. propre.

celle qui nie la divinité du Christ. Que veulent donc dire les saintes Ecritures, par exemple dans ce passage: «Avant moi il n'y a pas d'autre Dieu, et il n'y en aura pas après moi» (Is 43, 10), et dans celui-ci: «C'est moi qui suis et il n'y a pas d'autre Dieu que moi» (Dt 32, 39). Dans ces formules, il ne faut pas croire que l'unité s'applique au Dieu de l'univers séparé du Christ, et pas davantage au Christ séparé de Dieu. Disons qu'il en est comme dans la parole de Jésus: «Mon Père et moi nous sommes un» (Jn 10, 30)⁸.

Origène rejette totalement les opinions des adoptianistes, c'est à dire de ceux qui voulaient voir en Christ un homme choisi par Dieu pour une mission spéciale et à cause de cela appelé *filis de Dieu* ou même *Dieu*, mais c'est au sens allégorique ou par adoption. Avec la même vigueur, il s'est opposé aux monarchianistes qui identifiaient le Fils avec le Père, ils privaient le Fils de la divinité et de l'existence réelle, parce qu'ils disaient que c'est le Père lui-même qui s'était manifesté et même c'était lui qui avait souffert; ensuite ils niaient la paternité de Dieu, parce que si Dieu n'a pas vraiment un Fils il n'est pas un vrai Père. Ainsi, selon les monarchianistes – nous montre Origène – le Christ n'est pas vrai Dieu, ni un vrai Fils, et Dieu le Père n'est pas un vrai Père. Les passages de la Bible où il est dit qu'il y a un seul Dieu doivent être compris au sens: Dieu est un, mais uni avec son Fils.

Quand on parle que le Fils est né du Père, on risque de tomber dans une autre erreur: supposer qu'il y avait un temps où le Fils n'existait pas. Cela signifierait aussi qu'il y avait un temps où Dieu n'était pas Père, mais il l'est devenu quand le Fils était né. Origène rejette une telle hypothèse:

„Comment peut-on penser et croire, si on veut savoir et penser pieusement de Dieu, que Dieu le Père ait jamais été, même un petit moment, sans engendrer cette Sagesse. Ou l'on dira que Dieu n'a pas pu engendrer cette Sagesse avant qu'il l'ait engendrée, de sorte qu'il a mis au monde ensuite ce qui n'existait pas auparavant, ou bien qu'il pouvait, certes, l'engendrer, mais, supposition qu'on ne doit pas faire, qu'il ne le voilait pas. Car l'une est l'autre hypothèse sont absurdes et impies, cela est clair, qu'on imagine qu'il ait progressé de l'impuissance à la puissance, ou que, pouvant le faire, il ait négligé et différé d'engendrer la Sagesse. C'est pourquoi nous savons que Dieu est toujours le Père de son Fils unique, né de lui, tenant de lui ce qu'il est, sans aucun commencement [...]. Il faut donc croire que la Sagesse a été engendrée sans aucun commencement qu'on puisse affirmer ou penser. Dans cet être subsistant de la Sagesse était virtuellement présente et formée toute la création future, que ce soit les êtres qui existent en premier lieu, que ce soit les réalités accidentelles et accessoire, tout cela préformé et disposé en vertu de la prescience”⁹.

Ainsi Origène souligne que le Fils appelé Sagesse existe éternellement, sans commencement. On ne peut pas s'imaginer Dieu le Père sans Fils. Le Fils est

⁸ *Disputatio cum Heracleida* 4, 5, trad. J. Scherer, SCh 67, 61-63.

⁹ *De principiis* I 2, 2, trad. H. Crouzel et M.M. Simonetti, SCh 252, 113-115.

donc éternel et il est le principe de toute créature et Dieu n'a pas subi un changement: il n'est pas *devenu* Père, il l'est depuis toujours¹⁰. Dans ces réflexions sur la génération du Fils, Origène veut éviter tout anthropomorphisme:

„Il n'est pas admissible de comparer Dieu le Père dans la génération de son Fils unique, quand il lui donne l'être, à un homme ou à un animal qui engendre. Mais il faut que cela ait lieu autrement, de manière digne de Dieu, car absolument rien ne peut lui être comparé, non seulement dans la réalité, mais même en pensée, afin que l'homme puisse concevoir comment le Dieu inengendré devient Père du Fils unique. Cette génération éternelle et perpétuelle est comme celle du rayonnement engendrée par la lumière”¹¹.

Alors, la génération du Fils n'avait rien de matériel, elle est de l'ordre absolument spirituel, elle n'est pas située dans le temps; on ne peut pas s'imaginer Dieu le Père sans Fils, notre auteur compare l'éternité de cette génération au rayonnement de la lumière; quand la lumière luit, il y a rayonnement. Il n'y a pas de lumière sans rayonnement.

Origène dans ses œuvres voulait surtout souligner l'existence réelle du Fils:

„Ils s'imaginent savoir clairement ce que signifie le nom de Verbe donné au Fils de Dieu. Surtout, comme ils ne cessent de citer: „Mon cœur a prononcé une bonne Parole» (Ps 44, 2), ils pensent que le Fils de Dieu est une expression du Père qui se trouve, pour ainsi dire, dans les syllabes et, selon ce point de vue, si nous les interrogeons avec précision, ils ne lui accordent ni substance concrète (ὑποστάσιον) ni existence distincte (οὐδὲ οὐσίαν) et ne déterminent pas clairement sa nature”¹².

Pour Origène il est clair que le Fils n'est pas une expression du Père, non plus sa manifestation; il existe réellement comme un être concret.

Notre théologien aborde le même sujet dans un autre passage de son livre:

„Ce qui trouble beaucoup de personnes qui veulent être pieuses et qui, par crainte de reconnaître *deux dieux* (δύο θεοὺς), tombent dans des opinions erronées et impies, soit que, tout en confessant comme Dieu celui qu'elles appellent Fils au moins de nom, elles affirment que l'individualité (ἰδιότητα) du Fils n'est pas différente de celle du Père, soit que, tout en niant la divinité du Fils, elles admettent que son individualité et la substance personnelle sont, dans leurs caractéristiques propres, différentes de celles du Père”¹³.

¹⁰ Ibidem I 2, 3, SCh 252, 117: „Celui qui attribue un commencement à la Parole de Dieu et à la Sagesse de Dieu, ne bafoue-t-il pas davantage encore de façon impie le Père inengendré, en lui refusant d'avoir toujours été Père, d'avoir engendré une Parole et eu une Sagesse dans tous les temps et siècles antérieurs, de quelque façon qu'un puisse les nommer?”.

¹¹ Ibidem I 2, 4, SCh 252, 119.

¹² In Joannem I 151, trad. C. Blanc, SCh 120bis, 135.

¹³ Ibidem II 16, SCh 120bis, 221.

D'après certaines personnes, si la substance personnelle (οὐσία κατὰ περιγραφήν) du Fils est complètement différente par rapport à celle du Père, il y a deux Dieux; si cette substance est la même, le Fils n'existe pas réellement, mais il n'est qu'une manifestation du Père. Ces deux opinions sont fausses exhorte Origène:

„Ne pensons pas qu'en appelant le Christ Sagesse de Dieu nous le traitons comme un être sans substance (*insubstantiuum*), comme si, pour prendre un exemple, nous n'en faisons pas un être animé et sage, mais une sorte de chose qui rendrait sage, en se présentant et en pénétrant dans les intelligences de ceux qui sont devenus capables de recevoir les facultés et la compréhension qu'elle donne. S'il est admis une fois pour toutes que le Fils unique de Dieu est sa Sagesse subsistant de manière substantielle, je ne crois pas que notre pensée pourra désormais s'égarer à soupçonner que son hypostase, c'est-à-dire sa substance ait quelque chose de corporel, puisque tout ce qui est corporel est déterminé par sa forme, sa couleur et sa grandeur”¹⁴.

Théologien d'Alexandrie soulignait que le Fils est le Verbe du Père (son Logos), mais pas au sens d'une parole prononcée, qui se fait entendre comme un écho et dans ce sens elle existe, mais sans une vraie substance, sans existence distincte. Il n'est pas non plus en tant que Sagesse une qualité de Dieu. Le Fils existe réellement, il a une substance concrète, mais cela ne signifie pas que cette substance soit corporelle ou matérielle, limitée par la forme ou couleur. Cette substance est réelle mais pas matérielle.

Origène comprend que pour certains penseurs il n'est pas facile de s'imaginer comment „une parole prononcée soit un fils”¹⁵:

„Qu'il est étrange de ne pas s'en tenir à la lettre pour tous les autres noms, mais de chercher à comprendre, par exemple, comment Jésus-Christ est une porte, dans quel sens une vigne et pour quel motif un chemin, et de renoncer à faire de même uniquement quand il est appelé Logos”¹⁶.

En effet, les noms comme *le chemin* ou *la porte* ou *la vigne* appliqués au Christ ne sont pas utilisés en même sens que le titre de Fils ou de Logos. A travers les Ecritures, Origène montre que les autres titres montrent les différents aspects de la mission du Christ, tandis que le nom „Logos” exprime sa nature, dans ce sens tous les titres appliqués au Christ „sont unis en un seul Logos”¹⁷.

Origène croyait profondément que le Fils existait réellement, comme un être distinct du Père, et qu'il est Dieu, mais il était pour lui difficile d'expliquer la relation entre le Père et le Fils. Selon G.L. Prestige, „la principale source de

¹⁴ *De principiis* I 2, 2, SCh 252, 113.

¹⁵ Origène, *Commentaire sur St Jean* I, 16, SCh 120 bis, 221.

¹⁶ *Ibidem* I154, SCh 120 bis, 137.

¹⁷ *Ibidem* I 196, SCh 120 bis, 157.

difficultés venait du fait que, jusqu'alors, aucune distinction satisfaisante n'avait été établie clairement entre dérivation et création. Aussi longtemps que la déité suprême fut regardée comme un être unitaire, cette lacune n'entraîna pas de conséquences sérieuses, parce que tout objet auquel pouvait être assignée une origine était aussi une créature. Mais quand on vit à considérer la déité comme une triade et à distinguer, au sein de l'être divin lui-même, une seconde et une troisième Personne, le problème de la dérivation, distincte de la création devait surgir [...] Comment la triade peut-elle se concilier avec la monarchie?"¹⁸.

Dans les œuvres d'Origène il y a des passages où il présente le Christ comme égal par rapport au Père:

„Le Père et le Fils ont une seule et même toute-puissance, de même que le Seigneur lui-même est un seul et même Dieu avec le Père [...] De même que personne ne doit se choquer, puisque le Père est Dieu, de ce que le Seigneur aussi soit Dieu; de même, puisque le Père est dit tout-puissant, personne ne doit se choquer de ce que le Fils de Dieu soit dit tout-puissant. Sera pareillement ce qu'il dit lui-même au Père: «Tout ce qui est à moi est à toi, et tout ce qui est à toi est à moi, et je suis glorifié en eux» (Jn 17, 10). Si vraiment tout ce qui est du Père est du Christ, parmi ce qu'est le Père se trouve aussi la toute-puissance. Sans aucun doute le Fils unique lui-même doit être tout-puissant pour que tout ce qu'a le Père, le Fils l'ait pareillement"¹⁹.

D'après cette explication, il n'y a pas de différence entre le Fils et le Père, mais il s'agit surtout d'un aspect: la puissance. Justement, le Fils possède la même puissance que le Père comme il est Dieu comme le Père. Mais dans d'autres passages, la vision du Christ par rapport au Père est moins claire.

Origène se referait toujours à la Bible, même si parfois il lui imposait une interprétation défectueuse. Il a remarqué une différence dans le Nouveau Testament dans la façon de parler de la divinité du Père et du Fils:

„C'est avec une grande attention et non comme un homme ignorant la précision rigoureuse de la langue grecque que Jean utilise l'article dans certains cas et le passe sous silence dans d'autres: devant le Logos, il place «le» et devant le mot «Dieu», tantôt il le met et tantôt il le supprime. Il met l'article lorsque le nom de Dieu désigne l'Inengendré, cause de l'univers, il le laisse de côté lorsque le Logos est appelé Dieu"²⁰.

Il donne une explication de cette façon de se servir de l'article défini «le» (ὁ):

„Il faut dire d'une part que le Dieu avec article (ὁ θεός), c'est Dieu même (αὐτόθεος) et c'est pourquoi le Sauveur dit dans sa prière à son Père: «Qu'il te

¹⁸ G.L. Prestige, *Dieu dans la pensée patristique*, Paris Aubier 1955, 126.

¹⁹ *De principiis* I 2, 10, Sch 252, 135.

²⁰ *In Joannem* II 16, Sch 120bis, 221.

connaissent toi, le seul vrai Dieu – τὸν μόνον ἀληθινὸν θεόν» (Jn 17, 3) et que, d'autre part, tout ce qui en dehors de Dieu même, est déifié par participation à sa divinité, il serait plus juste de ne pas l'appeler *le Dieu* (ὁ θεός) mais *simplement Dieu* (θεός): c'est d'une façon absolue que le premier-né (ὁ πρωτότοκος) de toute créature, parce qu'il demeure auprès de Dieu et qu'il est pour ce motif le premier à s'imprégner de sa divinité, est plus digne d'honneur que ceux qui, en dehors de lui, sont *dieux* – et dont Dieu est le Dieu selon la parole: „le Dieu des dieux, le Seigneur a parlé et il a convoqué la terre» (Ps 49, 50) – de devenir *des dieux*, en puisant auprès de Dieu de quoi les déifier et, dans sa bonté, leur en faisant part avec libéralité”²¹.

Origène suppose que quand Jean dans le Prologue dit que „le Verbe était auprès de Dieu et le Verbe était Dieu – ὁ Λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ Λόγος” (Jn 1, 1), il veut donner à comprendre que le Logos n'est pas Dieu de la même manière que le Père. Quand il s'agit de Dieu le Père, St Jean met l'article défini; quand il s'agit du Logos, il dit seulement *Dieu*, sans article; on ne dit pas: *Le Verbe était le Dieu*, mais *le Verbe était Dieu*. Cette façon de parler devrait, d'après Origène, signifier une différence entre le Père et le Fils quant à la divinité. Dieu le Père est le vrai Dieu, le Dieu en lui-même (αὐτόθεος), tandis que le Fils est Dieu par la participation à la divinité du Père (θεότητος θεοποιούμενον).

Ce qui est frappant dans cette explication, c'est le mot *dieux* au pluriel. Ce mot est utilisé d'après le Psaume 49 où justement se trouve une expression „le Dieu des dieux”. D'après Origène, il ne s'agit pas des dieux païens (parce que le Dieu d'Israël n'est pas Dieu des dieux païens), mais ce terme signifie ceux qui sont déifiés, ceux qui participent à la vie de Dieu. Eux, dans un sens, sont *des dieux* par participation, ils n'ont pas la divinité en eux-même, mais ils l'ont acquise.

Ce qui est surtout étonnant, Origène semble mettre à côté des personnes déifiées aussi le Fils: „c'est d'une façon absolue que le premier-né de toute créature, parce qu'il demeure auprès de Dieu et qu'il est pour ce motif le premier à s'imprégner de sa divinité”. Est-ce que cela signifie que le Fils est Dieu parce qu'il est imprégné par la divinité du Père? Il est vrai qu'il occupe une place particulière, mais en fait il participe à la divinité du Père comme les autres qui sont déifiés. Sûrement, en tant que le premier-né, il a accès à la divinité du Père en première place et peut-être dans la mesure plus grande que les autres. „Il est plus digne d'honneur qu'eux”, mais il semble que la différence entre lui et les autres n'est pas grande; elle est plutôt quantitative, pas tellement qualitative. Le Fils est appelé le *premier-né*, mais *de toute créature* ce qui pourrait être compris comme s'il était une créature lui-même aussi. En lisant cette explication d'Origène, on pourrait avoir l'impression que le Fils se trouve

²¹ Ibidem II 17, SCh 120bis, 223.

plutôt à côté des créatures qu'à côté du Père. En fait Origène n'a jamais enseigné que le Fils était une créature, mais certaines de ses constatations se laissent comprendre ainsi²².

Chez Origène on trouve d'autres passages qui se laissent interpréter au sens défavorable pour le Fils:

„Dieu est donc le vrai Dieu. Les *dieux* qui sont formés d'après lui sont comme les reproductions d'un prototype; mais d'autre part, l'image archétype de ces multiples images, c'est le Logos qui est auprès de Dieu, qui était dans le principe, qui, parce qu'il est auprès de Dieu, demeure toujours Dieu, car il ne serait pas Dieu s'il n'était auprès de Dieu et il ne demeurerait pas Dieu s'il ne persévérerait pas dans la contemplation ininterrompue des profondeurs du Père”²³.

Selon Danielou „ce texte nous jette au cœur de la vision d'Origène. Nous voyons d'une part l'opposition établie entre le Dieu avec l'article qui est seul *αὐτόθεος*, Dieu par lui-même, et les autres qui sont *θειοί* par participation. Ceci est inspiré de Philon (*De somniis* I 230). En ce sens, le Père seul est *ἀληθινὸς θεὸς* et par conséquent transcendant au Fils. Origène veut rassurer par là ceux que la crainte du polythéisme fait tomber dans le modalisme ou l'adoptianisme, mais il ne le fait qu'en attribuant au Fils une divinité participée, comme celle de toutes les créatures spirituelles, qui sont des *θειοί*. Mais, par ailleurs, parmi ces *θειοί* il est transcendant à tous les autres. Il est seul près du Père, seul il fait toute sa volonté. Il ne possède pas la divinité de lui-même, il la reçoit du Père, mais à son tour, c'est de lui que vient toute divinisation. Il est donc d'un autre ordre que le Père, il est aussi d'un autre ordre que les *λογικοί*”²⁴.

Selon Origène, le Père est le vrai Dieu et tous les autres qui sont appelés aussi *dieux* ne sont que les reproductions d'un prototype (*εἰκόνες πρωτοτύπου*) qui est le Logos, appelé aussi l'image archétype (*ἡ ἀρχέτυπος εἰκὼν*). Mais... le Logos, nous dit Origène, ne serait pas Dieu, s'il n'était pas auprès de Dieu et il ne demeurerait pas Dieu, s'il ne persévérerait pas dans la contemplation des profondeurs du Père. Il est Dieu parce qu'il se trouve auprès de Dieu et parce qu'il persévère dans la contemplation du Père. Si on continue cette réflexion, on pourrait dire que si le Logos s'arrête de contempler le Père, il cesserait d'être Dieu! Sûrement, Origène ne prenait pas en considération une telle possibilité, mais théoriquement il semble possible pour le Logos de se détourner du Père et de perdre sa dignité divine, car il ne l'a pas en lui-même,

²² Voici un passage qui se laisse comprendre dans ce sens: „Nous avons donc compris comment la Sagesse est le principe des voies de Dieu et comment elle est dite *créée*, en tant qu'elle préforme et contient en elle les espèces et les raisons de toute la création” (*De principiis* I 2, 3, Sch 252, 115).

²³ *In Joannem* II 18, Sch 120bis, 223.

²⁴ J. Danielou, *Origène*, Paris 1948, 251.

mais il l'a possède parce qu'il demeure auprès de Dieu. Une telle vision qui attribue la vraie divinité seulement au Père et diminue la position du Fils est typique pour le courant de pensée appelé subordinatianisme.

Origène se rendait compte que ses explications pourraient être étonnantes:

„Il est vraisemblable que certains seront choqués de ce que nous avons dit, à savoir que le seul Père est proclamé vrai Dieu et que, cependant, à côté du vrai Dieu, plusieurs deviennent dieux par participation à Dieu; ils craindront de ravalier la gloire de celui qui dépasse toute créature au niveau des autres êtres qui reçoivent le titre de *dieux*”²⁵.

Pour faire mieux comprendre son point de vue, il explique pourquoi donner aux êtres créés le titre de *dieux*, ce qui n'était pas conforme à la tradition chrétienne. Il introduit deux notions du logos:

„Le logos qui est en chacun des êtres doués de raison a avec le Logos demeurant dans le principe auprès de Dieu, qui est le Logos de Dieu, les mêmes rapports que le Dieu Logos avec Dieu le Père. Car ce que le Père, Dieu même et vrai Dieu, est à l'égard de son image et des images de son image – on dit en effet que les hommes sont *selon l'image* et non *images*, le Logos même l'est à l'égard du logos qui est en chaque créature”²⁶.

Alors il y a le vrai Dieu le Père et son Logos qui est son image²⁷. Ensuite chaque être doué de raison a un logos en lui même. La relation du Logos de Dieu à Dieu le Père est comme la relation du logos d'une créature au Logos de Dieu. Comme le Logos de Dieu est l'image de Dieu le Père, ainsi le logos d'une créature est l'image du Logos de Dieu. On voit dans ce raisonnement une vision descendante: Dieu le Père, le vrai Dieu qui est au sommet de tout, puis

²⁵ *In Joannem* II 19, SCh 120bis, 225.

²⁶ *Ibidem* II 20, SCh 120bis, 225.

²⁷ *De principiis* I 2, 8, SCh 252, 127-129: „Pour comprendre plus pleinement comment le Sauveur est une figure de la substance ou subsistance de Dieu, prenons un exemple qui, sans exprimer complètement ni proprement ce dont il s'agit, est choisi cependant parce que le Fils qui était sous la forme de Dieu s'est dépouillé de lui-même et, par ce dépouillement, a cherché à nous montrer la plénitude de la divinité. Supposons qu'on ait fait une statue tellement grande qu'elle contiendrait par sa grandeur le monde entier et qu'elle ne pourrait être vue de personne à cause de son immensité, et qu'on ait fait une seconde statue, en tout semblable à l'autre par la configuration des membres et les traits du visage, par la forme et la matière, sans être cependant aussi grande. Ceux qui ne pourraient pas examiner et contempler la première à cause de son immensité pourraient du moins, en voyant la petite, croire qu'ils ont vu la grande, puisqu'elles seraient absolument semblables par le dessin des membres et du visage, par la forme et la matière. Parallèlement le Fils, se dépouillant de son égalité avec le Père pour nous montrer le chemin de la connaissance, devient la figure et expression de sa substance [...]. Le Fils de Dieu, inséré dans la forme minuscule d'un corps humain, indiquait en lui-même, par suite de la similitude de ses œuvres et de sa puissance, la grandeur infinie et invisible de Dieu le Père présent en lui et c'est pourquoi il disait à ses disciples: «Qui m'a vu a vu le Père» (Jn 14, 9)”.

le Logos qui est à son image, et ensuite les êtres créés qui sont les images de l'image principale (= du Logos de Dieu). Dans ce contexte, on peut comprendre la suite de la pensée d'Origène:

„Car l'un et l'autre a le rôle de source: le Père – de la divinité; le Fils du logos (*des créatures*). De même donc qu'il y a beaucoup de dieux, mais nous n'avons qu'un seul Dieu, le Père, et qu'il y a beaucoup de seigneurs, mais nous n'avons qu'un seul Seigneur, Jésus-Christ, de même il y a beaucoup de *logoi*, mais nous prions pour posséder le Logos qui était dans le principe auprès de Dieu, le Dieu Logos”²⁸.

Ainsi le Père est l'unique source de la divinité, et le Fils participe à cette source. Le Fils est la source des logoi des créatures; ces logoi participent à la source qui est le Logos principal. Ceux qui possèdent un logos, ont quelque chose de Dieu, ils peuvent – selon Origène – être appelés *dieux*, on peut appeler un être créé *dieu*, mais pas dans le même sens que Dieu le Père ni que le Fils. Car „le Dieu de l'univers est le Dieu des élus et, bien plus encore, le Dieu du Sauveur des élus; il est aussi le Dieu de ceux qui sont véritablement des dieux, et d'une manière générale, le Dieu des vivants et non pas des morts”²⁹.

Dieu le Père est toujours vu comme le vrai Dieu, comme Dieu du Fils (du Sauveur) et Dieu de ceux qui sont élus et appelés *dieux* au sens de participer à la divinité, d'abord du Fils et par lui à celle du Père. Le Fils selon Origène, n'est pas Dieu dans le même sens que le Père:

„Cependant, bien qu'il transcende par son essence, sa dignité, puissance, sa divinité – il est, en effet, le Verbe vivant – et sa sagesse, tant d'êtres si admirables, cependant il n'est en rien comparable à son Père. Il est, en effet, l'image de sa bonté et le rayonnement, non de Dieu, mais de sa gloire et de sa lumière éternelle, l'exhalaison, non du Père, mais de sa puissance, la pure émanation de sa gloire de Tout-Puissant, le miroir sans tache de son activité, miroir à travers lequel Paul, Pierre et leurs semblables voient Dieu, car il a dit: «Qui m'a vu, a vu le Père qui m'a envoyé» (Jn 14,9)”³⁰.

Comme nous le voyons, dans toutes ces explications le Christ est placé au milieu entre Dieu le Père et autres êtres. D'après Origène, „bien que le Fils surpasse tous les trônes et dominations et tout nom qui est nommé en ce monde ou dans le monde à venir, en substance, dignité, pouvoir, divinité et sagesse, il ne peut cependant être comparé au Père sur aucun point. Car, par rapport au Père, le Logos n'est qu'une image de sa bonté et de sa splendeur, et non, chose étrange, de Dieu, mais seulement de sa gloire et de sa lumière éternelle; si fidèlement qu'il reflète Dieu le Père, il n'est qu'un miroir. La seule justification que l'on pourrait tenter, d'un tel éclat, du côté orthodoxe serait de soutenir

²⁸ *In Joannem* II 20, SCh 120bis, 227.

²⁹ *Ibidem* II 24, SCh 120bis, 229.

³⁰ *Ibidem* XIII 152, SCh 222, 115

qu'Origène a dans l'esprit la monarchie au sens strict. Dans la mesure où le Logos jouit de la nature divine et la révèle, il dispense une richesse qui n'est plus la sienne propre par origine et, à ce point de vue, il est incomparable au Père dont la gloire dérive³¹.

2. Dans la doctrine sur l'Esprit-Saint. Le subordinatianisme d'Origène est devenu encore plus visible, quand il parlait de l'Esprit Saint. D'abord, il constate que „de nombreux passages des Ecritures nous apprennent qu'il a un Saint-Esprit”³². On le voit déjà dans le livre de la Genèse:

„L'Esprit de Dieu qui se déplaçait sur les eaux, comme il est écrit, au début de la création du monde, je ne le crois pas autre que l'Esprit-Saint, selon ce que je puis comprendre”³³.

Ensuite il souligne que „quant à l'être substantiel qu'est l'Esprit-Saint, personne n'a pu en avoir le moindre soupçon”³⁴, donc l'Esprit Saint existe comme un être qui a sa substance propre (*subsistentia Spiritus Sancti*), pas comme un esprit de Dieu au sens impersonnel. Mais notre théologien commence à avoir des doutes quant à l'origine de l'Esprit-Saint:

„Jusqu'à présent nous n'avons pu trouver dans les Ecritures saintes aucune parole disant que le Saint Esprit ait été fait ou créé”³⁵.

Une telle constatation signifie qu'Origène voyait l'Esprit-Saint comme un être pas tout à fait comparable au Père et au Fils quant à la dignité, car ni le terme *factura* ni *creatura* qu'il utilise [*si Rufin les a traduits à la lettre*] ne convient pas à Dieu³⁶. Donc, l'Esprit-Saint est inférieur par rapport au Père et au Fils. Origène continue ses réflexions dans ce sens:

„Il ne faut pas prendre comme une sorte de blasphème la phrase: «Personne n'est bon si ce n'est pas un seul, Dieu le Père» (Mc 10, 18), comme si on y voyait une négation de la bonté du Christ ou de l'Esprit-Saint. Mais, comme on l'a dit plus haut, il faut placer dans le Père la bonté dans son principe; le Fils qui en naît (*Filius natus*) ou l'Esprit-Saint qui en procède (*Spiritus Sanctus procedens*) reproduisent en eux, sans aucun doute, la nature de cette bonté qui est dans la source d'où le Fils est né (*natus*) et d'où l'Esprit-Saint procède (*procedit*)”³⁷.

³¹ G.L. Prestige, op. cité, p. 125.

³² *De principiis* I 3, 2, SCh 252, 145.

³³ *Ibidem* I 3, 3, SCh 252, 149.

³⁴ *Ibidem* I 3, 1, SCh 252, 145.

³⁵ *Ibidem* I 3,3, SCh 252, 149: „Nullum sermonem in scripturis sanctis invenire potuimus, per quem Spiritus Sanctus factura esse vel creatura diceretur”.

³⁶ A comparer: „En ce qui le (Esprit-Saint) concerne, on ne voit pas clairement s'il est né ou n'est pas né, s'il faut le considérer comme Fils de Dieu ou non” (*De principiis* Prefatio 4, SCh 252, 83).

³⁷ *Ibidem* I 2, 13, SCh 252, 143.

Alors, Origène utilise [selon la version de Rufin] le mot naître (*nasci*) par rapport au Fils et du mot procéder (*procedere*) par rapport au Père. Ce sont les termes acceptés par la théologie et utilisés jusqu'à nos jours. Mais, même dans cette explication on voit qu'il n'est met pas le Fils et l'Esprit-Saint sur le même niveau; c'est uniquement le Père qui est le principe de la bonté ou la source de la bonté, tandis que le Fils et l'Esprit-Saint participent à cette bonté et la „reproduisent en eux”.

Parfois dans la théologie d'Origène on trouve des points inacceptables sur la procession de l'Esprit-Saint:

„S'il est vrai que toutes choses furent par son intermédiaire, il s'agit d'examiner si l'Esprit-Saint fut également par lui. Je pense que, pour quiconque affirme qu'il a une origine et met en avant «toutes choses furent par lui», il sera nécessaire d'admettre que le Saint-Esprit fut, lui aussi, par l'intermédiaire du Logos, car le Logos est plus vénérable que lui”³⁸.

Il ne faut pas oublier que ce théologien formulait ses opinions sur l'Esprit-Saint, ainsi que celles sur le Christ, dans le contexte polémique; avant tout il voulait s'opposer à ceux qui disaient „qu'il n'est pas d'existence propre au Saint-Esprit, différente de celle du Père et du Fils”³⁹. Origène admettait l'existence réelle de l'Esprit, mais il le croyait inférieur par rapport au Fils, comme le Fils est inférieur par rapport au Père. Il supposait que l'Esprit fut par l'intermédiaire du Logos (πνεῦμα διὰ τοῦ λόγου ἐγένετο), comme toutes autres choses, et par conséquent il est moins vénérable que le Logos.

Voici une autre explication sur l'Esprit-Saint:

„Pour nous, qui sommes persuadés qu'il y a trois réalités subsistantes distinctes (τρεις ὑποστάσεις): le Père, le Fils et le Saint-Esprit, et qui croyons que nul autre que le Père n'est sans origine, nous tenons pour plus conforme à la piété et pour vrai que, si toutes choses furent par le Logos, le Saint-Esprit a plus de dignité que tout le reste et qu'il est par son rang le premier de tous les êtres suscités par le Père au moyen du Christ. C'est peut-être le motif pour lequel il ne porte pas, lui aussi, le nom de Fils de Dieu, car seul le Fils unique est, dès le commencement, fils par nature et il semble que le Saint-Esprit ait besoin de son intermédiaire pour subsister individuellement, et non seulement pour exister, mais encore pour être sage, intelligent, juste, et tout ce qu'il faut penser qu'il est, puisqu'il participe aux attributs du Christ que nous avons énumérés”⁴⁰.

Ainsi Origène exprime l'opinion que l'Esprit-Saint a une existence réelle comme une réalité distincte (ὑποστάσις) par rapport au Père et au Fils, mais qui non seulement fut par l'intermédiaire du Fils, mais aussi reçoit ses qualités

³⁸ Ibidem II 73, SCh 252, 257.

³⁹ Ibidem II 74, SCh 252, 257.

⁴⁰ Ibidem II 74-75, SCh 252, 259.

du Fils; c'est grâce au Fils qu'il est sage, intelligent, juste. L'Esprit a plus de dignité que les autres êtres, mais son rang est moins élevé que celui du Père et du Fils⁴¹.

Comme nous le voyons, même si Origène parle de la Sainte Trinité⁴², même s'il se réfère au symbole baptismal où la foi au Père, au Fils et au Saint-Esprit était confessée⁴³, il garde toujours une vision descendante: le Père en première place, en deuxième le Fils et en troisième l'Esprit-Saint⁴⁴. On comprend mieux la vision d'Origène quand on voit comment il présente la relation entre Dieu et les créatures:

„Nous disons que le Sauveur et le Saint-Esprit transcendent toutes les créatures, non par comparaison, mais par une transcendance absolue, mais qu'il est lui-même transcendé par le Père autant et même davantage que lui-même et le Saint-Esprit transcendent les autres êtres, qui ne sont pas négligeables”⁴⁵.

Alors, comme le Fils et l'Esprit-Saint transcendent les créatures, ainsi eux ils sont transcendus par le Père, autrement dit: comme le Fils et l'Esprit sont supérieurs par rapport aux créatures, ainsi le Père est supérieur par rapport à eux⁴⁶.

⁴¹ Parfois Origène présente l'Esprit-Saint comme égal, à certains aspects, au Fils, par exemple: „Il faut penser que comme le Fils, qui seul connaît le Père, le révèle à qui il veut, le Saint-Esprit, qui est seul à scruter jusqu'aux profondeurs de Dieu, révèle Dieu à qui il veut. «Car l'Esprit souffle où il veut» (Jn 3,8). Il ne faut pas penser que l'Esprit connaît lorsque le Fils lui révèle. En effet, si l'Esprit-Saint connaît le Père lorsque le Fils le lui révèle, il passe donc de l'ignorance à la connaissance. Cela est en vérité impie et sot, de le reconnaître Esprit-Saint et de lui attribuer l'ignorance. Il ne faut pas penser qu'il était auparavant autre chose que Saint-Esprit et qu'il a progressé jusqu'à devenir Saint-Esprit. C'est comme si l'on osait dire qu'alors, quand il n'était pas Saint-Esprit, il ignorait le Père et qu'après qu'il en eut reçu la connaissance il est devenu Saint-Esprit. Si cela était, jamais ce Saint-Esprit n'aurait été compris dans *l'unité de la Trinité (in unitatem Trinitatis)* avec Dieu le Père immuable et avec son Fils; c'est donc qu'il a toujours été Saint-Esprit” (*De principiis* I 3, 4, SCh 252, 151-153). Ainsi Origène constate l'égalité de l'Esprit-Saint par rapport au Fils quant à la connaissance du Père. Il souligne également que l'Esprit-Saint possède sa connaissance du Père depuis toujours, il exclut tout changement dans sa nature.

⁴² Cfr. *De principiis* I 3, 5, SCh 252, 153: „Il semble bon de rechercher pourquoi ce qui reçoit par Dieu la régénération pour son salut a besoin du Père, du Fils et du Saint-Esprit, alors qu'il ne recevrait pas le salut sans *la Trinité entière (nisi sit integra Trinitas)*”.

⁴³ Ibidem I 3, 2, SCh 252, 147: „Tout cela nous révèle la grande autorité et dignité qu'a l'Esprit-Saint en tant qu'être substantiel (*substantiam Spiritus Sancti*), telle que le baptême de salut (*salutare baptismum*) ne peut être accompli que par l'autorité de la Trinité (*Trinitatis auctoritate*) la plus excellente de toutes, par l'invocation du Père, du Fils et de l'Esprit-Saint”.

⁴⁴ Cette vision est surtout visible dans la Préface qu'Origène a précédée son *Traité des principes* (4).

⁴⁵ *In Joannem* XIII 151, SCh 222, 115.

⁴⁶ Il ne faut pas oublier que cette opinion a été exprimée par opposition aux gnostiques qui enseignaient qu'ils sont consubstantiels avec Dieu: „Examinons s'il n'est pas de la pire impiété de prétendre consubstantiels (ὁμοουσίους) à la nature inengendrée et pleinement bienheureuse, les

Les théologiens contemporains sont d'accord que „c'est là une remarque très significative, fortement monarchique, en tant qu'elle place en le Père seul les mystères de l'être divin. Elle est fortement subordinationniste, tout au moins en ce sens qu'elle dispose tous les êtres, créés ou divins, selon une hiérarchie d'existence, s'élevant à partir de l'humanité raisonnable, par la création spirituelle des anges et autres êtres célestes semblables, jusqu'au Saint-Esprit et au Christ, et ainsi jusqu'à Dieu le Père. La ligne qui sépare les *geneta* de Dieu est nettement tirée à partir d'un point qui laisse le Christ et le Saint-Esprit du même côté que les puissances créées et les êtres humains [...]. Au regard superficiel, il peut sembler qu'Origène voulait dire implicitement que le Fils et l'Esprit sont des créatures”⁴⁷. Pour J. Quasten „il est évident qu'Origène présuppose un ordre hiérarchique dans la Trinité et place le Saint-Esprit à un rang encore inférieur à celui du Fils”⁴⁸.

III. VISION DESCENDANTE DANS LA THEOLOGIE EN OCCIDENT

Pour mieux comprendre la position d'Origène, il faut le situer parmi d'autres théologiens de l'époque, tant en Orient qu'en Occident. L'auteur latin qui a surtout développé la doctrine de Dieu est Tertullien. Chez lui on voit les mêmes tendances. Dans son traité *Adversus Praxean*, il enseignait:

„Selon cette règle (*de foi*), je confesse le Père, le Fils et l'Esprit-Saint qui ne sont pas séparés. Un autre est le Père, un autre est le Fils et un autre est l'Esprit-Saint [...]. Le Père est la totale substance (*Pater tota substantia est*), le Fils est une portion ou dérivée de cette substance (*portio et derivatio*), comme il a dit lui-même: «Le Père est plus grand que moi» (Jn 14, 28) Alors, le Père est différent du Fils et plus grand que lui (*filio maior*); un autre qui donne la vie, un autre qui est né; un autre qui envoie et un autre qui est envoyé; un autre qui agit et un autre celui par qui quelque chose est fait”⁴⁹.

Tertullien bien distingue le Père et le Fils et l'Esprit-Saint pour souligner qu'ils existent réellement comme les êtres différents, mais il présente le Père comme substance totale ou principale dont le Fils n'est qu'une dérivée. Il comprend

hommes qui adorent Dieu en esprit et dont Héracléon vient d'affirmer qu'ils sont tombés, puisqu'il dit que la Samaritaine s'est prostituée, bien qu'elle fût de nature spirituelle. Mais ceux qui disent cela ne voient pas que tout ce qui est consubstantiel est susceptible des mêmes attributs; or, si la nature spirituelle, bien que consubstantielle à Dieu, était capable de se prostituer, quelles conséquences sacrilèges, impies, blasphématoires, découlent de leur enseignement sur Dieu, il n'est pas sans danger même de s'imaginer” (*In Joannem* XIII 148-150, SCh 222, 111-113). Origène voulait montrer qu'une telle opinion était inacceptable, c'est pourquoi il avait souligné que le Père est transcendant (supérieur) même par rapport au Fils et à l'Esprit-Saint.

⁴⁷ G.L. Prestige, op. cité, p. 127.

⁴⁸ J. Quasten, *Initiation aux Pères de l'Eglise*, trad. J. Laporte, II, Paris 1956, 98.

⁴⁹ *Adversus Praxean* 9, 1-2, CCL 2, 1168, trad. propre du texte latin.

littéralement ce que Jésus a dit lui-même: „Le Père est plus grand que moi”. Quant à l’Esprit-Saint, il lui attribue le troisième degré, après le Fils, juste comme Origène⁵⁰.

Afin de mieux présenter les relations entre Dieu le Père et le Fils et l’Esprit-Saint, Tertullien se servait des analogies:

„Dieu a proféré le verbe, ainsi que le proclame le Paraclet lui-même, comme une racine produit des rejetons, comme une source donne naissance à une rivière, et le soleil émet son rayonnement. Ces manifestations sont aussi des émanations des substances dont elles procèdent. Par conséquent, je n’hésite pas à appeler rejeton le fils de la racine, et la rivière la fille de la source, et le rayon le fils du soleil. Toute source, en effet, est un père, et ce qui coule de la source est un engendré. Il en va ainsi particulièrement pour le Verbe de Dieu, lui qui a reçu comme désignation toute spéciale le nom de Fils. Et pourtant, le rejeton n’est pas séparé de la racine, ni la rivière de la source, ni le rayon du soleil. Le Verbe n’est pas davantage séparé. Suivant cette donc la forme de ces analogies, je confesse que j’appelle Dieu et son Verbe – le Père et le Fils – deux. En effet, la racine et le rejeton sont deux choses distinctes, mais réunies. La source et la rivière sont deux manifestations, mais indivisées. De même le soleil et le rayon sont deux objets pour la vue, mais résidant l’un dans l’autre. Tout ce qui procède de quelque chose doit nécessairement être second par rapport à ce dont il procède, sans en être forcément séparé. Là par conséquent où on compte un second, il doit y avoir deux, et là où l’on compte un troisième, il doit y avoir trois. L’Esprit est donc le troisième en partant de Dieu et du Fils, comme le fruit du rejeton est troisième en partant de la racine, ou comme le canal issu de la rivière est troisième en partant de la source, ou enfin comme l’extrémité du rayon est troisième en partant du soleil. Rien cependant n’est étranger à cette source première dont il reçoit ce qui lui appartient. De même la Trinité, en procédant du Père par degrés combinés et conjoints, ne trouble aucunement la monarchie, tandis qu’elle sauvegarde l’état de l’économie”⁵¹.

Le théologien souligne la réelle existence du Père et du Fils et de l’Esprit-Saint, il proclame leur unité, mais il place le Père un première place et le Fils en seconde, car – d’après lui – tout ce qui procède doit nécessairement se trouver en seconde place par rapport à celui dont il procède. Comme le Fils procède du Père, il est inférieur par rapport du Père, se trouve en *deuxième position*. L’Esprit-Saint est inférieur par rapport au Fils, il est toujours placé au troisième degré.

Tertullien, comme Origène et d’autres théologiens, est marqué par une vision monarchique et subordinatienne de Dieu, ce qui était – comme nous avons dit plus haut – typique pour cette époque.

⁵⁰ Cfr. ibidem: „Necessitate autem hoc dico cum eundem Patrem et Filium et Spiritum condendunt, adversus oikonomiam monarchiae adulantes [...]. Sic alium a se Paraclitum, quomodo et nos secundum in Filio ut tertium gradum ostenderet in Paraclito”.

⁵¹ *Adversus Praxean* 8, 5-7, CCL 2, 1167-1168, trad. J. Quasten, op. cité, t. II, p. 388.

Terminons nos considérations par quelques observations du prof. Wolinski sur ce sujet: „Tout d’abord la visée de foi des auteurs en question, de Justin à Origène, est une chose et d’adéquation de leurs élaboration conceptuelles à leur sujet en est une autre. Leur foi en la divinité du Fils et de l’Esprit ne saurait être sérieusement mise en cause [...]. Il est néanmoins incontestable que dans leur usage des catégories ils ont cherché comme à tâtons à propos d’un problème particulièrement difficile, sans dominer encore la conceptualité qu’ils mettaient en œuvre. Il faut distinguer deux formes de subordinatianisme.

L’un peut et doit être considéré comme *orthodoxe* (même s’il n’est pas appelé couramment ainsi). C’est celui qui affirme la priorité du Père, en tant qu’il est la source et la cause de la divinité du Fils et de l’Esprit. En ce sens le Père est «plus grand», ce qu’indique l’ordre révélé des personnes divines, qui pose un premier, un deuxième et un troisième. Ce „subordinatianisme” est compatible avec la confession que le Fils et l’Esprit sont Dieu comme le Père. Ce sera encore celui de Basile de Césarée dans la seconde moitié du IV siècle.

L’autre subordinatianisme tient que le Fils et l’Esprit sont en définitive des créatures du Père, quelle que soit par ailleurs leur suréminence par rapport aux autres créatures. Au plan historique tel est celui qui déclenchera la crise arienne [...].

Le subordinatianisme a plusieurs racines doctrinales. La première est l’approche «économique» du Fils, la seule que connaissaient les Pères anté-nicéens. Le discours sur le Fils ne porte pas, comme après Nicée, sur les relations intra-trinitaires, mais sur les rapports entre d’une part le Père, et d’autre part le Fils en relation au monde. C’est à l’occasion de l’apparition de ce monde que ce Fils devient «Fils», dans le «moment» qui précède logiquement la création, puis dans l’incarnation. La relation Père-Fils est posée en termes subordinatians parce qu’elle vise le Fils comme Verbe «exposé à l’extérieur», devenu chair et accomplissant la mission reçue du Père. Elle vise le Fils associé à toute l’économie du salut [...]. La réflexion scrutera le rapport d’origine qui rattache le Fils au Père. Le Fils est subordonné au Père, parce qu’il provient de lui. La subordination est le corollaire de la provenance d’un autre, qui, de ce fait, est déclaré «plus ancien».

L’environnement de la philosophie grecque a également contribué au climat «subordinatien» de la première spéculation trinitaire. Ici sont en cause le platonisme et le moyen platonisme, que leur influence ait joué directement à partir de la culture dans laquelle baignaient les Pères, ou qu’elle se soit exercé par l’intermédiaire de Philon, très marqué par cette philosophie. La Triade platonicienne affirme l’inégalité des trois hypostases. La philosophie tient que l’image est inférieur au modèle et admet le jeu des intermédiaires entre l’Un et

le multiple. Origène, conscient de l'originalité chrétienne du médiateur, fait encore appel au schème du Verbe «intermédiaire» et de l'âme du Christ „intermédiaire» entre le Verbe et la chair. Il adoptera d'autant plus volontiers certaines données de cette culture platonisante qu'il y verra le moyen de s'opposer au modalisme sans nier la divinité du Verbe. Il est plutôt remarquable qu'il ait au rendre compte authentiquement de la divinité et de la génération éternelle du Fils dans ce cadre conceptuel, avant le discernement radical qui s'exercera au IV^e siècle. Car on ne doit jamais juger ses affirmations à l'aune du jeu des catégories qui se mettront en place au cours des débats relatifs à Nicée⁵².

Le subordinatianisme de l'avant Nicée était profondément implanté dans l'époque, cela n'était pas – comme nous voulions montrer – une hérésie, mais plutôt une tendance, une manière de voir: les théologiens imprégnés d'un côté par la philosophie (et des courants d'esprit comme la gnose par exemple) et d'autre côté par le monothéisme de l'Ancien Testament, avaient une vision descendante, c'est pourquoi ils *placèrent* tout naturellement les Personnes divines dans un ordre hiérarchique. Leur vision subordinatienne, délicate et modérée, a été amplifiée et presque caricaturée par Arius et ses adhérents.

⁵² B. Sesbotié – J. Wolinski, *Le Dieu du salut. Histoire des dogmes*, I, Paris 1994, 229-232.

Jarosław JAKIELASZEK
(Warszawa, UW)

PERYFRAZA PROGRESYWNA I STRATEGIE TEKSTOWE

Na podstawie *Moriundum esse pro Dei Filio* Lucyfera z Cagliari

Zgodnie z powszechnie przyjętą opinią, jedną z charakterystycznych cech *sermo vulgaris* jest tendencja do wprowadzania i rozszerzania zakresu użycia konstrukcji analitycznych. Ten proces rozwojowy, śledzony od Plauta począwszy, zaowocował stanem widocznym w językach romańskich – eliminacją form syntetycznych widoczną zwłaszcza w obrębie kategorii nominalnych. W wypadku kategorii czasownikowych sytuacja jest bardziej złożona, choć i tu nie ulega wątpliwości zdecydowany wzrost znaczenia konstrukcji analitycznych (także tych, które w efekcie dały nowe formy syntetyczne). Nie może zatem dziwić, że obecność konstrukcji analitycznych interpretuje się często jako nieomylny symptom wpływu *sermo vulgaris* na język jakiegoś autora antycznego. Jedną z syntagm, traktowanych często jako wskaźnik obecności elementów potocznych, jest peryfrastyczna konstrukcja *participum praesentis activi* (p.p.a.) + *esse*, której występowanie ma być efektem rzekomo cechującej język potoczny tzw. tendencji analitycznej. Autorem, u którego obecność tej konstrukcji jest szczególnie często podnoszona jako charakterystyczna dla stylu, jest biskup polemista, gorący obrońca Wiary Nicejskiej – Lucyfer z Cagliari († 371). Jakkolwiek jego język był wielokrotnie analizowany¹, to zgodność osiągnięto jedynie co do uznania peryfrazy za jedną z cech charakterystycznych jego stylu, a stan badań na ten temat dobrze podsumowuje konkluzja A. Pirasa: „La predilezione del Nostro Autore per questa perifrasi, che lo distingue dagli altri autori, sebbene s’inserisca nella generale ipertrofia sintattica propria di Lucifero, resta peraltro senz’ una spiegazione sicura”². Jako przykład na zastosowanie tej konstrukcji może posłużyć następujące zdanie z *Moriundum esse pro Dei Filio*:

„Nos sumus tantum sacras scientes litteras”³.

¹ Por. np. G. Diercks, *Les formes verbales périphrastiques dans les œuvres de Lucifer de Cagliari*, w: *Corona Gratiarum. Miscellanea Eligio Dekkers oblata*, Brugge 1975, 139-150.

² Por. A. Piras, *Sul latino di Lucifero di Cagliari*, *VetCh* 29 (1992) 315-343.

³ Lucifer Calaritanus, *Moriundum esse pro Dei Filio* 11, 17, CCL 8, 288.

Zjawisko występowania peryfrazy p.p.a. + *esse* w tekstach Lucyfera należy rozpatrywać zarówno jako składniowo–semantyczne, jak i stylistyczne, a przytoczony wyżej fragment jest w związku z tym ostatnim aspektem nader istotny. Konstrukcje składające się z p.p.a. + *esse* obejmują szereg składniowych konfiguracji strukturalnych. Za peryfrazy właściwe uznać można jedynie takie przykłady, w których oba elementy analizować trzeba jako nieciągły wykładnik morfologiczny jednej funkcji gramatyczno-semantycznej. Wzmiankując częste występowanie p.p.a. + *esse* u Lucyfera, E. Löfstedt sugeruje analogię z angielskimi formami z grupy *continuous*, dostrzegając możliwość semantycznego zróżnicowania peryfrazy i form syntetycznych⁴.

Semantyka form progresywnych stała się przedmiotem wielu badań, modyfikujących i rozszerzających fundamentalne propozycje D. Dowty'ego⁵. Podstawą analizy jest uznanie form progresywnych za inkorporujące operator progresywności, element semantyczny zawierający odniesienie do światów możliwych⁶. Podstawową zaletą takiego podejścia jest uchwycenie modalnego aspektu form progresywnych (dzięki ograniczeniu światów do należących jedynie do kontekstu, wyznaczanego przez modalną relację dostępności). Operator progresywności jest zatem składnikiem semantycznym niezależnym od semantycznego czasu, a od aspektu semantycznego odróżnia go – wspólny z operatorem przyszłości – element modalny. Morfologiczna realizacja różnych kombinacji czasu, aspektu i pozostałych składników systemu modalno-czasowo-aspektowego nie jest jednoznacznie zdeterminowana cechami semantycznymi i wykazuje silną zmienność diachroniczną. W szczególności, progresywność nie ma w systemie okresu klasycznego stabilnego, wyspecjalizowanego wykładnika morfologicznego, pozostając zazwyczaj bez refleksu powierzchniowego. Dobrze widoczne jest to w imperfectum (niekiedy – niesłusznie – progresywność bywa uważana za charakterystyczną cechę imperfectum), występuje jednak również w praesens. Progresywny walor peryfrazy szczególnie wyraźny jest w przypadku skonstrastowania z perfectum:

„Haec iam tu fecisti atque es faciens”⁷.

„Si sapiens es, cur ea fecisti atque es faciens, quod soli possunt facere insipientes?”⁸

⁴ Por. E. Löfstedt, *Philologischer Kommentar zur Peregrinatio Aetherae*, Uppsala 1911, 248.

⁵ Por. D. Dowty, *Word Meaning and Montague Grammar*, Dordrecht – Reidel 1979.

⁶ Następująca definicja operatora progresywności ujmuje najważniejsze konsekwencje semantyczne jego obecności w strukturze: $\lambda P. \lambda e. \lambda t. \lambda w. \forall w' \forall t' [R(w)(w') \ \& \ t' \subset t \rightarrow (e) \subset t' \ \& \ P(e)(t')(w')]$. Por. także: T. Parsons, *The Progressive in English: Events, States and Processes*, „Linguistics and Philosophy” 12 (1989) 213-241; F. Landman, *The Progressive*, „Natural Language Semantics” 1 (1992) 1-32; A. Bonomi, *The Progressive and the Structure of Events*, „Journal of Semantics” 14 (1997) 173-205; tenże, *Semantical remarks on the progressive reading of the imperfective*, Milano 2002 (ms.); J. Higginbotham, *The English Progressive*, w: J. Guéron – J. Lecarme (ed.), *The Syntax of Time*, Cambridge Mass. 2004, 329-358.

⁷ Lucifer Calaritanus, *De non parcendo in Deum delinquentibus* 31, 21, CCL 8, 254.

⁸ Tenże, *De Athanasio sive Quia absentem nemo debet iudicare nec damnare* II 6, 2-3, CCL 8, 86.

Perfectum realizuje tu kompleks semantycznego czasu przeszłego i aspektu perfektywnego (PAST+PFV), peryfrazą progresywna natomiast czasu teraźniejszego i operatora progresywności (PRES+PROG)⁹.

Hipoteza semantycznej ekwiwalencji peryfrazy p.p.a. + esse i form progresywnych sprowadza się zatem do założenia, że paradygmat werbalny zostaje wzbogacony o odrębny, nieciągły wykładnik cech semantycznych, skądinąd obecnych już w języku. To stwierdzenie istotne wobec systematycznie ponawianych przypuszczeń o obcym systemowo charakterze konstrukcji peryfrastycznej, zmierzających do przypisania jej obcego pochodzenia jako hellenizmowi, a zasadniczo biblizmowi (ostatecznie zatem pośredniemu semityzmowi)¹⁰. U źródła takich sugestii tkwi spostrzeżenie uderzającej częstości zgramatyzowanej peryfrazy w tekstach biblijnych, wsparte przykładami odpowiedniości p.p.a. w Septuagincie i konstrukcji imiesłowowej tekstu hebrajskiego. Dla obecności konstrukcji peryfrastycznej w greckim tekście Nowego Testamentu, przyjmuje się bądź bezpośredni wpływ semicki, bądź imitację języka LXX (lub oba te czynniki równocześnie), z implikacją wpływu na język tekstu łacińskiego według Wulgaty¹¹:

„Erat autem rex Salomon regnans super omnem Israel” (3Reg 4, 1).

„Erat enim docens eos sicut potestatem habens” (Matth 7, 29).

„Erant autem illic quidam de scribis sedentes et cogitantes in cordibus suis” (Marc 2, 6).

„Et omnium in synagoga oculi erant intendentes in eum” (Luc 4, 20).

„...ubi erat Ioannes baptizans primum” (Joh 10, 40).

Spostrzeżenie to ma znaczenie dla ustalenie możliwych stylistycznych konsekwencji zastosowania peryfrazy progresywnej, nie uzasadnia jednak hipotezy

⁹ Szczegółowo analizę czasu i aspektu rozwijają m.in. I. Heim, *Comments on Abusch's theory of tense*, Amsterdam 1994; D. Abusch, *Remarks on the State Formulation of de re Present Tense*, „Natural Language Semantics” 5 (1997) 303-313; tenże, *On Verbs and Time* (rozprawa doktorska, University of Massachusetts Amherst, Massachusetts 1985; A. von Stechow, *Tense in Intensional Contexts: Two Semantic Accounts of Abusch's Theory of Tense*, Cambridge Mass. 1995; D. Abusch, *On the Temporal Composition of Infinitives*, w: Guéron – Lecarme (ed.), *The Syntax of Time*, s. 27-54; A. Kratzer, *More structural analogies between pronouns and tenses*, w: D. Strolovich – A. Lawson (ed.), *Proceedings of SALT VIII*, Ithaca NY 1998, 92-110; A. von Stechow, *On the Proper Treatment of Tense*, Tübingen 1995; R. Bäuerle, *Temporale Deixis – Temporale Frage*, Tübingen 1979; A. von Stechow, *The Janus Face of Aspect*, Tübingen 2001; E. Gerö – A. von Stechow, *Tense in Time: the Greek Perfect*, w: R. Eckardt – K. von Heusinger – C. Schwarze (ed.), *Words in Time: Diachronic Semantics from Different Points of View*, Berlin – New York 2003, 251-294; I. Heim, *Tense in compositional semantics: MIT lecture notes*, Cambridge Mass. 1997; K. Kusumoto, *Tense in embedded contexts* (rozprawa doktorska, University of Massachusetts), Amherst 1999.

¹⁰ Tak np. sądzi S. Eklund, *The Periphrastic. Completive and Finite Use of the Present Participle in Latin*, Uppsala 1970. Podobne wnioski formułuje się w odniesieniu do sytuacji greckiej, por. W.J. Aerts, *Periphrastica*, Amsterdam 1965.

¹¹ Por. Aerts, *Periphrastica*, s. 52-75.

o jej systemowo obcym charakterze. Warto zwrócić uwagę, że innowacja ta dotyka jedynie morfologicznej realizacji kompleksu semantycznego i pozostaje fakultatywna (syntetyczne praesens i imperfectum nie jest eliminowane jako realizacja PRES(lub PAST) + PROG).

Peryfrazą progresywną jest w łacińskim materiale językowym dość rzadkim zjawiskiem; nawet w tekstach przywoływanych jako typowe przykłady na obecność tej struktury, zgramatykalizowana peryfrazą jest zjawiskiem statystycznie nieistotnym. Ten stan rzeczy świadczy o braku rozpowszechnienia konstrukcji w języku; wiązać go należy zapewne z niestabilnością participium praesentis i jego eliminacją na rzecz ablativi gerundii. Peryfrazą progresywną jest nadto strukturą znacznie bardziej wyspecjalizowaną z semantycznego punktu widzenia. Charakterystyczne, że w literaturze przedchrześcijańskiej dominują peryfrazy niewłaściwe, z p.p.a. przymiotnikowym lub znominalizowanym, np.:

„Mollis ac minime resistens ad calamitates perferendas mens eorum est”¹².

„Virtutem [...] censuerunt ob eam rem esse laudandam, quod efficiens esset voluptatis”¹³.

Podobna sytuacja panuje w literaturze chrześcijańskiej: większość przykładów na p.p.a. + esse jest tego właśnie typu:

„Est et illud ad fidem pertinens, quod Plato bifariam partitur animam, per rationale et irrationale”¹⁴.

„Erit itaque pauper humilis ignobilis subiectus iniuriae et tamen omnia quae amara sunt perferens”¹⁵.

„Etenim revera est impium et sacrilegia cuncta transcendens...”¹⁶.

„Minora haec illo sunt et magnitudinis eius destruuntur potestate”¹⁷.

Peryfrazy niewłaściwe są strukturami predykacyjnymi, w których participium i podmiot tworzą tzw. Small Clause, a esse występuje jako *copula*¹⁸. Takie właśnie struktury stanowią punkt wyjścia dla powstania peryfraz zgramatykalizowanych; proces ten przebiega analogicznie do gramatykalizacji połączeń habere + participium perfecti passivi jako wykładnika praeteriti i, mutatis mutandis, połączeń habere + infinitivus jako wykładnika futuri; w obu wypadkach zachodzi uproszczenie struktury gramatycznej. Szczególnie bliska

¹² Julius Caesar, *De bello Gallico* III 19, 6.

¹³ Cicero, *De officiis* III 116.

¹⁴ Tertullianus, *De anima* 16, 1, CCL 2, 802.

¹⁵ Lactantius, *Institutiones* VI 4, 11, CSEL 19, 491.

¹⁶ Arnobius, *Adversus nationes* I 23, 4-5, CSEL 4, 15.

¹⁷ Tamże II 46, 11-12, CSEL 4, 84.

¹⁸ Analizę semantyki takich struktur zob. np. u S. Rothstein, *Fine-grained structure in the eventuality domain: the semantics of predicative adjective phrases and be*, „Natural Language Semantics” 7 (1999) 347-420.

jest analogia z pierwszą z wyżej wymienionych grup: także tutaj participium pierwotnie występuje w strukturze predykacyjnej. W przypadku połączeń p.p.a. + *esse* peryfrazą progresywną nakłada precyzyjniejsze ograniczenia na typ czasowników mogących się w niej pojawić, wykluczając czasowniki stanu (co wynika z semantyki operatora progresywności); ograniczeń takich nie ma w przypadku struktur predykacyjnych, w których fraza czasownikowa dopuszcza daleko idącą elastyczność w interpretacji. W szeregu przypadków możliwe są obie analizy; ten stan rzeczy przyczynił się zapewne, jak słusznie przypuszcza W. Dietrich w odniesieniu do analogicznej struktury greckiej¹⁹, do łatwiejszej asymilacji peryfraz tekstu biblijnego. Konsekwencją stylistyczną jest możliwość zastosowania wszystkich rodzajów peryfraz z participium praesentis *activi* + *esse* dla ewokacji stylistycznej tekstu biblijnego. Tak jest np. w tekstach apokryficznych, gdzie są elementem celowej stylizacji wypowiedzi, jak na przykład:

„Ego autem servus tuus, tres dies sunt hodie trahentes me per omnes plateas et vicos huius civitatis”²⁰.

W tekstach oryginalnych peryfrazą wydaje się być rzadsza, w zależności od językowego konserwatyizmu i stylistycznych preferencji autora; nie pozwala to jednak na wnioskowanie o obcym charakterze konstrukcji lub jej zupełnej nieobecności w języku potocznym (poza ostrożną sugestią, że mimo postępującej gramatyzacji nie jest konstrukcją bardzo częstą w języku mówionym). Niekiedy wyraźna jest imitacja języka biblijnego, jak na przykład:

„Et aperti sunt oculi eius et erat admirans cernensque magnalia Dei”²¹.

Odmienność struktury składniowej obu rodzajów peryfraz nie wyklucza zastosowania peryfraz niewłaściwych dla ewokacji języka biblijnego przez wykorzystanie efektu akumulacji i konwergencji w stylistycznie koherentnym kontekście. W taki sposób dokonuje się międzytekstowe nawiązanie u Lucyfery z Cagliari, u którego p.p.a. w ogólności są rzadsze niż w tekście biblijnym (p.p.a. + *esse* jest zjawiskiem statystycznie mało istotnym, choć ze stylistycznego punktu widzenia bardzo ważnym). Ilustruje to porównanie zakresu występowania *participium praesentis activi* (we wszystkich funkcjach) u niektórych autorów²²:

¹⁹ Por. W. Dietrich, *Der periphrastische Verbalaspekt im Griechischen und Lateinischen*, „Glotta” 51 (1973) 188-228, spec. 204 (z dalszymi przykładami); L. Rydbeck, *Fachprosa, vermeintliche Volkssprache und Neues Testament*, Uppsala 1967, 199.

²⁰ *Acta Andreae et Matthiae* 28, ed. F. Blatt (*Die lateinischen Bearbeitungen der Acta Andreae et Matthiae apud anthropofagos*, Giessen 1930) s. 85, 16; por. Eklund, *The Periphrastic*, s. 64.

²¹ Gregorius Turonesis, *Historia Francorum* VI 6, MGH Script. Mer. I 1, 175, 19; zob. Eklund, *The Periphrastic*, s. 73; M. Bonnet, *Le latin de Grégoire de Tours*, Paris 1890, 653.

²² Badanie przeprowadzone na próbach losowych. Poziom istotności = 0.05.

| | formy czasownikowe ogółem | participium praesentis activi | udział p.p.a. | błąd względny oszacowania | półprzedział ufności |
|--|---------------------------------|-------------------------------------|------------------|------------------------------|-------------------------|
| Novum Testamentum | 1234 | 134 | 0.1086 | 0.1598 | 0.0173 |
| Lucifer Calaritanus, <i>Moriundum esse</i> | 765 | 56 | 0.0732 | 0.252 | 0.0184 |
| Vetus Testamentum | 450 | 50 | 0.1111 | 0.2613 | 0.029 |
| Arnobius, <i>Adversus nationes</i> | 1123 | 43 | 0.0383 | 0.293 | 0.0112 |
| <i>Peregrinatio Egeriae</i> | 795 | 61 | 0.077 | 0.239 | 0.0184 |

Dane te nie tylko potwierdzają opinię o znaczącym udziale p.p.a. wśród form czasownikowych w tekstach biblijnych, ale także wskazują na rolę kontekstu przesądzającego o interpretacji stylistycznej. Na uwagę zasługuje znacznie niższy udział p.p.a. w tekście *Peregrinatio*, niż w tekście biblijnym lub u Lucyfera, potwierdzający tendencję do eliminacji tej formy.

Znaczenie kontekstu dla stylistycznej interpretacji omawianej peryfrazy wyraźnie widoczne jest u Lucyfera. Bezpodstawne byłoby przypuszczenie, że w tekstach Lucyfera znajduje odbicie stan językowy *sermo cotidianus* – nic nie potwierdza tak daleko posuniętego rozpowszechnienia peryfrazy. Zapewne, można to zjawisko częściowo przypisać zasadzie *variatio* i osobistej predylekcji Lucyfera; to jednak nie wyjaśnia w stopniu wystarczającym względnej częstości peryfraz. Nie jest, jak się zdaje, przypadkiem zbieżność używana przez Lucyfera i tłumaczy tekstów biblijnych, odnotowana przez Eklunda, dodającego: „apparently he [= Lucifer] picked up a strange construction and made it a feature of his style”²³. Skąd jednak taka decyzja stylistyczna, zastanawiająca zwłaszcza wobec wstrzemięźliwości innych autorów chrześcijańskich wobec tego typu konstrukcji? Odpowiedzi szukać należy w ogólnej strategii stylistycznej Lucyfera, ściśle związanej ze sposobem modelowania sytuacji i polemiczną intencją tekstu, służącej profetycznej stylizacji wypowiedzi. Z zabiegami stylistyczno-językowymi skorelowane są stosowane przez Lucyfera technika intertekstualna i zastosowanie na szeroką skalę cytatów biblijnych, a w przypadku *Moriundum esse* także z innych tekstów:

„... nihil iudico ad me pertinere, alitesne an canes corpus meum lanient”²⁴,

²³ Eklund, *The Periphrastic*, s. 68.

²⁴ Lucifer Calaritanus, *Moriundum esse pro Dei Filio* 14, 19-20, CCL 8, 296.

„Heu, terra ignota canibus data praeda Latinis alitibusque iaces”²⁵.
 „Stat semper nempe gladii tui acies exstructa parata Christianorum neci”²⁶.
 „Stat ferri acies mucrone corusco stricta, parata neci”²⁷.

Podstawową rolę w interpretacji tekstu pełnią jednak i inne nawiązania: za kluczowe uznać można dwa z nich – do *Katylinarek* Cyserona i *Apologetyku* Tertuliana:

„Quousque tandem abuteris dei patientia, Constanti? ”²⁸
 „Quousque tandem abutere, Catilina, patientia nostra? ”²⁹
 „Semper Christiani vobis tyrannis in persecutione perversa quaestione torquemur. Quo enim genere nocentes coguntur ad confitendum, eo nos compellimur modo ad Christum unicum verissimum filium dei negandum”³⁰.
 „Sed nec in isto ex forma malorum iudicandorum agitis erga nos, quod ceteris negantibus tormenta adhibetis ad confitendum, solis Christianis ad negandum”³¹.

Oba zanurzone są w bardzo specyficznym kontekście stylistycznym, *Kunstsprache* silnie stylizowanej na profetyczny język tekstów świętych. Wskazanie przynależności do takiej tradycji literackiej jest w przypadku Lucyfera czymś więcej niż tylko prostą konsekwencją wyboru stylistycznego lub manifestacją światopoglądową: wiąże się to z jednoznacznym modelowaniem współczesnej sytuacji historycznej i roli podmiotu tekstowego przez odesłanie do modelu biblijnego. Przytoczone wyżej nawiązania pozwalają sprecyzować naturę tej relacji: wynikające z nich wprost zestawienie Konstancjusz – Katylina (a więc *hostis domesticus*) i Konstancjusz – *antistes imperii Romani* (więc obrońca fałszywych przekonań i prześladowca chrześcijan) jest konstrukcyjną osią pamfletu Lucyfera. Liczne parafrazy wcześniejszych autorów chrześcijańskich współgrają z taką właśnie interpretacją i ją potwierdzają, jak na przykład:

„... «sed defendenda sunt», inquit, «suscepta publice sacra». O quam honesta voluntate miseri errant!”³².
 „Tantum perseverantiam cernens Christianorum, 'defendenda est', inquis, 'et a me semel susceptum Arrianum dogma'; dicis talia honesta voluntate errans. Sentis enim nihil esse in rebus humanis religione praestantius eamque summa vi oportere defendi”³³.

²⁵ Vergilius, *Aeneis* IX 485-486.

²⁶ Lucifer Calaritanus, *Moriundum esse pro Dei Filio* 8, 53-54, CCL 8, 283.

²⁷ Vergilius, *Aeneis* II 333-334.

²⁸ Lucifer Calaritanus, *Moriundum esse pro Dei Filio* 12, 38, CCL 8, 292.

²⁹ Cicero, *In Catilinam* I 1.

³⁰ Lucifer Calaritanus, *Moriundum esse pro Dei Filio* 3, 26-29, CCL 8, 270.

³¹ Tertulianus, *Apologeticus* 2, 10, CCL 1, 89.

³² Lactantius, *Divinae institutiones* V 19, 20-21, CSEL 19, 465.

³³ Lucifer Calaritanus, *Moriundum esse pro Dei Filio* 11, 37-41.

Peryfrazy z p.p.a., zarówno niewłaściwe, jak i progresywne, są jednym z elementów celowej strategii tekstowej Lucyfera, nieprzypadkowo deklarującego, jak zaznaczyłem: „Nos sumus tantum sacras scientes litteras”. Nie sposób analizować języka Lucyfera w oderwaniu od pozostałych płaszczyzn tekstu i jego otoczenia (w sensie technicznym); nieuniknione jest bowiem wtedy wikłanie się w sprzeczności, których konsekwencją są wartościujące sądy („eius in scribendo stylus omnino rudis et pene barbarus”³⁴), świadczące o całkowitym niezrozumieniu tekstu i autora: „Sein ganzes Auftreten trägt den Stempel jenes entlegenen Winkels der Zivilisation, in dem er zu Hause war: eine wenig kultivirte Erscheinung, ein ungehobelter Bursche ohne Manieren, soeben der Wildnis entsprungen, würden wir sagen”³⁵. Uderzająca częstość peryfraz z p.p.a. w pismach Lucyfera jest efektem celowego wykorzystania jako środka stylistycznego elementu traktowanego jako typowego dla języka biblijnego. Przypuszczenie to znajduje potwierdzenie w fakcie, że omawiana peryfraz jest wykorzystywana w tekstach apokryficznych oraz w imitatio języka biblijnego. Równocześnie jednak nie ma podstaw do odmówienia peryfrazie progresywnej rdzennie łacińskiego statusu, niezależnie od stylistycznie nacechowanego charakteru.

PROGRESSIVE PERIPHRAISIS AND TEXTUAL STRATEGIES

Lucifer of Cagliari, *Moriundum esse pro Dei Filio*:

(Summary)

One of the most striking features of Lucifer's style is his frequent usage of a periphrastic structure *participium praesentis activi + esse*. The paper proposes that there is a clear semantic distinction between this construction and synthetic verbal forms. Stylistic and interpretive consequences of Lucifer's usage follow from a comparison with other authors and transtextual gestures which determine a proper contextualization of such structures.

³⁴ Por. J. Coleti, *Praefatio*, PL 13, 736C.

³⁵ Berkhof *apud* G. Diercks, *Introduction*, w: G. Diercks (ed.), *Luciferi Calaritani opera quae supersunt*, CCL 8, s. LXXI, n. 2.

Andrea DONATI
(Rimini)

**HIERONYMI EPISTULA XLVI:
PAULAE ET EUSTOCHIAE AD MARCELLAM –
DE LOCIS SANCTIS
Commentario
II
Continuazione***

Cp. 3, CSEL 54, 331-332:

„Tacita forsitan mente reprehendas, cur non sequamur ordinem scripturarum, sed passim et, ut quidquid obviam venerit, turbidus sermo perstringat. Et in principio testatae sumus dilectionem ordinem non habere et impatientiam nescire mensuram – unde et in Cantico Canticorum quasi difficile praecipitur: *ordinate in me caritatem* – et nunc eadem dicimus, nos non ignoratione, sed adfectu labi. Denique, ut multo inordinatius aliquid proferamus, antiquiora repetenda sunt. In hac urbe, immo in hoc tunc loco et habitasse dicitur et mortuus esse Adam. Unde et locus, in quo crucifixus est dominus noster, Calvaria appellatur, scilicet quod ibidem sit antiqui hominis calvaria condita, ut secundus Adam et sanguis Christi de cruce stillans primi Adam et iacentis propagatoris peccata dilueret et tunc sermo ille apostoli conpleretur: *excitare, qui dormis, et exurge a mortuis, et illuminabit te Christus*. Quantos haec urbs prophetas, quantos emisit sanctos viros, longum est recensere. Totum mysterium nostrum istius provinciae urbisque vernaculum est. In tribus nominibus trinitatis demonstrat fidem: Iebus et Salem et Hierusalem appellatur. Primum nomen „calcata”, secundum „pax”, tertium „visio pacis” est. Paulatim quippe pervenimus ad finem et post conculcationem ad pacem visionis erigimur; ex qua pace Salomon, id est „pacificus”, in ea natus est et *factus est in pace locus eius* et in figura Christi sub etymologia urbis „dominus dominantium” et „rex regnantium” nomen accepit. Quid referamus David et totam progeniem eius, quae in hac civitate regnavit? Quanto Iudaea a ceteris provinciis, tanto haec urbs cuncta sublimior est Iudaea. Et ut coactius disseramus, totius provinciae gloria metropoli vindicatur et, quidquid in membris laudis est, omne refertur ad corpus”.

– **Ordo scripturarum.** Il termine *ordo* può essere interpretato in maniera diversa a seconda dei contesti e delle intenzioni di Girolamo. P. Antin ha segnalato solo due esempi simili al nostro: „Ex ipso scripturae ordine comprobabi-

* La prima parte dell'articolo cfr. VoxP 23 (2003) t. 44-45, 235-258.

mus”¹⁵⁰, che ha tradotto con „du texte même de l’Ecriture”; e „ut a generali disputatione ad scripturae ordinem revertamur”¹⁵¹, che ha tradotto: „Pour revenir d’un lieux commun au texte scripturaire”¹⁵². Se P. Antin ha parlato di *testo della scrittura*, J. Labourt più sbrigativamente, dando per scontato il senso generale, ha tradotto il passo: „Pourquoi ne suivons-nous pas l’ordre de Livres saints?”¹⁵³; mentre S. Cola, arginando l’ostacolo del senso letterale, ha tradotto con ampio fraseggio: „Perché non facciamo seguire i passi della Scrittura nella loro successione, ma così a caso; e li esponiamo anche in modo confuso, come ci vengono in mente”¹⁵⁴. Paola ed Eustochio si riferiscono ad un preciso sistema di citazioni dalle Scritture – logico, ordinato, cronologico – scrupolosamente rispettato nel circolo dell’Aventino e in particolare da Marcella, ma in generale da tutti gli esegeti antichi. La pellegrina Egeria, raccontando alle consorelle il lungo rito di iniziazione al battesimo pasquale, testimonia che il vescovo, dalla cattedra allestita nel *martyrium* del Santo Sepolcro, „istruisce sulla legge [...] cominciando dalla Genesi prende in esame nei quaranta giorni tutte le Scritture, esponendo prima il senso letterale e svelando poi quello spirituale”¹⁵⁵. Qui, per finzione retorica e per ammessa improvvisazione, salta l’ordine dell’esposizione esegetica, e il dettato orale della lettera fluisce sull’onda dell’emotività del racconto. Girolamo tuttavia non rinuncia al suo stile ricercato e, sulla scorta del commento di Origene al Cantico, che conosceva bene e che aveva divulgato a Roma anche prima della sua traduzione latina di Rufino, egli gioca sulla interscambiabilità dei termini *amor*, *caritas*, *dilectio*¹⁵⁶.

– **Ordinate in me caritatem.** Corrisponde alla versione dei Settanta: τάξατε ἐπ’ ἐμὲ ἀγάπην. Origene aveva detto che coloro che sanno mantenere l’ordine nell’amore divino vivono in uno stato di perfezione. Girolamo aveva divulgato precocemente questa idea, traducendo le due omelie del grande esegeta alesandrino e dedicandole nel 383 a papa Damaso, suo protettore, ma destinandole al circolo ascetico di Marcella. Nel continuo riferimento alla perfezione

¹⁵⁰ Cfr. Hieronymus, *In Sophoniam* II 8/11, CCL 76/A, 686.

¹⁵¹ Idem, *In Esaiam* XI 40, 6, CCL 73, 457.

¹⁵² Per un primo parziale tentativo di ricognizione, cfr. P. Antin, *Recueil sur saint Jérôme*, Bruxelles 1958; per ulteriori puntualizzazioni, cfr. P. Serra Zanetti, *Una nota sul mysterium dell’ordo verborum nelle Scritture*, „Civiltà Classica e Medievale” 6 (1985) 507-520.

¹⁵³ Cfr. Saint Jérôme, *Lettres*, III, Paris 1951, 102.

¹⁵⁴ San Girolamo, *Le lettere*, I, Roma 1962, 340.

¹⁵⁵ Cfr. Egeria, *Pellegrinaggio in Terra Santa*, a cura di N. Natalucci, Firenze 1991, 222-223.

¹⁵⁶ Cfr. Origenes, *In Canticum canticorum*, Prologus 2, 25, SCh 375, 108, 110: „Nihil ergo interest, in scripturis divinis utrum amor dicatur an caritas an dilectio, nisi quod in tantum nomen caritatis extollitur ut etiam Deus ipse caritas appelletur, sicut Iohannes dicit: *Carissimi, diligamus invicem, quia caritas ex Deo est, et omnis qui diligit ex Deo natus est et cognoscit Deum: qui autem non diligit non cognoscit Deum, quia Deus caritas est* [Io. I 4, 7-8]”; la data della traduzione di Rufino è incerta, ma potrebbe risalire all’ultimo anno della sua vita, il 410 d.C., vedi l’introduzione di Brésard e Crouzel, *ibidem*, p. 13.

dei santi il precettore e traduttore leva il monito alle nobildonne romane perché moltiplichino il loro sforzo ascetico eguagliando la condizione dei santi. Ma la condizione del pellegrinaggio in terra santa rompe all'improvviso gli schemi consolidati dalla tradizione dei maestri e impone un disordine espositivo che si giustifica per la novità dell'assunto iniziale: l'abbandono di Roma per la Palestina costituisce una svolta radicale anche dal punto di vista della vita monastica; il vero agone spirituale, ribadiscono Paola e Eustochio da Betlemme, è nella terra promessa, dove confluiscono tutti coloro che desiderano congiungersi con Dio in perfetta comunione¹⁵⁷.

– **Multo inordinatus.** Mentre sono chiari gli enunciati della lettera – *impatientia caritatis*, santità della terra promessa, raggiungimento del *fastigium* dottrinale attraverso il pellegrinaggio – da un punto di vista retorico, la scelta delle singole parti del discorso manca dell'ordine necessario alla *dispositio*. Le citazioni dalle Scritture dovevano rispettare di norma un ordine cronologico e avere una coerenza con il contesto dialettico. Girolamo invece qui cita a caldo, man mano che i passi biblici gli vengono in mente. Egli sembra essere stato spinto dalla richiesta pressante di Paola e Eustochio che volevano subito informare Marcella di ciò che avevano visto e provare che la scelta del loro trasferimento in Palestina trovava una giustificazione nella verità delle Scritture. La scelta dell'*ordo artificialis*, in cui i fatti della narrazione sono disposti in modo „innaturale”¹⁵⁸, conferma lo stato d'animo generale delle mittenti della lettera e restituisce al lettore moderno parte di quello stato febbrile di eccitazione e di gioia spirituale che doveva serpeggiare nelle vene delle due pie donne.

– **Antiquiora.** Girolamo è perentorio quando afferma che la terra di Israele, in quanto terra promessa, non è mai stata abbandonata da Dio e promana santità fin dalle sue origini senza soluzioni di continuità¹⁵⁹. Secondo Girolamo, i detrattori della terra santa non avevano accolto il messaggio paolino che induce

¹⁵⁷ Cfr. Origenes, *In Canticum Cantiorum* hom. 2, 8 (2, 4), SCh 37 bis, 128-131 (trad. latina di Girolamo): „Igitur ordinata est caritas in perfectis”; cfr. ibidem III 7, 1-31, SCh 376, 548-565, dove Origene non specifica se questo passo vada riferito alla chiesa o all'anima. Per le implicazioni antropologiche della mistica origeneriana di *Canticum Cantiorum* 2, 4, cfr. l'introduzione di Brésard e Crouzel in SCh 375, 49-50. La prova della conoscenza precoce del commentario origeniano da parte di Girolamo è nel suo *De viris illustribus* 54, cfr. Gerolamo, *Gli uomini illustri*, a cura di Ceresa-Gastaldo, Firenze 1988, 152. Cfr. anche Hieronymus, *Epistula* 33, 3-4, CSEL 54, 255-259 e Origenes, *Homiliae in Canticum Cantiorum*, Prologus, SCh 37 bis, 62; ibidem II 8, p. 130: „Non est inordinatus sermo divinus”.

¹⁵⁸ Cfr. H. Lausberg, *Elementi di retorica*, pp. 37-62.

¹⁵⁹ Cfr. Origenes, *In Numeros* hom. IX 4, 2, SCh 415, 240 (trad. latina di Rufino): „Illis tantummodo lex Vetus efficitur Testamentum, qui eam carnaliter intellegere volunt; et necessario illis vetus effecta est et senuit, quia vires suas non potest obtinere. Nobis autem, qui eam spiritaliter et evangelico sensu intellegimus et exponimus, semper nova est; et utrumque Novum Testamentum est, non temporis aetate sed intellegentiae novitate.”; cfr. J. Daniélou, *Origène. Il genio del cristianesimo*, pp. 283-284.

ogni cristiano a combattere per Gerusalemme, madre della Chiesa. Egli condivideva con le sue discepoli un interesse antiquario in senso lato per la Bibbia, in funzione di una rinnovata esegesi; l'approccio filologico non bastava; Girolamo sentiva la necessità di una conoscenza approfondita dei fatti storici, dei resti archeologici e delle sante reliquie. La *lectio divina*, così come già veniva praticata sull'Aventino, partiva dalla *littera* o *historia* per elevarsi alle vette della *spiritualis intelligentia*. Gli amici e specialmente le amiche romane di Girolamo, nel caldeggiare l'ambizioso progetto della Vulgata, per non dire delle altre traduzioni da Origene, dimostrarono di possedere un'alta „sensibilità filologica” pari a quella del loro interlocutore¹⁶⁰. Questa *élite* dei cristiani di Roma, che sono i finanziatori e gli editori di Girolamo, dimostrano una straordinaria acutezza mentale e una profonda preparazione culturale e, senza dubbio, rappresentano la parte migliore del pubblico letterario latino nella seconda metà del secolo IV.

– **Adam.** E' la testimonianza che Paola e Eustochio conobbero la leggenda giudeo-cristiana di Adamo sepolto nel Golgota e purificato dal sangue di Cristo. Secondo il racconto della *Caverna dei Tesori*, Adamo, dopo aver depositato oro, incenso e mirra, che aveva preso con sé in seguito alla cacciata dal paradiso e portato nella caverna del Golgota, „la benedì e la consacrò perché fosse una casa di preghiera per se stesso e i suoi figli, e la chiamò *caverna dei tesori*”. Quel punto si diceva che fosse il centro della terra, poiché „è là, al Golgota, che la potenza di Dio si fermò e si riposò, e là (pure) si immobilizzarono le quattro regioni del mondo, l'una verso l'altra. Questo posto è la porta del mondo e questo posto restò aperto. Quando Sem, con Melchisedek, depositò il corpo di Adamo al centro della terra, le quattro regioni accorsero e abbracciarono Adamo”. Da quel momento „la porta si chiuse e nessuno dei figli di Adamo poté aprirla”; fino a quando, crocifisso il Messia „al di sopra di lui”, l'acqua e il sangue non gli „colarono nella bocca” e „furono per lui un battesimo”¹⁶¹. Il culto di Adamo sul Golgota è testimoniato non solo dai testi anonimi dei giudeo-cristiani, ma anche dai diari dei pellegrini medioevali¹⁶² ed è confermato dal calendario liturgico della chiesa di Gerusalemme in cui si legge: „Die ferie quarta tempore paschalis, dimidiatio ss. dierum pentecostis, et memoria Adae et sanctorum qui resurrexerunt a mortuis et intraverunt in sanctam civitatem et manifestati sunt multis”¹⁶³.

– **Calvaria.** Cfr. Mc. 22, 12: „E lo condussero al luogo detto Golgota che significa Luogo del Cranio”. Concordano anche Mt. 27, 33, Lc. 23, 33, Io. 19,

¹⁶⁰ Cfr. M. Simonetti, *Lettera e/o Allegoria*, Roma 1985, 324-325.

¹⁶¹ Trad. it. dello scrivente dalla versione francese del testo siriano, cfr. CSCO 487, 12-27, 17-18, 156.

¹⁶² Cfr. B. Bagatti – E. Testa, *Il Golgota e la Croce*, Gerusalemme 1978, 26-30, 42-45, 65-66.

¹⁶³ Cfr. G. Garitte, *Le Calendrier Palestino-Géorgien du Sinaiticus* 34, Bruxelles 1958, 117 (testo), 429-430 (appendice).

17. Il Golgota o Calvario era una località di una certa estensione, poiché „comprendeva: un luogo dove fu posta la croce, un orto e almeno un sepolcro che apparteneva a Giuseppe di Arimatea, membro del Consiglio, discepolo occulto di Gesù”; esso era „fuori della porta” di Gerusalemme (Hbr. 12, 12), ma abbastanza „vicino alla città”, poiché molte persone lessero l’iscrizione sulla croce di Gesù (Io. 19, 20) e i passanti lo insultarono (Mt. 17, 39; Mc. 15, 20)¹⁶⁴. In seguito alla distruzione del Tempio nel 70 d. C., molti Giudei si convertirono alla fede in Cristo e trasfusero gran parte delle loro antiche credenze nel cristianesimo. Essi trasferirono anche il ricordo leggendario del Moria come ombelico della terra al luogo della crocifissione di Gesù. Fin dal secolo II il Golgota appare rivestito di un „alone mistico-teologico” di matrice giudeo-cristiana. Melitone di Sardì infatti riporta l’eco di questo sincretismo in una sua omelia pasquale in cui sostiene che la crocifissione di Gesù avvenne „in mezzo a Gerusalemme”¹⁶⁵. Origene era a conoscenza di queste tradizioni popolari palestinesi e dimostrò di credere alla risurrezione di Adamo sottraendo ogni scetticismo alla leggenda della sua sepoltura nel Golgota. Il grande esegeta vi individuò anzi un paradigma spirituale: „sicut in Adam omnes moriuntur sic in Christo omnes vivificentur”¹⁶⁶. Per tutto il secolo IV i testi giudeo-cristiani continuarono a circolare e a costituire una fonte per molti esegeti cristiani. Girolamo, da principio neutrale su questo punto, anzi condiscendente nei confronti dell’entusiasmo di Paola e Eustochio riguardo all’esotismo giudaico, divenne in seguito un avversario accanito di questa leggenda, quando si rese conto che essa in Palestina rasentava l’idolatria e in mano a predicatori spregiudicati aveva perso la candida onestà intellettuale di Origene. La confutazione di Girolamo si basò sul presunto ritrovamento del vero luogo di sepoltura di Adamo¹⁶⁷.

– **Secundus Adam.** La contrapposizione Cristo/Adamo risale a Paolo (Rm. 5, 2). Secondo l’Apostolo, l’abbondanza della grazia ha permesso, con il sacrificio di uno solo, il riscatto di tutti quelli che il peccato di uno solo aveva perduti.

¹⁶⁴ Cfr. B. Bagatti – E. Testa, *Il Golgota e la Croce*, pp. 23-25.

¹⁶⁵ B. Battista – A. Bagatti (a cura di), *La caverna dei tesori*, p. 19.

¹⁶⁶ Origenes, *In Matthaicum* 27, 33, GCS 38, 11, p. 265, ll. 1-14: „Venit enim ad me traditio quaedam talis, quoniam corpus Adae primi hominis ibi sepultum est ubi crucifixus est Christus, ut sicut in Adam omnes moriuntur, sic in Christo omnes vivificentur (περὶ τοῦ κρανίου τόπον ἦλθεν εἰς, ὅτι Ἑβραῖοι παραδιδόασιν τὸ σῶμα τοῦ Ἀδάμ ἐκεῖ τετάφθαι, ἵν’ ἐπεὶ ἐν τῷ Ἀδάμ πάντες ἀποθνήσκωμεν, ἀναστῆ μὲν ὁ Ἀδάμ, ἐν Χριστῷ δὲ πάντες ζῶποιοιθῶμεν); ut in illo loco, qui dicitur Calvariae locus, id est locus capitis, caput humani generis resurrectionem inveniat cum populo universo per resurrectionem Domini Salvatoris, qui ibi passus est et resurrexit. Inconveniens enim erat, ut cum multi ex eo nati remissionem acciperent peccatorum et beneficium resurrectionis consequerentur, non magis ipse pater omnium hominum huiusmodi gratiam consequeretur”; per i problemi di critica testuale della versione latina cfr. l’introduzione di Girod in SCH 162, 19-20, 124-126.

¹⁶⁷ Cfr. B. Bagatti – E. Testa, *Il Golgota e la Croce*, pp. 26-30, 42-46.

Egli contrappone esplicitamente il primo Adamo all'ultimo Adamo, il primo uomo proveniente dalla terra (χοϊκός) al secondo uomo proveniente dal cielo (ἐπουράνιος), sulla base di un'idea che è anche quella del mito gnostico primordiale¹⁶⁸.

– **Propagatoris.** L'epiteto di Giove Conquistatore, grazie al quale si allargano i confini dell'Impero, viene riferito a Adamo capostipite del genere umano. Nel secolo IV il termine era ancora usato in riferimento alle imprese militari¹⁶⁹.

– **Excitare... Christus.** La lezione della Vulgata (Eph. 5, 14) è diversa: „Surge qui dormis et exurge a mortuis et inluminabit tibi¹⁷⁰ Christus”. Nel corso dell'estate del 386 Girolamo portò a compimento il commento a quattro lettere paoline, dedicandolo a Paola e a Eustochio, ma destinandolo a Marcella per darle „la consolazione delle Scritture” dopo la morte della madre Albina¹⁷¹. Quando giunse a commentare questo versetto, egli non poté fare a meno di riferire la leggenda di Adamo, che disse di aver ascoltato in greco da un tale che dava spettacolo in chiesa come a teatro; ma, pur avendone preso le distanze, lasciò il giudizio al lettore. Dopo dodici anni, nel 398, egli ritornò sull'episodio commentando il vangelo di Matteo e menzionò di nuovo l'anonimo istrione che aveva interpretato il versetto della lettera agli Efesini connettendolo con la leggenda di Adamo per addolcire le orecchie del popolo e catturarne il plauso; ma allora egli era convinto di avere finalmente le prove per smentire la leggenda: da una parte riportò il Calvario alla sua etimologia, come luogo delle esecuzioni capitali; dall'altra indicò nei pressi di Hebron e Arbe il luogo di sepoltura di Adamo; ma, come hanno potuto verificare Bagatti e Testa, „nessun autore prima di lui accenna a questo fatto e, dato il tono polemico del santo, che vuol contraddire la tradizione del sepolcro di Adamo, la sua opinione viene ritenuta senza fondamento”¹⁷². A Girolamo tuttavia bisogna riconoscere di aver fiutato l'incongruenza dell'interpretazione giudeo-cristiana di Eph. 5, 14, sebbene poi si sia lasciato ingannare dai Giudei, che avevano risposto al „furto” della tradizione della leggenda di Adamo da parte dei cristiani, trasferendo a loro volta la stessa tradizione a Hebron. Sulla fonte anonima da cui dipende Girolamo, non è necessario pensare a un plagio di Origene, come hanno fatto sia Nautin che Bonnard; poiché è ripetuto due volte

¹⁶⁸ Cfr. 1Cor. 15, 47-49; H. Traub, GLNT VIII, 1477-1481 (οὐρανός); Hieronymus, *In Hieroniam* VI 5, CCL 74, 292: „Quomodo enim primus Adam et secundus Adam scribuntur iuxta corporis veritatem, sic et David dominus atque salvator, quia iuxta carnem ex David totum in eo sancta Maria conferente, quicquid fuit ex stirpe David, et habente originem atque conceptum de Spiritu Sancto”.

¹⁶⁹ Cfr. Apuleius, *De mundo* 38; Minucius Felix, *Octavius* 6, 2; l'iscrizione di Magno Magnenzio databile al 350 d.C. si legge in E. Forcellini, *Lexicon totius latinitatis*, III, p. 913, (*propagator*).

¹⁷⁰ Cfr. Hieronymus, *Epistula* 46, 3, CSEL 54, 332: *Te<lectio difficilior*.

¹⁷¹ Cfr. idem, *Ad Galatas*, Praefatio, PL 26, 307-308.

¹⁷² B. Bagatti – E. Testa, *Il Golgota e la Croce*, pp. 13-32, 24.

che la leggenda era stata raccontata in pubblico¹⁷³, l'interpretazione si basava su una tradizione popolare.

– **Vernaculum.** Paola e Eustochio dimostrano a Marcella che lo studio delle Scritture da solo non basta a raggiungere la pienezza della contemplazione di Dio. Il pellegrinaggio è un mezzo ausiliario e complementare nel cammino dell'ascesi. I misteri della fede si disvelano a mano a mano che esse penetrano nell'universo vernacolare della Bibbia grazie all'aiuto di Girolamo e alla permanenza in Palestina.

– **Hierusalem.** Le due forme Ἱερουσαλήμ e Ἱεροσόλυμα si equivalgono (il suffisso á viene aggiunto per conservare le consonanti finali semitiche di *J' rûšālalim*) e sono attestate fin dall'ellenismo, la prima di solito nei Settanta, la seconda invece negli apocrifi dell'Antico Testamento. Si presume che Gerusalemme significhi „la fondazione (o città) del (Dio) Šlm (Šalim, Šalem)”. Girolamo per i tre nomi della città dipende da Origene: Iebus, *calcata*, πεπατημένη; Salem, *pax*; Hierusalem, *visio pacis*. Origene, rifacendosi a Filone d'Alessandria (*De somniis* II 250), aveva sviluppato l'interpretazione di Gerusalemme come immagine della chiesa, da cui dipendono sia Girolamo, nella sua visione escatologica della terra santa, sia Agostino, nella sua *Città di Dio*. Già Origene aveva sostenuto che „la chiesa è la città di Dio, la visione di pace (ἡ Ὁρασις τῆς εἰρήνης)»¹⁷⁴. Girolamo riprese le etimologie nel *Liber interpretationis hebraicorum nominum*¹⁷⁵ e ancora nel *De situ et nominibus locorum hebraicorum*¹⁷⁶, cercando di connettere l'origine del nome di Gerusalemme con il dominio degli Iebusei. Anche Flavio Giuseppe (*Bellum Judaicum* VI 10) si era compiaciuto di para-etimologie: „[Melchisedek] il cui nome nella sua lingua suonava *re giusto* [...], avendo per primo costruito il tempio, cambiò in Ἱεροσόλυμα il nome della città che prima si chiamava Σὺλμα»¹⁷⁷. Girolamo ricorre alla fonte origeniana di una „Gerusalemme visione di pace”, per alimentare il desiderio di asceti delle pellegrine Paola e Eustochio e soprattutto per cercare di convincere Marcella a unirsi a loro in Palestina. In anni più lontani, tra il 408 e il 410, Girolamo riassunse così i punti principali dell'esegesi della città santa: „Hierusalem et Sion quattuor modis in scripturis sanctis debere intellegi, saepe memoravimus. Uno, iuxta Iudaeos, quam plangit Dominus in evangelio¹⁷⁸ [...]. Secundo, sanctorum

¹⁷³ Cfr. P. Nautin, *Origène, sa vie et son œuvre*, Paris 1977, 326-328; idem, *La lettre de Paule et Eustochium à Marcella*, p. 449, n. 21; cfr. il commendo di Bonnard a Hieronymus, *In Matthaeum* II 27, 33, SCh 259, 289-290, n. 91.

¹⁷⁴ Origenes, *In Hieremiam hom.* IX 2, SCh 232, 380; cfr. G. Fohrer, GLNT XII, 266-270, 322-326, (Σιών); V. Abel, *Jérôme et la Palestine*, in: *Miscellanea Geronimiana*, Roma 1920, 147, n. 61.

¹⁷⁵ Cfr. CCL 72, 72, 121, 136, 152, 154, 157, s.v. *Ierusalem, Salem*.

¹⁷⁶ Cfr. *De situ et nominibus Hebraicorum* PL 23, 904.

¹⁷⁷ Flavio Giuseppe, *La guerra giudaica*, II, a cura di G. Vitucci, Milano 1974, 412-413 (testo), 582 n. 7-8 (commento).

¹⁷⁸ Cfr. Lc. 21, 20.

est congregatio, qui in pace Domini et in virtutum specula constituti, recte appellatur Sion¹⁷⁹ [...]. Tertio appellatur Hierusalem multitudo angelorum, dominationum, et potestatum, et omne quod in Dei ministerio constitutum est. De qua Hierusalem et apostolus loquebatur¹⁸⁰ [...]. Quarto appellatur Hierusalem quam Iudaei et nostri iudaizantes iuxta Apocalipsim Ionannis quam non intellegunt, putant auream atque gemmatam de caelestibus ponendam, cuius terminos et infinitam latitudinem etiam in Hiezechielis ultima parte describi¹⁸¹ „; per il santo dottore è Sion l’emblema della comunità dei cristiani che Giudei e Gentili devono fondare sulla pietra di Cristo che è il Signore, fondamento degli apostoli e dei profeti.

– **Salomon.** Seguendo l’insegnamento di Origene, Salomone è visto come una prefigurazione di Cristo; duplice è il significato del suo nome: da un lato *pacificus*, perché egli nacque nella città della „visione della pace” e a conferma di questa ipotesi si cita il Salmo 75, 3: „Et factus est in pace locus eius”; dall’altro *dominus dominantium e rex regnantium*, perché egli nacque *in figura Christi*¹⁸². Nel suo commento al Salmo 75, 3 Girolamo riprese in mano il testo ebraico traducendo: „Et factum est in Salem umbraculum eius”. Dalla interpretazione letterale passò poi a quella spirituale: „Secundum trophologiam non est umbraculum Domini, nisi ubi pax est [...]. Discamus et secundum Septuaginta. Locus Dei non est, nisi in anima quae pacem habet: quae ergo anima non habet pacem sciat se non esse locum Dei”¹⁸³.

– **Etymologia.** Le etimologie erano alla base dell’insegnamento scolastico antico e divennero nel corso del Medioevo una vera „forma di pensiero”¹⁸⁴. Dal 389 al 391 Girolamo compose di seguito tre operette di tipo manualistico ed erudito destinate al pubblico latino, rispettivamente il *Liber interpretationis Hebraicorum nominum (De nominibus Hebraicis)*, il *De situ et nominibus locorum Hebraicorum* (continuazione dell’*Onomasticon* di Eusebio di Cesarea) e le *Quaestiones Hebraicae in Genesin*¹⁸⁵. In queste operette Girolamo si

¹⁷⁹ Cfr. Ps. 86, 1.

¹⁸⁰ Cfr. Gal. 4, 26; Hbr. 12, 22.

¹⁸¹ Cfr. Ez. 40; Hieronymus, *In Esaiam* XIII 49, 14-21, CCL 73 A, 542-545.

¹⁸² Per i riferimenti a Salomone prefigurazione di Cristo cfr. Philo Alexandrinus, *De congressu eruditionis gratia* 77; Origenes, *In Canticum Cantorum*, Prologus 4, 17-20, SCh 375, 158, 160; Hieronymus, *Epistula* 65, 14, CSEL 54, 635 (a Principia): „Rex regum et dominus dominantium sponsus tuus est”; idem, *Ad Galatas* III 5, PL 26, 419. Per l’espressione *in figura*, con cui Girolamo rende τῶν ἁγίων, cfr. idem, *Epistula* 52, 10, CSEL 54, 432; idem, *In Oseam* I, Praefatio, CCL 76, 3; idem, *In Hiezechielem* III 12, 3, CCL 75, 127; per ulteriori precisazioni cfr. P. Jay, *L’exégèse de saint Jérôme*, pp. 258-259.

¹⁸³ Hieronymus, *Tractatus in Ps. LXXV* 3, CCL 78, 490.

¹⁸⁴ Cfr. E.R. Curtius, *Letteratura europea e Medio Evo latino*, pp. 553-559.

¹⁸⁵ Per la cronologia cfr. P. Nautin, *L’activité littéraire de Jérôme de 387 à 392*, pp. 247-259; inoltre, per la composizione delle *Quaestiones* e per il genere letterario a cui appartengono cfr. A. Kamesar, *Jerome, Greek Scholarship, and the Hebrew Bible*, Oxford 1993, 73-96, secondo il

cimentò in questioni etimologiche, con l'intento di spiegare „razionalmente” fatti e parole che in latino non avevano alcun senso; in alcuni casi tuttavia si lasciò trasportare da voli pindarici e da fantasiose elucubrazioni, cedendo a quello che era il costume del suo tempo. In generale fra il pubblico dei suoi lettori e in particolare nelle lettere dottrinali, Girolamo si regolò adattando i commenti al senso letterale o spirituale a seconda dei destinatari. Nei confronti di Marcella egli era obbligato ad aderire al senso letterale; mentre Paola e le figlie Blesilla e Eustochio ricercavano nelle Scritture piuttosto l'interpretazione spirituale. L'attenzione rivolta ai nomi ebraici e alle leggende vernacolari della Palestina nella prima parte dell'*Ep.* 46 è un presupposto indispensabile per condurre Marcella ai vertici dell'esegesi spirituale e convincerla a lasciare Roma per Betlemme¹⁸⁶.

– **David.** La tendenza ad interpretare i profeti e i giusti dell'Antico Testamento come prefigurazioni di Cristo attraversa tutta l'esegesi dei padri della chiesa. In particolare Girolamo considera David, oltre che l'eroe biblico, l'autore dei Salmi e lo paragona ai più celebri poeti lirici della letteratura greco-latina. La potenza evocativa della poesia di David *figura Christi* supera quella mitica di Orfeo e relega per sempre la letteratura pagana al ruolo di sconfitta dalla Storia e di ancella della Scrittura¹⁸⁷.

– **Iudaea.** Per tutti i Giudei della diaspora e per i cristiani della Palestina, Gerusalemme è la *ἱερσόπολις* e la *μητρόπολις*. La città sorge al centro della Giudea e idealmente al centro di tutto Israele e di tutta la terra. Perciò il monte Sion è detto comunemente l'ombelico del mondo. Nel secolo IV, quando ormai Gerusalemme stava per risorgere come centro spirituale e culturale, la metropoli ufficiale era ancora Cesarea, che fungeva da centro politico, amministrativo e militare della regione, ed era la residenza ufficiale del proconsole. Fu

quale esse „devono essere viste come la giustificazione del sistema filologico di base per la versione geronimiana della Bibbia dall'ebraico” (p. 81).

¹⁸⁶ Cfr. Hieronymus, *Ad Galatas* III 26, PL 26, 423 A: „Verum nos quia non verborum etymologias, sed Scripturae sensum disserere conamur”; idem, *Hebraicae quaestiones in Genesis*, CCL 72, 1-2: „Studii ergo nostri erit [...] etymologias quoque rerum, nominum atque regionum, quae in nostro sermone non resonant, vernaculae linguae explanare ratione”; idem, *Epistula* 57, 5, 2, CSEL 54, 508: „Non verbum e verbo sed sensum exprimere de sensu”; cfr. G.J.M. Bartelink, *Hieronymus, Liber de optimo genere interpretandi (Epistula 57). Ein Kommentar*, pp. 46-47. Per l'attitudine di Girolamo a una „esegesi personalizzata al servizio della preghiera” vedi inoltre P. Jay, *L'exégèse de saint Jérôme*, pp. 523-541 e A. Penna, *Principi e carattere dell'esegesi di san Gerolamo*, pp. 30, 104, n. 2.

¹⁸⁷ Cfr. Hieronymus, *Epistula* 53, 8, CSEL 54, 461: „David Simonides noster, Pindarus et Alcaeus, Flaccus quoque, Catullus et Serenus, Christum lyra personat et in decacordo psalterio ab inferis excitat resurgentem”; cfr. idem, *Tractatus in Ps.* 111, 1, CCL 78, 231: „Frequenter dixi quoniam omnia quae in persona iusti interpretantur referuntur ad Christum. Si enim sancti typus et figura Salvatoris sunt, qui vere sanctus est, verbi causa, Isaac typus Domini Salvatoris est, Ioseph, David, Salomon et ceteri sancti”.

probabilmente il proconsole *Flavius Florentius* a mettere a disposizione di Paola il pretorio di Gerusalemme, al quale per altro la santa donna preferì una „umile cella”¹⁸⁸.

– **Corpus.** La similitudine del Cristo e della chiesa con le membra del corpo è di matrice paolina (1Cor. 12, 12-27) e come tale ricorre spesso in Girolamo¹⁸⁹; essa tuttavia è diffusa fin dalla letteratura cristiana delle origini e talvolta si trova combinata con altre immagini simboliche, ad esempio con l’albero della vita¹⁹⁰. Girolamo rielaborò la similitudine con grande efficacia retorica e talento artistico nell’esordio dell’elogio funebre di Paola: „Si cuncta mei corporis membra verterentur in linguas et omnes artus humana voce resonarent”¹⁹¹.

Cp. 4, CSEL 54, 333-334:

„Iam dudum te cupientem in verba prorumpere ipsi litterarum apices sentiunt et venientem contra charta intellegit quaestionem. Respondeas quippe et dicas haec olim fuisse, quando dilexit dominus portas Sion super omnia tabernacula Iacob et fuerunt fundamenta eius in montibus sanctis – licet et haec possint altius interpretari –, postquam vero consurgens domini vox illa pertonuit: *ecce relinquetur vobis domus vestra deserta* et flebiliter ruinam ipsius prophetavit dicens: *Hierusalem, Hierusalem, quae occidis prophetas et lapidas eos, qui ad te missi sunt, quotiens volui congregare filios tuos sicut gallina pullos sub alas suas, et noluiti. Ecce demittetur vobis domus vestra deserta et*, postquam velum templi scissum est et circumdata ab exercitu Hierusalem et dominico cruore violata, tunc ab ea etiam angelorum praesidia et Christi gratiam recessisse; denique etiam Iosephum, qui vernaculus scriptor est Iudaeorum, adserere illo tempore, quo crucifixus est dominus, ex adytis templi virtutum caelestium erupisse vocem dicentium: „transmigremus ex his sedibus”, ex quibus et aliis apparere, ubi abundavit gratia, ibi superabundasse peccatum; et postquam audierunt apostoli: *euntes ergo docete omnes gentes* et ipsi apostoli dixerunt: *oportebat quidem vobis primum adnuntiare verbum; quoniam autem noluitis, ecce transimus ad gentes*, tunc omne sacramentum Iudaeae et antiquam dei familiaritatem per apostolos in nationes fuisse translata”.

¹⁸⁸ Cfr. Idem, *Epistula* 108, 9, CSEL 55, 315: „elegit humilem cellulam”; cfr. Philo Alexandrinus, *Legatio ad Caium* 203, 281 passim; H. Strathmann, GLNT X 1314-1328 (πόλις); G. Fohrer – E. Lohse, GLNT XII 293-294, 334-337 (Σιών); per la divisione politico amministrativa della Palestina in due province dopo il 358, cfr. V. Abel, *Géographie de la Palestine*, II, Paris 1967, 170; *Codex Theodosianus* X 16, 24 in data 25 agosto 385 e *Suppl. Epigraph. Graec.* XVIII 626.

¹⁸⁹ Cfr. Hieronymus, *Epistula* 52, 9, CSEL 54, 431: „Diversa membra unum corpus efficiunt; idem, *Hebraicae quaestiones in Genesin* 14, 18, CCL 72, 19: „Omnis enim capitis gloria refertur ad membra”; idem, *In Matthaeum* I 24, 1-2, Sch 259, 186: „Capite sublato universa inter se membra compugnent”, dopo la scissione del velo del Tempio.

¹⁹⁰ Cfr. Ignatius Antiochenus, *Epistula ad Trallanos* 10, 1-2, Sch 10, 102; per i riferimenti precedenti, ma in un contesto pagano, cfr. Polienus, *Stratagemmata* III 9, 22; Xenophon, *Memorabilia* II 3, 18; Aesopus, *Fabulae* 288; Cicero, *De officiis* III 5, 22; Livius, *Ab urbe condita* II 32.

¹⁹¹ Hieronymus, *Epistula* 108, 1, CSEL 55, 306.

– **Prorumpere.** La costruzione del verbo con *in* e l'accusativo è attestata di frequente in Girolamo: „In verba prorumpimus”¹⁹²; „In haec pauca verba prorupi”¹⁹³. Talvolta egli usa il verbo *erumpo* senza la preposizione rafforzativa, ma nella stessa costruzione sintattica: „Erumpamus in vocem”¹⁹⁴; „Erupisse vocem”¹⁹⁵. Anche nella prefazione alla Vulgata dei vangeli dedicata a papa Damaso egli ricorre a questo verbo: „Erumpat in vocem”¹⁹⁶. Per altri esempi negli autori della tarda latinità vedi Petronio, 124, 282: „Erumpit furibundo pectore voces”¹⁹⁷; Apuleio (*Met.* 6, 17): „Prorupit in vocem subitam”; Simmaco (*Ep.* 4, 1): „In verba salutationis erupit”.

– **Litterarum apices.** Sfruttando l'immagine icastica dei segni grafici, Girolamo usa la stessa prosopopea in altre lettere: „Nunc vero passionem Christi et resurrectionem eius cunctarum gentium voces et litterae sonant”¹⁹⁸; a Tranquillino nell'estate del 397: „Ipsi apices [sc. litterarum] proclamabunt”¹⁹⁹.

– **Questionem.** La prima critica sull'importanza della conoscenza diretta dei luoghi santi che Paola e Eustochio, ovvero Girolamo, immaginano possa sollevare Marcella (e indirettamente il pubblico cristiano latino) riguarda il rapporto fra il cristianesimo e le memorie dell'Antico Testamento. Quei fatti remoti (*haec olim fuisse*) secondo un'opinione che dobbiamo ritenere assai diffusa a Roma e nell'Impero cristiano, non riguardavano più i Gentili, nei quali ormai si era compiuta la traslazione della sacralità giudaica e l'amore di Dio. Da questo paragrafo fino al dodicesimo, la lettera assume un andamento tipico della tecnica del dibattito dottrinario, *explanatio per quaestiones*²⁰⁰, in cui a domande retoriche seguono risposte precostituite. Essa si avvale di una precisa fraseologia: interrogazioni propriamente dette (*quaero an*), finto stupore dettato dalle esigenze della logica del senso comune (*absurdum est*) ecc. Tale tecnica, utilizzata sia da Seneca il Retore che da Quintiliano, era particolarmente cara ai grammatici antichi, in particolare a Servio e ai commentatori di Virgilio. Oltre ai procedimenti tipici della discussione retorica sopra citati, la tecnica di Girolamo si avvale anche dell'interrogazione accumulante e del dialogo fittizio²⁰¹. Questi procedimenti sono mezzi puramente formali che non rispondono ad alcuna esigenza intellettuale, ma rispecchiano piuttosto le

¹⁹² Idem, *Epistula* 21, 5, CSEL 54, 117

¹⁹³ Idem, *Epistula* 154, CSEL 56, 368.

¹⁹⁴ Idem, *Epistula* 22, 6, CSEL 54, 151.

¹⁹⁵ Idem, *Epistula* 46, 4, CSEL 54, 333.

¹⁹⁶ *Biblia Sacra iuxta vulgatam versionem*, recensuit R. Weber, Stuttgart 1969 (1983), p. 1515.

¹⁹⁷ Pétrone, *Le Satiricon*, texte établi et traduit par A. Ernout, Paris 1990, 147.

¹⁹⁸ Hieronymus, *Epistula* 60, 4, CSEL 54, 553.

¹⁹⁹ Idem, *Epistula* 62, 1, CSEL 54, 583; cfr. idem, *Epistula* 147, 7, CSEL 56, 323 (a Sabiniano): „Si negare volueris, manus tua te redarguet, ipsi apices proclamabunt”.

²⁰⁰ Cfr. J. Doignon, *Hilaire de Poitiers avant l'exile*, Paris 1971, 332-342.

²⁰¹ Cfr. P. Jay, *L'exégèse de saint Jérôme*, pp. 51, 209-210, 528, n. 399; D. Gorce, *La lectio divina nell'ambiente ascetico di san Girolamo*, pp. 217-232.

abitudini di esposizione oratoria tipiche del mondo antico. Girolamo ebbe il merito di non sottrarsi alle difficoltà e di affrontare i problemi esegetici e teologici con estrema chiarezza. Non è possibile dire in che misura nei tre anni di predicazione sull'Aventino egli abbia inciso sulla mentalità e sulla formazione delle ascete romane. Certamente è dato supporre che in quegli incontri appassionati sorgessero spontaneamente tante questioni, di cui abbiamo solo una testimonianza indiretta e parziale attraverso l'epistolario e le lettere dedicatorie che accompagnano i grandi commenti biblici di Girolamo. I quesiti erano posti a caldo e a viva voce; Marcella incalzava il maestro, il quale però prendeva tempo e non se la sentiva di dare risposte affrettate a domande tanto complesse, col rischio di dover ammettere la sua ignoranza. Probabilmente, come suppone anche Jay, i dubbi e le domande erano formulati per iscritto, non solo perché Girolamo non amava essere interrotto durante le conferenze, ma anche perché così faceva desiderare le sue risposte²⁰². Le pie donne tuttavia erano molto esigenti. Marcella era costantemente attenta alla logica del discorso e non poneva mai domande facili, mettendo in imbarazzo il suo maestro, che avrebbe preferito ricevere un biglietto di cortesi saluti piuttosto che una domanda degna della cattedra dei Farisei²⁰³. Paola e Eustochio erano parimenti determinate a comprendere ogni punto della Bibbia, costringendo Girolamo a discuterla passo dopo passo, senza arrendersi davanti alle difficoltà, che al contrario suscitavano in loro il desiderio di una comprensione ancora più valida e certa²⁰⁴.

– **Charta.** Girolamo usa il termine di preferenza in un contesto retorico, come nella lettera giovanile a Cromazio, Giovino e Eusebio: „Non debet charta dividere quos amor mutuus copulavit”²⁰⁵; o nella tarda prefazione ai libri di Salomone: „Iungat epistula quos iungit sacerdotium, immo charta non dividat quos Christi nectit amor”²⁰⁶. Con il diminutivo *chartula* egli designa talvolta un biglietto, talaltra una minuta, mentre al plurale si riferisce agli „archivi”²⁰⁷.

– **Altius interpretari.** La sfida delle Scritture era nei passi più oscuri, dove il senso letterale vacillava non lasciando spazio ad un'interpretazione sicura. Girolamo, sulla scorta di Origene, assunse ogni difficoltà esegetica come un

²⁰² Cfr. Hieronymus, *Epistula* 28, 1, CSEL 54, 227 (a Marcella): „Maior tibi cupiditas silentio concitatur; itaque, nec te diutius traham, habeto pauca pro pluribus”.

²⁰³ Cfr. Idem, *Epistula* 59, 1 (a Marcella), CSEL 54, 541: „Magnis nos provocas quaestionibus”; idem, *Epistula* 29, 1, CSEL 54, 232: „[...] in tractatibus occuparis, nihil mihi scribis, nisi quod me torqueat et scripturas legere compellet”.

²⁰⁴ Cfr. Idem, *Epistula* 108, 26, CSEL 55, 344: „[Paula] compulit me, ut vetus et novum instrumentum cum filia me disserente perlegeret [...] sicubi haesitabam et nescire me ingenue confitebar, nequaquam mihi volebat adquiescere, sed iugi interrogatione cogeat ut multis validisque sententiis, quae mihi videbatur probabilior, indicarem”.

²⁰⁵ Idem, *Epistula* 7, 1, CSEL 54, 26.

²⁰⁶ *Biblia Sacra iuxta vulgatam versionem*, recensuit R. Weber, Stuttgart 1969 (1983), 957.

²⁰⁷ Cfr. E. Arns, *La technique du livre d'après saint Jérôme*, Paris 1953, 15-18.

impegno ascetico individuale per sé e per le sue discepoli, sforzandosi di cercare nelle Scritture un significato più profondo. Egli ricorse infatti a una *altiorum intelligentiam*, espressione che risulta fra quelle usate più spesso per indicare l'esegesi spirituale²⁰⁸. Dipanare l'oscurità di un passo e svelarne il mistero era un compito che superava i limiti della decifrazione del linguaggio figurato ed elevava il grammatico al ruolo di „dottore” della chiesa. Attraverso l'interpretazione della Bibbia l'esegeta antico si sentiva partecipe del mistero enunciato dai profeti, che avevano puntellato di messaggi oscuri ma escatologicamente folgoranti il cammino della storia della Rivelazione. Questo, per i cristiani, era il nuovo modo per entrare a far parte della schiera degli eletti. Origene aveva insistito diffusamente sull'identità tra senso spirituale e senso cristologico. Secondo il suo insegnamento lo Spirito di Cristo, che aveva ispirato gli agiografi, poteva ispirare anche l'interprete; da qui scaturiva la necessità di scoprire, nascosta dietro il velo della lettera, la presenza di Cristo stesso nelle Scritture.

– **Pertonuit.** Il verbo ricorre spesso in Girolamo: „Doctrinae domini salvatoris in evangelio pertonantis”²⁰⁹; „Quando vero vox illa pertonuit”²¹⁰; ma in particolare nei libelli polemicisti²¹¹.

– **Ecce... deserta.** Il passo del vangelo di Matteo (23, 37-38) citato da Paola e Eustochio, era la fonte più autorevole a cui si rifacevano i Gentili che condannavano la Palestina, terra „maledetta” per avere accolto il sangue di Gesù crocifisso. Girolamo nel suo commento, rigettando questa tesi e sostenendo al contrario che la terra promessa un tempo ai Giudei era diventata un'eredità dei Gentili – la meta ideale dunque per i pellegrini e per gli aspiranti asceti – precisò che Cristo aveva abbandonato solo la casa dei Giudei, cioè il famoso tempio: „Desertam Iudaeorum domum, id est templum illud quod ante fulgebatur augustius, oculis comprobamus, quia habitatorem Christum perdidit et, hereditatem praecipere gestiens, occidit heredem”²¹².

– **Hierusalem... noluiti.** Nel suo commento al vangelo di Matteo, Girolamo interpretò l'invocazione a Gerusalemme come l'appello di Cristo, non alla città in senso materiale, ma ai suoi abitanti: „Non saxa et aedificia civitatis sed habitatores vocat”; egli lesse in questo grido quasi il lamento di un padre pieno di affetto per i suoi figli, un padre quasi disperato nel prevedere la loro tragica

²⁰⁸ Cfr. Hieronymus, *In Esaiam* VII 19, 1, CCL 73, 278; per la derivazione dell'espressione da un perduto commento di Origene, cfr. idem, *Ad Galatas* III 13, PL 26, 407, in cui Girolamo traduce con „*altiori sensu*”, cfr. A. Penna, *Principi e carattere dell'esegesi di san Gerolamo*, pp. 99-100; M. Simonetti, *Lettera e/o Allegoria*, pp. 73-98; P. Jay, *L'exégèse de saint Jérôme*, pp. 287-288.

²⁰⁹ Hieronymus, *Epistula* 51, 4, CSEL 54, 402.

²¹⁰ Idem, *Adversum Helvidium* 20, PL 23, 203 C.

²¹¹ Cfr. Idem, *Contra Vigilantium* 11, PL 23, 349 A: „Oratores contra Apostolos pertonant”, cfr. I. Opelt, *Hieronymus' Streitschriften*, Heidelberg 1973, 119-127.

²¹² Idem, *In Matthaeum* 23, 38, SCh 259, 184.

fine. Riguardo alla personificazione di Gerusalemme, città che uccide sotto i colpi delle pietre i suoi profeti, città madre e assassina, questo doveva essere un tema ricorrente nei sermoni palestinesi, specie davanti a un uditorio popolare, così come si ricava da un'omelia anomeena per l'ottava di Pasqua risalente al secolo IV: „I gran sacerdoti, gli scribi e gli anziani si riunirono a Gerusalemme. Si riunirono presso la madre stessa degli assassini (τὴν μητέρα τῶν φόνων), è là che avevano versato il sangue i profeti, è là che i medici erano stati colti dalle loro malattie, è là che erano state spente le lampade della vita. A Gerusalemme, dove era stata tramata la sorte del maestro, dove era stato ucciso l'erede inviato. A Gerusalemme la sorgente di sangue, il ricettacolo degli assassini”²¹³. Origene invece, sostenitore di una teologia mistica di stampo neoplatonico, aveva commentato il passo di Matteo come il segno che Cristo era già venuto agli uomini prima della sua incarnazione manifestandosi attraverso la parola dei profeti. Girolamo su questo punto aveva sposato la linea interpretativa origeniana già dal suo soggiorno a Costantinopoli, quando aveva tradotto dal greco la prima omelia sulle visioni di Esaia²¹⁴.

– **Velum... scissum.** Racconta il vangelo di Matteo (27, 51) che, dopo avere invocato ancora una volta Dio, Gesù emise l'ultimo respiro e subito dopo il velo del tempio si ruppe dall'alto in basso. Flavio Giuseppe (*Bellum Judaicum* V 4) ha descritto il velo nei dettagli: „Il tempio aveva due piani [...] e la porta d'accesso aveva dei battenti d'oro alti 55 cubiti e larghi 16. Davanti a questi pendeva una tenda babilonese di uguale altezza, operata in vari colori con lino bianco e lana azzurra, rossa e purpurea, un magnifico lavoro che non senza intenzione era fatto di materiali di colore diverso quasi a simboleggiare l'universo; col rosso infatti si voleva alludere al fuoco, con il lino alla terra, con l'azzurro all'aria e con la porpora al mare [...]. Sulla tenda è rappresentata la volta celeste a eccezione dei segni dello zodiaco”²¹⁵. Il vangelo secondo gli Ebrei sosteneva invece che a rompersi e a spezzarsi in due era stato, non il velo del tempio, ma l'architrave „d'infinita grandezza”. Girolamo, in ogni caso, sostenne l'interpretazione spirituale e anche nel suo commento a Ezechiele, laddove toccò il punto sulla costruzione del tempio di Gerusalemme, condannò come ignoranti „qui templi spiritaliter aedificandi necdum plena novere mysteria”; nella scissione del velo del tempio egli scorgeva un senso anagogico: „Dein iuxta ἀναγωγίην dicendum, quod inclamante Iesu et emittente spiritum suum velum templi scissum sit in duas partes a summo usque deorsum et omnia legis revelata mysteria, ut, quae prius recondita tenebantur, universis gentibus proderentur. In *duas* autem *partes*, in *vetus* et *novum* instrumentum, et

²¹³ *Homilia* II 17, SCh 146, 112-115.

²¹⁴ Cfr. Origenes, *Homilia in Esaiam* I, GCS 33, 8, pp. 242-248; per la data della traduzione cfr. F. Cavallera, *Saint Jérôme. Sa vie et son oeuvre*, I, Louvain – Paris, 1922, 68-70; ibidem, II, pp. 20-21, 78-81.

²¹⁵ Flavio Giuseppe, *La guerra giudaica*, II, a cura di G. Vitucci, Milano 1974, 215-217.

a *summo usque deorsum*, ab initio mundi [...] usque ad consummationem mundi”²¹⁶.

– **Circumdata... Hierusalem.** Si allude all’assedio di Tito del 70 d.C. Fin dalla conquista di Pompeo, la Giudea era in fermento di rivolta. Nel 66 gli Ebrei si sollevarono contro il dominio romano dando inizio a un conflitto radicale e spietato che portò alla repressione militare della regione e alla distruzione di Gerusalemme, messa a ferro e fuoco dai Romani. Flavio Giuseppe racconta che „Gerusalemme venne espugnata nel secondo anno del regno di Vespasiano, il giorno otto del mese di Gorpieo”, cioè circa a metà di settembre²¹⁷. Un secolo e mezzo più tardi, la rivolta di bar Kokhba suscitò l’estremo tentativo di ribellione da parte degli Ebrei indipendentisti. L’ultima grande guerra giudaica fu vinta in modo schiacciante da Adriano, che rase al suolo la capitale e profanò indistintamente i luoghi santi, costruendo nuovi templi e coniando per la città di Gerusalemme un nuovo nome, che riuniva insieme il suo di Elio invitto e quello di Giove Capitolino²¹⁸.

– **Cruore violata.** Il dibattito fittizio tocca il punto cruciale della polemica contro la terra santa attraverso una *climax* figurale, in cui i dati storici e i riferimenti alle Scritture sono organizzati nell’economia del discorso in funzione dell’esegesi spirituale. L’uso strumentale della storia è tipico della letteratura apocalittica²¹⁹; a nessuno dei contemporanei di Paola e di Eustochio, tanto meno a Girolamo, era sfuggito che il dramma e la passione di Cristo erano stati al centro degli sconvolgimenti storici della Giudea tre secoli addietro; l’avvento di Cristo nella storia era avvertito come lo spartiacque fra il Nuovo e l’Antico Testamento; Girolamo inoltre, con la stessa spregiudicatezza di Eusebio di Cesarea, interpretava i dati storici con un’ottica cristocentrica connettendo le fonti delle guerre fra Giudei e Romani con i testi che invece si riferivano alle invasioni degli Assiri e dei Babilonesi²²⁰.

– **Angolorum praesidia.** L’espressione deriva da Luca 2, 13, στρατιά οὐράνιος, che si riferisce alla moltitudine di angeli osannanti la nascita di Gesù. Gli angeli compaiono già nella letteratura greca delle origini: nell’Iliade (5, 804) l’angelo „è colui che reca un messaggio, ossia il messaggero”; Erodoto (I 36) e Senofonte (*Hist. graec.* II 1, 7) impiegano il termine in senso tecnico, come amba-

²¹⁶ Hieronymus, *Epistula* 120, 8, CSEL 55, 490; cfr. idem, *In Hiezechielem* XII 40, 1/4, CCL 75, 549-555; idem, *In Matthaëum* 27, 51, SCh 259, 298-301; A. Penna, *Principi e carattere dell’esegesi di san Gerolamo*, p. 121.

²¹⁷ Flavio Giuseppe, *La guerra giudaica*, II, a cura di G. Vitucci, Milano 1974, 411.

²¹⁸ Cfr. G. Firpo, *I Giudei*, in: A. Momigliano – A. Schiavone (a cura di), *Storia di Roma*, II. *L’impero mediterraneo*, 1. *La repubblica imperiale*, Torino 1991, 527-552.

²¹⁹ Cfr. ibidem, 543-550.

²²⁰ Cfr. Hieronymus, *In Esaiam* I 1, 7, CCL 73, 13: „Terra vestra deserta [...]. Haec sub Babylonii ex parte completa sunt, incenso templo, subversa Hierusalem [...]. Plenius autem atque perfectius quid futurum sit sub Romana captivitate describitur, quando universam Iudaeam Romanus vastavit exercitus”; cfr. M. Simonetti, *Lettera e/o Allegoria*, pp. 118, 328, 335, nn. 344, 381.

sciatore. L'„angelo” terreno e sacro è il prototipo degli angeli celesti; nell'Antico Testamento la creatura celeste più importante e menzionata è *mal'ak jawk*, l'angelo di Jahwè. L'antica religione israelitica tuttavia conosceva altri esseri angelici, immaginati per lo più come ministri della corte di Jahwè; il carattere di questa corte celeste era marziale e guerriero. La concezione degli angeli nel Nuovo Testamento rimane invariata rispetto al concetto ellenistico di messaggero di Dio; i primi cristiani credevano che gli angeli agissero al servizio di Cristo e della sua missione terrena²²¹.

– **Christi gratiam recessisse.** Scrivendo da Costantinopoli a Roma, Girolamo spiegava a Damaso il complicato passo di Esaia: „Et Seraphim stabant in circuitu eius: sex alae uni et sex alae alteri”²²² riportando, senza citarli, i commenti di tre padri della chiesa orientale: Origene, Eusebio di Cesarea e Gregorio di Nazianzo. Del primo, „quidam Graecorum vir in scripturis adprime eruditus”, egli riportava l'interpretazione dei serafini come virtù celesti al servizio del tribunale di Dio e quella dell'architrave distrutto (*sublatum superliminare*) e della casa riempita di fumo come segni della distruzione del tempio giudaico e dell'incendio di tutta Gerusalemme²²³. Del secondo²²⁴ riportava la precisazione che l'architrave del tempio non era stato distrutto all'epoca di Isaia, bensì di Vespasiano, quando Flavio Giuseppe (*Bellum Judaicum* VI 5) raccontava che nel 66 d. C. alcuni presagi avevano indicato la fine del tempio e di Gerusalemme stessa; alcuni sacerdoti, recatisi di notte a celebrare i sacri riti, avevano udito la voce delle virtù celesti provenire dai penetrali dicendo: „Da questo luogo noi ce ne andiamo”²²⁵. Del terzo, „quidam a quo ego per plurima didicisse me gaudeo, et qui hebraeum sermonem ita elimarit ut inter scribas eorum Chaldaeus aestimetur”²²⁶, di cui sottolineava l'acutezza, egli riportava l'osservazione secondo cui nessun profeta, tranne Isaia, aveva visto „il Signore Sabaoth seduto sul trono di gloria, circondato dai serafini a sei ali, che lo lodavano e lo nascondevano”²²⁷; dunque la distruzione e la cattività di Gerusalemme vaticinata dal profeta andava riferita all'epoca di Nabuchodonosor²²⁸.

²²¹ Cfr. W. Grundmann – G. Kittel, GLNT I, 195-230 (ἄγγελος).

²²² Hieronymus, *Epistula* 18 A, 9, CSEL 54, 86; cfr. idem, *In Esaiam* III, 6, 2-3, CCL 73, 85-87.

²²³ Cfr. Origenes, *Homilia in Esaiam* I, GCS 33, 8, pp. 242-248.

²²⁴ Da notare che la lettera 46 è contemporanea alla stesura della *Cronaca* di Eusebio di Cesarea.

²²⁵ Flavio Giuseppe, *La guerra giudaica*, II, a cura di G. Vitucci, Milano 1974, 378-379 (testo), 576 n. 13 (commento).

²²⁶ Hieronymus, *Epistula* 18 A, 9, CSEL 54, 86.

²²⁷ Gregorius Naz., *Oratio* 28, 19, SCh 250, 138-141.

²²⁸ Cfr. Hieronymus *Epistula* 18 A, 7, CSEL 54, 82-85; idem, *Epistula* 18 B, 1, CSEL 54, 97-98, dove l'interpretazione dei serafini come immagine della Trinità corrisponde a quella data da Gregorio Naz. in *Oratio* 34, 13, SCh 318, 220-221: μετὰ τῶν χειρῶν δόξασον, συναγόντων τὰς τρεῖς ἀγιότηας εἰς μίαν κυριότητα.

– **Iosephum.** Flavio Giuseppe (37-38 – inizio secolo II d.C.), di nobile famiglia sacerdotale, prese parte attiva alla guerra giudaica, assumendo il comando delle operazioni difensive in Galilea. Catturato dai Romani, entrò subito nell'*entourage* dei Flavii, da cui prese il cognome e la cittadinanza romana. A Vespasiano e Tito egli dedicò il magistrale racconto della campagna militare da loro vittoriosamente condotta in Giudea. Il testo venne pubblicato in greco fra il 75 e il 79 d. C. Oltre all'autobiografia e a due libri contro Apione, egli scrisse anche le *Antichità giudaiche* altrimenti detta *Storia antica dei Giudei*, in cui racconta gli antefatti del suo popolo dalle origini fino al 66 d. C. Girolamo lo citò spesso senza controllarne il testo e anche quando lo inserì nel suo catalogo bibliografico (*De viris illustribus* 13), attinse le notizie sul suo conto dal ben più informato Eusebio di Cesarea²²⁹.

– **Erupisse vocem.** A più riprese Girolamo riferisce erroneamente la notizia di Flavio Giuseppe, anziché alla distruzione del tempio nel 70 d. C., talvolta al tempo dell'uccisione di Gesù²³⁰, talaltra al tempo della Pentecoste²³¹; Courcelle ritiene che Girolamo fu indotto in errore al tempo della redazione della *Cronaca* di Eusebio, poiché non controllò il testo di Flavio Giuseppe²³². Soltanto molto più tardi nel 408-410, egli corresse il suo errore quando scrisse nel commentario a Esaia che non c'era dubbio che la voce fuoriuscita dal tempio annunciava l'assedio e la distruzione di Gerusalemme da parte dell'esercito romano²³³.

– **Virtutum caelestium.** Il termine *virtus* traduce δύναμις. In generale nei padri della chiesa del secolo IV esso risente di una ambiguità semantica comune sia alla teologia pagana che a quella giudeo-cristiana, come testimonia fra gli altri

²²⁹ Cfr. Gerolamo, *Gli uomini illustri*, a cura di A. Ceresa Gastaldo, Firenze 1988, 100-103 (testo), 260-261 (commento).

²³⁰ Cfr. Hieronymus, *Epistula* 18 A, 9, CSEL 54, 86; idem, *In Matthaem* 27, 51, SCh 259, 298, 300; idem, *Epistula* 120, 8, CSEL 55, 489-492.

²³¹ Cfr. Eusebius-Hieronymus, *Chronicon*, GCS 47, 7, p. 175: „Iosephus etiam vernaculus Iudaeorum scriptor circa haec tempora die pentecostes sacerdotes primum commotionem locorum et quosdam sonitus sensisse testatur, deinde ex adyto templi repentiam subito erupisse vocem dicentium: transmigemus ex his sedibus”.

²³² Cfr. P. Courcelle, *Les lettres grecques en Occident*, Paris 1948, 73, 78-115.

²³³ Cfr. Hieronymus, *In Esaiam* XVIII 66, 6, CCL 73 A, 775: „Vox fremitus de civitate, vox de templo [...] haud dubium quin Hierusalem significet Romano exercitu circumdatam, et in tres partes intus seditionem divisam, quando unus templum obtinuit, et omnia prius sancta possedit, forinsecus contra hostes, intrinsecus contra cives dimicans. Eo tempore et in urbe et in templo, tam sacerdotum et Levitarum, quam vulgi ignobilis, mulierumque ac puerorum ululatus auditus est, quando reddidit Dominus retributionem inimicis suis, implens comminationem qua dixerat: *relinquetur vobis domus vestra deserta* [Lc. 13, 35]; et illam prophetiam: *dereliqui domum meam* [Ier. 12, 7]; quando praesides templi consona angeli vocem dixerunt: *Transeamus ex his sedibus*. De quibus non solum Iosephus Iudaicae scriptor historiae, sed multi prius saeculi psalmista testatur, dicens: *Vidi iniquitatem et contradictionem in civitate* [Ps. 54, 10]”.

anche Basilio (*Hexameron* 3, 9)²³⁴. Girolamo si riferisce alle potenze celesti nel loro insieme o agli angeli in generale; le sue conoscenze in materia derivavano da Origene e da Gregorio di Nanziano; già a papa Damaso egli aveva dato la spiegazione di *Dominus sabaoth* come „Signore delle virtù” e aveva ricavato i vari nomi degli angeli, troni, dominazioni, virtù celesti, dalle omelie di Origene²³⁵. Nel suo commentario a Isaia Girolamo criticò quelli che confondevano i cherubini con i serafini²³⁶.

– **Trasmigramus.** Il riferimento è a Flavio Giuseppe (*Bellum Judaicum* VI 5): μεταβαίνομεν ἐντεῦθεν. Girolamo riprese il passo più volte cambiando tuttavia nella traduzione sia il modo del verbo sia il corrispondente del termine in latino²³⁷. In questo caso *trasmigrare* ha valore figurato e accentua il senso semantico. La notizia della voce prodigiosa fuoriuscita dal tempio è riportata anche da Tacito (*Historiae* V 13), una fonte storica tuttavia che Girolamo sembra avere completamente ignorato²³⁸.

– **Ubi... peccatum.** Citazione a memoria di Rom. 5, 20: „Ubi autem abundavit delictum, superabundavit gratia”, ma rielaborata in maniera retorica in ossequio all’uso frequente dei parallelismi nel latino tardo.

– **Translatam.** La storia della salvezza²³⁹ è anche storia della rivelazione progressiva del dogma della Trinità. Gregorio di Nazianzo aveva predicato questa visione escatologica a Costantinopoli nel 380; Girolamo era fra il pubblico degli uditori forse il più interessato all’argomento. Nel corso del tempo, aveva spiegato il Nanzianzeno, si erano prodotti „due celebri cambiamenti (Hbr. 12, 27) nella maniera di vivere”, anzi dei *terremoti* (Mt. 27, 51), erano per l’appunto i due Testamenti: „L’uno ha fatto passare dagli idoli alla Legge; l’altro dalla Legge al Vangelo”; ma si annunciava un terzo terremoto, l’era

²³⁴ Cfr. W. Grundmann, GLNT II 1475-1478 (δύναμις); Basilio di Cesarea, *Sulla Genesi (omelie sull’Esamerone)*, a cura di M. Naldini, Milano 1990, 98-99 (testo), 341 (commento), in cui si rimanda al testo omonimo di Ambrogio.

²³⁵ Cfr. Hieronymus, *Epistula* 18 A, 3 e 7, CSEL 54, 77, 84; Origenes, *Homilia in Esaiam* IV 2, GCS 33, 8, 259: „Interpretatur Sabaoth, ut Aquila tradidit, Dominus militiarum”; *ibidem*, p. 243: „quid est quod dicit caelestibus virtutibus? Throni, dominationes, principatus, potestates, virtutes caelestes sunt”; Gregorius Naz., *Oratio* 30, 19, SCh 250, 264: „ὁ Κύριος τῶν δυνάμεων”; *idem*, *Oratio* 28, 31, SCh 250, 117 „νοεράς δυνάμεις ἢ νόας”; cfr. anche J.P. Daniélou, *Origène. Il genio del cristianesimo*, pp. 265-294.

²³⁶ Cfr. Hieronymus, *In Esaiam* III 6, 2-3, CCL 73, 85-87.

²³⁷ Cfr. Eusebius-Hieronymus, *Chronicon*, GCS 47, 7, p. 175: „transmigremus ex his sedibus”; Hieronymus, *Epistula* 18 A, 9, CSEL 54, 86: „Transeamus”; cfr. *Historia passionis domini*, f. 65^r in *Synopsis Quattuor Evangeliorum*, 3, ed. K. Aland, Stuttgart 1967, 489, ll. 53-54: „Transeamus”.

²³⁸ L’unico accenno a Tacito è nel commento a Zaccaria 14, 1-2: „Cornelius quoque Tacitus qui post Augustum usque ad mortem Domitiani vitas Caesarum triginta voluminibus exaravit”, cfr. H. Hagendhal, *Latin Fathers and the Classics*, p. 217, n. 3.

²³⁹ Per lo sviluppo del concetto di storia sacra in età tardo-antica cfr. H.I. Marrou, *Décadence romaine ou antiquité tardive?*, Paris 1977, 73-83.

dello Spirito Santo²⁴⁰. La scissione del velo del tempio assunse nella teologia tardo antica un valore paradigmatico, come il momento decisivo del passaggio dall'Antico al Nuovo Testamento e la sua eco profonda raggiunse il Medio-evo²⁴¹.

Continuazione segue

²⁴⁰ Cfr. Gregorius Naz., *Oratio* 31, 25, SCh 250, pp. 322-323, nn. 4-5; pp. 326-329, n. 2; Hieronymus, *In Matthaëum* I 24, 1-2, SCh 259, 186: „Iuxta historiam manifestus sensus [della profezia di Gesù sulla distruzione del tempio]. Recedente autem Domino de templo omnia legis aedificia et composito mandatorum ita destructa est ut nihil Iudaeis possit impleri et capite sublato universa inter se membra compugnent”.

²⁴¹ Cfr. Leo Magnus, *Sermo* 59 (*De passione domini* 8), 7, PL 54, 341 B: „Scisso Templi velo, Sancta sanctorum ab insignibus Pontificibus recesserunt; ut figura in veritatem [...] Lex in Evangelio verteretur”.

**IN MEMORIAM SANCTORUM MARTYRUM
EPIGRAMATY DAMAZJAŃSKIE
W RZYMSKICH KATAKUMBACH**

„Ipsi lapides ululant nobiscum”

Istotne zmiany dla organizacji i funkcjonowania rzymskich katakumb¹ przyniósł tzw. przełom konstantyński. Wtedy to z inicjatywy cesarza i w porozumieniu z biskupami rozpoczęto realizację programu mającego na celu upamiętnienie miejsc pochówku męczenników, które to stawały się w coraz większym stopniu ośrodkiem życia religijnego chrześcijan. Zmarłych coraz częściej chowano bezpośrednio w sąsiedztwie grobów męczenników (*retro sanctos*)², nad którymi zaczęto wznosić bazyliki przeznaczone dla ceremonii związanych z ich kultem, ten zaś przybrał na sile zwłaszcza w okresie pontyfikatu Damazego (366-384). Jego zasługą było przede wszystkim odnalezienie, odnowienie i udostępnienie miejsc pochówku wielu chrześcijańskich *martyres*³. Ten gorliwy opiekun kata-

¹ Pojęcie „katakumby” jako określenie podziemnych cmentarzy jest pojęciem nowożytnym; pierwotnie używano go tylko na określenie cmentarza św. Sebastiana położonego przy via Appia, zwanego „ad catacumbas”, por. TLL III 588; *Liber Pontificalis*, ed. L. Duchesne, Paris 1955, I (= *Lib. Pont.*) 212. Damazy pragnął być pochowany: „In Catacumbas ubi iacuerunt corpora sanctorum Petri et Pauli”; tamże, s. 11: „Mense Januario XIII kal. feb. Fabiani in Calisti et Sebastiani in Catacumbas”, co oznacza, że 20 stycznia oddawano cześć Fabianowi na cmentarzu Kaliksta i Sebastiana, w miejscu określanym jako *in Catacumbas*, położonym przy III kamieniu milowym przy via Appia.

² Por. E. Jastrzębowska, *Les fondations constantiniennes à Rome: textes et monuments*, „Archeologia” 44 (1993) 59-68; L. Reekmans, *Quelques observations sur la stratification sociale et la „tumultatio ad sanctos” dans les catacombes romaines*, w: *L’inhumation privilégiée du IV au VIII siècles en Occident. Actes du Colloque* (Créteil 16-18 mars 1984), Paris 1986, 245-249.

³ Por. *Damaso I*, w: *Enciclopedia dei papi*, I, Roma 2000, 349-372 (na ss. 370-372 zebrana bibliografia); *L’età Damasiana (366-384): il culto dei santi e il declino delle catacombe*, w: V. Fiocchi Nicolai, *Strutture funerarie ed edifici di culto paleocristiani di Roma dal IV al VI secolo*, Città del Vaticano 2001, 79-91; A. Ferrua – C. Carletti, *Damaso e i Martiri Romani*, Città del Vaticano 1976; B. Pawłowska, *Sancti tituli w katakumbach rzymskich*, „Nowy Filomata” 1 (2002) 57-62; R. Rocca, *Memoria incipitaria negli Epigrammati di Papa Damaso*, *VetChr* 17 (1980) 79-84; C. Smith, *Pope Damasus Baptistery reconsidered*, *RivAC* 64 (1988) 257-286; L. Spera, *Interventi di papa Damaso nei santuari delle catacombe romane: il ruolo della committenza privata*, „Bessarione” 11 (1994) 111-127; F. Tolotti, *Il problema dell’altare e della tomba del martire in alcune opere di papa Damaso*, w: *Studien zur spätantiken und byzantinischen Kunst*, F.W. Deichmann gewidmet, Magonza 1986, 51-71; B. Wronikowska, *Rzym papieża Damazego*, „Meander” 51 (1996) 73-77

kumb, jak sam siebie nazywał „amator et cultor martyrum”, nie szczędził ani sił, ani pieniędzy na rozszerzenie, a często nawet monumentalizację grobów poprzez ich rozbudowę i dekorowanie krypt marmurem, złotem, malowidłami i inskrypcjami⁴; są to tzw. *epigramaty damazjańskie*⁵ – poetyckie inskrypcje kommemoratywne, zawierające niekiedy dane biograficzne o męczennikach, którym były poświęcone. Miały one duże znaczenie dla ludzi nawiedzających rzymskie *loca sancta*, stanowiąc dla nich niekiedy coś w rodzaju „przewodnika”. Pisane były przede wszystkim heksametrem, rzadziej dystychem elegijnym. Cechuje je dość jednostajny styl i liczne powtórzenia; również ich metryka pozostawia czasem wiele do życzenia. Język wielu z nich jest dość zawiły, często nawet niezrozumiały. Treść epigramatów jest zwykle podobna, bo stałymi ich motywami są: opisy męczeństwa i chwalebnej śmierci, oraz pochwały męczenników; co więcej – zawarte w nich informacje nierzadko odzwierciedlają funkcjonujące już w IV wieku legendarne wersje wydarzeń. Niezastąpiona jest jednak ich rola w lokalizacji oraz identyfikowaniu miejsc pochówku męczenników.

Wydaje się, iż Damazy – między innymi – poprzez swoje dzieło odnowy i rozbudowy rzymskich katakumb dążył do uczynienia z Rzymu *Urbs Sacra*, centrum peregrynacyjnego ówczesnej Europy. Zainicjował proces, którego skutki trafnie podsumował jego sekretarz św. Hieronim:

„pył pokrył złoty Kapitol, świątynie pokryły się pajęczyną, lud nie spieszył już do nich, ale do grobów męczenników chrześcijańskich”⁶.

I rzeczywiście, u kresu jego 18-letniego pontyfikatu Rzym otoczony został licznymi sanktuariami i miejscami kultu tych, którzy przelali swą krew za wiarę. Chlubą *Roma Aeterna* stały się wówczas nie wspaniałe budowle z czasów rzymskiej republiki czy wczesnego cesarstwa, lecz właśnie konstantyńskie bazyliki.

Przegląd wybranych epigramatów damazjańskich rozpocznę od epitafium, które Damazy „sibi edidit ipse”⁷. Przebija w nim chrześcijańska wiara w zmartwychwstanie po śmierci; widoczne są też bardzo mocne nawiązania biblijne:

⁴ Por. *Lib.Pont.* I 212: „Hic multa corpora sanctorum requisivit et invenit, quorum etiam versibus declaravit”.

⁵ Por. A. Ferrua, *Epigrammata Damasiana*, Città del Vaticano 1942; U.M Fasola, *Santuari sotterranei di Damaso nelle catacombe: i contributi di una recente scoperta*, w: *Saecularia Damasiana. Atti del Congresso Internazionale per XVI centenario della morte di papa Damaso I*, Città del Vaticano 1986, 175-201; P. Testini, *Archeologia cristiana. Nozioni generali dalle origini alla fine del sec. VI*, Bari 1980, 454-463; Denis-Boulet N.M., *L'inscription damasienne „ad catacumbas”*, RivAC 43 (1967) 111-124.

⁶ *Epistula* 57, 1, CSEL 55, 291, Czuj II 401.

⁷ Por. *Epig. Dam.* 12, Ferrua s. 112: „QVI GRADIENS PELAGI FLUCTUS COMPRESSIT AMAROS / VIVERE QVI PRESTAT MORIENTIA SEMINA TERRAE / SOLVERE QVI POTVIT LETALIA VINCVLA MORTIS / POST TENEBRAS FRATREM POST TERTIA LUMINA SOLIS / AD SVPERBOS ITERVM MARTAE DONARE SORORI / POST CINE-RES DAMASVM FACIET QVIA SVRGERE CREDO”.

Tutaj – wielu szlachetnych obrońców ołtarzy Chrystusa
 Tutaj – pochowany jest kapłan który żył w wielkim pokoju
 Tutaj – Święci Wyznawcy którzy przybyli z Grecji
 Tu – młodzieńcy i starcy z niewinnymi potomkami
 Którzy do końca postanowili zachować dziewiczą czystość
 I ja Damazy wyznaję, iż chciałbym tu sam złożyć swe ciało
 Lecz boję się znieważyć prochów Świętych”¹⁴.

Jednym z ważniejszych miejsc kultu w Rzymie, zwłaszcza od IV wieku był cmentarz *in catacumbas* przy *via Appia*¹⁵. Treść zachowanych tam *graffiti* w sposób jednoznaczny dowodzi, iż miejsce to było ośrodkiem kultu dwóch Apostołów – Piotra i Pawła¹⁶. Tradycja przeniesienia ich ciał na *via Appia* była silna już w czasach Damazego¹⁷. Należy przypuszczać, iż miejsce to przystoso-

¹⁴ Tłum. własne.

¹⁵ Por. *Lib. Pont.* I 212: „Et in catacumbas ubi iacuerunt corpora sanctorum Apostolorum Petri et Pauli, in quo loco Platomam ipsam ubi iacuerunt corpora sancta [Damasus] versibus exornavit”; zob. M. Guarducchi, *Il 29 giugno: festa degli apostoli Pietro e Paolo*, „Atti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia” 58 (1987) 115-128; E. Jastrzębowska, *Untersuchungen zum christlichen Totenmahl aufgrund der Monumente der 3. und 4. Jh. unter der Basilika des Hl. Sebastian in Rom.*, Frankfurt a. M. 1981 (studium poświęcone zwyczajom związanym z kultem zmarłych, praktykowanym w kompleksie cmentarnym pod bazyliką św. Sebastiana); A. Lepone, *Bazylika św. Sebastiana w Rzymie: historia wykopalisk*, tłum. P. Wojciechowski, w: *Z antycznego świata. Religio – Cultus – Homines*, red. W. Appel – P. Wojciechowski, Toruń 2000, 242-243; F. Tolotti, *Memorie degli Apostoli in Catacumbas: rilievo critica della memoria e della basilica Apostolorum al III miglio della Via Appia*, Città del Vaticano 1953 (zestawiony materiał archeologiczny z najważniejszych wykopalisk prowadzonych w tym kompleksie); B. Iwaszkiewicz-Wronikowska, *Vestigia christianorum*, Lublin 1994, 157-168.

¹⁶ Por. A. Ferrua, *Rileggendo i graffiti di S. Sebastiano*, „Civiltà Cattolica” 66 (1965) nr 3, 428-437; 66 (1965) nr 4, 134-141.

¹⁷ W *Depositio martyrum*, a więc źródle z 1. poł. IV wieku odnajdujemy zapis: „III kal. iul. Petri in Catacumbas et Pauli Ostiense, Tusco et Basio cons.” (MGHaa IX 71; *Lib. Pont.* I 212), który mówi o oddawaniu czci Piotrowi *in Catacumbas*, czyli na cmentarzu przy *via Appia*, zaś Pawłowi przy Drodze Ostyjskiej – obu 29 VI; dalsza część zdania („za konsulatu Tuskusa i Bassiusza”) wskazuje wyraźnie na rok 258. Datowanie to kojarzy się z prześladowaniem za czasów cesarza Waleriana (253-260), wydarzeniem, które pozostawiło wyraźny rys w dziejach historii Kościoła. Być może więc obawa o relikwie Apostołów, albo też groźba zamknięcia dostępu do cmentarzy, w których dotychczas oddawano im cześć, mogły spowodować translację ich szczątków na cmentarz położony przy III kamieniu milowym przy drodze appijskiej, zw. *coemeterium ad catacumbas*. Jest to hipoteza wysunięta w 1886 r. przez L. Duchesne (zob. *Liber Pontificalis*, I, s. CIV-CVII). Ze zdecydowaną jej krytyką wystąpił H. Delehaye w 1927 r., uznając, że translacja relikwii (sprzeczna z rzymskim prawem, które zabraniała naruszania grobów) nie była możliwa. Dowodził ponadto, iż samo przenoszenie relikwii w okresie szalejących prześladowań i składanie szczątków męczenników w miejscu powszechnie dostępnym i znanym nie gwarantowało im żadnego bezpieczeństwa, por. H. Delehaye, *Hagiographie et archéologie romaines*, II: *Le sanctuaire des Apôtres sur la vie Appienne*, AnBol 45 (1927) 297-310. Późniejsze badania również nie rozstrzygnęły ostatecznie sporu, zob. B. Iwaszkiewicz-Wronikowska, *Najstarsze świadectwa kultu męczenników w Rzymie*, w: *Sympozja Kazimierskie*, IV, Lublin 2004, 153, przyp. 27.

wano do kultu właśnie w okresie jego pontyfikatu. W jednej z inskrypcji damazjańskiej, która ozdobiła kryptę czytamy¹⁸:

„Powinieneś wpierv poznać przebywających tu Świętych,
Imiona ich to Piotr i Paweł
Wschód wysłał Uczniów, których teraz wyznajemy,
Którzy z powodu przelania krwi dla Chrystusa do nieba wstępują,
Do Królestwa Błogosławionych jako męczennicy,
Rzym swych najgodniejszych obywateli postanowił zatrzymać,
A ich zasługi Damazy przypomniał swymi pieśniami”¹⁹.

Kolejnym męczennikiem, którego doczesne szczątki spoczęły na cmentarzu appijskim, a którego pamięć przywołał Damazy swym epigramatem był Tarsycjusz²⁰. Zestawienie jego postaci z osobą św. Szczepana (nie wiemy czy chodziło wyłącznie o rodzaj śmierci), a także fakt pochowania go w kryptcie razem z biskupem Zefiryne²¹, wskazuje na to, że był diakonem, a nie – jak chciała późniejsza legenda – tylko akolitą²²:

Gdy przeczytasz napis, który Damazy wyrył na grobie
Stwierdzisz, iż równe były ich zasługi:
Szczepana, który odniósł zwycięstwo nad nieprzyjacielem ,
lud żydowski ukamieniował²³,
Wierny lewita pierwszy z rąk wroga
porwał wieniec męczeństwa dla swej skroni.
Kiedy św. Tarsycjusz niósł Chrystusa Ciało,
Podła ręka wrogów wydrzeć mu je chciała,
Wolał jednak on sam raczej zakończyć życie pod ciosami przemocy,
Niż nikczemnym ludziom niebiańskie świętości wydać²⁴.

¹⁸ Por. *Epig. Dam.* 20, Ferrua s. 142: „HIC HABITASSE PRIVS SANCTOS COGNOSCE-RE DEBES / NOMINA QVISQ. PETRI PARITER PAVLIQ. RELIQVIRIS. / DISCIPVLOS ORIENS MISIT QVOD SPONTE FATEMUR / SANGVINIS OB MERITUM Xpvmq. PER ASTRA SECVTI / AETHERIOS PETIERE SINVS REGNAQUE PIORVM / ROMA SVOS POTIVS MERVIT GEFENDERE CIVES / HAEC DAMASVS VESTRAS REFERAT NOVA SIDERA LAVDES”.

¹⁹ Tłum. własne.

²⁰ Por. BHL 1156; BS XII 136-138.

²¹ Por. *De locis sanctis martyrum* 10, 51-52; CCL 175, 317: „Et ibi sanctus Tarsicius et sanctus Geferinus in uno tumulo iacet”; *Notula de olea SS. Martyrum*, 36-37, CCL 175, 290; *Itinerarium Malmesburiense* 10, 78-80, CCL 175, 327.

²² Por. *Epig. Dam.* 15, Ferrua s. 117: „PAR MERITVM QVICVMQ. LEGIS COGNOSCE DVORVM / QVIS DAMASVS RECTOR TITVLOS POST PRAEMIA REDDIT / IUDAICVS POPVLVS STEPHANVM MELIORA MONENTEM / PERCVLERAT SAXIS, TVLERAT QVI EX HOSTE TROPAEVM: / MARTYRIVM PRIMVS RAPVIT LEVITA FIDELIS. / TARSICIVM SANCTVM Xpi SACRAMENTA GERENTEM / CVM MALE SANA MANVS PREMIERET VVLGARE PROFANIS / IPSE ANIMAM POTIVS VOLVIT DIMITTERE CAESVS / PRODERE QVAM CANIBVS RABIDIS CAELESTIA MEMBRA”

²³ Por. Dz 7, 54-60.

²⁴ Tłum. własne.

Wielkim kultem poświadczonym już od IV wieku cieszyła się również św. Agnieszka. *Depositio Martyrum* dostarcza nam informacji, że oddawano jej cześć 21 stycznia przy Drodze Nomentańskiej²⁵. Dane źródłowe dotyczące tej męczennicy są bardzo ogólnikowe, a niekiedy nawet sprzeczne ze sobą; już w IV wieku jej postać spowita była nicią legendy²⁶. Pewne wskazówki odnajdujemy w epigramie Damazego. Zaczyna on jednak swój wiersz słowami: „FAMA REFERT”, co – jak należy przypuszczać – świadczy o tym, iż jego wiedza opiera się raczej na zasłyszanej tradycji, aniżeli na materiale źródłowym²⁷. Wszystkie przekazy podają zgodnie informacje o jej młodym wieku, o zachowanym dziewictwie i o oddaniu życia za wiarę²⁸. W epigramacie damazjańskim czytamy²⁹:

²⁵ Por. *Depositio Martyrum*, MGHaa IX 71: „XII kal. Feb. Agnetis in Nomentana”; *Lib. Pont.* I 12.

²⁶ Męczennica rzymska z przełomu III i IV wieku, prawdopodobnie z czasów prześladowań Dioklecjana (303 r.); ASS, Ianuarii II, Venezia 1734, 350-363; BHL I 27-28, 156-167; BS I 382-411; Maximus Tauriensis, *Sermo* 56, PL 57, 645-648 (*In Natalis S. Agnetis*); EK I 179-180; P. Franchi de' Cavalieri, *Santa Agnese nella tradizione e nella legenda*, Roma 1899; S. Walewicz, *Życie i męczeństwo św. Agnieszki*, „Przewodnik Katolicki” 2 (1896) nr 3, 17-18.

²⁷ U św. Ambrożego w traktacie *De virginibus* (I 2, 5, PL 16, 200, tłum. W. Szoldrski – K. Obrycki, PSP 35, 180) odnajdziemy znamiennie słowa: „Lecz cóż godnego możemy o niej [tj. o Agnieszce] powiedzieć? Przecież z samego jej imienia bije blask chwały” (*Sed quid dignum de ea loqui possumus, cuius ne nomen quidem vacuum luce laudis fuit?*); por. także tłum. polskie A. Bober, *Antologia patrystyczna*, Kraków 1965, 165-167.

²⁸ Por. Prudentius, *Peristephanon* XIV 11-13, CCL 126, 386, tłum. M. Brożek, PSP 43, 293: „Dziewczynka ta, właśnie w pierwszych latach życia pałając miłością do Chrystusa dzielnie / Oparła się niecnym nakazom oddania”; tamże, 7-9, CCL 126, 386, PSP 43, 293: „Podwójny się wieniec dostał męczennicze: Za nietknięte żądzą skazą jej dziewictwo / Za zaszczytną śmierci dobrowolnej chwałę”; por. też traktat Ambrożego *De virginibus* I 2, 9, PL 16, 201-102, PSP 35, 181-182: „Oto macie jedną ofiarę a dwa męczeństwa: czystości i religii. I dziewicą została i męczeństwo otrzymała”. Prudentjusz opisuje, iż zginęła od miecza, por. *Peristephanon* XIV 85-87, CCL 126, 388, PSP 43, 295: „Nie będę zwlekała z gorącym pragnieniem / żelazo w pierś całe przytułę i siłę / Miecza w samo serce przygarne głęboko [...]. Po tych słowach głowę pochyliwszy, kornie / Błagała Chrystusa, by szyja schylona / Z całą gotowością szła pod cios grozący”. Późniejsze opisy męczeństwa oparte w dużym stopniu na świadectwie Damazego i Ambrożego, podają jeszcze dodatkową, „poszerzoną” wersję jej męczeńskiej śmierci – próbę spalenia jej żywcem (por. *Epig. Dam.* 37, 6-8, Ferrua s. 176: „Ogień, który przedtem szedł w górę, w chwili wrzucenia do niego na śmierć skazanej, buchnął gwałtownie w boki i ogarnął najbliżej stojących. Dziwniejsze było to, że dalej w boki szedł coraz dalej, a w górze ukazała się wszystkim Agnieszka, klęcząca z rękami wznoszącymi się... jakby w modlitwie pogrążona”; F. Gryglewicz, *Męczeństwo św. Agnieszki*, „Przewodnik Katolicki” 37:1931, nr 3, 39), a gdy ta się nie powiodła – skazano ją na ścięcie.

²⁹ Por. *Epig. Dam.* 37, Ferrua s. 176: „Fama REFERET SANCTOS DVDVDM RETVLISSE PARENTES / AgNEN CVM LVGVBRÉS CANTVS TVBA CONCREPVISSET / nVTRICIS GREMIVM SVBITO LIQVISSE PVELLAM SPONTE TRVCIS CALCASSE MINAS RABIEMQ* TYRANNI / VRERE CVM FLAMMIS VOLVISSET NOBILE CORPUS / VIRIB* INMENSVM PARVIS SVPERASSE TIMOREM / NVDAQVE PROFVSVM CRINEM PER MEMBRA DEDISSE / NE DOMINI TEMPLVM FACIES PERITVRA VIDERET / O VENE-

W V, a zwłaszcza w VI wieku, Rzym nawiedziły straszne katastrofy – najazdy barbarzyńców³². Przy rabunkowym plądrowaniu okolicy nie oszczędzili również *coemeteria suburbia*. Pamięć o jednym z takich wydarzeń przechowała się w poetyckiej inskrypcji umieszczonej przez Wigiliusza (538-555) na cmentarzu św. Pryscylli. Czytamy na niej³³:

„Kiedy Goci rozbili na zgubę obóz pod Miastem
 Wszczęli haniebne wojny ze Świętymi
 I najpierw sprofanowali groby Świętych Męczenników
 Z nieprawości serca, według zwyczajów niegodnych
 Damazy przypomniawszy wierszami tych, którzy zasługują na chwałę niebios
 Lecz po rozbiciu nagrobków zniknęły święte napisy na marmurze
 Papież Wigiliusz zaraz po wypędzeniu wrogów
 Odnowił całe to dzieło³⁴.”

I pomimo faktu, iż od V wieku coraz to nowe hordy barbarzyńców pustoszyły Rzym, to jednak *cimiteria foris civitatis Romae* jeszcze przez długi czas pozostały miejscami kultu licznie nawiedzanymi przez mieszkańców i to nie tylko z Italii.

num viventes», et raro desuper lumen admissum, horrorem temperet tenebrarum, ut non tam fenestram quam foramen dimissi luminis putes, rursumque pedetemptim inceditur et caeca nocte circumdatis illud Vergilianum proponitur: «Horror ubique animo, simul ipsa silentia terrent», tłum. pol. A. Bober, *Antologia*, s. 216; *Aeneis* II 755.

³² Rok 410 – najazd Gotów pod wodzę Alaryka; 455 – Genzeryk sprowadza Wandalów; 537 – Witiges sprowadza Ostrogotów (przyp. aut.); por. T.S. Burns, *Barbarians within the Gates of Rome*, w: *A Study of Roman Military Policy and the Barbarians (ca. 375-425 A.D.)*, Bloomington 1994, 224-246; L. Pani Ermini, *Roma da Alarico a Teoderico*, in: *The Transformations of Urbs Roma in Late Antiquity*, Portsmouth 1999, 35-52; M. Salamon, *Rozpad i upadek Cesarstwa Rzymskiego. Społeczeństwo wobec nowych struktur politycznych*, w: *Starożytny Rzym we współczesnych badaniach*, red. J. Wolski, Kraków 1994, 191-209.

³³ Wydana wśród epigramatów Damazego, por. *Epig. Dam.* 41, Ferrua s. 182: „Dum peritura Getae POSVISENT CASTRA SVB VRBE / moverunt sanctIS BELLA NEFANDA PRIVS / istaque sacrilegO VERTERVNT CORDE SEPVLCHRA / martyribus quoNDaM RITE SACRATA PIIS / quos monstrante deO daMASVS SIBI PAPA PROBATOS / affixo monuit carmine iure coli. / Sed periiit titulus confracto marmore saNCTVS / nec tamen his iterum posse latere fuit / Diruta Vigilius nam mox haec papa gemeSCENS / hostibus expulsis omne novavit opVS”.

³⁴ Tłum. własne.

IN MEMORIAM SANCTORUM MARTYRUM
EPIGRAMMATA DAMASIANA IN DEN RÖMISCHEN KATAKUMBEN

(Zusammenfassung)

Der Kult der Märtyrer entwickelte sich besonders in der zweiten Hälfte des IV. Jahrhunderts (während des Pontifikats von Damasus). Ihm verdanken wir vor allem Ausbau, Verbreitung und Zugänglichkeit von christlichen *loca sancta*. Damasus hat kein Geld gespart, um die Grabstätte zu erweitern, sie mit Marmorplatten, Gold und Inschriften zu schmücken. *Epigrammata damasiana* enthalten Biographien der Märtyrer, Beschreibungen ihrer märtyrerischen und lobenswerten Tod. Heutzutage ist ihre Rolle unersetzlich für die Lokalisation und Identifikation von Märtyrergrabstätten.

Urszula PEKALA
(Kraków, PAT)

APOLOGIA CHRZEŚCIJAŃSKIEJ NAUKI O ZBAWIENIU W WIELKIEJ KATECHEZIE ŚW. GRZEGORZA Z NYSSY

*Wielka katecheza*¹ – apologetyczno-dogmatyczne dzieło św. Grzegorza z Nyssy – powstała w 385 r. jako pomoc dla katechetów i pasterzy Kościoła w nauczaniu lub obronie wiary wobec Żydów, pogan i wyznawców różnych herezji. Zagadnienie zbawienia obejmuje jej najobszerniejszą część. Tematowi temu warto poświęcić krótką analizę, by zobaczyć, w jaki sposób pytania stawiane chrześcijanom, stają się dla Grzegorza inspiracją do refleksji teologicznej i spójnej prezentacji chrześcijańskiej doktryny, jak również ze względu na zaskakującą momentami treść odpowiedzi, jakich udziela swoim adwersarzom.

Grzegorz, pisząc o zbawieniu, posługuje się formą czasownikową σώζω lub pokrewnym mu rzeczownikiem σωτηρία². Używa również słowa οἰκονομία, podobnie, jak inni Ojcowie Kościoła, dla których jest to termin techniczny, oznaczający w wąskim rozumieniu życie Chrystusa od Jego narodzin aż po Mękę, Śmierć i Zmartwychwstanie, a w sensie szerokim – wszelkie interwencje Boga w historii³. U Grzegorza termin οἰκονομία może mieć różny zakres znaczeniowy. Na podstawie kontekstu da się wywnioskować, czy odnosi się on do Wcielenia (np. τῆ οἰκονομίᾳ τοῦ μυστηρίου τοῦ θεοῦ ἐν ἀνθρώπῳ γεγενῆσθαι)⁴, Odkupienia (np. τοῦ θεοῦ περὶ τὸν θάνατον οἰκονομίας καὶ

¹ Tekst oryginalny *Wielkiej katechezy (Oratio catechetica magna)* można znaleźć w: PG 45, 9-106; GNO (W. Jaeger) III/4, ed. E. Mühlberg, Leiden 1996, SCh 453, Paris 2000. Istnieją dwa przekłady polskie T. Sinki: św. Grzegorz z Nyssy, *Wybór pism*, Warszawa 1963, 57-136 (Nauka katechetyczna) i W. Kani: PSP 14, 128-183 (Wielka katecheza). Niestety sama *Wielka katecheza* ani omawiane w niej zagadnienie zbawienia nie doczekało się na razie kompletnego opracowania w literaturze polskiej. Pewne informacje można znaleźć w podręcznikach patrologii, nielicznych artykułach oraz wstępach do zbiorów pism Nysseńczyka. W języku polskim ukazała się tylko mała część jego bogatego dorobku. Prac dotyczących samego autora jest również niewiele.

² Por. np. *Oratio catechetica magna* 8, 15, 17, 20, 23, 24, SCh 453, 202, 218, 228, 238, 256, PSP 14, 146, 151, 154, 156, 160, 161.

³ Por. R. Winling, *Introduction*, SCh 453, 80-81.

⁴ Por. *Oratio catechetica* 25, SCh 453, 258, PSP 14, 161; por. też tamże 5, 10, 24, SCh 453, 160, 206, 256, PSP 14, 135, 147, 161.

τῆς ἐκ νεκρῶν ἀναστάσεως)⁵, czy ogólnie do całego dzieła zbawczego (np. ἡ καθ' ἡμᾶς οἰκονομία)⁶. Oprócz tego, mówiąc o Wcieleniu i Odkupieniu, Nysseńczyk posługuje się także jednoznacznymi czasownikowymi formami ἐνανθρωπέω⁷ – przybieram ludzką naturę, i λυτρόω⁸ – wykupuję (niewolnika).

W *Wielkiej katechezie* napotykamy dwa rozumienia pojęcia „zbawienie”. W niektórych fragmentach Grzegorz utożsamia zbawienie z samym faktem Odkupienia, czyli wyrwania człowieka z niewoli grzechu przez śmierć Chrystusa. Gdzie indziej jednak ukazuje je jako jedność Wcielenia i Odkupienia, a zatem przyjęcie przez Syna Bożego ludzkiej natury, całe Jego ziemskie życie aż do wydarzeń paschalnych włącznie: Wcielenie bowiem ukierunkowane jest na Odkupienie, a refleksja na temat Odkupienia stanowi zarazem rozważanie tajemnicy Wcielenia.

Występuje jednak u Grzegorza pewne uporządkowanie poszczególnych tematów, które upoważnia nas do tego, by w tym artykule tajemnicy Wcielenia i Odkupienia poświęcić dwa osobne punkty. Najpierw bowiem mówi on o samym fakcie Wcielenia, potem zaś o tym, w jaki sposób posłużyło ono Bogu do dokonania naszego Odkupienia.

I. TAJEMNICA WCIELEŃ

Tajemnicę Wcielenia Nysseńczyk uważa za prawdę wiary najtrudniejszą do zaakceptowania. Czy bowiem przyjęcie ludzkiej natury nie jest niegodne Boga? Jak mogą współistnieć w Chrystusie dwie natury? Czy rzeczywiście Bóg przyszedł na ziemię? Jeśli tak, to dlaczego nie wszyscy jeszcze w to wierzą? Oto odpowiedź Grzegorza.

1. Wcielenie a majestat Boga. Nieskończony, doskonały Bóg zniżył się do przyjęcia ludzkiej natury. Grzegorz podkreśla, że ten fakt nie przynosi Bogu żadnej ujemy. Jedyną hańbą jest zło⁹, a w ludzkiej naturze stworzonej przez Boga nie ma niczego złego¹⁰:

⁵ Por. *Oratio catechetica* 16, SCh 453, 228, PSP 14, 153; por. też tamże 35, SCh 453, 290, PSP 14, 173.

⁶ Por. *Oratio catechetica* 24, SCh 453, 240, PSP 14, 161; por. też tamże 20 i 26, SCh 453, 256 i 258, PSP 14, 157 i 162.

⁷ Por. *Oratio catechetica* 26, SCh 453, 264, PSP 14, 163.

⁸ Por. *Oratio catechetica* 23, SCh 453, 252, PSP 14, 159.

⁹ Por. *Oratio catechetica* 9, SCh 453, 204, PSP 14, 146; tamże 27, SCh 453, 268, PSP 14, 164.

¹⁰ Por. Basilius Caesarensis, *Epistola* 161, 3, PG 32, 972, tłum. W. Krzyżaniak: Św. Bazyli Wielki, *Listy*, Warszawa 1972, 324-325. Grzegorz różni się tu w poglądach od Orygenesesa, który nie uważając materii za złą, dostrzega w niej jednak jakiś związek z grzechem, por. M. Michalski, *Antologia literatury patrystycznej*, I, Warszawa 1982, 339.

„Bóg jest prawdziwą cnotą, a przeciwieństwo cnoty leży tylko w grzechu, nie w naturze, a Bóg rodzi się nie w grzechu, lecz w naturze człowieka i złym jest tylko stan grzechu, w którym Bóg jednak nigdy nie był i z natury być nie może”¹¹.

Natura ludzka sama w sobie nie ma nic wspólnego z grzechem, więc jej przyjęcie w żaden sposób nie jest niegodne Boga. Kto twierdzi inaczej, ten dochodzi do absurdalnego wniosku, iż nie przystoi Bogu to, co jest dobre¹². Na podstawie rozumowania Grzegorza wypadałoby tu sformułować jeszcze jeden argument, którego on sam wprost nie podaje: gdyby natura człowieka była zła, Wcielenie nie byłoby w ogóle możliwe, bo Bóg „z natury” nie może być w stanie grzechu.

Pojawia się jednak kolejny problem. Człowiek jest zbyt niskim stworzeniem wobec Bożego majestatu, by Bóg mógł stać się człowiekiem. Może więc zjednoczenie z ludzką naturą i tak uwłacza Stwórcy, nawet jeśli nie jest ona sama w sobie zła? Odpierając ten zarzut, Grzegorz tłumaczy, że Bóg jest równie wzniosły i niedostępny wobec każdego stworzenia – tak ziemskiego, jak i niebieskiego.

„Prawdziwa nauka nie dopuszcza wobec nieskończonego Majestatu żadnego porównania z wyższymi i niższymi stworzeniami. Bo wszystkie są jednakowo dalekie pod Bożą wszechmocą, tak że jeśli ziemską naturę uważać będziemy za niegodną połączenia z Bogiem, nie znajdziemy innej od niej godniejszej”¹³.

Poza tym Bóg przyjął naturę człowieka, bo to człowiek potrzebował uleczenia. Dlatego Bóg nie mógł stać się jakąś inną „istotą niebieską”, ale stał się właśnie człowiekiem. „Nie wyzdrowieje przecież chory, jeśli lekarstwo przyjmuje nie ta część ciała, która cierpi”¹⁴. Czy jednak Bóg musiał przyjąć wszystkie właściwości ludzkiej natury – od narodzin, poprzez wzrost, odżywianie się, aż po śmierć? Nysseńczyk odpowiada:

„[...] gdy ludzkie życie na początku, przy końcu i w środku splamiły grzechy, oczyszczająca moc Boża musiała rozciągać się na wszystko, a nie mogła jedną część uzdrowić, drugą zaś zostawić chorą”¹⁵.

Bóg, stając się człowiekiem, zniża się do zjednoczenia ze stworzoną naturą. Gdzie zatem przejawia się we Wcieleniu moc Boga? Przecież za przejaw Bożej mocy uznaje się raczej sprawianie wielkich dzieł, takich jak choćby stworzenie świata, czy kierowanie nim. Grzegorz tłumaczy, że działać zgodnie z własną naturą nie jest niczym nadzwyczajnym. Czynienie przez Boga tego, co przekra-

¹¹ *Oratio catechetica* 15, SCh 453, 220, PSP 14, 151.

¹² Por. *Oratio catechetica* 9, SCh 453, 204, PSP 14, 147.

¹³ *Oratio catechetica* 27, SCh 453, 270, PSP 14, 165.

¹⁴ *Oratio catechetica* 27, SCh 453, 268, PSP 14, 164.

¹⁵ *Oratio catechetica* 27, SCh 453, 266, PSP 14, 163.

cza możliwości stworzeń, jest właściwe Bożej mocy. Dziwne byłoby raczej, gdyby Bóg nie czynił swych wielkich dzieł. W tym, „że Bóg zstąpił na nizinę człowieczeństwa, uwydatniła się Jego potęga o wiele bardziej niż w przewyższających przyrodzone siły cudach”¹⁶. We Wcieleniu objawia się „nadmiar mocy”, bo:

„wzniosłość schyla się ku niskości i w niskości daje się widzieć, choć sama się nie zmniejsza. Boskość łączy się z naturą ludzką i nią się staje, choć nie przestaje być sobą”¹⁷.

Bóg swym działaniem łamie nasze schematy myślenia o Nim. Działa niejako wbrew swej naturze, a mimo to pozostaje ona nienaruszona – i to jest największe cud.

2. Dwie natury w Chrystusie. W Chrystusie „Boskość łączy się z ludzkością” (κατακινῶνται θεότης πρὸς τὸ ἀνθρώπινον)¹⁸. Chrystus narodził się i umarł, jak człowiek, ale zarówno w Jego narodzeniu, jak i w śmierci było coś, co przekracza właściwości ludzkiej natury. Narodził się bowiem z dziewicy (ἐκ παρθενίας)¹⁹, a po śmierci zmartwychwstał²⁰. Potwierdzeniem boskiej natury Chrystusa są Jego cuda czynione podczas ziemskiej działalności²¹ oraz znaki dokonywane już po zmartwychwstaniu²². Wszystko to zostało opisane w *Piśmie świętym* i dowodzi niepodważalnie bóstwa Chrystusa²³. Grzegorz pisze:

„[...] wszystkie przekazane nam przez Ewangelię słowa i czyny są zgodne z Boskim życiem, i nie ma tam niczego, co by prócz ludzkich rysów nie nosiło również charakteru boskiego, [...] mądrość każe [...] w tym, co nieśmiertelne dostrzegać człowieczeństwo, a w tym, co ludzkie, szukać usilnie Boskości”²⁴.

Nauka o dwóch naturach w Chrystusie rodzi w przeciwnikach pytanie: „jak to, co jest nieskończenie małe [tj. ciało ludzkie], potrafi objąć nieskończoną wielkość”?²⁵. Grzegorz stwierdza, że pytanie jest błędnie postawione, ponieważ chrześcijanie nie twierdzą, jakoby ciało obejmowało naturę Bożą. Jest ono z nią połączone na podobnej zasadzie, jak ciało i dusza w człowieku. Dusza ma

¹⁶ *Oratio catechetica* 24, SCh 453, 252, PSP 14, 160.

¹⁷ *Oratio catechetica* 24, SCh 453, 254, PSP 14, 160.

¹⁸ *Oratio catechetica* 11, SCh 453, 208, PSP 14, 148.

¹⁹ Por. *Oratio catechetica* 13, SCh 453, 214, PSP 14, 150. Dosłownie: „z dziewictwa”, jednak R. Winling tłumaczy „d'une vierge”, a W. Kania „z Panny”. Warto zaznaczyć, że jest to jedyne miejsce w całej *Wielkiej katechezie*, gdzie Grzegorz nawiązuje do osoby Maryi.

²⁰ Por. *Oratio catechetica* 13, SCh 435, 214, PSP 14, 149-150.

²¹ Por. *Oratio catechetica* 23, SCh 453, 248-250, PSP 14, 159.

²² Por. *Oratio catechetica* 32, SCh 453, 292, PSP 14, 170.

²³ Por. *Oratio catechetica* 12, SCh 453, 212, PSP 14, 149.

²⁴ *Oratio catechetica* 32, SCh 453, 286-288, PSP 14, 169.

²⁵ *Oratio catechetica* 10, SCh 453, 204, PSP 14, 147.

naturę duchową i nie podlega żadnemu ograniczeniu przez ciało. A skoro „dusza ludzka, mimo swego z natury połączenia z ciałem, może wszędzie przebywać, coż nas zmusza mówić, iż naturę Bożą ogranicza ciało”²⁶. Nysseńczyk posługuje się tu przykładem płonącej lampy i płomienia. Płomień jest czym innym niż sama lampa, a jednak nie da się ich rozłączyć. Jak płomień nie jest zamknięty przez materiał lampy, tak człowieczeństwo nie zamyka bóstwa²⁷.

A w jaki sposób dwie natury łączą się ze sobą? Grzegorz posługuje się tu tą samą analogią do połączenia ciała i duszy w człowieku. Przyznaje, że jest to tajemnica. Jeśli zaś w człowieku jest coś niepojętego, to o ileż bardziej w Bogu:

„[...] nie zdołamy pojąć sposobu zjednoczenia Boskości z człowieczeństwem. Nie wątpimy jednak w narodzenie Boga w ludzkiej naturze [...], lecz jak to się stało, nie możemy powiedzieć, bo to przewyższa nasz rozum”²⁸.

3. Dowody przyjścia Boga na ziemię. Czy rzeczywiście Bóg przyszedł na ziemię? Na dowód Wcielenia – obok cudów opisanych w *Ewangeliach* – Grzegorz przywołuje także świadectwo faktów²⁹. Przyjście Chrystusa wywarło wpływ zarówno na życie pogan, jak Żydów. Świat pogański ogarnięty był bałwochwalstwem. Składano bogom krwawe ofiary, budowano im ołtarze i świątynie, uprawiano wróżbiarstwo:

„Lecz gdy się objawiła [...] łaska Zbawiciela Boga wszystkim ludziom, która przybyła do nas w naturze ludzkiej, natychmiast wszystko jak dym się rozwiało [...]. Na miejscu pogańskiego kultu na całym świecie powstały ku czci Chrystusa świątynie i ołtarze, wprowadzono świętą i bezkrwawą ofiarę”³⁰.

Nysseńczyk nawiązuje tu prawdopodobnie do wydarzeń, jakie nastąpiły po ogłoszeniu edyktu Teodozjusza z 380 r., który zniósł kult pogański, a z chrześcijaństwa uczynił religię państwową. Podobnie, jak w przypadku pogańskiego bałwochwalstwa, upadł też żydowski kult, sprawowany w świątyni Jerozolimskiej:

„Ze świątyni [zostały] tylko ślady, ze wspaniałego miasta gruzy i nie ma już nic z narodowych pamiątek Żydów, nawet miejsce czci Bożej w Jerozolimie z rozkazu panujących stało się dla nich niedostępne”³¹.

Grzegorz ma przypuszczalnie na myśli zburzenie świątyni w 70 r. lub wybudowanie w miejscu Jerozolimy – po stłumieniu żydowskiego powstania – rzymskiego miasta Aelia Capitolina w 134 roku.

²⁶ *Oratio catechetica* 10, SCh 453, 204, PSP 14, 147.

²⁷ Por. *Oratio catechetica* 10, SCh 453, 204, PSP 14, 147.

²⁸ *Oratio catechetica* 11, SCh 453, 208, PSP 14, 148.

²⁹ Por. *Oratio catechetica* 18, SCh 453, 230, PSP 14, 154.

³⁰ *Oratio catechetica* 18, SCh 453 232, PSP 14, 155.

³¹ *Oratio catechetica* 18, SCh 453, 234, PSP 14, 155.

Kolejnym argumentem za przyjściem Boga na ziemię jest dla Nysseńczyka świadectwo życia chrześcijan, które stało się wyrazem prawdziwej „miłości mądrości” (φιλοσοφία), jaśniejącej „bardziej w czynach niż w słowach”³². Wspomina on czasy prześladowań, kiedy chrześcijanie z odwagą ponosili śmierć za wiarę, „do czego nie byłoby zdolni bez niewątpliwego dowodu przyjścia Boga na ziemię”³³.

Część wspomnianych tu wydarzeń dotyka w jakiś sposób samego Grzegorza. Jego rodzina doświadczyła prześladowań – dziadek zginął jako męczennik, a on sam przeżył niezасłużone wygnanie ze strony proariańskiego synodu. Musiał być świadkiem zmian zachodzących po edykcji Teodozjusza z 380 roku. *Wielka katecheza* powstała w 385 r., czyli zaledwie pięć lat później. Prawdopodobnie znał Teodozjusza osobiście – był przyjacielem dworu cesarskiego.

4. Powołanie do wiary. Skoro Bóg przyszedł na ziemię i skoro można wskazać na to dowody, to dlaczego tak niewielu wierzy w Jego przyjście? Może Bóg nie chciał, a może nie mógł udzielić wszystkim łaski wiary? Według Nysseńczyka obie możliwości są niegodne Boga. Łaska wiary nie jest dla wybranych, ale „powołanie do wiary dotyczy wszystkich, bez względu na wiek i godność czy narodowość, jednakowo”³⁴. Bóg rozesłał głosicieli swego słowa po całym świecie, by wiara mogła dotrzeć do każdego. Człowiek dzięki wolnej woli może ją przyjąć lub odrzucić, a Bóg szanuje jego decyzję:

„Słuszniej by więc było skierować zarzut do tych, co nie doszli do wiary, niż do Tego, który wezwał do wiary [...]. Skoro bowiem łaska wszystkim była dana, gdy jej kto nie przyjął, nie mógł ganić kogo innego”³⁵.

Bóg nie jest winien temu, że człowiek nie wierzy.

Czy jednak Bóg nie mógł zmusić opornych do przyjęcia tego dobrodziejstwa, jakim jest wiara? Grzegorz odpowiada stanowczo, że nie. Przymus oznaczałby dla człowieka utratę wolnej woli. Bez wolnej woli nie ma wolności myślenia, bo za człowieka decyduje ktoś inny. Zostaje on zdeterminowany do podejmowania określonych działań. Bóg, jako dobry, nie mógł doprowadzić do takiej sytuacji i pozostawił człowiekowi wolność wyboru. Dlatego – powtarza Grzegorz – nie można winić za ludzką niewiarę Boga, ale tych, co z własnej woli wiary nie przyjęli³⁶.

³² *Oratio catechetica* 18, SCh 453, 232, PSP 14, 155.

³³ *Oratio catechetica* 18, SCh 453, 234, PSP 14, 155.

³⁴ *Oratio catechetica* 30, SCh 453, 278, PSP 14, 167.

³⁵ *Oratio catechetica* 30, SCh 453, 280, PSP 14, 167-168.

³⁶ Por. *Oratio catechetica* 31, SCh 453, 280-282, PSP 14, 168; zob. M.B. von Stritzky, *Zum Problem der Erkenntnis bei Gregor von Nyssa*, Münster 1973, 54.

II. DZIEŁO ODKUPIENIA

Po krótkiej analizie nauki Grzegorza, dotyczącej bezpośrednio samego faktu przyjścia Boga na ziemię, przejdźmy do jego wykładu o sposobie, w jaki Bóg odkupił człowieka. Jest to szczytowy moment Bożego zaangażowania się w ludzki los. Przeciwnicy stawiają pytanie: dlaczego Bóg wybrał „drogę okrężną” – czyli krzyż i śmierć swojego Syna? Czy nie mógł zbawić człowieka samym aktem woli?³⁷ „Na takie słowa ludziom rozsądnym wystarczy powiedzieć, że i lekarzowi nie przepisują chorzy sposobu leczenia”³⁸ – odpowiada Nysseńczyk. Ale to nie jest jego jedyna odpowiedź.

1. Sposób odkupienia człowieka. Tłumacząc, dlaczego Bóg odkupił człowieka przez Wcielenie i śmierć swego Syna, Grzegorz posługuje się rozważaniem przymiotów Bożych, ujawniających się w Jego działaniu. Wychodzi z założenia, że skoro Bóg jest absolutnie doskonały, to wszystkie Jego przymioty trzeba brać pod uwagę razem, nie odrywając żadnego z nich od pozostałych. Jako przymioty szczególnie widoczne w dziele Odkupienia wymienia ściśle ze sobą połączone: Bożą dobroć (ἀγαθότης), mądrość (σοφία) i sprawiedliwość (δικαιοσύνη)³⁹. O dobroci Boga świadczy to, że zlitował się nad upadłym człowiekiem i postanowił go zbawić. Mądrość przejawia się w tym, że wie On, co należy czynić dla zbawienia człowieka i osądza, co jest prawdziwie dobre⁴⁰.

A gdzie w dziele Odkupienia dostrzegamy Bożą sprawiedliwość? Człowiek wybrał zło z własnej woli i znalazł się w niewoli szatana⁴¹. Grzegorz porównuje ten stan do sytuacji ludzi, którzy sami zaprzędali się komuś w niewolę. Każda próba wyzwolenia ich siłą, nawet powodowana współczuciem, byłaby bezprawiem, ponieważ ich nabywca dokonał transakcji zgodnie z prawem⁴². Gdy więc Bóg postanowił wydobyć człowieka z niewoli szatana, „nie mógł uczynić tego przemocą, lecz w sposób sprawiedliwy. A polega on na tym, by właścicielowi dać taki okup, jaki ten zażąda za trzymanego u siebie więźnia”⁴³.

Bóg przewidział, że szatan w swej pysze uwolni człowieka tylko w zamian kogoś, kto przedstawia większą niż człowiek wartość. Kiedy więc szatan zobaczył u Jezusa nadludzką moc objawiającą się w cudach, Jego wybrał na okup,

³⁷ Por. *Oratio catechetica* 15, SCh 453, 218, PSP 14, 151.

³⁸ *Oratio catechetica* 17, SCh 453, 230, PSP 14, 154.

³⁹ *Oratio catechetica* 20, SCh 453, 238, PSP 14, 156-157; tamże 21, SCh 453, 238, PSP 14, 157.

⁴⁰ Por. *Oratio catechetica* 20-23, SCh 453, 236-252, PSP 14, 156-160.

⁴¹ Grzegorz stosuje różne określenia szatana, najczęściej ἐναντίος – przeciwnik (np. *Oratio catechetica* 15, SCh 453, 218, PSP 14, 151; tamże 20, SCh 453, 238, PSP 14, 156) lub ἐχθρός – wróg (np. *Oratio catechetica* 21, SCh 453, 244, PSP 14, 158; tamże 23, SCh 453, 250, PSP 14, 159).

⁴² Por. *Oratio catechetica* 22, SCh 453, 244-246, PSP 14, 158.

⁴³ *Oratio catechetica* 22, SCh 453, 246, PSP 14, 158.

widząc, że na tej zamianie zyska więcej niż posiada⁴⁴. Z takiego rozumowania można by wysnuć – niekoniecznie zamierzony przez Grzegorza – wniosek, że Chrystus ofiarował się za nasze grzechy szatanowi, a nie Bogu Ojcu:

„Dla stania się dostępnym żądającemu za nas okupu ukryło się Bóstwo w osłonie naszej natury, by ten, jak łączliwe ryby, wraz z przynętą ciała mógł połknąć również haczyk Bóstwa”⁴⁵.

W ten sposób Bóg wprowadził życie tam, gdzie panowała śmierć, i pokonał moce szatana. Według Grzegorza w tym właśnie objawiła się sprawiedliwość Boga połączona z mądrością. Jako sprawiedliwy, Bóg wyzwolił człowieka drogą zamiany, zamiast wydrzeć go szatanowi przemocą. Jako mądry, znalazł sposób, by stać się dostępnym dla wroga, dzięki czemu owa zamiana mogła dojść do skutku.

Analizując przytoczone tu rozumowanie Grzegorza odnosi się wrażenie, że cała tajemnica Wcielenia została sprowadzona do jakiejś teorii spisku – jakby Bóg przyjął ludzkie ciało na podstawie czystej kalkulacji i przewidywania tego, co zrobi szatan – nawet jeśli Bóg przeprowadził całe to działanie, bo jest dobry i lituje się nad nędzą człowieka. Rodzi się pytanie, czy szatan nie został w takim ujęciu potraktowany jako partner w pewnej transakcji, a nie jako stworzenie nieskończenie niższe od Boga. A może tu też chodziło Grzegorzowi o podkreślenie szacunku Boga dla wolności woli rozumnych stworzeń? Nysseńczyk przewidując zarzut, że Bóg postąpił z szatanem nieuczciwie, podkreśla jeszcze raz Bożą sprawiedliwość i mądrość, ujmując je w innym aspekcie:

„Cechą sprawiedliwego jest oddać każdemu, co się mu należy, mądrego zaś nie uchybić sprawiedliwości i zamierzonych uczynków miłości nie odłączać od sprawiedliwości, lecz zręcznie łączyć jedno z drugim, zarówno oddając każdemu, co się mu należy, jak i pozostając wiernym zamierzonemu dobru”⁴⁶.

Szatan oszukał człowieka, więc – według sprawiedliwości – sam został oszukany. Oszustwo popełnione przez niego było niesprawiedliwe, zaś oszustwo, jakiego dopuścił się Bóg, sprawiedliwe. Można zarzucić Grzegorzowi, że tak ujęte postępowanie Boga jest bliższe zasadzie „oko za oko, ząb za ząb”, niż sprawiedliwości.

Dalej Nysseńczyk pograża swoją argumentację jeszcze bardziej. Pisze, że o sprawiedliwości i niesprawiedliwości decyduje cel postępowania:

⁴⁴ Por. *Oratio catechetica* 23, SCh 453, 250, PSP 14, 159. Podobną teorię na temat okupu złożonego szatanowi w zamian za człowieka przedstawia Bazyli Wielki, por. J.N.D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, tłum. J. Mrukówna, Warszawa 1988, 285.

⁴⁵ *Oratio catechetica* 24, SCh 453, 254, PSP 14, 160; por. też tamże 23, SCh 453, 250, PSP 14, 159.

⁴⁶ *Oratio catechetica* 26, SCh 453, 260, PSP 14, 162.

„Celem, jaki tu Bóg zamierzył, było dobro. Szatan bowiem posłużył się oszustwem dla zguby ludzkości, Bóg zaś użył dobrze przemyślanego podstępu dla zbawienia człowieka, wyświadczając dobrodziejstwo nie tylko temu, co upadł, lecz i sprawcy naszej zguby”⁴⁷.

Tym tekstem Grzegorz dowodzi – trudno stwierdzić, na ile świadomie – że „cel uświęca środki”. Dzięki Bożemu podstępowi także „winowajca” zostaje „uleczony” (καὶ αὐτὸ τῆς κακίας εὐρετὴν ἰώμενος)⁴⁸, na czym jednak miałyby to polegać, Nysseńczyk nie wyjaśnia. Spotykamy tu nawiązanie do teorii apokatastazy, zgodnie z którą Bóg w swym zamyśle miałby doprowadzić całe stworzenie – nie wyłączając upadłych duchów – do pierwotnej szczęśliwości i piękna⁴⁹.

Powróćmy do postawionego wcześniej problemu: dlaczego Bóg nie zbawił człowieka samym aktem woli? Bo sprawiedliwym było wykupić człowieka, a nie odebrać go szatanowi przemocą. Dzieła świadczą o naturze tego, kto je wykonuje. Bóg dobry, mądry i sprawiedliwy okazał te przymioty w dziele zbawienia, a to znaczy, że droga, którą obrał, była słuszna. Cały wywód służący za odpowiedź na powyższe pytanie jest dość zagmatwany i mało przejrzysty. Grzegorz chce za wszelką cenę ocalić prawdę, że postępowanie Boga akurat w taki sposób jest uzasadnione. Wskutek tego sposób działania Boga jawi się jako logiczny, ale czy nie staje się niemoralny? Nysseńczyk – nie wiadomo dlaczego – jakby zapomniał w tym miejscu wyeksponować tak istotny motyw, jakim była miłość, dla której Bóg stał się człowiekiem. Wspomina on o tym przecież wcześniej – również w kontekście Wcielenia:

„Jeśli więc właściwym znakiem natury Boskiej jest miłość ku ludziom (φιλανθρωπία), masz tym samym przyczynę, o którą pytałeś, masz powód przyjścia Boga do ludzi”⁵⁰.

2. Śmierć krzyżowa Chrystusa. Czy Chrystus musiał umrzeć? Częściową odpowiedź na to pytanie znajdujemy już wcześniej, gdy Grzegorz mówi o tym, że Bóg musiał przyjąć wszystkie właściwości naszej natury, łącznie ze

⁴⁷ *Oratio catechetica* 26, SCh 453, 262, PSP 14, 162-163.

⁴⁸ *Oratio catechetica* 26, SCh 453, 262, PSP 14, 163.

⁴⁹ Por. Kelly, dz. cyt., s. 257; Michalski, dz. cyt., II, s. 266. W *Wielkiej katechezie* Grzegorz jest dosyć kategoriyczny w swych stwierdzeniach o „uleczeniu” szatana. Odnosi się wrażenie, że zbawienie szatana dokonuje się w sposób dość arbitralny, niezależny od jego woli. Z pisma pt. *Dialog z siostrą Makryną o duszy i zmartwychwstaniu* wynika jednak, że Grzegorz traktuje raczej teorię apokatastazy jako pewną nadzieję (hipotezę) co do ostatecznego kształtu stworzenia – podobnie jak Orygenes, por. H. Pietras, *Początki teologii Kościoła*, Kraków 2000, 323-324. Wyraża przy tym pogląd (*De anima et resurrectione [Macrinia]*, PG 46, 72, PSP 14, 51), że „kiedyś, gdy po długich wiekach wszelkie zło zostanie zmasane, żadne stworzenie nie znajdzie się poza zasięgiem dobra, lecz panowanie Chrystusa zostanie przyjęte również przez wymienione na końcu [złe] duchy”, uwzględniając niejako akt ich własnej woli w ponownym zwróceniu się ku Bogu.

⁵⁰ *Oratio catechetica* 14, SCh 453, 216, PSP 14, 150.

śmiertelnością, by uleczyć ludzkie życie skażone grzechem w całej jego rozciągłości⁵¹. Teraz odpowiedź ta zostaje dopełniona:

„Kto raz ma udział w człowieczeństwie, ten musi przyjąć wszystkie jego właściwości [...]. Ponieważ winien był nastąpić powrót całej naszej natury ze śmierci, [Bóg] chciał [...] tak bardzo do śmierci się zbliżyć, aby dotknąć śmiertelności i własnym ciałem dać początek zmartwychwstaniu, wskrzeszając człowieka swą mocą”⁵².

Jak to się dzieje, że zmartwychwstanie przechodzi z Chrystusa na każdego człowieka? Grzegorz wyjaśnia: rodzaj ludzki jest jakby „jedną osobą”; jeśli jakieś doznanie staje się udziałem jego części, musi się rozciągać na całość⁵³. Ciało Chrystusa było złożone z tej samej materii, co ciało każdego człowieka, więc należy On do tej jedności, jaką stanowi cała ludzkość⁵⁴.

Czy jednak Chrystus musiał umrzeć na krzyżu? Tak. Krzyż bowiem nie jest tylko narzędziem haniebnej śmierci, ale ma głębokie znaczenie teologiczne – jego kształt przypomina nam, że w każdym rodzaju stworzeń możemy dostrzec utrzymującą je w istnieniu Bożą naturę. Nysseńczyk pisze:

„Właściwością Boskości jest przenikanie wszystkiego i rozciąganie się na wszystko, co istnieje, na całą naturę bytu i na każdą jego część, bo nie wytrwałoby coś w istnieniu, gdyby nie trwało w czymś istniejącym. Tym zaś, co istnieje właściwie i pierwotnie, jest boska natura. Do niewątpliwej wiary, że musi się ona znajdować we wszystkim, co istnieje, zmusza nas trwałość tego, co istnieje. Uczy nas o tym krzyż”⁵⁵.

Grzegorz powołuje się w swej interpretacji na fragment *Listu do Efezjan* (3, 18): belki krzyża rozchodzące się ze środka w czterech kierunkach wskazują na różne byty stworzone. Ukrzyżowany Chrystus w swej boskiej naturze łączy je wszystkie w jedną całość⁵⁶.

Śledząc tok rozumowania Grzegorza, odpowiadającego na zarzuty różnych przeciwników, możemy zauważyć, że jego argumentacja jest bardzo „nierówna”. Uzasadnienia zawsze aktualne mieszają się z całkowicie chybionymi. Nie

⁵¹ Por. *Oratio catechetica* 27, SCh 453, 266, PSP 14, 163-164.

⁵² *Oratio catechetica* 32, SCh 453, 284, PSP 14, 168-169.

⁵³ Grzegorz przekłada tu biblijną ideę z *Listu do Rzymian* na schemat zaczerpnięty z plato-nizmu, por. Kelly, dz. cyt., s. 284.

⁵⁴ Por. *Oratio catechetica* 32, SCh 453, 286, PSP 14, 169.

⁵⁵ *Oratio catechetica* 32, SCh 453, 288, PSP 14, 169; por. także *De professione christiana* 27, GNO VIII 1, 139, tłum. J. Naumowicz: *Co znaczy być chrześcijaninem?*, w: Św. Grzegorz z Nyssy, *O naśladowaniu Boga. Pisma ascetyczne*, Kraków 2001, 51-52: „Nic nie może istnieć, jeśli byłoby oddzielone od Tego, który jest. Natura boska w równym stopniu związana jest z każdym z bytów i dzięki swej ogarniającej mocy obejmuje wszystko w sobie”.

⁵⁶ Por. *Oratio catechetica* 32, SCh 453, 288-292, PSP 14, 169-170.

do przyjęcia jest rozumowanie dotyczące sposobu, jakim Bóg posłużył się, by odkupić człowieka. Nysseńczyk bowiem w pewnej mierze sprowadził dzieło Odkupienia do teorii spisku, w której Bóg pozornie zawiera układ z szatanem, a w rzeczywistości ma zamiar go oszukać. Tak bardzo chciał wykazać zasadność zbawienia człowieka przez Wcielenie i śmierć Bożego Syna, że doszedł do wniosków rażąco niezgodnych z chrześcijańską moralnością, choć – trzeba przyznać – spójnych logicznie.

Wiele jednak spośród wyjaśnień Grzegorza zachowuje wartość do dziś. Dowodzi on rzeczywistego objawienia się Boga w ludzkim ciele, tłumacząc jednocześnie, iż przyjęcie naszej natury nie przynosi Mu wstydu, bo natura ta jest dobra. Wykazuje, jak Bóg przez Wcielenie uzdrawia całe ludzkie życie zranione przez grzech. Podkreśla prawdę o wolności ludzkiej woli, którą szanuje sam Bóg. Nawet śmierć Chrystusa przez ukrzyżowanie – uważana za haniebną – ma swe głębokie uzasadnienie i sens.

Grzegorz nie unika pytań – nawet trudnych, nawet tych, które, jak by się wydawało, są atakiem na podstawy doktryny chrześcijańskiej. Stają się one dla niego inspiracją do twórczego jej przeanalizowania. Z odpowiedniego uporządkowania pytań i odpowiedzi powstaje spójna teologiczna wizja tajemnicy Wcielenia i Odkupienia. Lektura *Wielkiej katechezy* uświadamia, że spotkanie z niewierzącymi lub błędzącymi nie musi stanowić zagrożenia dla naszej wiary, ale może prowadzić obie strony do pełniejszego odkrycia prawdy. Chrześcijanin, który głosi Ewangelię lub jej broni, nigdy nie jest tylko dającym; on także otrzymuje – ma bowiem szansę dojść do głębszego i pełniejszego rozumienia tego, w co sam wierzy.

APOLOGIE DER CHRISTLICHEN LEHRE ÜBER DAS HEILSGESCHEHEN IN *ORATIO CATECHETICA MAGNA* DES HL. GREGOR VON NYSSA

(Zusammenfassung)

Die Große katechetische Rede des hl. Gregors von Nyssa wurde im 4. Jahrhundert als ein Handbuch für christliche Katecheten geschrieben. Das ist vor allem eine Apologie der christlichen Lehre über das Heilsgeschehen. Gregor zählt hier viele Fragen auf, die von Juden, Heiden und Häretiker gestellt werden – vor allem: Warum ist Gott Mensch geworden? Ist das überhaupt wahr und möglich? Warum musste Christus sterben, um uns zu erlösen? Aus den Antworten auf gestellte Fragen schafft Gregor eine kurze, aber komplette Auslegung des Glaubens. Argumente, die er formuliert, sind zum großen Teil aktuell bis heute. Es gibt aber auch solche, mit denen man keinesfalls einverstanden sein kann. In diesem Artikel wurden alle Vorwürfe und Gregors Antwort zusammengefasst und kritisch betrachtet.

Elżbieta KOTKOWSKA
(Poznań, UAM)

**NAUCZANIE ŚW. GRZEGORZA Z NYSSY
O WSZECHMOCY BOŻEJ NA PODSTAWIE
*IN ILLUD: TUNC IPSE FILIUS***

Współcześnie dużo bardziej niż w przeszłości człowiek ma dowody na to, że najmniejsze zmiany w jednym punkcie ziemi mają wpływ na wydarzenia w zupełnie innym miejscu naszego globu¹. Rozważania filozoficzne związane z uwzględnieniem ogółu relacji występujących w świecie znajdujemy w dociekaniach A.N. Whiteheada, który nawiązuje do myśli starożytnej Grecji, a szczególnie do filozofów przyrody². W swojej filozofii rozumie on stworzenie jako jeden organizm, połączony wzajemnymi relacjami, a jego rozwój jako proces stawania się. Według filozofa proces ten nie ma swojego ostatecznego kresu. Whitehead łączy w jeden spójny system historię świata materialnego i duchowego. Na bazie jego filozofii powstała tzw. *process theology*. Uczeni opierający się na dociekaniach Whiteheada stwierdzają, że każdy byt jest konstytuowany przez ogół swych relacji³. Świadomość istniejących powiązań i oddziaływań przeniesiona na grunt teologii musi rodzić pytania o relacje pomiędzy wolnością człowieka a jego relacją ze środowiskiem.

W historii myśli europejskiej są tacy teologowie i zarazem filozofowie, którzy w swoich dziełach prezentują zadziwiającą harmonię teologii i filozofii. W naszym przekonaniu można do nich również zaliczyć św. Grzegorza z Nyssy⁴,

¹ Zjawiska te, choć są powiązane, są często nieobliczalne, czyli nie można wyznaczyć algorytmu, który przy tych samych warunkach da zawsze ten sam wynik. Takimi zjawiskami zajmuje się matematyczna teoria chaosu. Jest w niej opisywany tzw. Efekt Motyla. W dużym uproszczeniu oznacza to, że bardzo mała przyczyna taka właśnie, jak zaburzenie ruchu powietrza przez poruszenie się skrzydeł motyla na jednej półkuli ziemskiej może spowodować bardzo duży skutek w końcowym efekcie np. tornado na drugiej półkuli. Por. <http://www.calculemuorg/hayek/Tekst.html> [20. 03. 2002].

² Por. M. Heller, *Wypisy z Whiteheada*, w: M. Heller – J. Życiński, *Wszechświat i filozofia*, Kraków 1980, 101.

³ Por. A.N. Whitehead, *Process and reality*, New York 1929; tenże, *Science and the Modern World*, New York 1967.

⁴ Warto zaznaczyć, że w opracowaniach dotyczących historii filozofii św. Grzegorz jest umieszczany jako przedstawiciel filozofii immaterialistycznej. Mówi się o nim jako o prekursorze współczesnej krytyki pojęcia substancji, por. B.A.G. Fuller, *Historia filozofii*, tłum. Cz. Znamierowski, II,

jednego z wielkich Ojców Kapadockich, teologa, filozofa i mistyka. Patrzy on na świat i tworzy swoją teologię jakby z punktu widzenia samego Boga, a więc jest ona przede wszystkim teocentryczna. Jednocześnie mocno podkreśla, że dostęp do Boga jest możliwy tylko poprzez Syna Bożego, stąd jego teologia jest jednocześnie chrystocentryczna. Grzegorz ma poczucie istniejących wzajemnych relacji zarówno w samym Bogu, jak i w Jego odniesieniu do stworzenia. Jego myśl jest wyrazem i pragnieniem syntezy, poprzez którą chce zobaczyć całość w nierozzerwalnych związkach z Bogiem. Dzięki doświadczeniu mistycznemu patrzy na świat, a zarazem jakby poprzez świat. Można powiedzieć, że jego udziałem jest takie widzenie wszechświata, że poprzez niego dostrzega moc stwórczą Boga, czyli 'widzi' stworzenie jako istniejące dzięki mocy Boga. Stąd dla niego relacja łaski, jaką Bóg udziela stworzeniu do indywidualnej wolności, realizującej się w człowieku, to nie jest problem władzy, ale jest to problem miłości. Chrześcijaństwo jest dla niego religią otwartej przyszłości bez determinizmu, predestynacji czy fatum, ponieważ wolność człowieka to realizująca się dynamiczna przestrzeń możliwości wyboru Boga, który sam jest darem.

Warto zauważyć i spróbować się zapoznać, jak z pełną mocą i świadomością ten Ojciec Kościoła, na bazie własnych doświadczeń mistycznych i wiedzy teologicznej, filozoficznej oraz współczesnych mu nauk przyrodniczych, ukazuje relację między wszechmocnym Bogiem a obdarzonym wolnością człowiekiem. Głos jego jest tym bardziej znaczący, że jest on teologiem z IV wieku, czyli z czasów niepodzielonego jeszcze Kościoła. Jego nauczanie, będące skarbem Kościoła w tamtych czasach, we współczesnej teologii jest na nowo odkrywane⁵. Jego intuicje stają się inspiracją dla wielu nowych rozwiązań współczesnych problemów teologiczno-filozoficznych, związanych z szukaniem interpretacji dynamicznych relacji, jakie zachodzą pomiędzy zmiennym światem a niezmiennym Bogiem.

I. OBRAZ BOGA

Analizując dzieła św. Grzegorza z Nyssy, w pierwszym przybliżeniu możemy powiedzieć, że jest on typowym przedstawicielem swojej epoki⁶, w której bardziej podkreślano potęgę i moc Boga, jako absolutnego władcy niż tego,

Warszawa 1967, 145-156; J. Legowicz, *Zarys historii filozofii. Elementy doksografii*, Warszawa 1967, 357-360; W. Tatariewicz, *Historia filozofii*, I, Warszawa 1968, 206-208; A. Sparty, *Dzieje filozofii starożytności chrześcijańskiej i średniowiecza*, Poznań 1992, 35-36; H.A. Armstrong, *The Theory of the Non-existence of Matter in Plotinus and the Cappadocians*, *StPatr* 5 (1962) 427-429.

⁵ Natomiast wielki wkład św. Grzegorz z Nyssy w rozwój teologii mistycznej (szczególnie średniowiecznej) zawsze był doceniany.

⁶ Por. T. Węclawski, *Abba wobec Boga Ojca*, Kraków 1999, 36-54.

który króluje przez unizienie. Warto jednakże zwrócić uwagę na niewielkie, polemiczne jego dzieło, w którym jego rozumienie wszechmocy Bożej otrzymuje głębszy, interesujący nas wymiar. Kapadocczyk komentuje w nim jeden werset – z Listu św. Pawła do Koryntian: „Syn zostanie poddany (ὕποταγήσεται) Temu, który Synowi podał wszystko, aby Bóg był wszystkim we wszystkich” (1Kor 15, 28). Łaciński tytuł tego dzieła, nadany przez późniejszą tradycję, brzmi: *In illud: «Tunc et ipse filius», etc.*⁷. Problemem, jakim zajął się w nim Grzegorz, był błędny pogląd Ariusza i jego zwolenników: skoro Syn jest poddany Bogu na zasadzie stworzenia, to w takim wypadku nie może być równy Bogu Ojcu i tym samym nie jest Bogiem. Jednym z koronnych argumentów, jakim się posługiwali arianie, były właśnie te słowa Apostoła z Listu do Koryntian (1Kor 15, 28). Natomiast Biskup Nyssy wykazuje, że właśnie ten cytat, z perspektywy historiozbowczej, podkreśla bóstwo Chrystusa. Ukazuje nam przy tym wcielonego Syna Bożego, jako tego który nie przestając być wszechmocnym w boskiej naturze, poddał siebie – w pełnej wolności – Ojcu w swej ludzkiej naturze⁸. Obraz Boga, jaki wyłania się z tego dzieła, pozwala na włączenie głosu Grzegorza we współczesną dyskusję na temat wszechmocy Boga i możliwej wolności człowieka.

Biskup Nyssy mówiąc o wszechmocy Boga przedstawia ją jako moc władającą wszystkim⁹. Często moc Bożą przedstawia jako władzę, którą w jego czasach, określano jako królewską. Jednocześnie zdaje sobie sprawę, że jakiegokolwiek przedstawienie działania Boga wobec wszechświata nie jest obrazem pełnym: natura Boga jest niepojęta i „przewyższa [...] poznanie badacza”¹⁰. Mimo to Grzegorz pragnie, na sposób ludzki, zbliżyć się do poznania natury Boga. Zdaje sobie sprawę, że może tego dokonać tylko we współpracy z łaską Bożą. Jest to droga trudna, wymagająca zestawienia ze sobą często przeciwstawnych stanowisk, wynikających z przesłania biblijnego i dociekań filozoficz-

⁷ Jego tekst zob. Gregorius Nyssenus, *In illud: Tunc et ipse filius*, w: Gregorii Nysseni Opera (dalej GNO), ed. J.K. Downing, vol. 3/2, Leiden 1986, 1-28 lub PG 44, 1304-1325, tłum. (frag.) M. Stokowska, w: H. de Lubac, *Katolicyzm. Społeczny aspekt dogmatu*, Kraków 1961, 120-121; i tłum. T. Szramka, w: G.A. Maloney, *Chrystus Kosmiczny: od Pawła do Teilharda*, Warszawa 1972, 252-253. Jeżeli nie zaznaczono inaczej, zamieszczone w artykule fragmenty tegoż utworu zostały przełożone przez autorkę.

⁸ W czasach Grzegorza na ten fragment Pisma św. powoływali się arianie, podważając bóstwo Chrystusa. Nasz Biskup podaje własną interpretację tego tekstu, w której na podstawie słów św. Pawła wysnuwa wnioski o boskiej naturze Słowa i Ducha Świętego, por. J. Daniélou, *L'Adversus Arium et Sabellium de saint Grégoire de Nyse, et l'origénisme Capadocien*, RSR 54 (1966) 61-66. Wydaje się, że jeśli chodzi o nauczanie Ariusza i jego uczniów, jest to jeden ze skrajniejszych przykładów rozumienia wszechmocy Boga jako niezależnej od nikogo władzy. Przedstawiając w sposób schematyczny ich sposób myślenia można powiedzieć, że uznawali, iż to co jest poddane nie może być równe, stąd zaprzeczenie boskości Syna.

⁹ Por. *Oratio catechetica magna* 4, PG 45, 20AB, tłum. W. Kania, PSP 14, 134, lub T. Sinko, *Nauka katechetyczna*, w: Święty Grzegorz z Nyssy, *Wybór pism*, Warszawa 1963, 65.

¹⁰ *Ad Eustathium*, ed. F. Mueller, GNO 3/1, 10, tłum. T. Grodecki, ŻMT 21, 85.

nych¹¹. Prawda o relacjach między Bogiem a światem stworzonym jest nam dostępną jako Tajemnica. Kapadoccyk podkreśla:

„my jedynie na sposób przypuszczeń wyciągamy wnioski na podstawie pojedynczych znaków o tym, co chce ujść naszemu poznaniu, musimy dać się prowadzić za rękę poprzez wielkie jej [Bożej Mocy] działania do zbadania boskiej natury”¹².

Grzegorz przekonuje, że Bóg jest niewidzialny, a my poznajemy Go poprzez Jego dzieła na tyle, na ile pozwala nam się poznać. Píše o Bogu jako tym, który „swą opatrnością ogarnia wszystko i przyszłość zna tak samo jak przeszłość”¹³. Zastanawiając się nad relacją Boga do stworzenia dodaje, że: „opatrność i moc Boża objęły (περιείληπται) w pierwszym akcie stworzenia cały rodzaj ludzki”¹⁴. Analizując przedstawione cytaty w pierwszym przybliżeniu powstaje obraz Boga, który wiedzą uprzednią zna wszystko i niełatwo oprzeć się myśli, że w taki obraz Boga trudno włączyć ludzką wolność. Trzeba jednak zwrócić uwagę na słowo περιελέω przetłumaczone jako obejmować. W rozumieniu Ojców Wschodu nie jest to tylko piękny zwrot. Bóg jako Ojciec właśnie swoją mocą obejmuje, czyli owija (zawija), przede wszystkim człowieka, a przez niego cały stworzony wszechświat. Tak „owinięty” wszechświat może zaistnieć, w innym przypadku po prostu by go nie było. Jest to podstawowe przekonanie w rozważaniach o stworzeniu św. Grzegorza i Ojców Wschodu. Jeżeli mówią o wszechświecie, to zawsze jako o obdarowanym Bożą łaską. Całe dzieło Stwórcy, poznawane i doświadczane przez człowieka, jest Bożym królestwem, z którego „nic, co jest stworzone nie jest wyłączone”¹⁵. Stworzenie nie istnieje bez Bożej mocy, ale w niej i dzięki niej. Ojcowie Wschodu nie znają pojęcia natury czystej. Człowiek, a przez niego całe stworzenie, jeżeli istnieją, to tylko dzięki stworzeniu w łasce¹⁶. Z tego względu możemy w takim świecie i poprzez taki świat, poznać wszechmoc Boga samego.

Św. Grzegorz z Nyssy w swoim nauczaniu wyróżnia dwa sposoby mówienia o Bogu. Pierwszy z nich odpowiada na pytanie: Kim jest Bóg?, i jest to dla niego dziedzina właściwa teologii – θεολογία, natomiast dziedzina ekonomii –

¹¹ Przykładowo Grzegorz wobec siebie współczesnych czuje potrzebę wytłumaczenia, dlaczego Pismo św. przemawia w tak niejednoznacznym języku: „Pismo zna ludzi jak dobra mamka swoje dzieci i niekiedy gaworzy wraz z nimi i używa niektórych wyrażen [nieodkładnie], nie szkodząc przy tym temu, co doskonale i nie wyrządzając szkody tym, którzy zdolni są przyjmować stały pokarm” (*Ad Graecos* 13, ed. F. Mueller, GNO 3/1, 27, tłum. T. Grodecki, ŻMT 21, 98); por. też A. Grillmeier, *Mit Ihm und in Ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven*, Freiburg 1975, 283-300, 423-488.

¹² *Ad Eustathium*, GNO 3/1, 11, ŻMT 21, 85.

¹³ *Oratio catechetica magna* 8, PG 45, 37 BC, PSP 14, 80.

¹⁴ *De hominis opificio* 16, PG 44, 185B, tłum. M. Michalski, ALP II 309.

¹⁵ *In illud: Tunc ipse filius*, GNO 3/2, 14, PG 44, 1313A.

¹⁶ Por. R. Leys, *L'image de Dieu chez saint Grégoire de Nysse*, Bruxelles – Paris 1951, 98.

οἰκονομία¹⁷, jest próbą odpowiedzi na pytanie o możliwość poznania Boga poprzez Jego dzieła. Grzegorz szczególnie podkreśla w swoim nauczaniu, że Obraz Boga w Trójcy Jedyne go i obraz Boga udzielającego się stworzeniu są obrazami wzajemnie zależnymi. Stając przed niepojmowalną Tajemnicą widział jedność i wzajemne oddziaływanie życia wewnętrznego Trójcy z Jej działaniem wobec stworzenia. Właśnie dlatego nasz Autor niewiele mówi o niezmiennym Bogu w Jego istocie i majestacie, a częściej o Bogu działającym dla swojego stworzenia. To jego przekonanie uwytatnia się w słowach, w których podkreśla jedność działania Trójcy:

„[...] wszelkie działanie (ἐνέργεια) Boże, dotyczące stworzeń i nazywane zgodnie z wieloraką myślą (J 48) wychodzi od Ojca, przechodzi przez Syna i w Duchu Świętym się doskonali [...] cokolwiek dzieje się, czy to dotyczące codziennej opatrności czy też kierowania (ekonomią) i zachowania wszystkiego, dzieje się za sprawą trzech”¹⁸.

Każde działanie Boga jest działaniem Trzech w jedności z NICH wpływającej, jest jedno działanie i jeden Boży zamiar wobec stworzenia. Zawsze działa jeden Bóg, ale to działanie wynika z dynamiki wewnętrznego życia Trójcy, w której jest ciągłe dążenie do jedności poprzez wzajemną wymianę chwały i miłości¹⁹.

II. BÓG WOBEC STWORZEŃ

1. Boże pragnienie jedności ze swoim stworzeniem. Zastanawiając się nad obrazem Boga, jaki wyłania się ze wspomnianego dzieła Grzegorza: *In illud: Tunc et ipse filius*, warto zwrócić uwagę, że nie neguje on dosłownej interpretacji słów Apostoła: „Syn zostanie poddany (ὑποταγήσεται) Temu, który Synowi podał wszystko, aby Bóg był wszystkim we wszystkich” (1Kor 15, 28), ale przenosi ją z płaszczyzny ontologicznej na historiozobawczą²⁰. Punktem wyjścia

¹⁷ W myśli Ojców Kościoła mówienie o wychodzącym ku człowiekowi Bogu stanowiło dziedzinę ekonomii (οἰκονομία) w odróżnieniu od teologii (θεολογία), która zajmowała się mówieniem o tajemnicy wewnętrznego życia Trójcy. Ojcowie Kapadocy, a wśród nich szczególnie Grzegorz z Nyssy, rozwinęli rozumienie terminu *ekonomia*, który znaczy dosłownie: budowanie domu, zarządzanie domem, rozdawanie, dysponowanie. Powiązali go z działaniem Trójcy Świętej wobec stworzenia, a działanie to rozumeli jako pedagogię Bożą. Tak więc stworzenie zawsze jest objęte pedagogiczną opieką Boga.

¹⁸ Gregorius Nyssenus, *Ad Ablabium*, ed. F. Mueller, GNO 3/1, 47-48, tłum. T. Grodecki, ŻMT 21, 111.

¹⁹ Pomijamy tu polemikę związaną z istnieniem w nauczaniu Grzegorza początków koncepcji współlistnienia Hipostaz w Bogu. Na ten temat por. T. Grodecki, ŻMT 21, 31-37; D.F. Stramara, *Gregory of Nyssa terminology for Trinitarian Perichoresis*, VigChr 52 (1998) 257.

²⁰ Podobnie postąpił Grzegorz w interpretacji fragmentu Księgi Przysłów: „Pan mnie stworzył” (Prz 8, 22), por. T. Grodecki, ŻMT 21, 41-42.

jego rozważań, jest dzieło Syna Bożego, rozważane w perspektywie celu, do jakiego dąży całe stworzenie. Wymiar eschatologiczny teologii wypełnia całe nauczanie naszego Biskupa Nyssy, a w tym właśnie dziele w sposób szczególny dochodzi do głosu. Naucza on bowiem, że od Boga wszystko pochodzi i do Boga wszystko powróci dzięki dziełu Syna, które uobecnia działanie Ducha Świętego.

W swojej teologii Grzegorz z Nyssy na pierwsze miejsce wysuwa miłość, jako zasadę życia wewnętrznego Trójcy i miłość Boga do stworzeń, jako zasadę ich istnienia, podkreślając, że poznajemy ją w pełni nie inaczej, jak tylko dzięki Objawieniu Syna. Przekonanie to opiera na słowach Jezusa przekazanych przez Jana Ewangelistę: „Ja kocham ich, jak Ty kochasz mnie” (J 17, 23)²¹. Syn kocha stworzenie, tak jak Ojciec kocha Syna. Tylko dzięki Synowi może człowiek tę miłość w pełni poznać, ponieważ to Syn Boży stał się człowiekiem i przez to w Nim się ta miłość objawia. Autor nasz stwierdza:

„On, zatem, który jest ponad wszelkim poznaniem i pojmowaniem, niewysłowiony (1P 1, 8), niewyraźalny i niewypowiedziany (2Kor 9, 15), z miłości do ludzi stał się obrazem Boga niewidzialnego”²².

W teologii Grzegorza jedynym więc i prawdziwym obrazem Boga jest Syn Boży: jest On Pierwowzorem (ἀρχέτυπος)²³ wszelkiego stworzenia, które jest powołane do istnienia według tego obrazu. Mamy tu pewne stopniowanie podobieństwa do Boga. Należy zwrócić uwagę, że podobieństwo to, w rozumieniu Biskupa, jest realnym udziałem w tym, do czego jest się podobnym; Syn jest podobny do Ojca, czyli jest Mu równy. Natomiast we Wcieleniu druga Osoba Boska staje się, tak jak stworzenie. Syn Boży będąc pełnym obrazem, staje się obrazem według tego obrazu, czyli staje się człowiekiem.

Ojciec kocha w Synu swój obraz, jednocześnie w Synu kocha wszystko, co jest obrazem Syna, co oznacza, że miłość, jaką jest obdarowane stworzenie, jest tą samą miłością, którą Ojciec kocha Syna. Właśnie ta miłość poprzez Syna w Duchu Świętym jest przekazywana człowiekowi i reszcie stworzenia. W przekonaniu Grzegorza celem działań wynikających z miłości jest jedność: zarówno w Trójcy, jak i jedność z Bogiem wszystkiego, co jest od Niego różne. Swoje nauczanie opiera on na przekonaniu, że każde działanie Boga jest działaniem Trzech, w jedności z Nich wypływającej, jest to jedno działanie w Nich i jeden Boży zamiar wobec stworzenia: Bóg pragnie jedności ze swoim

²¹ Por. *In illud: Tunc ipse filius*, GNO 3/2, 23, PG 44, 1321B.

²² *De perfectione Christiana ad Olympium monachum* 49, ed. W. Jaeger, GNO 8/1, 194-195, tłum. J. Naumowicz: *O doskonałości*, BOK 15, 75. Koncepcja człowieka greckich Ojców Kościoła opiera się na powszechnym założeniu, że człowiek stworzony jest nie tyle na obraz i podobieństwo Boga, co raczej według Jedynego Obrazu, jakim jest Syn Boży [κατ' εἰκόνα ἡμετέραν καθ' ὁμοίωσιν] (Rdz 1, 26 wg Septuaginty, ed. A. Rahlfs, Stuttgart 1935, repr. 1971).

²³ Por. *De hominis opificio* 3-5, PG 44, 133C-137C, tłum. Sinko, dz. cyt., s. 64-70.

stworzeniem. Właśnie w Chrystusie, Synu Bożym odczytujemy pragnienie jedności Boga z człowiekiem. Pragnienie to wypływa z miłości, która chce być przekazywana, i ona właśnie jest podstawą istnienia świata. Biskup Nyssy na potwierdzenie swoich wniosków przywołuje słowa Syna Bożego, Jezusa Chrystusa: „Jak Ty, Ojcze, we Mnie, a Ja w Tobie, [spraw] aby i oni stanowili w Nas jedno” (J 17, 21)²⁴. Bóg pragnie, by powołane do samodzielnego istnienia stworzenia w sposób wolny, czyli z miłości do Boga, pragnęły jedności z Nim. Jest to pierwszy powód, dla którego Syn stał się człowiekiem. Jest to pełne zaangażowania działanie wobec człowieka i jego świata po to, by zjednoczyć całe stworzenie z Bogiem. Grzegorz jest głęboko przekonany, że Bóg jest w stanie podjąć wszelkie działania, by Jego pragnienie jedności mogło być zrealizowane. Syn Boży, poprzez swoje dzieło Wcielenia, „czyniąc swoją jedność [z Ojcem] w nas, On, który jest w Ojcu, w efekcie jednoczy nas z tym samym Ojcem”²⁵. Jak Bóg przekazuje stworzeniu swoją miłość przez Syna, tak samo poprzez Syna dokonuje się zjednoczenie stworzenia z Bogiem. Celem tego działania jest obdarowanie świata wszystkim, co jest potrzebne do jego istnienia i to istnienia autonomicznego i wolnego wobec swego Stworzyciela. Biskup Nyssy stwierdza, że pełnię dóbr, jaką Bóg przekazuje człowiekowi, a przez niego reszcie stworzenia, obrazują słowa Jezusa: „Chwałę, którą mi dałeś, ja dałem im” (J 21, 22) i dopowiada, iż Chrystus przekonuje, że chwała dana człowiekowi jest po to, by „jedność dana Mi poprzez Ducha Świętego, mogła być przeze Mnie wam [czyli ludziom] przekazana”²⁶. Największym zatem szczęściem człowieka jest jedność z Bogiem i to jest jego chwała.

W sposób schematyczny rozumowanie św. Grzegorza można przedstawić następująco: Bóg objawia się nam jako Bóg, który jest Miłością; jest to wzajemna miłość Ojca i Syna i Ducha Świętego. Wzajemna miłość trzech Osób Trójcy jest podstawą ich jedności. Miłość Boga objawia się w jednym działaniu wobec całego stworzenia. Jednocześnie jest w Bogu, wynikające z miłości, pragnienie udzielania „swojej chwały”²⁷ powołanemu do istnienia stworzeniu. Stworzenie to istnieje autonomicznie, jako całkowicie odrębny od Boga twór, ale o którym nie da się pomyśleć bez relacji do Stwórcy. W jego istotę wtopione jest pragnienie jedności z Bogiem. Celem działań Boga wobec stworzenia jest przeniesienie jedności Trzech, poprzez Syna Bożego w Duchu Świętym, na człowieka, a przez niego na całe stworzenie. Schemat rozumowania św. Grzegorza potwierdzają słowa, które dotyczą celu, dla jakiego istnieje całe stworzenie:

²⁴ Por. *In illud: Tunc ipse filius*, GNO 3/2, 21, PG 44, 1320C.

²⁵ Tamże.

²⁶ Tamże, GNO 3/2, 22, PG 44, 1320D-1321A.

²⁷ Tamże.

„Ciało [człowiek] powinno stać się takim jak Słowo poprzez zjednoczenie z Nim; skutkiem tego [zjednoczenia] ciało otrzymuje to, co Słowo miało przed stworzeniem świata²⁸.”

Pragnieniem Boga jest, by człowiek, a przez niego cały kosmos, zostali włączeni w jedność, jaka jest w Nim. Zanim świat zaistniał, jest w Ojcu pragnienie zjednoczenia ze swoim stworzeniem poprzez Syna, jednością sprawianą przez Ducha Świętego. Z tego względu Syn Boży stał się człowiekiem. Dzięki Niemu wszyscy ludzie mają możliwość zjednoczenia się z Bogiem Ojcem.

Przedstawiony schemat nauczania Grzegorza o jedności Boga ze swoim stworzeniem daje się pomyśleć, bez uwzględniania upadku człowieka. W jego teologii można odczytać przekonanie, że Bóg stałby się człowiekiem niezależnie od ludzkiego odejścia. Syn ze względu na sam fakt powołania do istnienia różnych od Boga stworzeń, poddaje siebie woli Ojca i ostatecznie staje się stworzeniem. Z drugiej strony wart jest podkreślenia fakt, że teologia Wschodu widziała we wcieleniu Syna Bożego akt dobrowolnego unieżenia. Syn poddaje siebie woli Ojca, ze względu na powołane do istnienia stworzenie. Można stwierdzić, że dobrowolne zníženie się Syna poprzez przyjęcie ludzkiej natury, jest wpisane w obraz Boga²⁹, ponieważ jedynie Syn jest prawdziwym obrazem Ojca. Natomiast człowiek jest obrazem Syna. Możemy powiedzieć, że nauczanie Grzegorza pozwala widzieć wszechmoc Boga jako tę, która ze względu na dobro stworzeń ogranicza samą siebie w Synu. To ograniczenie rozumiane jest jako unieżenie i jako takie było szczególnie przeżywane w duchowości Wschodu. Jeżeli – prowadząc dalej rozumowanie – cały wszechświat został powołany do istnienia według obrazu, jakim jest Syn, to unieżenie Syna jest u podstaw aktu stworzenia. Można pójść jeszcze dalej w rozpoznaniu nauczania Biskupa Nyssy i stwierdzić, że jak nie można pomyśleć istnienia świata bez relacji do Boga, tak nie można pomyśleć tego świata bez istniejącego w nim Wcielenia, a nawet bez unieżenia, jakie musiało się dokonać, by było możliwe Wcielenie. Analizując ten aspekt teologii Grzegorza możemy zobaczyć Boga jako tego, który w Synu wyzbył się wszystkiego dla stworzenia, by przez Niego przyjąć je do swojej jedności³⁰. Wyzbył się wszystkiego, bo tak chyba można określić rzeczywistość, w której wszechmocny Bóg przyjmuje na siebie wszystko, co dotyczy stworzenia.

Autor nasz przedstawiając pragnienie jedności Boga ze swoim stworzeniem odwołuje się do słów Jezusa z Ewangelii św. Jana. Zostały one wypowiedziane

²⁸ Tamże, GNO 3/2, 22, PG 44, 1320D.

²⁹ Por. W. Hryniewicz, *Kenozą*, EK VIII 1348-1349 (IV. W teologii prawosławnej).

³⁰ Ojcowie greccy wprowadzili termin *przebóstwienie* na określenie rzeczywistości ciągłego udzielania Boga swojemu stworzeniu. Nie jest to jednorazowo osiągalny stan, ale trwający proces, który sam w sobie nie jest celem, ale środkiem przybliżania się do Boga. Tak rozumiana rzeczywistość pozwala zobaczyć Boga jako tego, który nie jest inaczej, jak tylko „Bogiem z nami” (Mt 1, 23).

tuż przed męką na krzyżu i choć, ze względów analitycznych, przedstawiliśmy nauczanie Biskupa kapadockiego bez uwzględniania tego dzieła Boga dla człowieka, to w naszym przekonaniu, milcząca obecność pełnego uniżenia Boga z miłości do człowieka w tle naszych rozważań, jeszcze bardziej podkreśla wszechmoc Boga, który panuje poprzez dobrowolne uniżenie.

2. Staranie Boga o stworzenie. Biskup Nyssa w swoim nauczaniu przekonuje, że stan, jaki znamy teraz, i miejsce, z którego mówimy o wszechmocy Bożej, związane są z upadkiem człowieka. Warunki, w jakich obecnie znajduje się świat, wyznacza sytuacja zwinionego odejścia od Boga. Stworzony w łasce człowiek, w rozumieniu św. Grzegorza z Nyssy, poprzez grzech zniszczył podstawę swego istnienia³¹. To, że w ogóle w tej sytuacji człowiek istnieje jest niewyobrażalnym cudem³². Niezmienna wszechmoc Boża objawia się w jego rozumieniu jako ta, która daje istnienie człowiekowi, mimo że on przez swoje grzechy odcina się od źródła istnienia, jakim jest Bóg. Można nawet powiedzieć, że im bardziej człowiek nadużywa swojej wolności, tym bardziej Bóg kieruje ku niemu swoją miłością. Nie należy oczywiście rozumieć, że zło zwiększa Bożą miłość, ale że Bóg w swej niezmiennej miłości jeszcze bardziej trwa przy takim człowieku. Analizując działanie mocy Bożej Grzegorz stwierdza:

„moc zawsze pozostaje taka, jaka jest; ani nie zmienia się i ani nie staje się lepsza lub gorsza. Również, nie ma w mocy Bożej tendencji do ulepszania siebie ani nie ma skłonności do zmian ku gorszej kondycji. Raczej, moc Boża stale wylewa zbawienie na innych, i działa udzielając ocalenia sama nie doznając żadnego braku”³³.

Wszechmoc Boga jako niezmienna i nienaruszalna nie doznaje nigdy żadnego uszczerbku, i nikt ani nic nie może jej zmienić. Jednocześnie niezmiennność wszechmocy Bożej polega na ciągłej gotowości do obdarowywania zbawieniem, na pełnej gotowości uczynienia wszystkiego, co możliwe dla stworzeń, aż po przyjęcie wszelkich konsekwencji grzechu. Można powiedzieć, że stałość Boga to stała gotowość niesienia pomocy i ratunku. Biskup Nyssa w charakterystyczny dla siebie sposób przekonuje, że Boża wszechmoc w swoim działaniu jest zdeterminowana przez miłość. Bóg:

„[...] samą myślą stworzył wszystko i aktem swej woli powołał do bytu to, co nie istniało, lecz mimo to [...] wybrał do tego (odkupienia) okrężną drogę, przyjmując cielesną naturę, przez narodzenie wchodząc w życie i przechodząc wszystkie fazy

³¹ Por. E. Kotkowska, *Pomyśleć świat jako całość według św. Grzegorza z Nyssy*, Poznań 2003, 50-61.

³² W nauczaniu Grzegorza z Nyssy Syn Boży: „[...] dla naszego dobra postanowił narodzić się pośród nas, którzyśmy utracili istnienie (podkreślenie autorki) przez nadużycie wolności, [po to] aby mógł przywrócić do istnienia wszystko, co je utraciło” (*De vita Moysis 2*, ed. J. Daniélou, SCh 1, 177, tłum. H. Bednarek, w: A. Louth, *Początki mistyki chrześcijańskiej*, Kraków 1997, 112.

³³ *In illud: Tunc ipse filius*, GNO 3/2, 7, PG 44, 1308A.

rozwoju, koszując potem śmierci i dopiero przez zmartwychwstanie dochodząc do celu”³⁴.

Bóg pragnąc zachować wolność stworzeń wybiera te działania, które nie naruszają autonomii ich istnienia i wolności: nie działa arbitralnie, czy bezpośrednio, działa poprzez stworzenie. Z tego względu przyjmuje na siebie nie tylko ludzką naturę, ale i konsekwencje upadku. Celem Bożego działania jest wprowadzenie człowieka z sytuacji bez wyjścia. Wszchemoc Boga objawia się przez to, że mimo upadku człowieka, staje się On stworzeniem i „pojawia się w nędzy naszego obecnego życia” – po to, by być dla człowieka – „jako wzór uczestniczenia w bóstwie”³⁵. Cel wcielenia w nauczaniu Grzegorza jest stały: Syn Boży ukazuje człowiekowi, jak bardzo Boża miłość jest do niego skierowana i jak może realizować siebie w dążeniu do pełni³⁶. Natomiast po grzechu człowieka, Bóg poprzez Wcielenie pokazuje, w jaki sposób może on tę utraconą miłość odzyskać. Tak wyraża się wierność Boga wobec swojego stworzenia, niezależnie od tego, w jakiej kondycji się ono znajduje. W Chrystusie ukazuje się niezmiennie pragnienie jedności Boga ze swoimi stworzeniami, ponieważ na tym polega ich szczęście. W rozumieniu Grzegorza Bóg:

„[...] który wszystko dla siebie stworzył, woła i pociąga duszę [człowieka] do siebie jako do źródła szczęścia”³⁷.

Jest to bardzo charakterystyczny rys teologii Biskupa Nyssy – Bóg jako wszechmocny oddziałuje na człowieka nie przymusem, ale siłą miłości. Ta przyzywająca miłość Boga nie narusza jednak wolności istnienia stworzeń, ale dostosowuje się do ich kondycji po to, by osiągnęły wszystko, co dla ich istnienia jest najlepsze. Zastanawiając się dalej nad celowością Bożych działań Grzegorz przekonuje:

„Co do celu zbawienia, mówi się, że Jednorodzony Syn Boga jest poddany Ojcu, ze względu na Jego upodobnienie się do ludzi”³⁸.

Oznacza to, że zbawienie świata realizuje się w historii człowieka Jezusa z Nazaretu, który poddaje siebie woli Ojca. Z tego względu, w przekonaniu

³⁴ *Oratio catechetica magna* 15, PG 45, 43BC, PSP 14, 151. Św. Grzegorz z Nazjanzu podejmuje ten sam problem w słowach: „Niech nikt jednak nie odważy się twierdzić, że Bóg nie mógł przybrać innej postaci, by nam się ukazać. Proszę sobie przypomnieć krzak gorejący (Wj 3, 6) i różne objawienia w postaci ludzkiej. Lecz jeżeli Bóg chciał usunąć wszelkie przyczyny potępienia za grzech przez uświęcenie w sobie każdego elementu naszej natury, to musiał przyjąć ciało” (*Epistula* 101, Sch 208, 50-51, tłum. J. Stahr, POK 15, 142).

³⁵ *In illud: Tunc ipse filius* GNO 3/2, 18, PG 44, 1316D.

³⁶ Por. S. Strękowski, *Wcielenie Syna Bożego w utworach św. Gregorza z Nyssy*, VoxP 20 (2000) t. 38-39, 199-212.

³⁷ *Dialogus de anima et resurrectione*, PG 46, 97D, tłum. W. Kania, PSP 14, 62.

³⁸ *In illud: Tunc ipse filius*, GNO 3/2, 7, PG 44, 1308A.

naszego Autora, Bóg, który stał się człowiekiem, musiał się zgodzić, że dotkną go wszelkie konsekwencje odejścia stworzeń od Boga. To właśnie niezgoda na zło z jednej strony i zgoda na wolność stworzeń z drugiej strony, prowadzi w konsekwencji do zgody na doznawanie i przeżywanie skutków wszelkiego zła. Nie jest to bierna zgoda na istnienie grzechu, ale punkt wyjścia, by to zło przewyciężyć: zniszczyć je nie poprzez arbitralny akt Bożej mocy, ale przez przemianę wszelkich złych skłonności w człowieku w kierunku dobra. Nawiażując do Pisma Świętego nasz Ojciec Kościoła jest przekonany, że Chrystus:

„z powodu tego, co wycierpiał aż do śmierci, przez krótki czas był niższym od aniołów (Hbr 2, 6-9); i tych, którzy z racji grzechu stali się jakby cierniami, przez zbawcze działania swojej śmierci uczynił koroną dla samego siebie, przez swą mękę bowiem cierń przemienił w chwałę i cześć”³⁹.

Zgodę Syna Bożego na takie zrealizowanie woli Ojca, które prowadzi do wyzwolenia człowieka z niewoli grzechu, Grzegorz za św. Pawłem, nazywa poddaniem (ὑποτάσσω) Syna Ojcu. Syn Boży poddaje siebie Ojcu jako stworzenie, natomiast w przekonaniu naszego Autora: „Podporządkowanie to nie ma miejsca w Bożej niezmiennej i stałej mocy”⁴⁰. W człowieku Jezusie z Nazaretu wszystkim ludziom zostaje objawiona niezmienna wszechmoc Boga. W swoim bóstwie Syn jest równy Ojcu i dlatego nie poddaje siebie w boskiej naturze, poddanie natomiast realizuje się w naturze ludzkiej wcielonego Słowa. Ma ono dla ludzi moc zbawczą, ponieważ, jak przekonuje Biskup Nyssa: „Dla nas zbawienie zostało przyniesione poprzez poddanie”⁴¹ Syna Bożego Ojcu.

Należy się również zastanowić, dlaczego, według Grzegorza, dobrowolne poddanie się Syna woli Ojca aż po śmierć na krzyżu, przynosi całemu stworzeniu zbawienie? Celem poddania wcielonego Słowa jest przywrócenie jedności Boga ze swoim stworzeniem. Bóg nie może chcieć zjednoczenia z jakimkolwiek złem. Chrystus jest dla człowieka wzorem, jak w naturze ludzkiej należy walczyć z tym, co niezgodne z wolą Boga. On objawia człowiekowi, że „poddanie się Bogu, to całkowite odizolowanie się od zła”⁴². Objawia to całym swoim życiem, a szczególnie w śmierci i zmartwychwstaniu. W Jezusie z Nazaretu Bóg rozpoczyna przemianę świata i w ten sposób przynosi światu zbawienie. Chrystus staje się zaczątkiem przemiany stworzenia od wewnątrz. W Nim nie ma żadnej skłonności ku złu, Jego życie jest życiem według natury ludzkiej, zamierzonej przez Boga dla człowieka⁴³. Dlatego poprzez Wcielenie, sam będąc stworzeniem, rozpoczyna poddawanie Bogu całego stworzenia, czyli

³⁹ *De perfectione Christiana* 72, GNO 8/1, 206, BOK 15, 82.

⁴⁰ *In illud: Tunc ipse filius*, GNO 3/2, 7, PG 44, 1308A.

⁴¹ Tamże, GNO 3/2, 27, PG 44, 1325A.

⁴² Tamże, GNO 3/2, 16, PG 44, 1316A.

⁴³ Por. S. Longosz, *Chrystologia Ojców Kapadockich*, VoxP 17 (1997) t. 32-33, 166-176.

przywraca jedność, jakiej Bóg Ojciec pragnie dla swoich stworzeń. Powyższe wnioski można podsumować słowami św. Grzegorza:

„To jest to, co mówimy o poddaniu Syna – jeżeli Chrystus w swoim ciele rzeczywiście jest poddany i zostało mu to dane, to On teraz działa tak, że w nas realizuje się łaska poddania”⁴⁴.

Biskup rozważa tu dwa aspekty działania zbawczego. Od strony Boga działania odkupieńcze już się dokonały. Ojciec przyjął poddanie Syna, który przez to dokonał odkupienia świata. Należy stwierdzić, że dzięki temu, iż Syn, w którym istnieje całe stworzenie, poddał stworzenie Ojcu w swojej ludzkiej naturze, to ostatecznie pokonał wszelkie zło. Dzięki temu dziełu uwidacznia się działanie, w którym „moc zła będzie zupełnie usunięta”⁴⁵. Św. Grzegorz wyraża pełniej tę myśl w słowach: „o nasze [ludzi] zbawienie czynione są starania”⁴⁶. Bóg zawsze stara się o człowieka, by on również w swojej wolności poddał siebie Bogu, ale uzależnia swoje działania zbawcze w świecie od woli człowieka⁴⁷. W Grzegorzowym nauczaniu być podobnym, to mieć udział w tym, do czego jest się podobnym. Z tego też względu, jeżeli człowiek chce żyć na wzór Chrystusa, to musi być z Nim zjednoczony. Na bazie tego zjednoczenia wcielony Syn Boży działa w świecie. Stąd to nasz Ojciec Kościoła wyraża przekonanie, że Chrystus zmartwychwstały, czyli ten który poddał siebie Ojcu, działa w świecie we współpracy z człowiekiem:

„poprzez przyłączanie nas do siebie [...] Chrystus czyni siebie jednym ciałem z nami. Poprzez wszystko, co jest nasze i przez nas opiekuje się wszystkim”⁴⁸.

Celem tego działania jest przywrócenie człowiekowi prawidłowych relacji ze Stwórcą i z resztą stworzenia. Bóg pragnie, by człowiek odzyskał pełnię wszystkich darów, jakie otrzymał w chwili powołania go do istnienia, i to pragnienie realizuje się przez ciągłe Jego staranie się o człowieka. Jest to działanie, w którym Bóg siłą swej miłości przyciąga do siebie, a które nie jest wolne od napięć. Stąd można je określić jako walkę o to, co dla stworzenia najlepsze. Walka ta toczy się przede wszystkim o to „aby się cofnęły szeregi nieprzyjaciół”⁴⁹ człowieka i wszelkiego stworzenia. W tym działaniu żadne dzieło Boga nie jest wyłączone czy pominięte⁵⁰. Ten proces, starania się Boga o człowieka

⁴⁴ *In illud: Tunc ipse filius*, GNO 3/2, 16, PG 44, 1316B.

⁴⁵ Tamże, GNO 3/2, 27, PG 44, 1325AB.

⁴⁶ Tamże, GNO 3/2, 7, PG 44, 1308A.

⁴⁷ Por. Kotkowska, dz. cyt., s. 34-47.

⁴⁸ *In illud: Tunc ipse filius*, GNO 3/2, 20, PG 44, 1317D-1320A.

⁴⁹ Gregorius Nyssenus, *De Oratione Dominica* III 5, PG 44, 1160, tłum. W. Kania, *VoxP* 6 (1986) z. 11, 692 lub w: *Modlitwa Pańska. Komentarze greckich Ojców Kościoła IV-V wieku*, red. K. Bielawski, Kraków – Tyniec 1995, 59.

⁵⁰ Por. *In illud: Tunc ipse filius*, GNO 3/2, 14, PG 44, 1313A.

wymaga współpracy człowieka. Dlatego też to poddanie jest przez Biskupa Nyssy rozumiane jako przyjęcie w miłości tego, co najlepsze. Rzeczywistość ta zrealizuje się w ostatecznym spełnieniu dziejów, gdy cała ludzkość będzie w pełni poddana Bogu. Zgodnie ze słowami św. Grzegorza:

„Wtedy będziemy poddani Jemu, ale nie należy tego rozumieć jako jakiś rodzaj służalczej pokory. Nasze poddanie to królestwo, składające się z nienaruszalności i szczęścia żyjącego w nas samych; takie jest znaczenie Pawłowej nauki o poddaniu Bogu. Chrystus sam ulepsza nasze dobro w nas, i tworzy w nas to, co jest miłe Jemu⁵¹.

Biskup Nyssa stwierdza, iż należy poddać się Bogu, ale nie na sposób służalczego poddania. Trzeba w wolności wybrać to, co lepsze, czyli najwyższe dobro, jakim jest Bóg; by to zadanie mógł człowiek wykonać, wszechmogący Bóg obdarował go wolnością. Dzięki niej człowiek może odpowiedzieć Bogu tak, by zrealizować Boże pragnienie jedności z Nim.

Św. Grzegorz z Nyssy w swoim nauczaniu jest przedstawicielem zadziwiającej zgodności filozofii, teologii i nauk szczegółowych. Jego całościowa wizja relacji, jakie zachodzą pomiędzy niezmiennym Bogiem, a Jego zmiennym stworzeniem, pozwala zobaczyć wszechmoc Najwyższego w wielu aspektach i perspektywach. Dla współczesnych badań teologicznych wydaje się ważne ukazanie, że przedstawiciel teologii IV wieku myśli o wszechmocy Bożej jako o tej, która działa w świecie poprzez uniżenie. Grzegorz przekonuje, iż Stwórca swoją nieograniczoną moc objawia przede wszystkim poprzez samoograniczenie we wcieleniu. Nie rozważa on tego problemu jako właściwego teologii (θεολογία), ale jako przedmiot badań wchodzący w zakres ekonomii (οἰκονομία)⁵². Perspektywa historiozbowcza, jaką w swojej wizji teologicznej przyjmuje ten Ojciec Kościoła, pozwala mu interpretować dzieło Syna Bożego, który z miłości do Ojca stał się stworzeniem i przyjął na siebie wszelkie konsekwencje tego czynu, jako dynamiczne wzajemne relacje pomiędzy Bogiem a stworzeniem. Bóg Ojciec w swym miłosnym pragnieniu jedności z Synem i Duchem Świętym, pragnie poprzez Niech miłości i jedności ze swoim stworzeniem: Bóg zabiega o stworzenie, ciągle się o nie troszczy. To ciągłe trwanie w tym staraniu jest, w pewnym sensie, Jego niezmiennością. Jest to niezmiennosc pełna dynamizmu i napięć, która wyraża się poprzez ciągłe miłosne wychodzenie ku stworzeniu: im bardziej stworzenie potrzebuje miłości Boga, tym bardziej On je tą miłością obdarza. Największym wyrazem tej niezmiennej

⁵¹ Tamże, GNO 3/2, 28, PG 44, 1325C.

⁵² Por. przypis 16.

miłości Boga do stworzenia jest dzieło Syna Bożego, który poprzez wcielenie „wchodzi” we wszystkie powiązania i zależności tego świata. Bóg stając się człowiekiem nie przestaje być jego stwórcą i archetypem wszelkiego stworzenia. Jest to podstawowy fakt, na którym wydaje się, iż powinna się opierać obecnie powstająca metafizyka relacji. Św. Grzegorz z Nyssy poprzez swoje nauczanie daje podstawy do ponownej reinterpretacji relacji, jakie zachodzą pomiędzy wszechmocą Bożą a ludzką wolnością.

Człowiek poznaje niezmiennego Boga dzięki dziełu Syna, a szczególnie w Jego śmierci i zmartwychwstaniu. Jest to dzieło Syna Bożego zapoczątkowujące ostateczną przemianę świata, który potrzebuje odnowienia. Patrząc na dzieło Syna Bożego, w głębszej analizie nauczania Biskupa Nyssy, jawi się ono jako moment konstytutywny dla istnienia świata. Przyjmując Grzegorzową perspektywę historiozbawczą należy stwierdzić, że czyn Chrystusa, dokonany w konkretnym czasie, jest ontologicznie pierwszy i wynika z niezmiennej Bożej miłości, która pragnie wolnej zgody stworzenia na bycie z Nim⁵³.

Wszechmocny Bóg, po upadku stworzenia, nie przywraca poddania sobie świata stworzonego poprzez arbitralne rozkazy, ale poprzez przyciągającą siłę przykładu i miłości. Syn Boży poddał siebie Ojcu w swej ludzkiej naturze nie naruszając niezmiennej mocy Bożej w sobie. W Nim, który poprzez krzyż przylączy do siebie całe stworzenie, według św. Grzegorza z Nyssy, wszystko będzie poddane Bogu według słów św. Pawła Apostoła: „Syn zostanie poddany (ὑποταγήσεται) Temu, który Synowi podał wszystko, aby Bóg był wszystkim we wszystkich” (1Kor 15, 28). Nasz Ojciec Kościoła przekonuje, iż nieskończone uniesienie Syna Bożego, poprzez niezasłużone cierpienie i śmierć, jest największym dowodem Jego boskości i mocy, która manifestuje się w zmartwychwstaniu. Moc Boża ze względu na ludzką wolność przymusza i przyciąga „tylko” siłą swej niezmiernie i niezmiennej miłości i w ten sposób przemienia całe stworzenie ku jego wypełnieniu w Bogu.

ST GREGORY OF NYSSA'S TEACHING ON GOD'S OMNIPOTENCE BASED ON THE TREATISE *IN ILLUD: TUNC IPSE FILIUS*

(Summary)

Analysing the work of St Gregory of Nyssa, in the first approximation we can say that he is a typical representative of his age. In the theology of the 4th century the power of God as the absolute ruler was emphasized more than his other attributes,

⁵³ Por. Węclawski, dz. cyt., s. 114-121.

so the image of God did not show him as the One who reigns through humility. In this regard, it is worthwhile to draw attention to a small, polemic treatise *In illud: Tunc ipse filius* of St Gregory, in which his understanding of God's omnipotence receives a deeper dimension that appeals to the modern man. In his work, this Father of the Church comments on one verse from the Letter of St Paul to the Corinthians: „And when everything is subjected to him, then the Son himself will be subject in his turn to the One who subjected all things to him, so that God may be all in all” (1 Cor 15, 28; KJ). The problem which preoccupied Gregory of Nyssa, was the incorrect opinion or heresy of Arius and his followers. According to them, the Son is subjected to God, by the rule of creation, so He cannot be equal to God the Father and, in this way, He is not God. One from the crown arguments, which the Arians used were St. Paul's words from his Letter to the Corinthians. However, the Bishop of Nyssa shows, that exactly this quotation, from the historical-salvific perspective, emphasizes the divinity of Christ. He portrays to us the Son who is subjected to God's vivifying power and the Father who receives the Son's subjection in His human nature. So, in this way, God is omnipotent on the cross, as a humble man. The image of God, which emerges from Gregory's theology, allows us to include his voice into present discussion of God's omnipotence and man's free will.

Ks. Franciszek DRĄCZKOWSKI
(Lublin KUL)

MIŁOŚĆ BLIŹNIEGO W ŚWIETLE EKSHORTACJI PASTORALNYCH LEONA WIELKIEGO W MOWACH NA WIELKI POST (39-50)

Przez ekshortacje pastoralne rozumiemy wezwania, apele, zachęty i nakazy, dotyczące określonych działań oraz postaw i zachowań, skierowanych do wszystkich wiernych, ujęte najczęściej w formę finalnych wniosków, w zakończeniu wykładu zasad nauki wiary i moralności chrześcijańskiej. Ekshortacje pastoralne, dotyczące głównie prakseologii chrześcijańskiej, podawane są zazwyczaj w formie lakonicznych wezwań oraz wskazówek. Do ekshortacji pastoralnych nie zaliczamy pouczeń oraz ocen zawartych w wykładzie zasad wiary i moralności.

Mając na uwadze zestawienie Leonowych ekshortacji w grupy problemowe, mamy do wyboru dwa kryteria porządkujące: filologiczne oraz merytoryczne. Pierwsze polega na grupowaniu ekshortacji według klucza określonych terminów łacińskich, drugie zaś – na grupowaniu ekshortacji według klucza omawianej tematyki (problematyki). Przyjęcie wyłącznie kryterium filologicznego, w wypadku *Mów* Leona Wielkiego, może się okazać zwodnicze, z racji wieloznaczności poszczególnych terminów. Np. rzeczownik *benignitas* może przyjmować następujące znaczenia: I. dobrotliwość, łaskawość, ludzkość, uprzejmość, przystępność, łagodność, miłe usposobienie; II. dobroczynność, hojność, szczodrość¹. Tylko badanie kontekstu bliższego i dalszego może wskazać, jakie znaczenie miał na uwadze Leon Wielki.

Z powyższych racji postanowiono w niniejszym opracowaniu oprzeć się łącznie na kryterium merytorycznym i filologicznym, dając preferencje temu pierwszemu. W zakresie stosowania kryterium filologicznego mamy do wyboru dwie opcje: rzeczownikową i czasownikową. Pierwsza polega na śledzeniu rzeczowników określających przedmiot ekshortacji, druga – na zestawieniu form czasownikowych, określających proponowane działania i zachowania.

¹ Por. *Słownik łacińsko-polski*, pod red. M. Plezi, I, Warszawa 1959, 359. Przy analizie mów posługuję się tekstem łacińskim wg PL 54, 263-308 oraz przekładem K. Tomczaka, POK 24, 169-229.

I. PRZYWRÓCENIE POPRAWNYCH RELACJI MIĘDZY BLIŹNIMI

1. Przebaczenie wzajemnych przewinień. Apele Leona Wielkiego dotyczące powyższego zagadnienia, dają się adekwatniej przedstawić za pomocą kryterium opartego na formach czasownikowych. Przebaczenie określane jest za pomocą następujących czasowników: *remittere* (odpuszczać), *ignoscere* (przebaczyć), *parcere* (przebaczyć, oszczędzać), *ignoscere* (przebaczyć), *negligere* (przebaczać, opuszczać), *relaxare* (przebaczyć, złagodzić, uwolnić).

Remittere – odpuszczać winy (*culpae*), obrazy (*offensiones, offensae*) i krzywdy (*iniuriae*)

- 1 – remittamus (39, 6)
- 2 – remittantur culpae (40, 5)
- 3 – remittant sibi omnes culpas (43, 4)
- 4 – in remittendis offensionibus (46, 4)
- 5 – remittantur offensae (42, 6)
- 6 – si mansuetudo remittant iniuriam (40, 5)
- 7 – non simus difficiles in remissione (49, 5)

Ignoscere – przebaczyć przewinienia (*delicta*) i grzechy (*peccata*)

- 8 – alienis ignoscendo delictis (43, 4)
- 9 – peccatis ignoscamus alienis (44, 3)

Donare (dare) – darować winy (*culpae*)

- 10 – donare culpas (42, 2)
- 11 – donantes invicem vobis (44, 3)
- 12 – demus veniam (39, 6)

Parcere – przebaczyć

- 13 – gaudeat se invenisse cui parcat (48, 4)
- 14 – nemo non parcat (50, 3)

Negligere – wybaczyć zniewagi (*contumeliae*)

- 15 – negligere contumelias (42, 2)

Relaxare – odpuszczać przewinienia (*reatus*)

- 16 – peccatorum reatibus relaxandis

2. Zapomnienie krzywd. Określane jest przy pomocy czasownika *oblivisci* (zapomnieć), rzeczownika *oblivio* (zapomnienie) oraz czasownika *delere* (wymazać).

- 1 – in oblivionem mittantur iniuriae (48, 4)

- 2 – alienorum in nos delictorum fiat oblivio (49, 5)
- 3 – oblivionis mandentur iniuriae (39, 5)
- 4 – nunc [...] oblivisci assuescat iniurias (42, 2)
- 5 – deleant offensae (40, 5)

3. Uwolnić więźniów. Ten apel dotyczy dwóch czynności: uwolnienia z kajdan oraz wypuszczenia więzionych na wolność. W tej kwestii wracamy do kryterium rzeczownikowego. Apele Leona Wielkiego skupiają się na rzeczownikach oznaczających kajdany (*vincula*) oraz więzienie (*carcer, custodia, claustra*).

- 1 – vincula relaxentur (49, 5)
- 2 – ne aliquem vincula obstrictum... (47, 3)
- 3 – vincula solvantur (40, 5)
- 4 – nullus eorum aut claustris crucietur aut vinculis (42, 6)
- 5 – nullum custodia teneant (41, 3)
- 6 – nullum carcer includat (41, 3)
- 7 – nec in custodiis tenebrosis reorum gemitus perseverent (48, 4)
- 8 – et si qui de subditis vestris aut claustra custodiae, aut vincula meruerunt misericorditer relaxentur (44, 3)
- 9 – neminem teneant claustra poenalia (48, 4)
- 10 – ne aliquem habeat carcer inclusum (47, 3)
- 11 – nullus eorum aut claustris crucietur (42, 2)
- 12 – ut eum carceri tradiderit [...] absolutionem acceleret (39, 5)

4. Kary łagodzić i przebaczać. Apele Leona Wielkiego, dotyczące powyższej kwestii, koncentrują się wokół dwóch rzeczowników: *ultio* (surowe karanie) oraz *supplicium* (kara).

- 1 – severitas ultionum [...] mitigentur (47, 3)
- 2 – supplicium iam nesciant culpae (48, 4)
- 3 – et venia delet ultionem (41, 3)
- 4 – pereant ultiones (40, 5)

5. Odrzucić zemstę i chęć odwetu. Ekshortacje pastoralne, dotyczące powyższej kwestii, związane są z rzeczownikiem *vindicta* (pomsta, zemsta) oraz z czasownikiem *vindicare* (mścić się).

- 1 – cessent vindictae (39, 5)
- 2 – cessent vindictae (42, 6)
- 3 – a vindictae metu omnes subditorum absolvantur offensae (48, 4)
- 4 – nullo vindictae amore videmus (49, 5)

- 5 – cessent vindicta peccati (45, 4)
- 6 – nec exactor sit vindictae, qui petitor est veniae (43, 4)
- 7 – et non studeamus vindicari (39, 6)

6. Pojednanie, zgoda, pokój. W tej grupie ekshortacji Leon Wielki apeluje do swych słuchaczy, by odrzucili wrogość (*inimicitia*) i niezgodę (*discordium*, *discordia*, *dissensio*) oraz zastąpili je zgodą (*concordia*), jednością (*unitas*) i pokojem (*pax*).

- 1 – deponantur omnium discordiarum certamina (49, 6)
- 2 – humanas inimicitias pace delete (44, 3)
- 3 – et inimicitiarum aculei conterantur (41, 3)
- 4 – si inimicitiae convertantur in pace (40, 5)
- 5 – aut inimici miseria non laetatur (41, 1)
- 6 – in unitatem studeant redire concordiae (44, 3)
- 7 – discordia pace mutetur (42, 6)
- 8 – videant ne quid ibi discordiae inhaeserit (39, 5)
- 9 – dissensionum materies aculei conterantur (41, 3)
- 10 – in unitatem studeant redire concordiae (44, 3)

Święty Leon Wielki, mając na uwadze szeroko rozumianą miłość bliźniego, apeluje w swych *Mowach* na Wielki Post, najpierw o naprawienie relacji między bliźnimi. Apeluje więc o przebaczenie wzajemnych przewinień, zapomnienie krzywd, uwolnienie więźniów, złagodzenie i przebaczenie kar oraz odrzucenie zemsty i chęci odwetu; wzywa do pojednania i zaprowadzenia zgody i pokoju.

Mając na uwadze „pozytywny” aspekt przykazania miłości bliźniego, wzywa do praktykowania dzieł miłosierdzia i dobroczynności chrześcijańskiej. „Podmiotem udzielającym” są wszyscy wierni bez wyjątku. „Podmiotem przyjmującym” są biedni, tak wierzący jak i niewierzący, chorzy, niedołęźni, kalecy, wygnańcy, sieroty i wdowy. Miłosierdzie i dobroczynność dotyczy wszystkich form pomocy materialnej i duchowej.

II. DOBROCZYNNOŚĆ – MIŁOSIERNIE

Na początek warto zaprezentować 17 ekshortacji pastoralnych, w których zastał określony zakres miłosierdzia chrześcijańskiego, tak w wymiarze osobowym jak i przedmiotowym. Święty Leon Wielki, zwany „Doktorem jałmużny”, wymienia grupy osób dotkniętych biedą i różnymi nieszczęściami, oraz precyzuje zakres świadczonej im pomocy, która winna obejmować zarówno uczynki dotyczące ciała jak i duszy.

| Lp. | Miejsce występowania | Tekst łaciński | Przekład polski |
|-----|----------------------|---|--|
| 1. | 41, 3 | „ <i>Misericordes simus ad omnes, maxime autem ad domesticos fidei</i> ” (por. Ga 6, 10) | „ <i>Czyńmy dobrze wszystkim, a zwłaszcza tym, którzy jednej wiary są z nami</i> ” |
| 2. | 40, 4 | <i>Iucundemur in vestitu eorum quorum nuditate indumentis necessariis texerimus</i> | Przyodzianie nagich niezbędną im odzież – oto radość nasza! |
| 3. | 47, 3 | <i>Intenta debet esse cura [...] ne ullus algeat</i> | Należy starać się usilnie, by nikt nie cierpiał chłodu |
| 4. | 47, 3 | <i>Intenta debet esse cura [...] ne ullus esuriat</i> | Należy starać się, by nikt nie cierpiał głodu |
| 5. | 40, 4 | <i>Laetemur in refectioibus pauperum, quos impendia nostra satiaverint</i> | Nakarmienie ubogich z darów naszych – oto niech będzie nasza przyjemność |
| 6. | 39, 6 | <i>Pauperum gemitus surdo non transamus auditu</i> | Nie bądźmy głusi na jęki nędzarzy! |
| 7. | 41, 3 | <i>Quamvis ergo fidelium praecipue sit adiuvanda paupertas...</i> | Choć więc naszym obowiązkiem jest wspierać przede wszystkim biedotę wśród wiernych... |
| 8. | 41, 3 | <i>...sit adiuvanda paupertas [...] etiam illi tamen, qui nondum Evangelium receperunt...</i> | naszym obowiązkiem jest wspierać biedotę [...], to jednak należy pomagać też tym, którzy nie otrzymali jeszcze Ewangelii... |
| 9. | 49, 6 | <i>Pauperum cura pinguescat christiana ieiunia</i> | Posty chrześcijan niech stają się żywe [...] opieką nad ubogimi |
| 10. | 47, 3 | <i>Ne quis inopia deficiat,</i> | By [...] nikt nie przymierał z nędzy |
| 11. | 49, 5 | <i>Misericordiae primus concipiatur affectus</i> | Więc naprzód powinniśmy się przejąć uczuciem miłosierdzia |
| 12. | 40, 4 | <i>Sentiant humanitatem nostram aegritudines decumbentium, imbecillitates debilium, labores exulum, destitutio pupillorum, et desolatarum moestitudo viduarum</i> | Dajmy odczuć nasze ludzkie współczucie chorym, przykutym do łoża boleści, niedołącznym, kalekom, znękanym wygnańcom, opuszczonym sierotom, w smutku i troskach zagrożonym wdowom |
| 13. | 47, 3 | <i>Ne quis moerere tabescat</i> | By ktoś [...] nie marniał ze smutku |
| 14. | 45, 2 | „ <i>Estote misericordes, sicut et Pater vester misericors est</i> ” (Luc 6, 36) | „ <i>Bądźcie miłosierni, jak i Ojciec wasz jest miłosierny</i> ” (Łk 6, 36) |
| 15. | 40, 1 | <i>Et ad mensuram consuetudinis nostrae necessariis aliquid addamus augmentis</i> | Wychodźmy ciągle naprzód koniecznym zwiększaniem dobrych czynów poza już sobie przyswojoną miarę |
| 16. | 40, 4 | <i>Et illis cibis qui nos ad aeternitatem nutriunt impleamur</i> | Nasycamy się pokarmem odżywiający na wieczność [tj. dobrymi czynami] |
| 17. | 43, 4 | „ <i>Sic luceat lumen vestrum coram hominibus ut videant opera vestra bona</i> ” (Matth 5, 16) | „ <i>Tak niech świeci światłość wasza przed ludźmi, aby widzieli dobre uczynki wasze</i> ” (Mt 5, 16) |

Święty Leon, w powyższych ekshortacjach, określa kategorie osób, którym należy świadczyć pomoc. Są to: biedni (*pauperes*), w pierwszym rzędzie „bracia w wierze” (*domestici fidei*), dalej zaś poganie, którzy dotąd nie poznali Ewangelii (*qui nondum Evangelium receperunt*). Z wymienionych kategorii, osobami, które zasługują na szczególną naszą pomoc są: chorzy (*aegroti*), niedołąźni i kalecy (*debiles*), wygnańcy (*exules*), sieroty (*pupilli*) oraz wdowy (*viduae*).

Leon Wielki określa również formy pomocy, związanej z potrzebami materialnymi i duchowymi. Na pierwszym miejscu nasz Autor stawia pomoc duchową, która polega na okazywaniu „ludzkiego współczucia” (*humanitas*) oraz pocieszaniu w smutku wyżej wymienione osoby. Z tymi formami pomocy nierozłącznie związane jest wsparcie materialne. Święty Leon wymienia tylko dwie podstawowe jej formy, tj. nakarmienie głodnych oraz udzielanie niezbędnej odzieży.

W dalszych ośmiu ekshortacjach Leon Wielki apeluje o świadczenie „uczynków miłosiernych” (*opera misericordiae*) – 4 razy, oraz „uczynków pobożności” (*opera pietatis*) – 3 razy. Jeden raz używa określenia „ofiary miłosierdzia” (*misericordiae hostiae*).

| Lp. | Miejsce występowania | Tekst łaciński | Przekład polski |
|-----|----------------------|--|--|
| 1. | 48, 3 | Ut [...] tanti hospitis [Dei] sint capaces [animae] fiant perseverantis misericordiae operibus ampliores | [By przestronniej było Bogu], niech ją [duszę] rozszerzają wytrwale coraz to nowymi uczynkami miłosierdzia |
| 2. | 42, 2 | Non timeatur inter opera misericordiae terrenarum diminutio facultatum | Niechaj zatem ci, co pragną świadczyć dobre uczynki, nie lękają się, że zabraknie im środków po temu |
| 3. | 42, 6 | Et ad promerendam misericordiam Dei per opera vos misericordiae praeperate | Na uzyskanie Bożego miłosierdzia przygotujcie dusze uczynkami swojego miłosierdzia |
| 4. | 48, 4 | Misericordiae primitus hostias praeparemus | Przygotujmy się do tego [do Paschy] już naprzód ofiarami miłosierdzia |
| 5. | 40, 4 | Deliciae igitur nostrae sint opera pietatis | Niech naszą rozkoszą będą uczynki pobożności |
| 6. | 41, 3 | Pietatis opera [...] abundantius exequamur | [W okresie świętych postów] pełnijmy obfitszą miarą uczynki pobożności |
| 7. | 47, 3 | Nunc [...] admoneo ut sanctum et salubre ieiunium operibus pietatis ornetis | Abyście ten święty i zbawienny post zdobili pobożnymi uczynkami |
| 8. | 46, 4 | Nunc tamen [...] sollicitioribus vos pietatis operibus expolite | [W tym 40-dniowym poście] gorliwiej zabiegajcie o ogładę dusz waszych zbożnymi uczynkami |

W dalszych pięciu ekshortacjach Leon Wielki apeluje o udzielanie jałmużny (*elemosyna*) – 3 razy oraz o szczodrość (*largitas*) – 2 razy, względem ubogich.

| Lp. | Miejsce występowania | Tekst łaciński | Przekład polski |
|-----|----------------------|--|---|
| 1. | 46, 4 | Sollicitioribus [...] vos expolite, non solum in distribuendis eleemosynis | [Gorliwiej zabiegajcie o ogładę dusz waszych] nie tylko rozdawaniem jałmużn |
| 2. | 48, 5 | Securus et hilaris sit eleemosynae distributor | Spokojny i radosny niech będzie dawca jałmużny |
| 3. | 49, 6 | In distributione quoque eleemosynarum [...] pinguescant christiana ieiunia | Posty chrześcijan niech stają się żyzne rozdawaniem jałmużny |
| 4. | 43, 4 | Clementes autem et mites animos etiam largitas decet | A ponadto ludziom łagodnym i cichym przystoi jeszcze szczodrość |
| 5. | 48, 5 | In pauperes [...] benignior nunc largitas exerceatur | [W obecnym czasie] trzeba zdobywać się na większą szczodrość wobec ubogich |

W kolejnych dziewięciu ekshortacjach św. Leon Wielki eksponuje wartość dwóch cnót, zbliżonych do siebie zakresem semantycznym: dobrotliwości (*benignitas*) i życzliwości (*benevolentia*). Termin *benignitas* przyjmuje następujące znaczenia: dobrotliwość, dobroć, życzliwość, łaskawość, ludzkość, uprzejmość; dobroczynność, hojność, szczodrość². Termin *benevolentia* zaś – życzliwość, przychylność, łaskawość, dobra wola; wyrozumiałość, łaska, miłosierdzie³. Termin *benignitas* występuje w *Mowach* na Wielki Post 2 razy; przymiotnik *benignus* – 3 razy; rzeczownik *benevolentia* – 4 razy. W kontekście wypowiedzi Leona Wielkiego cnoty te dotyczą przede wszystkim świadczenia pomocy, wpływającej z życzliwości. Stąd określenia: *larga benevolentia* (40, 4) oraz *benevolentiae portio* (40, 4).

| Lp. | Miejsce występowania | Tekst łaciński | Przekład polski |
|-----|----------------------|--|--|
| 1. | 40, 4 | Sed in larga benevolentia celebrandum est [ieiunium] | Obchodźmy go [post] [nie jałową głodówką] – jeno szczodłą wolą czynienia dobrze |
| 2. | 40, 4 | In quibus iuvandis nemo est qui non aliquam possit exsequi benevolentiae portionem | By zaradzić ich wszystkim potrzebom, winien każdy wnosić część własną swojej życzliwości |
| 3. | 45, 4 | Pacis et benevolentiae multiplicetur affectus | Niechaj [...] wzrośnie duch pokoju i wzajemna życzliwość |
| 4. | 45, 4 | Et qui potuit malitia pollui, studeat benignitate purgari | Kto ulegając złości splamił sumienie, niechaj czynną dobrocią teraz je oczyści |
| 5. | 39, 6 | Et misericordiam indigentibus prompta benignitate praestemus | Potrzebującym miłosierdzia spieszymy z ochoczą pomocą (hojnością) |

² Por. *Słownik łacińsko-polski*, dz. cyt., s. 359.

³ Por. tamże.

| | | | |
|----|-------|--|--|
| 6. | 42, 6 | Omnes nos benignos [...] experiantur | Ktokolwiek zetknie się z nami [...] niech odczuje, żeśmy pełni dobroci |
| 7. | 48, 3 | Sit ergo sanctus populus Dei, sit benignus | Świętym i dobrym powinien być lud Boży |
| 8. | 41, 3 | Quia in omnibus hominibus naturae est diligenda communio, quae nos etiam iis benignos debet efficere, qui nobis quacumque sunt conditione subiecti | Boć we wszystkich winniśmy miłować [...] wspólną nam naturę. Ta wspólnota ma nas dobrze usposobić wobec tych, co w jakiegokolwiek służebności od nas pozostają |
| 9. | 48, 5 | Non timeatur in iis expensis defectio facultatum, quoniam ipsa benignitas magna substantia est | A nie należy się obawiać, że datki na niełożone uszczuplą nasze mienie. Sama dobroczynność jest wielkim bogactwem. |

W podsumowaniu statystycznym należy zauważyć, że św. Leon w swych 12 *Mowach* na Wielki Post poświęca aż 39 ekshortacji dziełom miłosierdzia szeroko rozumianego. Pomoc świadczona bliźnim nie ogranicza się tylko do sfery materialnej lecz obejmuje również sferę moralno-uczuciową. Przedmiotami ekshortacji pastoralnych Leona Wielkiego są:

1. miłosierdzie (*miser cordia*),
2. udzielanie odzieży ubogim (*indumentum necessarium*),
3. karmienie ubogich (*refectio pauperum*),
4. wspieranie ubogich (*adiuvanda sit paupertas*),
5. opieka nad ubogimi (*cura pauperum*),
6. zaradzenie nędzy (*inopia pauperum*),
7. uczucie miłosierdzia (*affectus misericordiae*),
8. ludzkie współczucie (*humanitas*),
9. pocieszanie smutnych (*ne quis moerere tabecat*),
10. uczynki miłosierdzia (*opera misericordiae*),
11. ofiary miłosierdzia (*hostiae misericordiae*),
12. uczynki pobożności (*opera pietatis*),
13. dobrotliwość (dobroć) (*benignitas*),
14. hojna życzliwość (*benevolentia*),
15. szczodrość (*largitas*),
16. jałmużna (*eleemosyna*).

Rodzi się pytanie, czy powyższą różnorodność można sprowadzić do jednego wspólnego mianownika, jakim jest termin jałmużna? (nota bene termin ten pojawia się w badanych *Mowach* Leona Wielkiego tylko 3 razy). Do takiej bowiem opcji zdaje się skłaniać francuski uczony E. Dolle, który nazywa Leona Wielkiego „Doktorem jałmużny”⁴.

⁴ Por. E. Dolle, *Leon docteur de l'aumon*, „La vie spirituelle” 4 (1957) 116-128.

W podsumowaniu statystycznym należy zauważyć, że liczba ekshortacji pastoralnych, omówionych w niniejszym artykule, a dotyczących dobroczynności – miłosierdzia chrześcijańskiego (39) oraz przywrócenia poprawnych relacji między bliźnimi (55) – wynosi łącznie 94. Ze względu na szczupłe ramy niniejszego artykułu postanowiono pozostałe apele – ekshortacje omówić w następnym opracowaniu. Kwerenda tego materiału, w ujęciu statystycznym, przedstawia się następująco:

1. Program doskonalenia chrześcijańskiego (walka z grzechami, nałogami i wadami, nabywanie cnót, świętość) – 109 apeli.
2. Odniesienie do Boga (słowo Boże, pomoc Boża, posłuszeństwo łasce i przykazaniom Bożym) – 16 ekshortacji.
3. Unikanie błędów herezji – wierność nauce zawartej w *Symbolu* – 12 apeli.
4. Badanie i oczyszczanie sumień oraz serc – 10 ekshortacji.
5. Czujność wobec podstępów szatana – 9 wezwań.
6. Przestrzeganie postów – 7 apeli.

W sumie pozostały do omówienia 163 ekshortacje pastoralne. Łatwo policzyć, że w 12 *Mowach* św. Leona na Wielki Post występuje łącznie 257 ekshortacji. W oparciu o powyższą statystykę, można wskazać na określone priorytety, które Leon Wielki stawia w swym programie pracy duszpasterskiej na Wielki Post:

- Program doskonalenia – 109 ekshortacji (42,4%)
- Przywrócenie poprawnych relacji między bliźnimi – 55 ekshortacji (21,4%)
- Dobroczynność – miłosierdzie – 39 ekshortacji (15,1%)

Na koniec warto dodać, że zestawienia statystyczne, chociaż nie stanowią bezwzględnie kryterium, to jednak, posiadają swoją ewidentną wymowę, wyrażoną w liczbach trudnych do obalenia.

L'AMOUR DU PROCHAIN A LA LUMIERE DES EXHORTATIONS
PASTORALES DE SAINT LEON LE GRAND PRESENTES
DANS LES *SERMONS POUR LE CAREME* (39-50)

(Résumé)

Par le terme d'«exhortations pastorales» nous comprenons convocations, appels, encouragements et ordres, adressés à tous les fidèles, concernant actions, attitudes et

comportements déterminés. Dans les *Sermons pour le Carême* on a 257 exhortations en tout. Saint Léon, en premier lieu, fait appel aux auditeurs au sujet du rétablissement des relations correctes entre les hommes. Parmi elles, il mentionne: le pardon des offenses réciproques, l'oubli des injustices, la libération des esclaves, l'indulgence et la rémission des peines, le rejet de la vengeance et de la volonté de revanche. Il souligne aussi la nécessité de la concorde, de l'unité et de la paix. Saint Léon consacre à ce sujet 55 de ses exhortations (soit 21,4%). Il encourage ensuite à pratiquer les oeuvres de charité et de bienveillance parmi lesquelles il compte: actes de miséricorde, aumône, bienveillance, largesse et compassion humaine (*humanitas*). Il consacre 39 exhortations (soit 15,1%) à cette problématique. 7 appels seulement concernent l'observation du jeûne. Saint Léon consacre 109 exhortations (c'est-à-dire 42,4%) au programme de la perfection chrétienne. En s'appuyant sur la statistique établie ci-dessus, on peut comprendre l'importance relative que Saint Léon accordait à ces différentes valeurs dans son programme de pastorale pour le Carême.

Małgorzata KAŻMIERCZAK
(Kraków, UJ)

KIEDY ŻYŁ ŚW. PATRYK? **Rozważania nad chronologią życia Apostoła Irlandii**

Historycy polscy jednogłośnie powielają za tradycyjną historiografią europejską pogląd, że św. Patryk urodził się ok. 385 roku¹. Od niego samego wiemy, że szesnastym roku życia został porwany do Irlandii, gdzie jako niewolnik przebywał sześć lat². Według tradycyjnej historiografii powrócił tam jako biskup w 432 r. i zmarł w 461 roku. A zatem według tej wersji Patryk żył u schyłku starożytności i jego życie zamknęło się w tej epoce. Ustalenie chronologii życia św. Patryka jest jednak nie mniej skomplikowane, niż ustalenie czegokolwiek w historii wczesnośredniowiecznej Irlandii. Od wielu lat uczonych boli bowiem głowa od przybytku dat śmierci św. Patryka w irlandzkich rocznikach, które prawdopodobnie zaczęły powstawać najwcześniej od poł. VI wieku, a zatem zapisy dotyczące Patryka byłyby interpolacjami. Sprawę dodatkowo komplikuje fakt, iż św. Patryk nie był pierwszym misjonarzem w Irlandii: był nim biskup pochodzący prawdopodobnie z Galii – Palladiusz. Dysponujemy więc następującymi zapisami w (uważanych przez większość historyków za najbardziej wiarygodne) *Rocznikach Ulsterskich*:

„[431]. W roku od Wcielenia Pana 431, Palladiusz został wyświęcony na biskupa dla Irlandczyków przez Celestyna, biskupa Rzymu i został wysłany do Irlandii tak, aby mogli oni uwierzyć w Chrystusa [...]”

[432]. [...] Patryk dotarł do Irlandii [...].

[457]. [...] Śmierć starego Patryka, jak mówią niektóre księgi.

¹ Ową tradycyjną szkołę reprezentowali ją m.in.: J. Bury, J. Ryan, E. MacNeill, L. Bieler, por. J. Bury, *The Life of St. Patrick and his place in History*, Mineola 1998; J. Ryan, *The traditional View of St. Patrick*, w: *Saint Patrick*, ed. J. Ryan, Dublin 1958, 10-23; E. MacNeill, *Saint Patrick*, Dublin – London 1964, 44; L. Bieler, *St. Patrick and the coming of Christianity (A History of Irish Catholicism, vol. I)*, Dublin – Melbourne 1967. W polskiej literaturze poglądy te spotkać można we wszystkich pozycjach traktujących o Irlandii, łącznie z pracami prof. J. Strzelczyka, por. Św. Patryk, *Pisma i najstarsze Żywoty*, wstęp i oprac. J. Strzelczyk, ŻM 29, Kraków 2003, 14. Ks. prof. G. Ryś z kolei pisze, że Patryk urodził się ok. 395 roku, por. *Człowiek o imieniu Patryk*, TP 57 (2003) nr 11 (16 III).

² Por. Patricius, *Confessio* 7 (1, 17), PL 53, 804C, tłum. K. Panuś: Św. Patryk, *Pisma i najstarsze Żywoty*, ŻM 29, 76.

- [461]. [...] Tu niektórzy umieszczają śmierć Patryka.
 [492]. Irlandczycy mówią, że Patryk, arcybiskup umarł [...].
 [493]. [...] Patryk, arcybiskup «apostoł i męczennik» Irlandczyków, spoczął 17-tego marca, w sześćdziesiątym roku odkąd przybył do Irlandii, aby chrzcić Irlandczyków»³.

Dysponujemy zatem trzema wzmiankami na temat śmierci Patryka i ani jedną na temat śmierci biskupa Palladiusza. Nie wiadomo niestety, kiedy, ani w jaki sposób, umarł Palladiusz. Wiadomo jednak, że istniał, gdyż jego przybycie do Irlandii zostało odnotowane również w *Kronikach* Prospera z Akwitanii⁴ i w *Historii kościelnej* Bedy Czcigodnego⁵. Tradycyjna historiografia przyjmuje, że Palladiusz w 431 r. przybył, jak pisał Prosper, do „Irlandczyków wierzących w Chrystusa” i po krótkim pobycie na Wyspie albo postanowił wrócić do papieża Celestyna i zanim do niego dotarł, zmarł w kraju Brytów lub Piktów (te dwie wersje pojawiają się w dwóch różnych manuskryptach *Żywota św. Patryka* pióra Muirchú – jednego z pierwszych hagiografów Świętego⁶), albo, co wydaje się bardziej prawdopodobne, został zamordowany przez samych mieszkańców Irlandii (jak pisał Tírechán – drugi z autorów najstarszych znanych żywotów Patryka⁷). Trzeba jednak pamiętać, że Celestyn umarł w 432 roku; jeśli więc Palladiusz wrócił do niego, musiałby to uczynić przed tą datą. Prosper pisał swoją kronikę ok. 433-434 r., w tym samym czasie powstał także jego traktat *Contra Collatorem*⁸, owym zaś „Collatorem” był, jak wiadomo, semipelagianin Kasjan, którego Prosper zwalczał jako gorący przeciwnik tej herezji. Wysłanie Palladiusza do Irlandii miało zapobiec przeniesieniu jej z Brytanii do Irlandii. Prosper podkreślając zasługi papieża Celestyna w zwalczaniu semipelagianizmu napisał, iż wysyłając do Irlandii Palladiusza uczynił on pogańską wyspę chrześcijańską. A zatem, kiedy Prosper pisał ten traktat, Palladiusz

³ *The Annals of Ulster*, ed. S. Mac Airt – G. Mac Niocaill's, Dublin 1983, CELT edition compiled by P. Bambury – S. Beechinor, Cork 2000, s. 39, 45, 47, 55, 57.

⁴ Por. Prosper Aquitanus, *Chronicum integrum (Basso et Antiocho consulibus)*, PL 51, 595B: „Ad Scotos in Christum credentes ordinatur a papa Coelestino Palladius et primus episcopus mittitur”.

⁵ Por. Beda Venerabilis, *Historia Ecclesiastica gentis Anglorum* I 13, PL 95, 40-41: „cuius [Theodosii Junioris] anno imperii octavo Palladius ad Scottos in Christum credentes a pontifice Romanae Ecclesiae Coelestino primus mittitur episcopus [CCCCXXX]”; zob. też Bede, *Historical Works*, ed. and transl. J.E. King, vol. I, Cambridge – London 1994, 62.

⁶ Por. Muirchú, *Vita S. Patricii* I 8 (7), 3, tłum. A. Strzelecka, *ŻM* 29, 117: „Ruszył więc z powrotem do tego, który go wysłał. Gdy wracał i po pierwszej przeprawie morskiej podjął drogę lądem, zmarł w kraju Brytów”. J. Strzelczyk pisze, że „kraj Brytów” to tutaj Bretania, por. tamże, s. 117. J. B. Bury twierdził natomiast, że prawidłowa jest wersja o śmierci Palladiusza w kraju Piktów, zob. Bury, *The Life of St. Patrick*, s. 342.

⁷ Por. Tírechán, *Collectio fragmentorum. Supplementa* III 6, 56, tłum. A. Strzelecka, *ŻM* 29, 188: „Zginął on śmiercią męczeńską z rąk Irlandczyków, jak przekazują starodawni święci”; L. Bieler, *Tirechan als Erzähler. Ein Beitrag zum literarischen Verständnis der Patricksgedichte*, München 1974.

⁸ Por. Prosper Aquitanus, *De gratia Dei et libero arbitrio contra Collatorem* 21, PL 51, 271.

musiał jeszcze być w Irlandii. Ludwig Bieler próbował pogodzić te daty twierdząc, że pojawienie się informacji o misji Palladiusza w tekstach Prospera świadczy o tym, iż w czasie, kiedy je zapisywał, misja Palladiusza musiała już być ukończona⁹. Trzeba przyznać, że chrystianizacja musiałaby przebiegać w wyjątkowo ekspresywnym tempie, gdyby w dwa – trzy lata po jej rozpoczęciu można było napisać o ukończonej misji, sugerując jednocześnie jej powodzenie. Teza Bielera nie wydaje się zatem prawdopodobna.

Według tradycyjnej historiografii Patryk miał dotrzeć do Irlandii w rok po misji Palladiusza i działać tam do swojej śmierci w 461 roku. Wyklucza to więc autentyczność daty 493, która również pojawia się w rocznikach. Rzeczywiście, data ta nie mogłaby być nawet prawdopodobna, gdyby Patryk przybył do Irlandii jako biskup w 432 roku. Obie te daty próbowali jednak pogodzić hagiografowie Patryka, którzy porównując go do Mojżesza chcieli, aby zmarł on mając 120 lat. Tradycyjna historiografia nie zwraca też uwagi na wspomniane wyżej daty powstania dzieł Prospera w stosunku do daty misji Palladiusza, które trudno ze sobą pogodzić. Problemów nastęrcza też pogodzenie owych dat z rzekomym przybyciem Patryka do Irlandii w 432 roku. Dlaczego Prosper nie wspominał o Patryku, skoro w czasie, kiedy pisał swoją *Kronikę*, to nie Palladiusz, ale Patryk prowadził rzekomo misję wśród pogan? Spośród dziewiętnastowiecznych historyków jedynie tylko Heinrich Zimmer pokusił się o odważną teorię, iż Palladiusz i Patryk – autor *Confessio* to ta sama osoba, i że w V wieku do Irlandii przybył tylko jeden misjonarz,¹⁰ jednak teoria ta nie została powszechnie zaakceptowana.

Tradycyjny pogląd na chronologię życia św. Patryka¹¹

| | |
|---------------------------|---------|
| Urodziny Patryka | ok. 385 |
| Porwanie Patryka | ok. 401 |
| Ucieczka Patryka | ok. 407 |
| Przybycie Palladiusza | 431 |
| Przybycie Patryka | 432 |
| <i>List do Korotyka</i> | ? |
| Oskarżenie Patryka | ? |
| Powstanie <i>Wyznania</i> | ? |
| Śmierć Patryka | 461 |

Historycy próbowali więc uporać się z nadmiarem dat aż do roku 1942 i pojawienia się rewolucyjnej teorii Thomasa Francisa O’Rahilly’ego o istnie-

⁹ Por. L. Bieler, *The Christianization of the Insular Celts*, „Celtica” 8 (1968) 115.

¹⁰ Por. H. Zimmer, *The Celtic Church in Britain and Ireland*, transl. A. Meyer, London 1902.

¹¹ Opracowany na podstawie J. Ryan, *The traditional View of St. Patrick*, s. 10-13.

niu dwóch Patryków – Palladiusa Patriciusa i Patryka Bryta – autora *Confessio*. Uznał on, że tradycja stopiła te dwie postacie w jedną osobę, imię zaś Palladiusz zostało zapomniane. Do uznania późniejszej daty śmierci Patryka przekonało go m.in. to, iż roczniki notują daty śmierci dwunastu biskupów, o których wiemy, że byli związani z Patrykiem, w latach 488-544¹². W dodatku źródła wielokrotnie wymieniają dwóch Patryków (są to m.in. *Lex Innocentium* Adóm-nana, *Hymn Fiacca*, *Mszał ze Stowe*, *Martyrologia Oengusa*, czy cytowany wyżej fragment *Roczników Ulsterskich*)¹³. O’Rahilly twierdził, że Palladius Patricius i Patryk Bryt złączyli się w jedną osobę ok. wieku IX, jednak to temu drugiemu – Brytowi, autorowi *Confessio*, przypisano wszystkie zasługi¹⁴; zauważył również, że irlandzkie roczniki często odnotowują pierwszy rok panowania królów, nie zaś daty objęcia przez nich godności. Tak na przykład panowanie króla południowych *Uí Néill* Loígaire’a, zostało zapisane pod rokiem 429, mimo, iż z innych źródeł wiadomo, że zaczął on panować w 428 roku¹⁵. Rok 432 był więc według niego zapisany jako pierwszy rok episkopatu Patryka, (ponieważ tak nazywano Palladiusza w Irlandii), zaś rok 431 został przepisany z *Kroniki Prospera*, dlatego misjonarz występuje tam pod imieniem Palladiusz¹⁶. Teorię tę wzmacnia dodatkowo fakt, iż w irlandzkiej tradycji rzeczywiście występuje tzw. Stary Patryk (*Patricius Senex*, *Sen-Phátraic*). Informację o śmierci Starego Patryka w 457 r. można znaleźć w *Rocznikach Ulsterskich*, *Chronicon Scottorum*, *Lebar Laignech* (Księga z Leinster) oraz *Annales Cottonenses*¹⁷. Również Tírechán pisał, że Palladiusz był także przez niektórych nazywany Patrykiem¹⁸.

¹² Por. T.F. O’Rahilly, *The Two Patricks: A Lecture on the History of Christianity in Fifth-Century Ireland*, Dublin 1942, 7; zob. *Annals of Ulster*, s. 55-73.

¹³ Por. *Lex Innocentium*, § 22, w: *Cáin Adamnáin. An Old-Irish Treatise on the Law of Adamnan*, ed. and transl. by K. Meyer, Oxford 1905, 12-13; *Fiacc’s Hymn*, §33, w: *The Tripartite Life of Patrick with Other Documents Relating to that Saint*, ed. with transl. and indexes by W. Stokes, part II, London 1965, 411; *The Stowe Missal*, ed. by G.F. Wamer, II, London 1915; *Féilire Óenguso Céili Dé (The Martyrology of Oengus the Culdee)*, critically edited from ten manuscripts, with a preface, translation, notes and indices by W. Stokes, London 1905, 178; *The Annals of Ulster*, s. 39, 45, 47, 55, 57.

¹⁴ Por. O’Rahilly, *The Two Patricks*, s. 10-11.

¹⁵ W rzeczywistości spośród znanych mi roczników daty te zostały odnotowane jedynie w *Chronicon Scottorum*, a rozpoczęcie panowania tego króla zapisane zostało pod rokiem 430, śmierć jego poprzednika natomiast w 429 roku, por. *Chronicon Scottorum*, ed. and transl. G. Mac Niocaill – W.M. Hennessy, CELT edition compiled by B. Färber – R. Murphy, Cork 2003, s. 21.

¹⁶ Por. O’Rahilly, *The Two Patricks*, s. 12.

¹⁷ Por. *Lebar Laignech (Annals from the Book of Leinster)*, w: *The Tripartite Life of Patrick with Other Documents*, s. 513; *Annales Cottonenses (The Annals of Cotton)*, transcribed and ed. by A.M. Freeman, Paris 1929, v. 150, s. 30.

¹⁸ Por. Tírechán, *Collectio fragmentorum. Supplementa* III 6, 56, ŻM 29, 188: „Najpierw zostaje posłany biskup Palladiusz, znany też pod innym imieniem jako Patryk”.

Teoria o dwóch Patrykach Thomasa Francisa O’Rahilly’ego¹⁹

| | |
|---|---------|
| Urodziny Patryka | ok. 423 |
| Przybycie Palladiusza (Starego Patryka) | 431 |
| Porwanie Patryka | ok. 439 |
| Ucieczka Patryka | ok. 445 |
| Przybycie Patryka do Irlandii | 457 |
| <i>List do Korotyka</i> | 471 |
| „Oskarżenie” Patryka ²⁰ | 487 |
| Powstanie <i>Wyznania</i> | 490 |
| Śmierć Patryka | 493 |

Po przełomie w studiach nad życiem św. Patryka, spowodowanym przez O’Rahilly’ego, niektórzy uczeni zaczęli snuć coraz odważniejsze teorie. Jedną z nich jest pogląd Jamesa Carneya, który przyjmował w zasadzie jednego i pół Patryka: Patryk Bryt – autor *Confessio* i *Epistola ad Coroticum* przybył według niego do Irlandii w 456 lub 457 r., a zmarł w 493 roku. Oparł on swoją teorię głównie na anonimowym, pochodzącym z Brytanii, nietkniętym przez innych badaczy i nie wydanym do tej pory drukiem roczniku, w którym przybycie Patryka do Irlandii odnotowane jest w 456 r., a dokładnie pięć lat po soborze w Chalcedonie, i dwa lata przed rozpoczęciem pontyfikatu Leona Wielkiego²¹.

Jednym z kolejnych dowodów na to, że Patryk żył w 2. poł. V wieku, miał być według Carneya zapis w *Rocznikach Ulsterskich* i *Rocznikach z Innisfallen* o najeździe Sasów na Irlandię w 471 roku²², a który był według niego najazdem tyrana Korotyka, o którym pisał w swym *Liście* oburzony św. Patryk²³. Palladiusz z kolei wysłany był, jak pisał Prosper z Akwitanii, „do Szkotów wierzących w Chrystusa”. Według Carneya byli to Szkoci, a właściwie Piktowie z dzisiejszej Szkocji. Jego zdaniem Patryk używał słowa „Scotti” w odniesieniu do Piktów ze Szkocji (pogan), o mieszkańcach zaś Irlandii mówił wyłącznie *Hiberionaci*²⁴. Carney minął się jednak w tym miejscu z prawdą, bo Patryk w swoich pismach tylko raz użył słowa „*Hiberionaci*” na określenie mieszkańców Irlandii²⁵ i raz

¹⁹ Opracowana na podstawie T.F. O’Rahilly, *The Two Patricks*, s. 5-30, przyp. 44-45; s. 68-75.

²⁰ Patryk w *Wyznaniu* (27) tłumaczył się, iż został postawiony przed sądem biskupim za pewne wykroczenie z przeszłości. Nie wiemy jednak, o co mógł zostać oskarżony.

²¹ Por. J. Carney, *The problem of St. Patrick*, Dublin 1961, 7.

²² Autor zapisku w *Rocznikach Ulsterskich* podał informację, iż o najeździe wie od księdza Maucteusa, z nieznaney nam bliżej „Księgi Cuanu”, por. *The Annals of Ulster*, s. 49; *The Annals of Innisfallen*, ed. S. Mac Airt, Dublin 1951, s. 63.

²³ Por. Carney, *The problem of St. Patrick*, s. 24-37.

²⁴ Por. tamże, s. 31.

²⁵ Por. Patricius, *Epistola ad milites Corotici* 16, PL 53, 817 lub SCh 249, 148: „Indignum est illis Hiberionaci sumus”.

„*Hibernas gentes*”²⁶. Poza tymi przypadkami, używał wyłącznie terminu „Hiberione” jako nazwy Wyspy, jej mieszkańców natomiast zawsze nazywał „Scotti”. Wyrażenie z *Contra Collatorem* Prospera z Akwitanii (przypomnijmy, iż napisał on, że papież Celestyn wysyłając Palladiusza uczynił pogańską wyspę chrześcijańską), Carney potraktował jako retoryczne jedynie wyrażenie, które nie musiało oznaczać wysłania Palladiusza na inną wyspę, lecz w pogańską część Brytanii. Trzeba przyznać, że teoria ta brzmi dosyć karkołomnie.

Teoria Jamesa Carneya (w nawiasie daty z pracy z roku 1958)²⁷

| | |
|----------------------------------|---------------|
| Urodziny Patryka | ok. 418 (423) |
| Przybycie Palladiusza do Szkocji | 431 |
| Porwanie Patryka | 434 (439) |
| Ucieczka Patryka | ok. 440 (445) |
| Przybycie Patryka | 456 (457) |
| <i>List do Korotyka</i> | 471 |
| Oskarżenie Patryka | ok. 486 (487) |
| Powstanie <i>Wyznania</i> | ok. 489 (490) |
| Śmierć Patryka | 493 |

Jeszcze bardziej karkołomna jest teoria Mario Esposito – uczonego włoskiego o tym, iż Patryk Bryt poprzedzał Palladiusza Patrycjusza. Miałoby to wynikać z faktu, iż Patryk w *Confessio* opisywał Irlandię jako zupełnie pogańską wyspę, a zatem Palladiusz nie mógł tam działać przed Patrykiem, ale odwrotnie, i to jego – Palladiusza dotyczą wszelkie zapiski w rocznikach. Misja Patryka miałyby więc zakończyć się przed 431 rokiem. Esposito dowodził też, że gdyby Patryk miał poprzednika, wysłanego w dodatku przez samego papieża, to z pewnością wspomnieliby o nim w swoich pismach. Wiele razy jednak w historii wczesnośredniowiecznej Irlandii okazało się, że słowo „pewność” bardzo rzadko miewa miejsce. Sam Esposito swoją teorię podsumował słowami profesora Mahaffy’ego: „w Irlandii nie oczywiste, lecz niemożliwe jest zawsze prawdziwe”²⁸. Trzeba przyznać, że trudno znaleźć kontrargumenty wobec tak postawionego zagadnienia.

²⁶ Por. tenże, *Confessio* 37, PL 53, 808-809 lub SCh 249, 110: „ut ego venirem ad Hibernas gentes Evangelium praedicare et ab incredulis contumelias perferre”.

²⁷ Opracowana na podstawie J. Carney, *A New Chronology of the Saint's Life*, w: *Saint Patrick*, ed. J. Ryan, dz. cyt., s. 27.

²⁸ Cytuję za: M. Esposito, *The problem of the two Patricks*, w: *Saint Patrick*, ed. J. Ryan, dz. cyt., s. 52.

Teoria Mario Esposito dotycząca chronologii życia św. Patryka²⁹

| | |
|---------------------------|-----------|
| Urodziny Patryka | ok. 350 |
| Porwanie Patryka | ok. 366 |
| Ucieczka Patryka | ok. 372 |
| Przybycie Patryka | ok. 395 |
| <i>List do Korotyka</i> | ? |
| Oskarżenie Patryka | ? |
| Powstanie <i>Wyznania</i> | ? |
| Śmierć Patryka | przed 430 |
| Przybycie Palladiusza | 431 |

Warto też wspomnieć o pewnej amerykańskiej teorii z lat 50-tych XX wieku, że Patryk żył w III wieku³⁰, a także o ekstremalnym przypadku – książce J.R. Ardilla pt. *St. Patrick – AD 180*³¹. Zmagania historyków z chronologią życia św. Patryka dowcipnie spuentował Tomás Ó Fiaich pisząc: „Święty, który nazywał siebie «najbardziej niewykształconym wśród ludzi», musi mieć niezłą zabawę, śledząc potyczki tropiących go badaczy”³².

Wielu historyków próbowało dopasowywać pewne wydarzenia z życia Patryka do wydarzeń historycznych udowadniając w ten sposób swoje tezy, jednak nawet wybitny znawca historii wczesnośredniowiecznej Irlandii – Ludwig Bieler nie odpowiedział ostatecznie na pytanie: kiedy żył św. Patryk? Bardziej prawdopodobna jest jednak wersja, że przybył on do Irlandii w 457 r. i zmarł w 493 roku. Wydaje się bowiem, że misja Palladiusza była wspierana przez Kościół. Odnotowali ją współcześni i późniejsi kronikarze. Musiano się wiele po niej spodziewać, skoro Prosper, pewnie nieco na wyrost napisał, że papież Celestyn wysłał Palladiusza, czyniąc w ten sposób pogańską wyspę chrześcijańską. Skoro jego misja skończyła się tak szybko, musiał on albo wrócić do Galii albo zginąć zamordowany przez tubylców; trudno bowiem wyobrazić sobie, że biskup ucieka z miejsca swojej misji. Druga opcja jest bardziej prawdopodobna, jednak ten wspierany przez Kościół biskup nie mógłby wówczas zginąć bez wieści. Gdyby zginął śmiercią męczeńską jak np. św. Wojciech, prawdopodobnie Kościół zatroszczyłby się o przetrwanie pamięci o nim, zwłaszcza, że Irlandia nie cieszyła się sympatią duchownych (św. Hieronim na przykład pisał o mieszkańcach Irlandii jako kanibalach³³). Jeśli jednak Palladiusz zmarł lub zginął nieco później – w niespokojnej połowie V wieku – jego śmierć mogła

²⁹ Opracowana na podst. M. Esposito, *The problem of the two Patricks*, s. 38-52.

³⁰ Por. Esposito, *The problem of the two Patricks*, s. 46.

³¹ Por. J.R. Ardill, *St. Patrick A.D. 180*, London 1931.

³² T. Ó Fiaich, *Początki chrześcijaństwa: V i VI wiek*, w: *Historia Irlandii*, red. T.W. Moody – F.X. Martin, Poznań 1998, 65.

umknąć uwadze kronikarzy, zwłaszcza, że w międzyczasie zmienił się popierający jego misję papież. Część uczonych odrzuca teorię O’Rahilly’ego o przybyciu Patryka do Irlandii w 2. poł. V wieku, ponieważ zakładają, że przybył on bezpośrednio po śmierci Palladiusza. Gdyby to Palladiusz zmarł w 461 r. i zostawił po sobie owoce 30 letniej pracy w Irlandii, misja Patryka byłaby o wiele łatwiejsza, a język, który znamy z jego tekstów, nie był tak toporny (łacina dla Patryka była wyraźnie jego drugim, z trudem wyuczonym językiem)³⁴. Istniałoby już bowiem wystarczająco wiele tekstów w irlandzkiej łacinie, z których Patryk mógłby czerpać. Jednak data 461 w rocznikach jest taką samą interpolacją, jak wszystkie, które dotyczą V wieku, nie ma więc powodu upierać się, że misje tych biskupów nastąpiły zaraz po sobie. Być może Palladiusz przybył w owym 431 r., działał kilka lat i zginął, a po kilkunastoletniej przerwie do Irlandii przybył Patryk. Warto zwrócić uwagę, iż Patryk napisał: „[...] docierałem nawet do najodleglejszych okolic, gdzie nikogo poza mną nie było i gdzie nikt jeszcze nie dotarł, żeby chrzcić, święcić kapłanów i prowadzić lud na drogę doskonałości”³⁵. Sugeruje tu więc, że jednak ktoś przed nim próbował docierać do pewnych miejsc, aby chrzcić pogan. Gdyby był pierwszym misjonarzem, po krótkiej misji Palladiusza, byłoby to oczywiste, że nikt przed nim nie „prowadził ludu na drogę doskonałości”. Poza tym, pod rokiem 535 lub 537, 20 sierpnia (w trzynaste kalendy września) zanotowano w rocznikach śmierć wspomnianego wyżej Maucteusa (Mochty), jak sam o sobie napisał – ucznia Patryka³⁶. Data 535 (lub pojawiająca się w tych samych rocznikach – 537) wydaje się być wiarygodna (przypomnijmy, że roczniki zaczęły powstawać ok. poł. VI wieku). A zatem Patryk musiał umrzeć nie wcześniej niż pod koniec V wieku.

Choć trudno w to uwierzyć, historycy nie zwrócili dotąd uwagi na zdanie w *Rocznikach Ulsterskich* umieszczone pod rokiem 553: „Znalazłem to w księdze Cuanu: szczątki Patryka zostały złożone w świątyni przez Collum Cille’a [Kolumbę Starszego] 60 lat po jego śmierci”³⁷. Jest to według mnie poważny argument w dyskusji o dacie śmierci św. Patryka, zwłaszcza, że im późniejsze zapisy, tym bardziej współczesne i tym bardziej wiarygodne. Jedynym logicznym rozwiązaniem tej zagadki jest, że data 432 jest orientacyjną datą pierwszego przybycia Patryka do Irlandii – czyli próbą odnotowania, czy też odtworzenia daty jego porwania. W rocznikach nie ma właściwie ani jednego słowa, które sugerowałoby, że Patryk w 432 r. był biskupem. Jeśli

³³ Por. Hieronymus Stridonensis, *Adversus Iovinianum* II 7, PL 23, 296A: „Quid loquar de caeteris nationibus [...] gentem Britannicam humanis vesci carnibus”.

³⁴ Więcej na temat łaciny, którą posługiwał się św. Patryk zob. Ch. Mohrmann, *The Latin of St. Patrick*, Dublin 1961; R.P.C. Hanson, *Le latin de Patrick* (excursus I), SCh 249, 155-163.

³⁵ *Confessio* 51, PL 53, 812AB, lub SCh 249, 124, ŻM 29, 92.

³⁶ Por. *The Annals of Ulster*, s. 71.

³⁷ *The Annals of Ulster*, s. 79.

urodził się w 416 r., to w 456 r. osiągnął wiek kanoniczny i mógł przybyć do Irlandii jako biskup. Żaden historyk nie brał pod uwagę takiej możliwości, jednak, jak wiemy, w historii wczesnośredniowiecznej Irlandii wszystko jest możliwe.

Hipotetyczna chronologia życia św. Patryka

| | |
|------------------------------|-----------|
| Urodzenie Patryka | 416 |
| Przybycie Palladiusza | 431 |
| Porwanie Patryka do Irlandii | 432 |
| Ucieczka Patryka | 438 |
| Przybycie Patryka | 456 / 457 |
| <i>List do Korotyka</i> | 471 |
| Oskarżenie Patryka | ? |
| Powstanie <i>Wyznania</i> | ok. 490 |
| Śmierć Patryka | 493 |

WHEN DID ST. PATRICK LIVE? REFLECTIONS ON THE CHRONOLOGY OF LIFE OF THE APOSTLE OF IRELAND

(Summary)

The author of the article analyses all theories on the chronology of St. Patrick's life – his birth date, the date of his coming to Ireland as a bishop, and his death. As there are two dates of his death mentioned in the Irish *Annals*: 461 and 493, the issue has been controversial, although traditional historiography assumes the second date is false. The author presents all the theories that arouse since the early forties when Thomas Francis O'Rahilly came up with the theory about the existence of two Patricks: Patrick Palladius (who came to Ireland in 431) and Patrick Briton – the author of *Confessio* and *Epistola ad Coroticum*, who lived in the second half of the fifth century and died in 493. The traditional version, which is the only accepted by Polish historians, does not take into consideration the accounts of Prosper of Aquitaine in his *Chronicon* and *Contra Collatorem* and the time when these texts were written, and ignores the fact that the death of one of St. Patrick's disciples was mentioned in 535 or 537. The author presents her own version of events based on the above mentioned facts and the sentence found in the Irish *Annals of Ulster* under the year 553, that the relics of St. Patrick were translated after 60 years from his death by Colum Cille, indicating that the later date of his death is actually true. Finally, the author suggests, that the date of St. Patrick's coming to Ireland in 432 was the date of his first coming to Ireland, as a slave rather than a bishop.

Ryszarda BULAS
(Lublin, KUL)

FAÉTH FIADHA LORICA ŚWIĘTEGO PATRYKA

Modlitwa zwana *Loricą świętego Patryka* jest jednym z najbardziej interesujących relikwów wczesnego chrześcijaństwa w Irlandii¹. Należy do popularnego w Irlandii i Szkocji typu modlitwy szeroko stosowanego w okresie od V do XII wieku². Lorica pisane były, prócz kilku wyjątków, w języku staroirlandzkim; są to hymny o charakterze apotropaicznym i egzorcystycznym³. Do naszych czasów dotrwało ponad 20 tego typu utworów, a najbardziej z nich znane to: *Lorica świętego Patryka* i *Lorica Laidcena* przypisywana Gildasowi⁴. Zda-

¹ Por. J.F. Kenney, *The Sources for the Early History of Ireland. An Introduction and Guide*, New York 1926, 273.

² Utwory te były też popularne i chętnie przepisywane w anglosaskiej Brytanii między VII a IX wiekiem. Tamtejsza ich popularność świadczy, zdaniem K. Hughes, o celtyckich korzeniach anglosaskiej pobożności, por. K. Hughes, *Some aspects of Irish influence on early English private prayer*, „*Studia Celtica*” 5 (1970) 54-61; też, *Church and Society in Ireland A.D. 400-1200*, London 1987, XVII, 54-61. *Lorica* znane były też na dalekiej północy, zob. G.S. MacEoin, *Some Icelandic Loricæ*, „*Studia Hibernica*” 3 (1963) 143-154.

³ Celtyckie chrześcijaństwo chętnie sięgało do tego typu modlitwy, jakim jest hymn. Św. Hilary z Poitiers (315-367), galijski biskup pochodzenia celtyckiego jest uznany za twórcę łacińskiego hymnu chrześcijańskiego, por. S. Longosz, *Hymny św. Hilarego i Kolumby*, w: *Bóg Ojciec i przełom wieków w myśli patrystycznej*, SACH 15, Warszawa 2001, 271-292; E. Stanula, *Wstęp*, w: *Święty Hilary z Poitiers, Komentarz do Ewangelii św. Mateusza. Traktat o tajemnicach*, tłum., wstęp i oprac. E. Stanula, PSP 63, Warszawa 2002, 7-40; L. Bieler, *The Irish Book of Hymns: A Palaeographical Study*, „*Scriptorium*” 2 (1948) 177-194; A. MacCulloch, *Hymns-Celtic*, E. Hull, *Hymns-Irish Christian*, w: *Encyclopedia of Religion and Ethics*, ed. J. Hasting, VII, New York 1955, 4-5; tenże, *Hymns as charms and loricæ* w: tamże, 25-28. Główne zbiory hymnów irlandzkich znajdziemy w: *Antyfonarzu z Bangor* (M. Curran, *The Antiphonary of Bangor and the Early Irish Monastic Liturgy*, Dublin 1984) i *Księdze Hymnów (The Irish Liber Hymnorum)*, eds. J.H. Bernard – R. Atkinson, London 1898).

⁴ Inne znane *lorica* to: *Lorica Sanctana*, *Lorica Brendana*, *Lorica Colmana*, *Lorica Diarmaita*, *Lorica Maryi*, *Lorica Colgu*, oraz *Lorica z Felire Oengusso* i *Księgi z Cerne*, por. W. Stokes – J. Strachan, *Thesaurus paleohibernicus. A Collection of Old-Irish Glosses Scholia Prose and Verse*, Dublin 1903, repr. Dublin 1987, XXXV-XL, 296-358; Kenney, *The Sources*, ss. 270-274, 723-730.

niem niektórych uczonych ten typ modlitwy „nigdy nie umarł”, o czym świadczą współczesne szkockie i irlandzkie modlitewniki⁵.

Łacińskie słowo *lorica*, oznacza pancerz, i taką funkcję miała spełniać ta modlitwa – duchowego pancerza. Jest rodzajem inwokacji do Boga, aniołów, apostołów, proroków i świętych o opiekę i ochronę przed czyhającym na człowieka złem zewnętrznym i wewnętrznym. Miała chronić przed bólem, zranieniem, chorobą, atakiem złych ludzi i duchów, przed nagłą śmiercią a także czarami i pokusami ciała. Powtarzana wielokrotnie w ciągu dnia miała tworzyć wokół modlącego się duchową tarczę, dzięki której mógł bezpiecznie żyć, przedłużyć swe życie, a nawet uniknąć piekła⁶. Swoista definicja tego terminu pochodzi z XI-wiecznego *Liber Hymnorum*:

„Jest to religijna ochrona ciała i duszy przed demonami, ludźmi i wadami. Każda osoba, która śpiewa ją do Boga z wielkim skupieniem, każdego dnia, nie zobaczy demonów. Będzie chroniła go przed każdą trucizną i zawiścią, będzie chroniony przed nagłą śmiercią, będzie tarczą dla jego duszy po śmierci”⁷.

Lorica dowodzą niekiedy dużej znajomości anatomii u ich autorów i świadczą także, zdaniem K. Hughes, o pasji irlandzkich uczonych do specyfikacji, objawiającej się „techniką opisu” – od głowy do stóp⁸. Tego rodzaju modlitwa znajdująca się np. w *Antyfonarzu z Bangor* (powstałym w latach między 680-691) zawiera listę różnych części ciała, podobnie jak i *lorica z Księgi z Cerne (Opatio utilis de membran Christi)*, a także *Lorica Laidcena*. Wymieniają one części ciała Chrystusowego z prośbą o pomoc dla swoich. W utworach tych Chrystus nazywany jest „medicus” lub „doktor duszy”⁹. Szczyt popularności

⁵ Por. Hughes, *Some Aspects*, s. 61; też, *Church and Society*, s. XVII, 61. Modlitwy w typie *lorica* znajdziemy w: A. Carmichael, *Carmina Gadelica (Ortha nan Gaideal)*, Edinburgh 1928. Niektóre modlitwy z tego zbioru przetłumaczono na j. polski, zob. *Modlitwa Celtów*, tłum. A. Krajewska, Kraków 2002, 34-35.

⁶ Na temat *lorica*, zob. H. Leclercq, *DACL* II 2511-2516; A. O’Kelleher, *A Hymn of Invocation*, „Ériu” 4 (1910) 235-239; L. Gougaud, *Études sur les loricae celtiques et sur les priers qui s’en rapprochent*, „Bulletin d’ancienne littérature et d’archéologie chrétienne” 1 (1911) 265-281; G.S. MacEoin, *The Invocation of the Forces of Nature in the Loricae*, „Studia Hibernica” 2 (1962) 212-217; Hughes, *Some Aspects*, s. 48-64; też, *Church and Society*, s. XVII, 48-57; Stokes – Strachan (eds.), *Thesaurus paleohibernicus*, II, Dublin 1903, repr. Dublin 1987, XL, 354-358; Kenney, *The Sources*, s. 270-274; M. Herren, *The Authorship, Date of Composition and Provenance of the So-Called Lorica Gildae*, „Ériu” 24 (1975) 35-51; N.D. O’Donoghue, *St Patrick’s Breastplate*, w: J.P. Mackey (ed.), *An Introduction to Celtic Christianity*, Edinburgh 1989, 45-63; E. Hull, *Hymns used as charms and loricas*, w: *Encyclopedia of Religion and Ethics*, vol. VII, 27; R. Bulas, *Lorica*, EK X 1386-1387.

⁷ Cyt. za: A.W. Huddan – W. Stubbs, *Councils Ecclesiastical Documents related to Great Britain and Ireland*, II, Oxford 1873, repr. Oxford 1964, 323.

⁸ Por. Hughes, *Some Aspects*, s. 52, też, *Church and Society*, s. XVII, 52.

⁹ Słowo *medicus* – jak pisze Hughes – używane w stosunku do Chrystusa, pojawia się także w literaturze anglosaskiej i mozarabskiej. Nie znaleziono go natomiast w modlitwach rzymskich oraz galijskich, por. K. Hughes, *Some Aspects*, s. 52-56.

osiągnęła *lorica* w 2. poł. VII wieku z powodu serii nieszczęść, jakie nawiedziły Wyspy Brytyjskie: zaraza w 664 r. oraz różne epidemie, które miały miejsce w 672, między 676 i 684, oraz w 686 i w 688 roku¹⁰.

Lorica św. Patryka jest rodzajem rytmicznej prozy o dziewięciu stanzach (zwrotkach)¹¹. Nosi staroirlandzką nazwę, *Fáeth Fiadha*, co znaczy *Ryk Jelenia*¹². W literaturze fachowej przyjęły się też anglojęzyczne określenia *Deer's Cry* lub *Breastplate*. Nazwę *Fáeth Fiadha* uważa się za wynik błędnej wymowy, starego, pogańskiego terminu *fóid fiada* – terminu używanego przez druidów i filidów, oznaczającego tworzenie niewidzialnych zaklęć. Niekiedy nawet chrześcijańskie *lorica* nazywano *fóid fiada*, gdyż przypominały niewidzialne zaklęcia¹³. W. Stokes zauważa, że w *Księdze z Ballymote* istnieje tekst, gdzie mamy jeszcze inną wersję tej fonetycznej pomyłki – *feth fia*, też w rozumieniu „magical invisibility”¹⁴.

Inne znaczenie tego terminu pojawia się w *Liber Hymnorum*. Wyraźnie w nawiązaniu do słowa Benén (imię młodego mnicha) pojawia się zdanie: „I Feth Fiadha to imię”¹⁵. Idąc tym tropem J. Kenney proponuje swoje źródło nazwy *Fáeth Fiadha* i dowodzi jej związek z jeleniem, rysując następującą ewolucję tego terminu¹⁶. Zaczęło się, jego zdaniem, od dźwiękowych relacji, jakie rzeczywiście są pomiędzy Benén, imieniem młodego towarzysza św. Patryka, a *bennán*, słowem oznaczającym głowę młodego byczka lub jelenia. Fakt ten dał okazję do powstania ludowej wersji motywu metamorfozy w jelenia, która znalazła swój wyraz w historii opisaney przez Muirchú. W *Żywocie św. Patryka* opowiada on historię, która legła u podstaw tej najbardziej znanej interpretacji *Fáeth Fiadha* i nadała hymnowi Patryka taki właśnie tytuł:

„W owym roku przypadło zaś święto bałwochwalstwa, którego obchody wypełniły liczne wezwania złych duchów, sztuki magiczne i inne praktyki bałwochwalcze, w których uczestniczyli zebrani królowie, namiestnicy, wodzowie, książęta [...], których zebrał w Tara – ich Babilonie – król Loéguire, jak niegdyś czynił to król Nabuchodonozor. Tej samej nocy, podczas której Patryk obchodził Wielkanoc, poganie uroczysto świętowali. Mieli zwyczaj, znany wszystkim dzięki obwieszczeniu, że każdy, kto owej nocy w całej krainie, daleko lub blisko rozpali ogień, nim zapłonie on w domu królewskim, to znaczy w pałacu w Tara, musi stracić życie. Święty Patryk podczas uroczystości wielkanocnych rozpałił jasny i błogosławiony

¹⁰ Por. Hughes, *Some Aspects*, s. 59-60; też, *Church and Society*, s. XVII, 59-60.

¹¹ W. Stokes i J. Strachan zauważają, że utwór ten nie ma układu metrycznego, zob. *Thesaurus palaeohibernicus. A Collection of Old-Irish Glosses Scholia Prose and Verse*, II, Dublin 1903, repr. Dublin 1987, s. XL.

¹² Por. Stokes – Strachan, *Thesaurus*, s. XL; Kenney, *The Sources*, s. 273.

¹³ Por. Kenney, *The Sources*, s. 273; Stokes – Strachan, *Thesaurus*, s. XI.

¹⁴ Por. *Book of Ballymote* (345b, 26), cyt. za: Stokes – Strachan, *Thesaurus*, s. XI.

¹⁵ Cyt. za: Huddan – Stubbs, *Councils*, s. 323. Określenie to tłumaczy się jako „Nauka jelenia” lub „Krzyk obrońcy”.

¹⁶ Por. Kenney, *The Sources*, s. 273, przypis 269.

ogień Boży, którego promienny blask widzieli w nocy niemal wszyscy mieszkańcy równiny. Ujrzeni jego ogień również zgromadzeni w Tara i wielce się zdziwili. [...] rzekł do nich król: «Kim jest człowiek, który ważył się na taką niegodziwość w moim królestwie? Niech umrze!» [...] odezwali się druidzi: «Królu, żyj na wieki! Jeśli ogień, który widzimy [...] nie zostanie zgaszony w tę samą noc, w którą został wzniecony, nie zgaśnie już na wieki [...]. Ten zaś, który go wzniecił dzisiejszej nocy i nadchodzące nowe panowanie przewyższy nas wszystkich i ciebie. Pociągnie za sobą wszystkich mieszkańców twego królestwa i upadną przed nim wszelkie władze. Ogarnie cały kraj i będzie królować na wieki». Wysłuchawszy ich, przeraził się król [...]. Król odpowiedział: «Złapiemy i zabijemy sprawców tak wielkiej niegodziwości» [...] przed końcem owej nocy wyruszył Loéguire z Tary ku nekropoli mężów z Fach. [...] Przywołali świętego Patryka do króla [...]. Święty Patryk dokonał wielu cudów, w wyniku których zginęło wielu ludzi króla Loéguira. Na ten widok król upadł przerażony na kolana [...] i udał, że czci tego, którego czcić nie chciał. Gdy się rozstali, król oddalwszy się nieco, przywołał do siebie obłudnym głosem Patryka gdyż szukał sposobności, aby go zabić. Patryk jednak przejrzał jego niegodziwe zamiary. Pobłogosławił w imię Jezusa Chrystusa ośmiu swoich towarzyszy razem z chłopcem i udał się w stronę króla, który policzył nadchodzących. Oni zaś znikli nagle sprzed jego oczu, nie wiadomo gdzie. Pogaanie zobaczyli jedynie osiem jeleni, które wraz z jelonkiem, szły przez pustkowie. Król Loéguire pełen niepokoju, przestraszony i okryty hańbą, wrócił niesławnie z nieliczną garstką ludzi, którzy ocalili, do Tary¹⁷.

Datowanie hymnu Patryka jest niepewne. Tradycja chciałaby, ażeby hymn ten ułożył Patryk w czasach panowania Loégaire'a, syna Niall'a, a więc w V wieku¹⁸. Zdaniem Stokesa i Kenneya, mógł on rzeczywiście śpiewać taki hymn, gdy zbliżali się napastnicy skierowani przeciw niemu przez Loégaira¹⁹. Sam biograf Patryka Muirchú, opisujący całą tę historię, nie wspomina jednak o tej modlitwie, ani też nie wzmiankuje jej *Vita tripartita św. Patryka* z końca IX wieku. Źródła tej tradycji, łączącej analizowany utwór z samym św. Patrykiem, sięgają dopiero początków IX wieku. W *Hymnie Fiacca*, biskupa Sletty, napisanym na cześć św. Patryka ok. 800 roku²⁰, pojawia się określenie odnoszące się wyraźnie do postaci Patryka: „Hymn, który wybrałeś na całe moje życie [chodzi o św. Patryka], będzie strzegł mnie przed wszystkim, jak pancierz”²¹. W *Żywocie św. Patryka Tírechána* znajdującym się w pochodzącej z tego czasu *Księdze z Armagh (Liber Ardmachanus* fol. 16a) istnieje passus, z którego możemy wnosić, że autorstwo *Lorica*

¹⁷ Muirchú, *Vita S. Patricii* I 15-18, tłum. A. Strzelecka: *Żywot św. Patryka*, w: Św. Patryk, *Pisma i najstarsze żywoty*, tłum. K. Panuś – A. Strzelecka, wstęp i oprac. J. Strzelczyk, ŻM 29, Kraków – Tyniec 2003, 126-131.

¹⁸ Por. Stokes – Strachan, *Thesaurus*, s. 354.

¹⁹ Por. tamże, s. 354; Kenney, *The Sources*, s. 274.

²⁰ Por. Stokes – Strachan, *Thesaurus*, s. XXXVII.

²¹ *Hymn Fiacca* 51: Stokes – Strachan, *Thesaurus*, s. 319; Huddan – Stubbs, *Councils*, s. 358 (cyt. za Todd, *Liber Hymnorum*, s. 287-289).

należy się Patrykowi. Tírechán bowiem pisze: „canticum eius [Patricii – R.B.] scotticum semper canere”²².

Definitywnie *lorica* zostaje związana ze św. Patrykiem dopiero w XI-wiecznym *Liber Hymnorum*, w którym czytamy:

„Patryk skomponował ten hymn w czasach króla Loegaira, syna Niala. Celem jego była ochrona aż do śmierci siebie i swoich mnichów przed wrogami, przez których znaleźli się w zasadzce [...]. Patryk śpiewał go kiedy był w pułapce króla Loégaira, tak że nie mógł iść do Temur wyznać swojej wiary; ukazali się więc tym, co popchnęli ich w zasadzkę, jako dzikie jelenie z biegnącym za nimi jelonkiem; był to Benén”²³.

Pewną przesłanką za tym, że św. Patryk przynajmniej modlił się przy pomocy tej znanej w Irlandii modlitwy, jest passus z jego *Wyznań*, w których pisze:

„Kiedy przybyłem do Irlandii, codziennie pasalem bydło. Często w czasie dnia modliłem się, a miłość Boża wzrastała w mym sercu, coraz bardziej. Bojaźń Boża i wiara pogłębiły się, a duch mój tak był prowadzony, że w jednym dniu odmawiałem aż około stu modlitw, a bez mała tyle samo w nocy. Czy znalazłem się w lesie, czy w górach, zrywałem się przed świtem na modlitwę, czy był śnieg, czy mróz, czy deszcz. Nie czułem w tym żadnej uciążliwości, ani nie było we mnie żadnego lenistwa, ponieważ – jak widzę to dziś – duch wtedy we mnie gorzał”²⁴.

Współcześni badacze języka datują hymn przypisywany Patrykowi na VIII wiek. Zdaniem Hughes, fakt skomponowania hymnów dewocyjnych św. Patryka w VIII wieku w języku staroirlandzkim, stanowi pewien wyjątek, bowiem w VII i VIII wieku w Irlandii pisano zwykle w j. łacińskim²⁵. Są więc przesłanki, by sądzić, że *Lorica św. Patryka* jest starsza niż VIII wiek. Za tą tezę opowiada się Kenney, Meyer, Stokes i Strachan: stwierdzają, że *Lorica* ma ślady starożytne, wykazuje bowiem cechy takiego typu pogańskich modlitw, które miały

²² Cyt za: Kenney, *The Sources*, s. 274; por. też Stokes – Strachan, *Thesaurus*, s. XL; Huddan – Stubbs, *Councils*, s. 323.

²³ Cyt. za: Huddan – Stubbs, *Councils*, s. 323.

²⁴ Patricius, *Confessio* 16, tłum. K. Panuś: *Wyznanie*, w: Św. Patryk, *Pisma i najstarsze żywoty*, ŻM 29, 76; por. A. Bober, *Anglia. Szkocja. Irlandia. Teksty źródłowe do historii Kościoła i patrystyki (I-IX wiek)*, Lublin 1991, 14.

²⁵ Wyjątek stanowi *Homilia z Combrai* i hymn do św. Brygidy, por. K. Hughes, *Irish Monks and Learning*, w: *Church and Society*, s. XII, 78; R. Sharpe (*Medieval Irish Saints' Lives. An Introduction to Vitae Sanctorum Hiberniae*, Oxford 1991, 22-23) twierdzi że literatura w języku irlandzkim pojawia się ok. roku 600, w VII wieku jest pod silnym wpływem łaciny i wówczas szkoły irlandzkie tworzą dydaktyczną prozę według łacińskich podręczników: religijna proza powstaje jednak wówczas zwykle w języku irlandzkim. W IX wieku większość monastycznej literatury pisana jest w języku irlandzkim, a pisane pierwotnie teksty po łacinie tłumaczy się na irlandzki. W XI-XII wieku łacina wraca w aktywne użycie; zob. też T.M. Charles-Edwards, „*The Corpus Iuris Hibernici*”, „*Studia Hibernica*” 20 (1980) 141-162.

na celu uwalnianie od zaklęć²⁶. Prawdopodobnie nie znajdziemy na razie argumentu na potwierdzenie lub zaprzeczenie tezy o Patrykowym autorstwie omawianej modlitwy, jednak jej cechy i przeznaczenie na pewno poświadczają jej archaiczność. Odkrywają też przed nami obraz pierwotnego chrześcijaństwa w Irlandii wraz z jego licznymi, przynajmniej formalnymi, pozostałościami pogańskimi, które przejawiają się w całej pełni w sztukach plastycznych²⁷, musiały więc też zostawić ślady w przekazach pisanych.

Lorica św. Patryka była wielokrotnie tłumaczona ze staroirlandzkiego na język angielski i francuski; ma też liczne wydania²⁸. Omówienia tego utworu i komentarze znajdziemy m.in. u B. Bary'ego, L. Gougaud, D.A. Binchy'ego i N.D. O'Donoghue²⁹. Podstawą niniejszego tłumaczenia na j. polski jest wersja O'Donoghue, który, jak sam pisze, wspierał się tłumaczeniem C.F. Alexander³⁰.

²⁶ Por. Kenney, *The Sources*, s. 274; K. Meyer, *Selections from Ancient Irish Poetry*, London 1911, 112; Stokes – Strachan, *Thesaurus*, s. XL; C. Sterckx, *Une formule païenne dans les textes chrétiens de l'Irlande ancienne*, „Études Celtiques” 14 (1974-1975) 229-233.

²⁷ Sztuka irlandzka stanowi pewną ciągłość od epoki żelaza do chrześcijańskiej sztuki wczesnego średniowiecza. Dotyczy to sposobu dekoracji, ornamentyki i motywów zwierzęcych. Niektórzy autorzy uważają, że „prehistoryczny styl został użyty jako wehikuł nowej wiary”, por. F. Henry, *Irish art. In the Early Christian Period*, London 1940, 185; H. Richardson, *Celtic Art*, w: J.P. Mackay (ed.), *An Introduction to Celtic Christianity*, Edinburgh 1989, 359; R.V. Megaw, *Celtic Art. From its beginnings to the Book of Kells*, London 1994.

²⁸ Staroirlandzką wersję wraz z angielskimi tłumaczeniami opublikowali: G. Petrie, *The History and Antiquities of Tara Hill*, „Transactions of the Royal Irish Academy” 18 (1839) 56-68; J. H. Todd, *St Patrick, Apostle of Ireland*, Dublin 1864, 426-429; J.H. Bernard – R. Atkinson (eds.), *The Irish Liber Hymnorum*, London 1897, vol. I, 133-136, vol. II, 49-51; Hudden – Stubbs, *Councils*, vol. II, s. 320-323; Stokes – Strachan, *Thesaurus paleohibernicus*, vol. II, s. 354-358. Tłumaczenia angielskie: Hudden – Stubbs, *Councils*, s. 320-333; C.H.H. Wright, *The writings of Patrick*, Londyn 1889, 109nn (w tłumaczeniu C.F. Alexander); Th. Olden, *Epistles and hymn of St Patrick*, London 1889, 1894²; G. Dottin, *Les livres de S. Patrice*, Paris 1909, 54-57 (wersja francuska); K. Meyer, *Selections from Ancient Irish Poetry*, London 1911, 25-27; N.J.D. White, *St Patrick, his Life, Times and Writings*, London 1920, 61-67; L. Bieler (ed.), *The Works of St Patrick*, ACW 17, London 1953, 67-72; D. Greene – F. O'Connor (eds.), *A Golden Treasure of Irish Poetry*, Macmillan 1967; P. Murray (ed.), *Deer's Cry. A Religious Verse*, Dublin 1986, 19-21. N.D. O'Donoghue w swym artykule (*St Patrick's Breastplate*, 46), posługuje się tłumaczeniem C.F. Alexander (por. C.H.H. Wright, *The writings of Patrick*, Londyn 1889), jego zdaniem najlepszym, trafnie oddającym duchową siłę oryginału, natomiast D.H. Greene (*An Anthology of Irish Literature*, New York 1971, 6-8) zamieszcza przekłady W. Stokes'a, J. Strachana i K. Meyera. Polskie tłumaczenia jednej z późniejszych wersji *Lorica* znajdują się w: Th. Cahill, *Jak Irlandczycy ocalili cywilizację. Nieznana historia heroicznej roli Irlandii w dziejach Europy po upadku Cesarstwa Rzymskiego*, tłum. A. Barańczak, Poznań 1999, 120-122, oraz w: *Modlitwa Celtów*, s. 34-40.

²⁹ Zob. B. Bary, *St Patrick*, Londyn 1905; L. Gougaud, *Étude sur les loricae*, s. 251; O'Donoghue, *St Patrick's Breastplate*, s. 45-63, D.A. Binchy, *The Date of the so-called „Hymn of Patrick”*, Ériu 20 (1966) 232-236.

³⁰ Por. O'Donoghue, *St Patrick's Breastplate*, s. 46-49, tłum. z języka angielskiego R. Bulas.

LORICA ŚW. PATRYKA

I

Na moją tarczę wzywam dziś:
 Potęgę mocy
 Trójcy Świętej!
 Zapewniając o troistości,
 Wyznając jedność,
 W czynieniu wszystkiego
 Poprzez miłość³¹.

II

Na moją tarczę wzywam dziś:
 Moc Chrystusowego przyjścia
 I Chrystusowego chrztu,
 Moc Chrystusowej śmierci na krzyżu,
 Moc zmartwychwstania;
 Moc Chrystusowego przybycia na Sąd Ostateczny.

III

Na moją tarczę wzywam dziś:
 Potężną moc Serafina,
 I posłusznych mu aniołów,
 Otaczających go archaniołów
 I wspaniałe towarzystwo
 Świętych i tych, którzy zmartwychwstają,
 W modlitwie ojców
 I wizjach proroków,
 W nakazach apostołów
 I wyznaniach świadków,
 W niewinności dziewic
 I w uczynkach prawych mężów.

IV

Na moją tarczę wzywam dziś:
 Potęgę niebios

³¹ Pierwsza stanza jest przez tłumaczy przekładana w różny sposób. K. Meyer, J. Strachan, J. Stokes (por. Murray, *Deer's Cry*, s. 19-21) i D.H. Greene (*An Anthology of Irish Literature*, s. 6-8) podają następującą, krótszą formę tej zwrotki:

„Dziś powstaję:

poprzez potęgę mocy inwokacji do Trójcy Świętej,
 poprzez wiarę w troistość
 poprzez wyznanie jedności
 Stwórcy Stworzenia”.

Natomiast A.W. Huddan i W. Stubbs (*Councils*, s. 320) jeszcze inną:

„Dziś do siebie przymocuję:

Potęgę mocy inwokacji do Trójcy Świętej
 Wiarę w Trójcy Jedynego
 Stwórcę żywiołów”.

Świetlistość słońca,
Biel księżycy,
Blask ognia,
Szybkość światła,
Dzikość wiatru,
Głębię oceanu,
Stalość ziemi,
Niewzruszoność skały.

V

Dziś wzywam do siebie:

Boską moc, by kierowała mną,
Boską siłę, by podtrzymywała mnie,
Boską mądrość, by prowadziła mnie,
Boski wzrok, by patrzył przede mną,
Boskie ucho dla mojego słyszenia,
Boskie słowo dla mojego mówienia,
Boską rękę, by trzymała mnie,
Boską ścieżkę przede mną,
Boską tarczę, by mnie chroniła,
Boskie legiony, by broniły mnie:
przed siłami demonów,
przed diabelskimi pokusami,
przed słabościami natury,
przed jednym lub wieloma ludźmi,
którzy chcą zniszczyć mnie
z bliska lub z daleka.

VI

Wokół siebie gromadzę te siły:

By ratowały
Moją duszę i ciało
Przed napastującymi mnie siłami ciemności,
przed fałszywym prorocstwem,
przed pogańskim prawem
przed heretyckim kłamstwem
i fałszywymi bogami wokół mnie,
przed zaklęciem rzucanym przez kobiety, kowali i druidów,
przed nieprawdziwą wiedzą,
która wyrządza krzywdę ciału
która wyrządza krzywdę duszy.

VII

Bądź, Chryste, dziś moją ochroną:

przed trucizną i pożarem,
przed utonięciem i zranieniem,
poprzez nagrodę i obfitość [...]
Bądź, Chryste, obok mnie, Chryste przede mną;

Chryste, za mną, Chryste, ze mną;
 Chryste, pode mną, Chryste, nade mną;
 Chryste, na prawo mnie, Chryste, na lewo ode mnie;
 Bądź, Chryste, w moim leżeniu, siedzeniu, i powstawaniu;
 Chrystus w sercu wszystkich, którzy mnie znają,
 Chrystus na języku wszystkich, którzy mnie spotykają,
 Chrystus w oczach wszystkich, którzy mnie widzą,
 Chrystus w uszach wszystkich, którzy mnie słuchają.

VIII

Na moją tarczę wzywam dziś:

Moc potęgi
 Trójcy Świętej!
 Zapewniając o troistości,
 Wyznając jedność,
 W czynieniu wszystkiego
 Poprzez miłość.

IX³²

Zbawienie należy do Pana,
 Zbawienie należy do Pana,
 Zbawienie należy do Chrystusa,
 Niech Twe zbawienie, Panie
 Zawsze będzie z nami.

Lorica św. Patryka wpisuje się w znane w Irlandii zjawisko literacko-religijne, które wypływało z wiary w moc słowa, w jego moc zarówno negatywną, jak pozytywną³³. Powtarzanie modlitwy skierowanej ku Bogu, aniołom, a także żywiołom, posiadało równie wielką moc, co zaklęcie zw. *geis*, którego moc opisują legendy i mity irlandzkie. Także czytanie i powtarzanie ksiąg świętych zapewniało boską opiekę i błogosławieństwo. Uczeni widzą źródło tego zjawiska w Indiach³⁴.

³² Ostatnia umieszczona tu zwrotka napisana jest w języku łaćńskim i być może została dopisana później.

³³ Magiczna siła *geis* była nieubłagana; jednym z najbardziej znanych w literaturze jest *geis*, który nakłada Graíinne na Diarmuida, zob. M. Heaney, *Za dziewiątą falą. Księga legend irlandzkich*, tłum. M. Godyń, Kraków 1996, 187. Na temat *geis* w aspekcie koncepcji królestwa, tabu, losu oraz rodzaju pieczęci zawartego kontraktu między człowiekiem a istotami nadnaturalnymi, zob. E. Hull, *Old Irish Tabus, or Geasa*, „Folk-Lore” 12 (1901) 41-66; E. Gwynn, *On the Idea of Fate in Irish Literature*, „Journal of the Ivernian Society” 7 (1910) 152-165; A. i B. Rees, *Celtic Heritage*, London 1961, 327-332; D. Greene, *Tabu in early Irish Narrative*, w: H. Bekker-Nielsen (ed.), *Medieval Narrative – A Symposium*, Odense 1979, 9-19; Y. Brekilien, *La mythologie celtique*, Paris, 1981, 391; E. P. Hamp, *Geis*, „Ériu” 32 (1981), 161-162; T. Sjöblom, *Before geis became magical – A Study of the Evolution of an Early Irish Religious Concept*, „Studia Celtica” 32 (1998) 85-94.

³⁴ W *Táin Bó Cuailnge* istnieje kolofon o podobnej treści, jak w tekstach *Mahābhāraty*: „Pobłogosław tego, kto będzie przypominał Táin z wiarą,” a gdzie indziej: „Rok protekcji dla

Wnikliwą i fascynującą analizę hymnu św. Patryka dokonał w swym artykule O'Donoghue³⁵. Przedstawia on strukturę całej modlitwy, którą dzieli się na grupy tematyczne: pierwsza i ósma zwrotka poświęcona jest Bogu, druga i siódma Chrystusowi, trzecia niebieskim zastępom, czwarta żywiołom, piąta jest kontynuacją czwartej – wzywa boskie przewodnictwo pod różnymi Jego atrybutami, szósta wymienia różne siły zła, przed którymi ma chronić modlitwa.

W pierwszej i ósmej zwrotce na czoło wysuwa się trynitarne wezwanie oraz centralny temat hymnu – jest to modlitwa, która ma chronić przed wszelkim złem. Wezwanie Trójcy Świętej na początku i końcu modlitwy, O'Donoghue nazywa rodzajem pieczęci, która otwiera i zamyka hymn, a także oficjalnym znakiem wspólnego języka chrześcijan. Trynitarne wezwanie, które operuje prostym i ostrym językiem, nazywa palindromem wyrażającym niepokonaną potęgę Trójcy Świętej. Trójca Święta jest tu zarazem trójjednią i jednią, to potężna siła, którą nie należy rozumieć, zdaniem O'Donoghue, jako masywną siłę lecz „wibrującą, wszystko przenikającą energię”.

Fragment kończący pierwszą stanzę jest przez tłumaczy różnie przekładany. Pojawia się tam bardzo złożone znaczeniowo staroirlandzkie słowo – *dail*. O'Donoghue, za językoznawcą P.L. Henrym tłumaczy je jako: „czynić poprzez miłość”³⁶. Słowo to uważa za kluczowe dla celtyckiej pobożności. Wyraża ono, jak pisze O'Donoghue, „Troistego Boga z Jego niebieskim zastępem i cudownym stworzeniem, ziemią, niebem i oceanem”, „żyjącą, intymną obecność”, „boskie środowisko”, „Boga oddychającego razem z całym stworzeniem”, stan, w którym „natura i łaska mówią harmonijnie razem”³⁷. Wszystkie warstwy tego słowa, zdaniem niektórych uczonych, wyrażają kreatywność i współbrzmienie Boga i stworzenia, którego podstawą jest miłość. Inni, nieco upraszczając, tłumaczą interesujący nas wyraz przez „Stwórcę stworzenia” lub „Stwórcę żywiołów”³⁸.

tego kto Táin wyrecytuje”. Paralełę znajdziemy także w epilogu do Apokalipsy św. Jana tak chętnie czytanej w Irlandii.

„ A Duch i Oblubienica mówią:

Przyjdź!

A kto usłyszy, niech powie:

Przyjdź!

I kto odczuwa pragnienie niech przyjdzie [...]

Ja świadczę

Każdemu kto słucha słów prorocstwa tej księgi [...]" (Ap 22, 17-18).

Na temat Mahābhārata zob. *Słownik mitologii hinduskiej*, Warszawa 1996, 114-118; A. Hildebeitel, *The Mahābhārata and hindu eschatology*, „History of Religions” 12 (1972) 95-135.

³⁵ Por. *St Patrick's Breastplate*, s. 49-63.

³⁶ P.L. Henry, *Saoithiulacht na Sean-Ghaeilge*, Dublin 1978, 136.

³⁷ O'Donoghue, *St Patrick's Breastplate*, s. 50.

³⁸ Por. przypis 32.

Druga stanza, podobnie jak siódma ma charakter chrystologiczny. Jest wezwaniem do mocy Chrystusa manifestującej się poprzez jego narodziny, chrzest, śmierć, pochówek, zmartwychwstanie i przybycie na Sąd Ostateczny. Zdaniem O'Donoghue, w żadnej innej zwrotce, jak w tej, nie ma tak bliskiego, niemal „twarzą w twarz” spotkania z Chrystusem.

Trzecia stanza „schodzi” ze sfery boskości na poziom pierwszego stworzenia, gdzie Bóg jest nazwany, jak w Starym Testamencie, Panem Bogiem Zastępów. Owe niebieskie byty nie są postrzegane jako byty materialne lecz jako byty duchowe, sfera bycia świętych, którzy tylko dla głupców umarli, „tymczasem oni żyją w świecie pokoju” i są wciąż częścią Kościoła – jak twierdzi O'Donoghue. Od czasów renesansu świat niewidzialny jest postrzegany jako całkowicie wyalienowany i dla naszych zmysłów „absolutnie” nieuchwytny, istniejący poza naszą percepcją. Natomiast dla twórców *lorica*, świat duchowy, świat anielski, nie jest bardziej niewidzialny i bardziej niepojmowalny rozumem niż świat widzialny, potrafi „jaśnieć lub „inaczej odcisnąć się na ludzkiej percepcji”. „Jeśli ktoś – pisze O' Donoghue – nie rozumie bliskości i pojmowalności tego «innego świata», świata aniołów i świętych, ten nie powinien mieć nadziei, że kiedykolwiek pojmie celtyckie chrześcijaństwo”³⁹.

Wezwanie aniołów i świętych znaczy, że ich obecność postrzegana jest w *lorice* niemniej realnie niż obecność Boga w Jego „trynitarnej i wcielonej manifestacji”, i niemniej bezpośrednio niż natura. Wezwania do niebieskich zastępów rozpoczynają się od Cherubinów i Serafinów, następnie Archaniołów i Aniołów, a potem ludzi, tych „trochę mniej niż aniołów”. Cherubinów nazywa O'Donoghue silnymi, Archanioła boskim ministrem, niebieskim kapłanem, Aniołów zaś boskimi posłańcami⁴⁰. Cała niebieska hierarchia jest tu tak samo rzeczywista jak słońce i księżyc, wiatr i morze, a nawet bardziej, ze względu na ich wieczność i niezniszczalność. W wezwaniu do świętych kobiet i mężczyzn pojawia się odniesienie do zmartwychwstania. W gelickich tekstach pojawia się słowo *esseiri* lub *aiseiri*, które O'Donoghue tłumaczy raczej jako „nadzieję na zmartwychwstanie”. Owi sprawiedliwi „żyją między śmiercią a zmartwychwstaniem, żyją, ale w pewnym sensie już zmartwychwstali”⁴¹.

Zastępy anielskie nie są tu przedmiotem modlitwy, pełnią funkcje orędowników i pośredników. Przedmiotem modlitwy jest jedynie Chrystus. Autor podkreśla ważny dla celtyckiej tradycji świat hierarchii niebiańskiej widoczny zarówno w *Lorica*, jak później w *Carmina Gadelica*⁴², wprawdzie „przyćmiony” – nastąpiło tu raczej „udomowienie” niebieskiego świata, w którym znajdziemy zarówno Trójcę Świętą, jak też ludzi niebieskich. W *Lorica* ukazano ich

³⁹ O'Donoghue, *St Patrick's Breastplate*, s. 51.

⁴⁰ Por. tamże, s. 52.

⁴¹ Tamże, s. 53.

⁴² Por. A. Carmichael, *Carmina Gadelica (Oetha nan Gaideal)*, Edinburgh 1928.

wszystkich stojących wokół, gotowych, jeśli zajdzie potrzeba, odpowiedzieć na wezwanie.

Czwarta stanza jest wezwaniem do natury, słońca, księżyca i żywiołów. Autor postrzega naturę jako ożywioną: jest ona zdolna odpowiedzieć na wezwanie człowieka. W *Lorica* świat natury jest niemniej odpowiedzialny za świat niż aniołowie i święci. Stanza ta określana jest przez niektórych, jako wyraz pogańskiego animizmu i najmniej ortodoksyjna ze stanz⁴³. O'Donoghue widzi w tym raczej wyraz celtyckiej mentalności, która obecna była nawet w chrześcijańskiej Irlandii. Wiara w świat natury, jako miejsce przebywania duchów, przetrwała wszystkie zmienne koleje gelickiej Irlandii. Nawet po setkach lat, mimo kompleksowego systemu edukacji i nałożenia języka angielskiego na irlandzki, ta wydawałoby się naiwna i ludowa cecha znalazła swój wyraz w wielkiej literaturze XIX i XX wieku. Wezwanie do żywiołów nie oznacza ich personifikacji – zaznacza autor – lecz wiarę w potęgę i ich zbawienną obecność niosącą z sobą boską, kreatywną energię. W stanzynie czwartej wezwane jest całe stworzenie, które jest faktycznie przewodnim tematem całej *lorica*. O'Donoghue porównuje ją do psalmu z Księgi Daniela (3, 51-90), gdzie fizyczny świat jest postrzegany jako „teatr Bożej chwały”⁴⁴.

Stanza piąta to powrót do źródła całego stworzenia. Wzywa Boga w jego atrybutach: sile, mądrości i opiekuńczości⁴⁵. Należy zauważyć, że Duch Święty jest tu obecny jedynie jako jedna z osób Trójcy Świętej, a odniesienie do Maryi sugeruje jedynie wezwanie do niewinności dziewic. O'Donoghue pisze, że *Lorica* opiera się w zasadzie na dwóch „zawiasach”: pierwszym jest Bóg jako źródło stworzenia, drugim Chrystus ze swą „ludzką obecnością w każdym człowieku”⁴⁶.

Stanza szósta nazywa po imieniu wrogów czyhających na wędrowca. Są to wrogowie życia, atakujący ciało i duszę. Modląc się, człowiek tworzy także „płaszcz ortodoksji” przeciw fałszywym prorokom i heretyckim kłamstwom. Największym wrogiem jest demon: konkretny, subtelny, potężny, zwodniczy, ojciec kłamców (J 8, 44; 2Kor 11, 14). Aby uniknąć jego pułapek należy być sceptycznym i ostrożnym. Nie jest to jednak, zdaniem O'Donoghue, pesymistyczna teologia, bowiem *Lorica* postrzega naturę jako dobrą, zdolną odpowiedzieć na wezwanie; jest ona ochroną i orędownikiem człowieka (Rz 8, 19)⁴⁷.

Siódma stanza jest kontynuacją drugiej. O'Donoghue twierdzi, że jesteśmy tu w centrum teologii celtyckiej. Chrystus przychodzi po to, by „uwolnić piękno

⁴³ Por. Henry, *Saoithiulacht na Sean-Ghaeilge*, s. 137; O'Donoghue, *St Patrick's Breastplate*, s. 50.

⁴⁴ O'Donoghue, *St Patrick's Breastplate*, s. 54.

⁴⁵ Sugeruje się, że *lorica* mogła być rodzajem porannej modlitwy jednego człowieka lub całej wspólnoty, na początku dnia lub przed wyruszeniem w podróż, por. O'Donoghue, *St Patrick's Breastplate*, s. 57, przyp. 5.

⁴⁶ O'Donoghue, *St Patrick's Breastplate*, s. 56.

⁴⁷ Por. tamże, s. 58.

i świętość świata z niewoli, przede wszystkim uwolnić ludzkie ciało i duszę i rozproszyć cienie, które biegną poprzez stworzenie pod postacią «ciemnych aniołów»⁴⁸. Poprzez wszystkie wydarzenia swego życia przychodzi Chrystus, by „upełnomocnić światło, pozwolić pierwotnej chwale stworzenia płonąć i promieniować”⁴⁹. Ascetyzm irlandzki jest postrzegany jako afirmacja owej pierwotnej sprawiedliwości, „stworzonego obrazu wiecznego Ojca i Trójcy”. Jesteśmy tu – zdaniem O’Donoghue – u źródeł mistycyzmu. Powołując się na słowa św. Pawła: „Teraz zaś już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus” (Gal 2, 20), nazywa Chrystusa cielesnym i duchowym pomazańcem. Obecność Chrystusa w stworzeniu jest „totalna, wszystko współczująca, intymna, ekstazytyczna”. Na końcu tej stanzы, autor *Lorica* prosi Chrystusa o Jego obecność we wszystkich ludziach, których spotyka. Zdaniem O’Donoghue, nie jest to przejaw prywatyzmu lecz głębokiego respektu dla wszystkich relacji, jakie istnieją między ludźmi⁵⁰.

Kiedy wymawiający lub śpiewający Patrykową *Lorica*, mężczyzna lub kobieta, w pełni dotrą do jej duchowości, będą – zdaniem O’Donoghue – „kroczyć przez świat gdzie niewinność i boskość czują się jak w domu i gdzie diabeł jest samotną siłą, której nikt się nie boi”⁵¹.

FÁETH FIADHA. S. PATRICK’S LORICA

(Summary)

The article treats of the most famous sort of Irish protective prayer, which name is lorica (brestplate). The author talks over this kind of prayer and inserts its translation. Next, on the base of article of O’Donoghue, the author analyses every stanza of S. Patrick’s lorica. First and eight stanza tells about Trinity and God, in the second and second the power of Christ is invoked in all its main manifestations: his birth, his baptism, his death and burial, his resurrection and his coming in judgment. The third stanza descends from the sphere of deity to the world of the first creation – angels. The fourth stanza dips down from heavenly host to the visible cosmos in its spheres and elements: sun, moon, and firmament, and the four elements: fire, air, water and earth. In the fifth stanza we are back at the source of creation, a natural progression from the invocation of created nature in the fourth stanza. The sixth stanza tells about spells cast by women and blacksmiths and druids.

⁴⁸ Tamże, s. 60.

⁴⁹ Tamże.

⁵⁰ Por. tamże, s. 62.

⁵¹ Tamże, s. 63.

Ks. Stanisław KOCZWARA
(Zamość, WSD)

RELIGIJNE MOTYWY W REWOLCIE WITALIANA W 513-515 ROKU

Omówiona w niniejszym artykule rewolta Witaliana była krótkim epizodem w historii Bizancjum w pierwszym dwudziestoleciu VI wieku. Choć nie przyniosła ona gwałtownego obalenia władcy w Konstantynopolu ani trwałej zmiany politycznej w Bizancjum, to jednak zakończyła się sukcesem, i to o dziwo, mimo poniesionej klęski militarnej. Wyjaśnienia takiego stanu rzeczy należy szukać w motywach religijnych, jakie odegrały pierwszoplanową rolę w buncie Witaliana. Cel ich był jasny: uznanie katolickich prawd wiary w ujęciu Soboru Chalcedońskiego w całym Kościele Wschodnim i przywrócenie łączności między Bizancjum a Stolicą Apostolską w Rzymie, zerwanej pod koniec V wieku przez schizmę akacjańską. W oczach Witaliana Stolica św. Piotra jawiła się jako obrończyni nieskażonej wiary i gwarant jedności Kościoła. Spektakularny sukces w postaci zakończenia rozłamu, znalazł swoje ukoronowanie w 519 roku, ale poprzedzony został żmudnym wysiłkiem wielu ludzi dobrej woli. Omawiane wystąpienie Witaliana zapisało się w nim na trwałe. Zanim przedstawimy jego przebieg i rezultaty, w wielkim skrócie omówimy wydarzenia poprzedzające, gdyż pozwolą one lepiej zrozumieć sam fakt wybuchu buntu.

I.

W celu uzyskania religijnego spokoju na Wschodzie, jaki został naruszony w wyniku sporów chrystologicznych, bizantyjski cesarz Zenon (474-491), za namową patriarchy Konstantynopola Akacjusza, wydał religijny edykt pod nazwą *Henotikon*¹, który miał pogodzić zwolenników i przeciwników Soboru Chalcedońskiego (451). Zaproponowany kompromis religijny okazał się jed-

¹ Tekst *Henotikonu* zob. Evagrius Scholasticus, HE III 14, PG 86/2, 2620-2625, tłum. S. Kazikowski: *Evagriusz Scholastyk, Historia Kościoła*, Warszawa 1990, 121-124; zob. także Zacharias Rhetor, HE V 8, ed. E. Brooks, CSCO 87, Syr 41, 157-159.

nak niemożliwy do zrealizowania, gdyż zbywał on milczeniem uchwały Soboru, a twórcy edyktu pominieli Stolicę Apostolską, której głos w sprawach wiary był zawsze decydujący. Zamiast więc spodziewanej jedności nastąpił dalszy podział; mianowicie obok zwolenników i przeciwników Chalcedonu pojawiła się kolejna siła, to znaczy ci, co przyjęli formułę cesarską².

Wobec takiej postawy ze strony Bizancjum, będącej przejawem cesaropapizmu, papież Feliks III (483- 492) podjął zdecydowane kroki. Przeciwwstawił się cesarskiemu edyktowi i deponował patriarchę Akacjusza. Ten z kolei nie myślał poddać się papieskiej decyzji, lecz wykreślił imię papieża z kościelnych dyptychów. I tak oto pierwszy otwarty rozłam między Bizancjum a Rzymem stał się faktem trwającym 35 lat³. Liczne próby podejmowane w tym okresie z obu stron w celu rozwiązania konfliktu, kończyły się niepowodzeniem⁴. Dopiero wydarzenia z początków panowania następcy Zenona na cesarskim tronie – Anastazego I (491-518) sprawiły, że pojawiła się szansa zakończenia rozłamu. Tuż przed koronacją, której dokonać miał patriarcha Konstantynopola Eufemiusz (489-496), cesarz zobowiązał się na piśmie, że będzie wierny myśli Soboru Chalcedońskiego, zachowując wiarę w całości; to zaś pisemne oświadczenie poparł przysięgą⁵. Cesarz jednak bardzo szybko pozbawił patriarchę złudzeń. Jak tylko poczuł się pewnie na tronie, oskarżył Eufemiusza o spiskowanie z Izauryjczykami i w 496 r. i pozbawił go biskupiej stolicy⁶. Pod wpływem największych przeciwników Chalcedonu, Sewera z Antiochii i Filoksena z Mabbug, którzy w tym czasie przybyli do Konstantynopola, cesarz zaczął się skłaniać wyraźnie ku monofizytyzmowi. Wydał dokument, który przeszedł do historii jako *Typos* cesarza Anastazego, wrogiemu *Tomosowi* Leona Wielkiego, i posłużył się nim do konsekwentnego usuwania prawowiernych biskupów z ich stolic⁷. W lipcu 511 r. patriarcha Konstantynopola – Macedoniusz został siłą

² Por. G. Ostrogorski, *Dzieje Bizancjum*, tłum. zbior., Warszawa 1967, 77; E. Schwartz, *Publizistische Sammlungen zum Acacianischen Schisma = Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Abteilung*, Neue Folge, H. 10, München 1934, 171.

³ Por. Theophanes, *Chronographia* 114, PG 108, 324B: „Ἀκάκιος δὲ ἀναισθῆτως ἔσχεν περὶ τὴν καθάρσειν, καὶ τὸ ὄνομα τοῦ Φήλικος ἐξῆρεν τῶν διπτύχων”; zob. S. Koczwarą, *Wokół sprawy Akacjusza*, Lublin 2000, 59.

⁴ Por. Koczwarą, *Wokół sprawy Akacjusza*, s. 64-81 (szczególnie paragraf dotyczący zabiegów papieża Gelazego, Anastazego i Symmachusa o przywrócenie jedności).

⁵ Por. Victor Tonnensis, *Chronica*, ed. Th. Mommsen, MGHaa XI/2, 192: „Euphemius Constantinopoleos episcopus Anastasii imperatoris calliditate praevisa synodum congregat Calcedonensis synodi decreta confirmat”; zob. Evagrius Scholasticus, HE III 33, Kazikowski s.146.

⁶ Por. Theodorus Anagnostes (Lector), HE II 12, PG 86, 190; Marcellinus Komes, *Chronicon*, MGHaa XI/2, 94; Theophanes, *Chronographia* 121, PG 108, 338; R. Janin, *Euphemius*, DHGE XV 1410-1411.

⁷ Por. Zacharias Rhetor, *Vita Severi*, ed. M.A. Kugener, PO 2, 108; zob. Ch. Moeller, *Un fragment du Type de l'empereur Anastase I*, StPatr 3 (1961) 117; C. Capizzi, *L'imperatore Anastasio (491-518)*, Roma 1969, 117.

zmuszony do zaaprobowania cesarskiego dokumentu. Skarcony przez scytyjskich mnichów, którzy w cesarskiej stolicy byli prawdziwym bastionem katolicyzmu, wycofał się jednak z tego, potwierdzając swoje oddanie Soborowi Chalcedońskiemu. Zdobył się nawet na odmowę wydania imperatorowi dokumentu, w którym Anastazy obiecał swoją lojalność prawowiernej wierze. Dla większego bezpieczeństwa kazał nawet замуrować manuskrypt w ołtarzu kościoła Hagia Sophia. Niestety dokument został wykradzony i dostarczony cesarzowi⁸. Los Macedoniusza został wtedy przesądzony. Dnia 6 sierpnia 511 r. zwołany z woli imperatora synod pozbawił go urzędu i patriarcha poszedł na wygnanie do Euchavites śladem swego poprzednika Eufemiusza⁹.

Podobny los spotkał patriarchów – Flawiana z Antiochii i Eliasza z Jerozolimy. Na synodzie w Sydonie, który został zwołany zimą 511-512 r. w celu potępienia Chalcedonu i usunięcia wyżej wspomnianych patriarchów, ci ostatni zyskali poparcie większości na przekór ich przeciwnikom. Doszło do poważnych zamieszek, w wyniku których, cesarz zdecydował się na usunięcie ze stolicy biskupiej w Antiochii prawowiernego Flawiana, a na jego miejsce powołał monofizytę Sewera¹⁰. Ten sam los spotkał patriarchę Jerozolimy Eliasza: zniesławiony wobec wiernych, został wygnany mimo podeszłego wieku do Aily (Elath) nad Morzem Czerwonym¹¹.

Miara poczynań na rzecz monofizytyzmu się przebrała, gdy Marinus z Apamei zaczął z rozkazu władcy zmuszać duchowieństwo i lud stolicy do śpiewania Trishagionu z dodatkiem teopasyjnym. Potraktowano to jako prowokację ze strony monofizytów. Wystąpili wówczas zwolennicy usuniętego patriarchy Macedoniusza i doszło w Konstantynopolu do rozruchów. Spalono domy Marinusa, żołnierzy tłum obrzucił kamieniami, po czym zażądał od imperatora zrzeczenia się władzy. Anastazy istotnie wobec zebranego w hipodromie tłumy oznajmił gotowość do abdykacji, co uspokoiło zebranych. Gdy tylko ludność rozeszła się do domów, przebiegły władca kazał aresztować przywódców buntu¹².

⁸ Por. Theophanes, *Chronographia* 133, PG 108, 366; zob. W.H.C. Frend, *The fall of Macedonius in 511 a suggestion*, Göttingen 1979, 1-16.

⁹ Por. Evagrius Scholasticus, HE III 32, PG 86/2, 2665, Kazikowski s. 146; Marcellinus Komes, *Chronicon*, MGHaa XI/2, 97; Liberatus, *Breviarium causae Nestorianorum et Eutylianorum*, w: ACO II vol. 5, s. 133. Liberatus podkreśla, że stało się to głównie za radą Sewera.

¹⁰ Por. Euthymius, *Annales* 140, PG 111, 1064; zob. Schwartz, *Publizistische Sammlungen*, s. 241.

¹¹ Por. R. Janin, *Elie*, DHGE XIV 189; Capizzi, *L'imperatore Anastasio*, s. 122.

¹² Por. Victor Tonnensis, *Chronica*, MGHaa XI/2, 196; zob. E. Stein, *Histoire du Bas-Empire*, II, Paris 1949, 178-179.

II.

Omówione wydarzenia były jednak tylko przygrzywką do o wiele bardziej groźnego wystąpienia, jakim była tytułowa rewolta Witaliana. Charakterystyczne jest to, że rozpoczęła się na terenach europejskich Cesarstwa, zwłaszcza w prowincjach naddunajskich, gdzie obrońcy Chalcedonu byli w znakomitej większości i tworzyli silną opozycję wobec polityki religijnej cesarza¹³. W 513 r. syn wybitnego Gota Patriciolusa Witalian, który stał na czele oddziałów sprzymierzonych (*foederati*), stacjonujących na terenie Tracji, wystąpił przeciw cesarzowi. Powodem były ograniczenia przywilejów (*annonae foederaticae*), jakie przysługiwały „sprzymierzonym”, przez cesarskiego siostrzeńca Hypacjusza, który pełnił funkcję *magister militum per Thraciam*. Wykorzystując wzburzenie żołnierzy, kolonów i zwerbowanych Bułgarów, zebrał Witalian 50-tysięczną armię i ruszył na Konstantynopol, rozbijając obóz w Hebdomon¹⁴. Opierając się na wspomnianej opozycji chalcedońskiej z prowincji naddunajskich, buntownik, który miał ponadto bardzo bliskie więzi z wypędzonym patriarchą Antiochii Flawianem, ogłosił się obrońcą katolickiej wiary w szacie chalcedońskiej. Cesarz Anastazy widząc realne zagrożenie poczuł się zmuszony do podjęcia rozmów z buntownikami. W tym celu wysłał Patrycjusza – *magister militum in praesenti*, by prowadził w jego imieniu rozmowy z Witalianem. Obaj byli sobie znani, gdyż podczas wojny perskiej w latach 502-505 Patrycjusz udzielił Witalianowi pomocy. W trakcie rozmów ustalono, że zbuntowane oddziały okażą posłuszeństwo cesarzowi, jeśli naprawione zostaną szkody wyrządzone im przez Hypacjusza. Następnym punktem rokowań ujawnia, że ogłoszenie się obrońcą Chalcedonu przez Witaliana nie było czymś pozornym, lecz prawdziwym co do istoty. Zażądał bowiem od cesarza, by przywrócił wiarę katolicką poprzez zwołanie soboru, na którym papież jako przewodniczący obradom mógłby uporządkować sprawy kościelne¹⁵. Gdy po ośmiu dniach Witalian wycofał się spod Konstantynopola, cesarz jednak nie myślał o dotrzymaniu obietnic, które dał pod wpływem strachu. Odwołał Hypacjusza zastępując go doświadczonym żołnierzem Cyrylem z Ilirii, który prawdopodobnie otrzymał od cesarza polecenie zgładzenia Witaliana. Zbuntowany Got okazał się jednak bardziej sprytny: poinformowany potajemnie uprzedził Cyryla zaskakując go

¹³ Por. A. Fliche – V. Martin, *Histoire de l'Église*, IV, Paris 1945, 318.

¹⁴ Por. Marcellinus Komes, *Chronicon*, MGHaa XI/2, 98-99; Joannes Malalas, *Chronographia* XVI, PG 97, 595-596; Evagrius Scholasticus, HE III 43, PG 86/2, 2696, Kazikowski s. 165-166; Capizzi, *L'imperatore Anastasio*, s. 123 (autor w przypisie 128 podaje obfitą literaturę na ten temat).

¹⁵ Por. *Johannis Antiocheni Fragmenta* 1, w: *Fragmenta historicorum graecorum* (= FHG), ed. C. Müller, V, Paris 1885, 32: „ἄξιον ὑποσχόμενος τοὺς τῆς πρεσβυτέρου Ῥώμης τὰ περὶ τῆς δόξης τῶν ἱερῶν καταστήjonτας”; Joannes Malalas, *Chronographia* XVI, PG 97, 596; Marcellinus Komes, *Chronicon*, MGHaa XI/2, 98: „pro orthodoxorum se fide proque Macedonio urbis episcopo incassum ab Anastasio principe exulato Constantinopolim accessisse asserens”.

nocą. Będący w przymierzu z Witalianem Hun Tarrach zgładził Cyryla w okrutny sposób¹⁶. Był to wystarczający powód dla cesarza i senatu, aby w Bizancjum ogłosić Witaliana głównym wrogiem państwa. Anastazy zebrał 80-tysięczną armię, powierzył jej dowództwo na nowo Hypacjuszowi, który wyruszył na rebeliantów. Na początku walk buntownicy doznali nieznacznej porażki, lecz wkrótce Witalian doprowadził do wielkiej bitwy w okolicach Odyssus (dzisiejszej Warny), w której rozbił w puch cesarską armię. Hypacjusz dostał się do niewoli, tereny Scytii, Mezji i Tracji znalazły się w rękach rebeliantów, którzy zajęli ponadto ważne miasto Sozopolis. Tam zwycięski Witalian kazał aresztować cesarskich wysłańców wiozących ze sobą okup za Hypacjusza. W marcu 514 roku stanął znowu pod murami Konstantynopola¹⁷. W stolicy sytuacja wyglądała niepokojąco dla cesarza. Wybuchły nowe zamieszki wśród ludności miasta. Zamierzał to wykorzystać Witalian, uderzając na miasto zarówno od strony morza, jak i lądu. Cesarz wiedząc doskonale, że nie jest w stanie odeprzeć ataku, podjął na nowo rokowania: do prowadzenia rozmów wysłał Jana – syna Waleriany, siostry Witaliana. W trakcie rokowań ustalono pokój na następujących warunkach: po pierwsze – sam przywódca rewolty oprócz znacznych ilości złota otrzymał funkcję *magister militum per Thraciam*, po drugie – Hypacjusz miał odzyskać wolność za wysokim okupem (9000 funtów złota), po trzecie – cesarz zobowiązany został do przywrócenia z wygnania usuniętych ze swych stolic biskupów Flawiana i Macedoniusza oraz do zwołania soboru w Heraklei w Tracji w celu usunięcia rozłamu w Kościele. Przewodnictwo na soborze miało należeć do Stolicy Apostolskiej, więc imperator musiał nawiązać rozmowy z Rzymem. Także Witalian zastrzegł sobie prawo do wysłania supliki do papieża, by ten dokładnie zbadał sprawę wygnanych biskupów¹⁸.

Cesarz tym razem dotrzymał słowa. Obawiając się rozszerzenia rewolty Witaliana, który w międzyczasie nawiązał ożywione kontakty z Teodorykiem Wielkim, co groziło możliwością najazdu Ostrogotów na tereny Bizancjum, skierował do Rzymu dwa listy, w których zaprasza papieża na przewidywany sobór¹⁹. Papież Hormizdas (514-523) doskonale orientował się, co było główną przyczyną rozpoczęcia rozmów, gdyż spotykał się z wysłannikami Witaliana. Po odbyciu synodu w Rzymie i po spotkaniu z królem Teodorykiem, papież po-

¹⁶ Marcellinus Komes, *Chronicon*, MGHaa XI/2, 98; Capizzi, *L'imperatore Anastasio*, s. 124.

¹⁷ Zacharias Rhetor, HE VII 7, CSCO 87, Syr 41, 39; P. Peeters, *Hypatius et Vitalien*, w: *Pankarpeia: Mélanges de Henry Grégoire* = „L'Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves” 2 (1950) 12.

¹⁸ Por. *Indiculus Ennodio et Fortunato datus* 21-24, w: *Epistulae imperatorum, pontificum, aliorum* (ann. 367-533) [= *Collectio Avellana* nr 116], CSEL 35, 518; Schwartz, *Publizistische Sammlungen*, s. 251.

¹⁹ Por. *Epistolae Anastasii ad Hormisdam papam*, w: *Collectio Avellana*, nr 109 i nr 107, CSEL 35, 499-502; Theophanes, *Chronographia* 138, PG 108, 375.

stanowił nie odrzucać cesarskiego zaproszenia na sobór²⁰. W tym celu wysłał swoją legację do Konstantynopola. Tworzyli ją Ennodiusz – biskup z Ticinium (Pawii), Fortunat – biskup z Katanii, kapłan Wenancjusz, diakon Witalis i notariusz Hilary. Mieli oni w bezpośrednich rozmowach ustalić wszystko z wyraźnym zastrzeżeniem, że spełnione zostaną wszystkie żądania Stolicy Apostolskiej odnośnie zakończenia rozłamu w Kościele. Były zaś one następujące:

1. Uznanie przez cesarza Soboru Chalcedońskiego poprzez wydanie okólnika (*sacra generalia*) do wszystkich biskupów Wschodu,
2. Uroczysta aprobata powyższego warunku przez biskupów w obecności wiernych, połączona z potępieniem między innymi Akacjusza,
3. Przekazanie osądowi papieża sprawy wygnanych biskupów,
4. Zastrzeżenie wyroku papieżowi, co do biskupów prześladowanych katolików.

Do tego dołączone zostało pismo papieskie (*libellus fidei*) zawierające w swej treści uznanie Stolicy Apostolskiej za strażniczkę nieskażonej wiary. Należało ją zaakceptować i podpisać, by w ten sposób spełnić warunek niezbędny co do przywrócenia zgody w Kościele²¹.

Lektura tych warunków Stolicy Apostolskiej wyraźnie ukazuje, że żądania wysuwane przez Witaliana, w zasadzie się z nimi pokrywały. O tym, że papież uważał je za bardzo istotne i liczył na poparcie z jego strony, traktując je jako przysłowiowy jęczyzek uwagi w bezpośrednich rokowaniach swoich wysłanników z cesarzem, możemy wywnioskować z lektury instrukcji, jaką mieli ze sobą legaci. Były to najdokładniejsze wskazówki co do ich zachowania w Konstantynopolu²². Papież chciał w ten sposób uniknąć przykrych niespodzianek, jakie zdarzyły się w przeszłości legacjom wysyłanym przez jego poprzedników do Konstantynopola²³. Po przybyciu do Konstantynopola mieli kontaktować się tylko z tymi, którzy byliby im pomocni w uzyskaniu potrzebnych informacji, co

²⁰ Por. *Liber pontificalis*, ed. L. Duchesne, Paris 1959, 269; Theophanes, *Chronographia*, PG 108, 376; Schwartz, *Publizistische Sammlungen*, s. 251.

²¹ Warto przytoczyć chociaż niewielki fragment z tej papieskiej formuły, gdyż wyraźnie wskazuje on na rolę Rzymu w sprawach wiary (*Exemplum libelli per Ennodium et Fortunatum* 1 i 4): „Pierwszym warunkiem zbawienia jest zachowywanie reguł prawdziwej wiary i niezbaczenie ani na włos od uchwał Ojców. Nie można bowiem nie uwzględniać zdania Jezusa Chrystusa: «Ty jesteś Piotr [Opoka], a na tej opoce zbuduję Kościół mój» (Mt 16, 18). Słowa te potwierdziło doświadczenie, bo Stolica Apostolska zawsze zachowała religię katolicką bez skazy [...]. Idziemy we wszystkim za Stolicą Apostolską i z uznaniem przyjmujemy jej postanowienia. Dlatego ufam, że stanę się godny pozostać razem z wami w jedności wiary, jaką Stolica Apostolska głosi, w której mieści się cała, prawdziwa i doskonała moc chrześcijańskiej religii” (*Collectio Avellana*, nr 116b, CSEL 35, 520-521, tłum. A. Bober, *Antologia Patrystyczna*, Kraków 1966, 307-308).

²² Por. *Collectio Avellana*, nr 116 (*Indiculus Ennodio et Fortunato datus*).

²³ Hormizdas miał na myśli legację papieża Feliksa III, wysłaną do Konstantynopola w 483 roku. Wysłannicy papiescy Witalis i Misenus po przejściu typowych dla Bizancjum metodach nacisku, nie wypełnili zadania nałożonego im przez papieża, por. *Collectio Avellana*, nr 95; Theophanes, *Chronographia* 114, PG 108, 323; Schwartz, *Publizistische Sammlungen*, s. 206.

do sytuacji w stolicy. W czasie audiencji mieli między innymi poinformować cesarza, że mają listy papieża do Witaliana, w których zawarta jest odpowiedź na jego poselstwo skierowane do Rzymu. Mieli też nalegać, by cesarz wręczył go Witalianowi, a gdyby Anastazy zażądał przeczytania listu, legaci mieli odmówić, zasłaniając się brakiem zezwolenia ze strony papieża²⁴. Świadczy to o tym, że zarówno Hormizdas jak i król Teodoryk Wielki, z którym się papież konsultował, nie mieli złudzeń, iż bez nacisku ze strony przywódcy rewolty legacja niewiele wskóra u cesarza. Witalian miał występować w charakterze reprezentanta Stolicy Apostolskiej z zastrzeżeniem, że przyjmie papieską formułę (*libellus*) i podpisaną wyśle do Rzymu²⁵. Istotnie, sukces rewolty Witaliana oznaczał silne poparcie dla obrońców Chalcedonu związanych z Rzymem. Nie tylko biskupi prowincji Dacji, którzy podlegali Konstantynopolowi dołączyli się do żądań wysuwanych przez Rzym i to jeszcze w czasie, gdy na Stolicy św. Piotra zasiadał poprzednik Hormizdasa papież Symmach²⁶, ale i inni jak to zobaczymy niebawem. Tymczasem sytuacja wyglądała następująco: Witalian uznał, że należy podjąć działania, które miały być formą nacisku na cesarza przy trwających rozmowach. Jesienią 515 r. wpłynął ze swoją flotą do Bosforu. Tym razem jednak cesarz przewidział atak. Izauryjski garnizon w Sykai (Galata) odparł uderzenie rebeliantów, a wypływającą ze Złotego Rogu flotyllę zniszczono²⁷, maszerujące zaś na Anaplus oddziały cesarskie miały Witalianowi przeciąć drogę odwrotu. Wódz rebelii ratować się musiał szybką ucieczką do Anchialos, gdzie przebywał bezpieczny wprawdzie o swoje życie, ale pozbawiony przywództwa nad Tracją. O narzuceniu swojej woli cesarzowi nie było już mowy. Mógł on bez większego ryzyka wycofać się z polityki dotrzymania warunków pojednania z Rzymem, tym bardziej, że Teodoryk Wielki bez wsparcia ze strony Witaliana nie mógł myśleć o jakiegokolwiek interwencji²⁸. Także dla zwołanego początkowo do Heraklei synodu, na który przybyć miało 200 biskupów, taka sytuacja oznaczała przeniesienie się do Konstantynopola, gdzie należało być posłusznym woli cesarza. Ten zaś zadbał o to, by pod koniec 515 r. rozwiązać synod i legatów papieskich odprawić do Rzymu²⁹.

²⁴ Por. *Indiculus Ennodio et Fortunato datus* 8, w: *Collectio Avellana*, nr 116, CSEL 35, 514-515: „Si imperator petierit epistolas a vobis ad Vitalianum directas, sic respondendum est «non hoc nobis pater vester sanctus papa praecepit nec sine iussione ipsius aliquid possumus facere»”.

²⁵ Por. Schwartz, *Publizistische Sammlungen*, s. 251.

²⁶ Por. *Epistola Orientalium episcoporum ad Symmachum*, ed. A. Thiel: *Epistolae Romanorum Pontificum genuinae*, Braunsbergae 1868 (dalej Thiel), 709-717.

²⁷ Zwycięskiej cesarskiej flocie przewodził Marinus, który odniósł zwycięstwo dzięki zastosowaniu greckiego ognia, por. Joannes Malalas, *Chronographia* XVI, PG 97, 597-599; por. *Joannis Antiocheni fragmenta*, FHG V 34, gdzie całą właściwie zasługę zwycięstwa autor przypisuje Justynowi, późniejszemu cesarzowi.

²⁸ Por. Schwartz, *Publizistische Sammlungen*, s. 252.

²⁹ *Liber pontificalis*, s. 269; *Collectio Avellana*, nr 125, CSEL 35, 537-540; Thiel, nr 10 (*Epistola Anastasii imperatoris ad Hormisdam papam*), s. 761-764.

A jednak pomimo klęski militarnej rebelia Witaliana przyniosła trwałe owoce na polu religijnym. Podniesieni na duchu jego wystąpieniem w obronie Chalcedonu i wygnanych pasterzy, prawowierni biskupi z Ilirii i Dardanii oraz sąsiednich prowincji przystąpili do wspólnoty ze Stolicą Apostolską. Wśród nich prym wiedli Alkison – biskup Nikopolis w Starym Epirze i Wawrzyńc – biskup z Lychnidos (Ochryda) w Nowym Epirze. Kronikarz Teofanes zanotował, że w 515 r. zebrało się 40 biskupów z Ilirii i Grecji, aby wystąpić przeciw biskupowi Salonik Doroteuszowi, który nawiązał ożywione kontakty z Tymoteuszem, patriarchą Konstantynopola³⁰. Ten ostatni bowiem zdecydowanie stał po stronie cesarza Anastazego. Zebrani biskupi wysłali pismo do papieża z prośbą o przyjęcie ich do jedności, gdyż chcą się poddać zasadom Stolicy Apostolskiej³¹. Nawiązaniu takich bliskich więzi i porozumieniu dopomogło bez wątpienia przebywanie papieskich legatów w Konstantynopolu³². Gdy jednak Witalian, który sprawował dyskretną opiekę nad rzymską legacją, został pokonany, cesarz kazał przybyć do Konstantynopola pięciu biskupom z metropolitą Alkisonem na czele³³; zatrzymano ich w stolicy jako więźniów. Dwaj z nich: Alkison i Gajanus zmarli w Konstantynopolu, zaś Wawrzyńca długo trzymano w więzieniu, nim powrócił do swojej stolicy biskupiej. Dwaj pozostali mieli więcej szczęścia: upomniała się o nich bowiem armia z Ilirii, a z nią kolejnego konfliktu nie życzył sobie cesarz, więc mogli wrócić do swoich siedzib. Metropolita Alkison, korzystając z obecności rzymskich legatów w stolicy, zdążył jeszcze przed śmiercią przekazać im swoją aprobatę postanowień Stolicy Apostolskiej³⁴. Po jego śmierci w 516 r. biskupi Starego Epiru

³⁰ Por. Theophanes, *Chronographia* 139, PG 108, 378: „Episcopo vero Thessalonicensi ob Imperatoris metum cum Timoteo Cpoleos episcopo communionem tenente, quadraginta Illyrici Graeciaeque episcopi una convenientes, tabulis etiam testibus professi sunt, ab eo, velut a proprio metropolitae, se discedere, missique Romam tabulis Romani pontificis communionem observare polliciti sunt”.

³¹ Por. *Epistola ad Caesarium Arelatensem*, PL 63, 432A: „Ergo episcopi tam Dardani, quam Illyrici pene omnes, [...] beati Petri apostolorum principis communionem et scriptis et legationibus destinatis se apostolicae sedis regulis obedire confirmant”.

³² Dnia 15 lutego 517 r. tak pisał o tym papież do Awita z Vienny (*Epistola Hormisdas ad Avitum Viennensem* 10): „Epiri metropolitanus, hoc est Nicopolitanus episcopus, cum synodo sua nuper segregatus ab impiis ad apostolicam communionem deprompta, quae id efficeret, professione se contulit” (*Collectio Avellana*, nr 137, CSEL 35, 563).

³³ Por. Marcellinus Komes, *Chronicon*, MGHaa XI/2, 99: „Laurentium praeterea Lychnidensem, Domnionem Serdicensem, Alcissum Nicopolitanum, Gaianum Naisitanum et Evangelum Pautaliensem, catholicos Illyrici sacerdotes, suis Anastasius praesentari iussit obtutibus”.

³⁴ Fakt przyjęcia Alkisona do wspólnoty z Rzymem poświadczają biskupi Starego Epiru w swoich posłaniach do papieża Hormizdasa (*Relatio synodi Epiri Veteris ad Hormisdam papam* 2): „plurimi namque ex nobis in regnante fuere Cpoli, cum vestri ss. Vicarii Ennodius etc. degerent [...]; nobiscum fuit et inter sanctos factus pater atque archiepiscopus noster Alcison, qui cum omni praesumptione supplicibus utens libellis apud vestram beatitudinem dignus effectus est apostolicae sedi vestrae communicare nobiscum” (*Collectio Avellana*, nr 119, CSEL 35, 527. Także sam papież

wybrali nowego metropolitę Jana, który przez diakona Rufina przesłał do Rzymu prośbę swoją i synodu o przyjęcie do jedności ze Stolicą Apostolską³⁵. Na taką suplikę papież Hormizdas odpowiedział wysłaniem subdiakona Puliona, który miał zebrać podpisy pod papieskim orędziem wiary (*libellus*). Misja ta zakończyła się pełnym sukcesem. Biskupi tych prowincji, do których przybył papieski wysłannik, zaakceptowali formułę Hormizdasa³⁶.

Zdecydowana postawa w obronie Chalcedonu wyżej wspomnianych biskupów, wywołana wystąpieniem Witaliana, znalazła żywy oddźwięk aż w Palestynie, gdzie mnisi wrogo nastawieni do monofizytyzmu napisali do Alkisona i jego współbraci długi list, w którym opowiedzieli wszystko, co wycierpieli stojąc wiernie przy Chalcedonie. List zawierał też pragnienie żywej łączności z tymi, do których był skierowany³⁷. Także z Syrii przyszła wiadomość, że wielu biskupów i mnichów przyjęło papieską formułę wiary. Wystosowali oni do papieża list, w którym w pięknych słowach proszą, by Hormizdas pamiętał o nich zwłaszcza wtedy, gdy doznają wiele cierpienia z powodu wiernego trwania przy prawowiernej wierze³⁸. Hasła religijne, tak zdecydowanie podniesione przez Witaliana, znalazły na Wschodzie żywy oddźwięk. Coraz bardziej zaczęto tutaj zdawać sobie sprawę, że trwający rozłam między papieskim Rzymem a Konstantynopolem do niczego dobrego nie doprowadzi, a zatem należy go przewyciężyć w oparciu o niezmienną wiary katolickiej, a tej strażniczką była Stolica Apostolska. Wprawdzie nie nastąpiło to za rządów Anastazego I, gdyż ten wyraźnie skłaniał się ku monofizytyzmowi, i tak już pozostało aż do jego śmierci w 518 r., ale już jego następca, cesarz Justyn, podjął zdecydowane kroki mające przywrócić upragnioną jedność w Kościele. Wspierał go w tym wszystkim jego siostrzeniec Justynian, późniejszy cesarz, który faktycznie był „spiritus movens” całej polityki religijnej wuja. Jego pragnieniem było odzyskanie zachodniej części cesarstwa, a do tego celu wiodło przywrócenie pełnej jedności ze Stolicą Apostolską w Rzymie. Zarówno Justyn, jak i Justynian nie mogli pominąć w tym dziele osoby Witaliana, tym bardziej, że ów wciąż miał pod sobą własną, oddaną mu armię i był

w liście do swoich legatów pisał: „Alcison episcopus Constantinopoli satisfecit Ecclesiae catholicae, susceptus est et ad communionem reductus” (*Collectio Avellana*, nr 135, CSEL 35, 557).

³⁵ Por. *Epistola Symmachi ad Caesarianum Arelatensem*. *Collectio Avellana*, nr 117; Thiel, nr 15, s. 723-728.

³⁶ Por. *Epistola Ennodii ad Symmachum papam*. *Collectio Avellana*, nr 124; Thiel, nr 23, s. 733-734.

³⁷ Por. Evagrius Scholasticus, HE III 31, PG 86/2, 2660-2664, Kazikowski s. 142-145 (List mnichów palestyńskich do Alkisona); L. Duchesne, *L'Église au VI^e siècle*, Paris 1925, 30-31.

³⁸ Por. *Exemplum relationis minimorum archimandritarum* 5. *Collectio Avellana*, nr 139, CSEL 35, 566-567: „Euntibus namque nobis ad mandram domni Simeonis pro causa ecclesiae insidiati sunt nobis in itinere praedictis coinquinati et supervenientes occiderunt ex nobis trecentos quinquaginta viros, quosdam autem vulneraverunt: alios vero, qui potuerunt ad colenda altaria refugere, ibidem peremerunt et monasteria incenderunt”.

w stolicy, zwłaszcza w środowisku mnichów scytyjskich postacią niezwykle popularną. Nawiązali więc z nim łączność. W kościele św. Eufemii w Chalcedonie, gdzie obradował sławny sobór, złożyli przysięgę i wszyscy trzej przybyli do Konstantynopola. Po kilku dniach Witalian otrzymał stanowisko dowódcy gwardii pałacowej z tytułem patrycjusza, a następnie konsulatu na 520 rok³⁹. Cesarz podjął program Witaliana w całości, a gdy ten oburzony na wybryki Sewera z Antiochii zażądał ni mniej ni więcej tylko obcięcia mu języka, to natychmiast Ireneusz, prefekt pretorium Wschodu, otrzymał od cesarza rozkaz ujęcia Sewera, który jednak zdołał umknąć do Egiptu⁴⁰. Witalian wspólnie z Justynianem podjęli ożywioną działalność, mającą na celu przywrócenie w całym Cesarstwie zasad Chalcedonu i pojednania z Rzymem św. Piotra⁴¹. Do nich dołączy patriarcha Konstantynopola Jan II, a szczerześć ich długich wysiłków przyniesie wreszcie upragnioną jedność. Dnia 25 marca 519 r. dotarła do Konstantynopola legacja papieska. Stolica powitała ją z niezwykłym entuzjazmem: naprzeciw papieskim wysłańcom wyszły na 10 mil przed miasto najwybitniejsze osobistości w Cesarstwie. Wśród nich był Witalian. Parę dni później, 28 marca, po przyjęciu papieskiej formuły zjednoczeniowej przez patriarchę Konstantynopola Jana i pozostałych, obecnych w tym dniu biskupów wschodnich, mógł cieszyć się wraz z całym senatem, duchowieństwem i ludnością Konstantynopola z przywróconej jedności kościelnej. Jego inspirowane wiarą postulaty, z jakimi wystąpił wzniecając rewoltę w 512 r. teraz wprzęgnięte w oficjalną politykę cesarza, zostały spełnione.

Motywy religijne, jakimi się kierował, nawet jeśli kryły się za nimi jeszcze inne względy, także polityczne, były podjęte szczerze. Konsekwencja w ich stawianiu jako warunków do wypełnienia w negocjacjach z cesarzem, poinformowanie o nich króla Ostrogotów Teodoryka Wielkiego, który był arianinem, wreszcie przedstawienie ich do akceptacji przez Stolicę Apostolską, świadczą o żywym przywiązaniu do katolicyzmu w wydaniu chalcedońskim. Rozumiał też Witalian lepiej niż kto inny w tym czasie, że zapewnienie jej należytego miejsca w Bizancjum nie jest możliwe bez pełnej jedności ze stolicą św. Piotra w Rzymie.

Oceniając jego wystąpienie, możemy bez cienia wątpliwości powiedzieć, że był człowiekiem swojego czasu, tzn. uwzględniał wszystkie aspekty życia publicznego, w którym wiara odgrywała rolę najistotniejszą. Chrześcijaństwo było stymulatorem tego życia pojętego – w świetle ewangelicznym – jako dobro powszechne.

³⁹ Por. Marcellinus Komes, *Chronicon*, MGHaa XI/2, 101; Schwartz, *Publizistische Sammlungen*, s. 259.

⁴⁰ Por. Zacharias Rhetor, HE VII, CSCO 87, Syr 41, 39; Theophanes, *Chronographia* 142, PG 108, 383-384.

⁴¹ Por. A.A. Vasiliev, *Justin the First. An Introduction to the Epoch of Justinian the Great*, Cambridge Mass. 1950, 135.

Poruszając się w konwencji traktowania historii jako nauczycielki życia, mamy prawo skonstatować, że proces wyeliminowania religii z życia publicznego, tak charakterystyczny dla naszego czasu, prowadzi do nikąd. O ile mniej jej w tym życiu, o tyle uboższy staje się sam człowiek. W podjętych przez obie strony (Witaliana i cesarza) rokowaniach, dostrzega się pełne ujęcie bytowania życia ludzkiego w każdym czasie, a więc jego wymiar materialny, co przejawiało się w trosce o należyte wynagrodzenie żołnierzy; wymiar moralny, widoczny w upomnieniu się o pokrzywdzonych pasterzy i wreszcie wymiar religijny znaczący się troską o należne miejsce w państwie dla katolickiej wiary. Ta ostatnia pojmowana była jako najsilniejsza kuźnia tego wszystkiego, co twórcze i odpowiedzialne. Warto o tym pamiętać. Dla tych więc, co prowadzą dziś rozmaite negocjacje dotyczące urzędzenia życia całych społeczeństw, a czynią to bez uwzględnienia zasad wiary chrześcijańskiej, motywy religijne wystąpienia Witaliana warte są przypomnienia.

THE RELIGIOUS MOTIVES IN VITALIAN'S REVOLT IN 513-514

(Summary)

The short of the first twenty years of VI century of Byzantium's history when political changes in Constantinople took place was described in the article *The religious motives in Vitalian's revolt in 513-514*. The leader of the rebellion indicated two aspects of his pronouncement as the most important ones. They were restoration of the religious union on the East based on resolutions of The Chalcedonian Council and recognition of the leading role of The Apostolic See in the field of guarding religious authenticity. Despite the military defeat Vitalian's revolt ended with success on the religious field.

Anna SZEWCZYK
(Lublin, KUL)

BLATHMAC I JEGO *POEMAT* POŚWIĘCONY DZIEWICY MARYI*

Blathmac znany jest dziś jako autor najważniejszego we wczesnochrześcijańskiej Irlandii utworu maryjnego, zwanego powszechnie *Poematami Blathmaca*¹. Utwór ten choć opisuje życie Chrystusa, to faktycznie jego bohaterką jest Maryja; jest świadectwem kształtującego się w VIII wieku w Irlandii kultu maryjnego². Tekst *Poematu* przypadkowo został odkryty przez Jamesa Carneya w początkach lat 60-tych XX wieku w XVII-wiecznym manuskrypcie, znajdującym się w zbiorach Irlandzkiej Biblioteki Narodowej (MS. G 50). W manuskrypcie tym znajduje się znacznie starszy tekst zapisany w staroirlandzkim języku, który Carney opublikował w serii „Irish Text Society” pod tytułem *Poematy Blathmaca*³. Dzięki językowej analizie utworu i pierwszym jego wersom: „Blathmac syn Cú Brettana, syn Congusa z Fir Rois wykonał tę ofiarę dla Maryi i Jej Syna”⁴, udało się ustalić czas powstania dzieła na VIII wiek.

* Artykuł został napisany pod opieką naukową dr hab. R. Bulas, prof. KUL.

¹ W literaturze przedmiotu funkcjonuje termin poematy ze względu na wyróżnione dwie części tego dzieła literackiego, jednak w niniejszym artykule będę używała liczby pojedynczej, albowiem obie części stanowią integralną całość.

² O rozwoju kultu maryjnego w Irlandii świadczy recepcja przed poł. VIII wieku *Transitus vel Dormitio Mariae* i obecność kilku irlandzkich dzieł datowanych na ten wiek. Prócz omawianego w tym artykule hymnu Blathmaca, ku czci Maryi napisał również hymn mnich klasztoru Iona Cú-chuimne († 747?); Maryi poświęcony jest także *Scuab Chrábhaidh* przypisywany Colcu Ua Dinneachdha z Clomnacnois († 796) oraz *De Eva et Marie* przypisywany Kolumbanowi Młodszemu. Sto lat później powstał apokryficzny *Saltair na Rann* i irlandzka wersja *Ewangelii Tomasza*, zob. M. McNamara, *The Apocrypha in the Irish Church*, Dublin 1975, 14-20, 52-53; P. Grosjean, *Notes d'hagiographie celtique, I: La prétendue fête de la Conception de la Sainte Vierge dans les Églises celtiques*, AnBol 61 (1949) 91-95. O kulcie Dziewicy Maryi w anglosaskiej Anglii i o wpływach irlandzkich na ten kult zob. M. Clayton, *The Cult of the Virgin Mary in Anglo-Saxon England*, Cambridge – New York 1990, 40-41, 95-96.

³ Por. *The Poems of Blathmac, Son of Cú Brettan together with the Irish Gospel of Thomas and a Poem on the Virgin Mary*, ed. by J. Carney, Dublin 1964.

⁴ *The Poems of Blathmac, Son of Cú Brettan* 3.

Na podstawie różnego typu przekazów ustalono rodowód Blathmaca⁵. Miał on pochodzić z plemienia Fir Roiss, które lokuje się na wschodzie hrabstwa Monaghan i części hrabstwa Louth. Jego ojciec Cú Brettan został przedstawiony jako stronnik króla Fergala w sadze mówiącej o bitwie pod Allen w 718 r., a jego śmierć została odnotowana w 739 r. w *Rocznikach Ulsterskich*: „Cu bretan mac Congusso mortuus est”⁶. Imię Cú Brettan razem z imieniem brata Blathmaca – Donn Bó, wspominane jest w rocznikach, martyrologiach i genealogiach⁷. Dzięki źródłowym wzmiankom o śmierci ojca i brata Carney ustalili czas, na który przypadło dorosłe życie Blathmaca oraz w przybliżeniu określił datę powstania *Poematu* na lata pomiędzy 750-770 rokiem⁸.

Imię Blathmaca pojawia się w *Martyrologiach* z Tallaght i w *Rocznikach Ulsterskich*, które podają datę 24 lipca 825 r. jako dzień jego męczeńskiej śmierci w klasztorze na Iona z dopiskiem, iż jego śmierć była gwałtowna, bo padł on z rąk pogan⁹. Wieść o męczeństwie irlandzkiego mnicha rozeszła się nie tylko w Irlandii, lecz również dotarła na kontynent, gdzie rozpowszechniła się dzięki jego żywotowi, który napisał „genialny mnich” Walafryd Strabo (ok. 808-849)¹⁰. Był to mnich zamieszkujący w opactwie w Reichenau, który podczas swojego pobytu w klasztorze spotykał wielu Irlandczyków i przejawiał zainteresowania iryjskimi zwyczajami. Najprawdopodobniej z fascynacji *natio-ne Scotorum* zrodziła się u niego myśl napisania żywota Blathmaca, zasłyszanego z opowiadań irlandzkich uchodźców przebywających w Reichenau¹¹.

Blathmac był mnichem, który oddawał się nie tylko pobożnym praktykom, ale według źródeł, jako opat, sprawował do momentu swojej męczeń-

⁵ Por. *The Poems of Blathmac, Son of Cú Brettan*, s. XIV, przypisy 18-20; J.F. Kenney, *The Sources of the Early History of Ireland. An Introduction and Guide*, New York 1929, 445-446; O'Dwyer, *Devotion to Mary in Ireland 700-1100*, Dublin 1976, 5; P. Ó Riain, *The Tallaght Martyrologies Redated*, „Cambridge Medieval Celtic Studies” 20 (1990) 35.

⁶ Cyt. za: *The Poems of Blathmac, Son of Cú Brettan*, s. XIV.

⁷ Według *Roczników Ulsterskich*, Donn Bó, brat Blathmaca, zabił władcę Airthery Congala w 743 r., a w 758 r. sam zginął w bitwie pod Emain Macha, por. *The Poems of Blathmac, Son of Cú Brettan*, s. XIV.

⁸ Por. J. Carney, *Poems of Blathmac, Son of Cú Brettan*, w: *Early Irish Poetry*, ed. by J. Carney, Cork 1965, 45.

⁹ Por. Ó Riain, *The Tallaght Martyrologies Redated*, s. 35. Wiadomo, że Iona była kilkakrotnie łupiona przez Wikingów, szczególnie na przełomie VIII i IX wieku, zob. Kenney, *The Sources*, s. 445-446.

¹⁰ Dziś w bibliotece klasztoru w Sankt Gallen (MSS: ST. Gall Stiftsbibl. 899 s. IX/X f. 49), por. Kenney, *The Sources*, s. 445-446; W. Vogler, *Kultura opactwa Sankt Gallen*, tłum. A. Grzybowski, Kraków 1999.

¹¹ Por. Kenney, *The Sources*, s. 550-551. Walafryd Strabo napisał także żywot innego mnicha irlandzkiego – św. Galla oraz poematy adresowane do irlandzkich mnichów z Reichenau. Na temat jego życia, pobycie na dworze Ludwika Pobożnego, nauce u Hrabana Maura, zob. Vogler, *Kultura opactwa*, s. 148-154.

skiej śmierci rządu w klasztorze na Iona¹². Carney przypuszcza, że mógł należeć on do ruchu *Céilí Dé*, reformatorskiego ruchu w łonie Kościoła irlandzkiego 2. poł. VIII wieku¹³. Z jego dzieła można wnosić, że dobrze znał Biblię i teksty apokryficzne, o czym świadczą jego komentarze do Pisma Świętego i przywoływanie epizodów z życia Chrystusa istniejące tylko w apokryfach¹⁴. Ó Cuiv za Carneyem sugeruje, że Blathmac był także wykwalifikowanym poetą, znającym zasady komponowania dzieła literackiego¹⁵. Carney podkreśla lingwistyczny poziom jego utworu; staroirlandzki język Blathmaca jest bowiem łatwy do czytania, naturalny, przejrzysty i stanowi materiał badawczy dla językoznawców¹⁶.

Poemat Blathmaca składa się z dwóch części: pierwsza ma 149 zwrotek (stanz), druga zaś 109. Z pewnością druga część jest niekompletna z powodu uszkodzeń manuskryptu¹⁷. Druga część *Poematu* nawiązuje do pierwszej i w ten sposób tworzą spójną całość¹⁸. Obie części stanowią narracyjną opowieść o głównych wydarzeniach z życia Chrystusa. W pierwszej części, mnich z Iona, opiewa dziewicze poczęcie Jezusa, Jego narodziny, pokłon trzech Króli, ucieczkę do Egiptu, powrót i wychowanie Chrystusa w Nazarecie, początek działalności w Galilei, powołanie apostołów, cuda Chrystusa. W dalszych partiach utworu opisuje mękę i śmierć Syna Bożego przywołując nie tylko biblijną relację, ale również apokryficzne epizody (m.in. legendę o Longinusie przebijającym bok Chrystusa i o krwi obmywającej głowę Adama). Autor *Poematu* rozważając haniebną czyn ukrzyżowania Chrystusa przez Żydów przywołuje dobrodziejstwa, jakich doświadczył w swej historii Naród Wybrany. Opisuje jego losy tak, że czytający może śledzić historię wędrówki Żydów przez pustynię. Druga część *Poematu* ponownie opisuje wybrane wydarzenia z życia Chrystusa: obrzezanie, chrzest, zstąpienie do piekieł, zmartwychwstanie i wniebowstąpienie.

Narracja *Poematu* to jednak tylko tło dla teologicznych rozważań, jakie prowadzi Blathmac. Utwór ten to przede wszystkim hołd złożony Maryi – świadectwo maryjnej pobożności irlandzkiego mnicha. Maryja występuje w *Poemacie* jako towarzyszka przeżyć Blathmaca, uczestniczącego w kolejnych wydarzeniach życia Chrystusa, jako Dziewica i zarazem Boża Rodzicielka, wreszcie jako opiekunka i orędowniczka każdego kroku jego życia.

¹² Por. Kenney, *The Sources*, s. 446.

¹³ Por. *The Poems of Blathmac, Son of Cú Brettan*, s. XV; O'Dwyer, *Devotion to Mary*, s. 5.

¹⁴ Por. M. McNamara, *Apocryphal references in Blathmac's Poem to Our Lady*, w tenże, *The Apocrypha in the Irish Church*, s. 83.

¹⁵ Por. B. Ó Cuiv, *Poems of Blathmac*, „Éigse” 12 (1967/1968) 151.

¹⁶ Por. Carney, *Poems of Blathmac*, s. 45-46.

¹⁷ Carney sugeruje, że oryginał mógł nawet składać się z 3 części, każda po 150 stanz, por. *The Poems of Blathmac, Son of Cú Brettan*, s. XIII-XIV.

¹⁸ Por. Carney, *Poems of Blathmac*, s. 46.

W swym *Poemacie* Blathmac kieruje prośbę do Maryi, aby przybyła do niego i wsparła go w przeżywaniu męki Chrystusa:

„Przyjdź do mnie kochająca Maryjo, abym mógł razem Tobą opłakiwać Twojego Syna idącego na krzyż, który był wspaniałym diademem, pięknym bohaterem (zw. 1).

Wołam Ciebie prawdziwymi słowy, Maryjo, piękna Królowo, abyśmy mogli rozmawiać razem, by żałować Twojego serca kochanie (zw. 144).

Abym mógł opłakiwać jasnego Chrystusa z Tobą w najbardziej szczerzy sposób, błyszczący, drogocenny klejnocie, matko wielkiego Pana (zw. 145).

Przyjdź do mnie kochająca Maryjo, Głowo czystej wiary, abyśmy mogli rozmawiać ze współzuciem czystego serca. Przyjdź (zw. 149)¹⁹.

Na pierwszy plan wysuwają się dwie kwestie teologii maryjnej: dziewictwo Maryi i Jej Boże macierzyństwo. Już w pierwszych wersach swojego dzieła Blathmac podejmuje wątek Jej dziewictwa. Mówi, że Jezus został poczęty przez moc Ducha Świętego, a Maryja była dziewicą zarówno przed narodzeniem Chrystusa, w trakcie porodu i po Jego narodzeniu:

„Pierworodny Syn Boga, Ojca w niebie jest Twoim synem, Maryjo, Dziewico: został zrodzony przez nieskalane poczęcie, przez łaskę darzącego łaskami Siedmiokształtnego Ducha (zw. 6)...

Szczęśliwa jesteś Maryjo, że porodziłaś w ten sposób: dziewica przed narodzeniem, dziewica w każdej godzinie narodzin [...] byłaś prawdziwą dziewicą po narodzeniu Chrystusa [...] piękna Maryjo, wybrana Skrzynio czerwonego złota; poczęcie Syna Boga żywego nie naruszyło Twojego dziewictwa (zw. 160-164)²⁰.

Motywy przewodnim *Poematu* jest Boże macierzyństwo Maryi. Blathmac podkreśla, że wybranie Maryi na matkę Boga było szczególnym darem, jakim została Ona obdarzona:

„Szlachetne jest istnienie, które zostało z Ciebie zrodzone! Został Ci ofiarowany wspaniały dar: porodziłaś Chrystusa, Syna Boga, Ojca w niebie [...] (zw. 10)²¹.

W powyższych i innych strofach autor wyraźnie nazywa Maryję „Matką”, „Matką Chrystusa”, „Matką wielkiego Pana”, „Matką Zbawiciela” (zw. 103, 145, 153-154). Przytaczane ponadto kilkadziesiąt razy zwroty „Twój Syn”, „przez Twojego Syna” wskazują na uwielbienie Maryi jako Bożej Rodzicielki – Theotokos:

„Twój Syn Chrystus, to jest oczywiste, jest jedną z trzech Osób Bóstwa i wszystkich rzeczy stworzonych przez Niego (zw. 196)....

¹⁹ *The Poems of Blathmac, Son of Cú Brettan*, s. 49 i 51, wszystkie fragmenty *Poematu* w tłumaczeniu autorki.

²⁰ Tamże, s. 55-57.

²¹ Tamże, s. 5.

Twojemu Synowi jest śpiewany nieustanny hymn w każdej godzinie: Święty, święty, święty, czysty jest Pan, Bóg zastępów (zw. 198)...

To Twojego Syna jest ciało, które przychodzi do nas, kiedy uczestniczymy w Sakramencie; czyste wino przemienia się dla nas w krew królewskiego Syna (zw. 203)...

Twój Syn (błogosławiony niech będzie!) jest dobrym Pasterzem [...] (zw. 207)...

Twój Syn (to jest pewne!) jest błyszczącym białym barankiem bez skazy; to jest ten, którego krew zglądziła grzechy świata (zw. 208)...

Twojego Syna imię jest Alfa i Omega [...] (zw. 211)²².

Z prawdy o Theotokos wypływa również szereg łask i przywilejów jakimi Maryja została obdarzona. Blathmac nazywa Ją Królową, albowiem Chrystus jest królewskim Synem. Zwraca uwagę na pochodzenie Maryi z rodu Dawida oraz na to, że Jej udział w tajemnicy zbawienia został przepowiedziany przez proroków. Przytacza odnoszące się do Bożej Rodzicielki proroctwa Izajasza (Iz 11, 1) i Balaama (Lb 24, 17).

Macierzyństwo Maryi staje się dla Blathmaca także źródłem orędownictwa i pośrednictwa w wyprasaniu łask²³. Zwraca się do Maryi z prośbą o wstawienie przy końcu świata, wierzy, że nabożeństwo do Dziewicy z Nazaretu jest w stanie ocalić każdego grzesznika:

„Pozwól mi mieć trzy prośby, piękna, jasnoszyja Maryjo; wyproś je, Słońce kobiet, u Twojego Syna, który ma je w swojej mocy.

Abym doczekał starości z Panem, który włada gwiazdzistym niebem, aby potem powitał mnie w swym wiecznie trwającym królestwie.

Aby każdego, kto odmówi tą wieczorną modlitwę, kładąc się spać i wstając chroniła od skazy w następnym świecie jak tarcza i hełm.

Aby każdy, ktokolwiek to będzie ,odmówi ją poszcząc w piątkową noc, pod warunkiem, że oczy jego zaleją się obfitymi łzami, Maryjo, nie pozwól, aby trafił do piekła.

Kiedy Twój Syn nadejdzie w gniewie, z krzyżem na zaczerwienionych barkach, Ty w tym czasie ocalisz każdego, kto będzie Go opłakiwać.

Dla Ciebie, jasna Maryjo, będę jako poręczyciel: każdy, kto wypowie pełne opłakiwanie otrzyma swoją nagrodę (zw. 138-143)²⁴.

²² Tamże, s. 71-73.

²³ Carney (*Poems of Blathmac*, s. 57) przypuszcza, że być może poemat Blathmaca był napisany z myślą o szerokim gronie wiernych, mimo, że dzieło to, jak wiadomo, nigdy nie było popularne, por. też, *The Poems of Blathmac Son of Cú Brettan*, s. IX.

²⁴ *The Poems of Blathmac Son of Cú Brettan*, s. 47-49.

Intymna więź, jaka łączy Blathmaca z Maryją, daje mu niejako prawo, by czule zwracać się do Bożej Matki. Przywołuje Ją używając staroirlandzkiego imienia *Máire*, które jest odpowiednikiem imienia Maria²⁵, nazywa Ją także *Mairenat* (Marysienka)²⁶. Nazywanie Maryi powszechnie używanym kobiecym imieniem, a nawet jego zdrobnieniami, jest świadectwem duchowej bliskości i ufności Bożej Rodzicielce. Blathmac nazywa Maryję używając także wyszukanych epitetów i metafor: droga Maryjo, święta Panno, piękna Maryjo, jasna, kochająca, jasnoszyja, piękna Panienko, piękna Królowo, prawdziwa Dziewico, Słońce kobiet, Słońce ludzkiej rasy, Głowo czystej wiary, Skrzynio czerwonego złota, drogocenny i błyszczący Klejnocie.

Poemat Blathmaca to świadectwo VIII-wiecznej irlandzkiej pobożności maryjnej. Pobożności rozumianej i rozpatrywanej w aspekcie chrystologicznym. Kult Maryi nie istniał bowiem we wczesnochrześcijańskiej Irlandii autonomicznie. Postać Maryi przenika się zawsze z osobą Chrystusa, a wszystkie dary i łaski jakimi została obdarzona mają swoje źródło w fakcie, że została wybrana na Bożą Matkę.

BLATHMAC AND HIS POEM ON THE VIRGIN MARY

(Summary)

The author presents the poem on the Virgin Mary, the oldest in Ireland and one of the oldest in the Early Medieval Europe. This poem wrote Irish monk of the monastery on Iona, Blathmac († 825). The author presents biography of Blathmac and the most important aspects of theology of Mary (Mary companion in suffering, Virgin Mary, Mother Mary, Theotocos, Intercessor). The poem includes many names of Mary: Sancta, Dear, Beautiful, Queen, Bright, Brightneck, True Virgin, Sun of the women, Sun of the human race.

²⁵ Por. Carney, *Poems of Blathmac*, s. 50. Najstarszym irlandzkim imieniem Maryi było *Muire Mháthair* (Maryja Matka) i od XIII wieku było zarezerwowane tylko dla Maryi, zob. D. Ó Laoghaire, *Mary in Irish Spirituality*, w: *Irish Spirituality*, ed. by M. Maher, Dublin 1981, 47 i 49.

²⁶ Por. O' Laoghaire, *Mary in Irish Spirituality*, s. 49; O' Dwyer, *Devotion to Mary*, s. 43.

Renata WIERNA
(Warszawa)

APOKRYFICZNE PRZEDSTAWIENIE ŚMIERCI ŚW. JÓZEFA NA OBRAZIE Z KOŚCIOŁA PARAFIALNEGO W BURGRABICACH

Ewangeliści przekazali niektóre tylko fakty dotyczące osoby św. Józefa i wydarzenia z jego życia. Mateusz na początku ewangelii, pisząc o rodowodzie Jezusa podaje, że „Jakub [był] ojcem Józefa, męża Maryi, z której narodził się Jezus, zwany Chrystusem” (1, 16). Ewangelie Mateusza i Łukasza podkreślają pochodzenie Józefa z rodu Dawida; w pierwszej z nich Józef został nazwany synem Dawida (por. 1, 20), w drugiej zaś Łukasz zaznacza, że „pochodził z Domu i rodu Dawida” (2, 4).

W centrum relacji biblijnej na temat św. Józefa pozostaje wydarzenie zaślubin z Maryją, wokół którego oscylują wszystkie pozostałe wydarzenia z jego życia. Kiedy po zaślubinach okazało się, że Maryja jest brzemienna, nie wiedząc, że dokonało się to za sprawą Ducha Świętego, Józef zamierzał oddalić Ją potajemnie, aby nie narażać Jej na zniesławienie i karę za cudzołóstwo (por. Mt 1, 19). Jednakże po słowach anioła: „Józefie, synu Dawida, nie bój się wziąć do siebie Maryi, twej Małżonki; albowiem z Ducha Świętego jest to, co się w niej poczęło” (Mt 1, 20), przyjął Maryję do swego domu (por. Mt 1, 24).

Gdy ogłoszono rozporządzenie Cezara Augusta dotyczące spisu ludności, udał się z brzemienną Maryją z Nazaretu do Betlejem, skąd pochodził, aby dokonać zapisu (por. Łk 2, 4-5). Tam dla Maryi nadszedł moment rozwiązania i porodziła Jezusa. W tym trudnym dla Maryi czasie, Józef towarzyszył Jej i nowo narodzonemu Dziecięciu – gdy pasterze przybyli do Betlejem „znaleźli Maryję, Józefa i Niemowlę” (Łk 2, 16). Podczas prześladowania Heroda, bezpiecznie przeprowadził Maryję z Dzieciątkiem do Egiptu. Kiedy Herod umarł, wrócił do Galilei, „przybył do miasta, zwanego Nazaret, i tam osiadł” (Mt 2, 23). Troszczył się o byt Rodziny, pracując jako cieśla. Tego rzemiosła nauczył także Jezusa (por. Mk 6, 3).

Św. Józef był człowiekiem pobożnym, o czym świadczy fakt ofiarowania Jezusa w świątyni (por. Łk 2, 22) oraz relacja, że na ważniejsze święta przybywał wraz ze swą Rodziną do Jerozolimy (por. Łk 2, 41); całkowicie posłusznym woli Bożej – „zbudziwszy się ze snu, Józef uczynił tak, jak mu polecił anioł Pański” (Mt 1, 24); odpowiedzialnym – na wieść o zagrożeniu, wstał w nocy, wziął Jezusa

i Maryję, i uszedł do Egiptu (por. Mt 2, 14); i roztroptym, bo gdy usłyszał, „że w Judei panuje Archelaus w miejsce ojca swego, Heroda, bał się tam iść” (Mt 2, 22). Ewangelista Mateusz podkreślając dziewictwo Maryi, pośrednio zaświadcza także o cnocie czystości św. Józefa – „lecz nie zbliżał się do Niej” (1, 25).

Kiedy Jezus przybył do Nazaretu już jako Nauczyciel, mieszkańcy zdumieni Jego mądrością pytali: „Czy nie jest to cieśla, syn Maryi?” (Mk 6, 3): zapamiętali Jezusa jako cieślę i syna Maryi. Przemilczenie w pytaniu osoby św. Józefa może świadczyć o tym, że pewnie już nie żył¹. Wiele wątków pominiętych w Piśmie Świętym podjęła literatura apokryficzna, która z kolei, obok Biblii, stała się drugim źródłem inspiracji dla sztuki. Tak też się stało z wydarzeniem śmierci św. Józefa.

W 1722 r. G. Wallin opublikował w Lipsku arabski rękopis, do którego dołączył jego łacińskie tłumaczenie i opatrzył je tytułem *Historia Josephi fabri lignarii*². W ten sposób zapoczątkował studia nad jedynym, dotychczas znanym pismem apokryficznym o św. Józefie. Powstanie apokryfu datuje się na okres pomiędzy IV a V wiekiem w Egipcie. Pod względem treści zalicza się go do legendy, stąd polskiemu czytelnikowi jest znany jako *Legenda o Józefie Cieśli*. Można w nim wyróżnić dwie części: przedstawienie niektórych wydarzeń z życia św. Józefa (I-XII) i szczegółowy opis jego śmierci (XIII-XXXII). Taki podział jest tylko formalny, ponieważ celem *Legendy* jest opis śmierci św. Józefa, o czym anonimowy autor informuje już w pierwszym zdaniu wstępu: „Takie jest oto odejście z ciała [duszy] naszego ojca Józefa, cieśli, ojca Chrystusa według ciała”³. Publikacja apokryfu, a następnie przełożenie go na języki nowożytne, stały się inspiracją dla wielu przedstawień śmierci św. Józefa w sztuce. Jednym z nich jest obraz znajdujący się w kościele parafialnym pw. św. Bartłomieja Apostoła w Burgrabicach (diec. opolska).

1. Stan badań. Obraz przedstawiający śmierć św. Józefa z kościoła parafialnego w Burgrabicach dotychczas nie był przedmiotem badań analitycznych. Krótkie wzmianki o nim znajdujemy w źródłach historycznych i opracowaniach dotyczących samego kościoła. Ks. Leon Jackowski w historii parafii Burgrabice pisze: „Auf dem rechten Seitenaltar hat der ebenfalls in Borkendorf lebende Maler Ronge den Tod des hl. Josef dargestellt, und zwar im Jahre 1872”⁴. Tę samą informację cytuje *Chronik Gross-Kunzendorf Schlesien*⁵.

¹ Por. T. Hergesel, *Legenda o Józefie cieśli w kuldzie Oblubieńca Matki Bożej*, RBL 27 (1974) 223.

² Por. *Historia Josephii fabri lignarii* (CapNT 60), ed. C. Tischendorf: *Evangelia apocrypha*, Hildesheim 1987, 122-139, tłum. T. Hergesel, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, red. M. Starowieyski, t. 1: *Ewangelie apokryficzne*, Lublin 1980, 385-399 (wersja bohairska).

³ Tamże, s. 385.

⁴ *500 Jahre Pfarrgemeinde Borkendorf*, Bokendorf 1938, 7.

⁵ Hannover 1995, 68.

Wzmianka o obrazie występuje też we współczesnym opracowaniu dotyczącym kościoła: „Ołtarz św. Józefa: pierwotnie był to ołtarz Matki Bożej Królowej Różańca, obecnie przedstawia scenę śmierci św. Józefa, namalowaną zgodnie z apokryficznym opisem, według którego św. Józef umierał na rękach Maryi i w obecności Pana Jezusa. Obraz został namalowany w 1872 r. przez A. Rungego, malarza z Burgrabice”⁶.

2. Historia obrazu. Co do autorstwa obrazu istnieje rozbieżność w zapisie nazwiska malarza. Z informacji zamieszczonej na obrazie dowiadujemy się, że namalował go A. Runge: „A. Runge pinxt 1872”. Natomiast ks. L. Jackowski w historii parafii wymienia nazwisko „Ronge”, z dopowiedzeniem, że mieszkał w Burgrabicach: „In Borkendorf lebende Maler – Ronge”⁷. W księgach zmarłych parafii Burgrabice z XIX wieku nie spotyka się nazwiska „Runge”, ale bardzo często występuje – „Ronge”. Inicjał imienia umieszczony na obrazie i adnotacja w księdze zmarłych „Maler”, pozwoliła ustalić, że chodzi o Augusta Rongego, urodzonego 18 sierpnia 1828 r. w Giersdorf (Gierałcice), a zmarłego 27 listopada 1920 r. w Borkendorf (Burgrabice), i tam pochowanego 2 grudnia 1920 roku. Dokument nadmienia, że matka zmarłego pochodziła z domu Stehr, natomiast nie ma wzmianki o ojcu⁸. Poza tą informacją i istniejącym obrazem, na temat życia i działalności artystycznej Augusta Rongego niewiele wiadomo. Wśród zachowanych fragmentów płyt nagrobnych z wcześniejszego cmentarza, nie udało się natrafić na ślad jego nagrobka.

Przeglądając księgę zmarłych z kilku lat przed powstaniem obrazu zauważa się dużą liczbę zgonów. Przykładowo w 1870 r. w parafii Burgrabice zmarło 90 osób, w tym w większości dzieci i ludzi młodych⁹. Jest to duża liczba w stosunku do lat poprzednich jak i następnych¹⁰. Tak wiele zgonów może świadczyć o jakiejś epidemii, które w tamtych czasach często nawiedzały te ziemie. Ostatnią, o dużym zasięgu epidemię cholery, odnotowano w 1855 roku. Spowodowała ona śmierć wielu mieszkańców parafii. Próbując odtworzyć historię obrazu, nie sposób pominąć tego faktu, gdyż właśnie duża umieralność mogła być główną przyczyną ufundowania obrazu przedstawiającego śmierć św. Józefa. Powyższe

⁶ R. Wierna, *Kościół św. Bartłomieja w Burgrabicach. Przewodnik*, Opole 2002, 7.

⁷ Por. *500 Jahre Pfarngemeinde Borkendorf*, s. 7. Jak zauważa obecny proboszcz, ks. Jan Kęsek, parafia Burgrabice „zawsze miała szczęście do wybitnych ludzi”. Oprócz A. Rongego, z parafii Burgrabice pochodzą m. in. malarze: Max Guenther, którego obraz „Męczeństwo św. Bartłomieja” zdobi ołtarz główny, Bernard Stehr (1910-1944) oraz rzeźbiarz: Artur Fiedler (1900-1946), Józef Krautwald (1914-2003).

⁸ *Księga zmarłych parafii Burgrabice od 1918-1982* (Archiwum Parafii Burgrabice), poz. 56, s. 17.

⁹ Por. *Księga zmarłych parafii Burgrabice z lat 1862-1917* (Archiwum Parafii Burgrabice): 49 dzieci do lat 15; 10 ludzi młodych do lat 35; 12 osób do lat 60 i 19 osób powyżej 60 roku życia.

¹⁰ Por. tamże: 1862 (40 osób), 1863 (73), 1864 (82), 1865 (43), 1866 (96), 1867 (69), 1868 (68), 1869 (51), 1871 (56), 1872 (50), 1873 (59), 1874 (57).

założenie potwierdzałyby fakt umieszczenia nad obrazem św. Józefa przedstawienia św. Barbary – także patronki dobrej śmierci¹¹. Na pewno o wyborze obrazu poświęconego właśnie św. Józefowi pośrednio zadecydowała także okoliczność ogłoszenia go patronem Kościoła powszechnego – 8 grudnia 1870 r. przez Piusa IX¹². Fundatorami obrazu *Śmierci św. Józefa* mogli być ówcześni właściciele dworu w Burgrabicach¹³. Obraz został umieszczony w ołtarzu bocznym, po prawej stronie, w miejscu przedstawienia Matki Bożej Różańcowej. Ta zmiana wystroju ołtarza dokonała się za probostwa ks. Beniamina Stehra.

3. Opis formalny. Obraz wykonany jest temperą na płótnie. Posiada wymiary 163 x 82 cm. Został zakomponowany w prostokacie pionowym. W centrum przedstawienia znajduje się postać św. Józefa w otoczeniu Pana Jezusa i Najświętszej Maryi Panny. Św. Józef siedzi w fotelu, z głową spoczywającą na oparciu. Jego blada twarz i bezwład ciała znamionują gasnące życie. Z prawej strony klęczy Maryja i obejmuje jego dłoń, natomiast z lewej strony pochyla się nad nim Pan Jezus, podobnie jak Maryja, trzymając św. Józefa za rękę.

Św. Józef jest odziany w długą i luźną szatę koloru fioletowopurpurowego, spod której wystają bosc stopy. Jego spojrzenie, zwrócone na oblicze Jezusa, wyraża błaganie pełne nadziei. Malarz przedstawił go jako mężczyznę w sile wieku, o ciemnych włosach i zarostie. Postawa św. Józefa, zwłaszcza ułożenie stóp, wyrażają wielką pokorę. Maryja jest ubrana w niebieską suknię. Głowę ma nakrytą białą chustą, spod której widoczne są ciemne włosy. Jej młodzieńcza twarz emanuje miłością i z troskaniem. Pan Jezus jest przedstawiony w ciemnoczerwonej szacie spodniej i ciemnoniebieskim himationie, spiętym pod lewym ramieniem. Stoi boso, w kontrapoście, ze wzniesioną lewą dłonią, w postawie trzy czwarte do widza. Głowy wymienionych postaci otoczone są nimbami.

Opisana scena rozgrywa się na podium, w pomieszczeniu, na tle arkadowych okien z doryckimi kolumnami. Posadzka i podium ułożone są z kwadratowych, kamiennych płyt. Na pierwszym planie widoczny jest stopień, o który opiera się leżąca, drewniana laska, zakończona kwiatami białych lili. Ramy przedstawienia tworzą: z lewej strony podwieszona, ciemnozielona kotara, z prawej strony widoczny fragment drewnianych ościeży. Za oknami rozciąga się ciemnoniebieskie pasmo gór na tle bładniebieskiego nieba.

¹¹ Prawdopodobnie w czasie renowacji ołtarzy zostały zamienione obrazy: św. Katarzyny Aleksandryjskiej i św. Barbary, dlatego obecnie nad obrazem śmierci św. Józefa znajduje się przedstawienie św. Katarzyny Aleksandryjskiej.

¹² Por. A.Z. Urbański, *Istota, podstawy teologiczne, przymioty i formy kultu św. Józefa*, w: L. Strada, *Patron doskonały. Trzy serie czytań na miesiąc marzec*, Kraków 1976, 19.

¹³ Obecnie z dworu pozostały tylko ruiny. Informacje o nim zawiera *Katalog zabytków sztuki w Polsce*, t. 7: *Województwo opolskie*, red. T. Chrzanowski – M. Kornecki, z. 9: *Powiat nyski*, Warszawa 1963, 9.

4. Analiza ikonograficzna. Według *Legendy o Józefie Cieśli*, św. Józef umierał w obecności Jezusa i Maryi. W chwili śmierci miał 111 lat, ale do końca życia zachował pełnię sił fizycznych i umysłowych:

„W tym długim czasie ani jego ciało nie było bezsilne, ani jego oczy nie były bez światła, ani żaden ząb w jego ustach nie był zniszczony, ani nawet nie był pozbawiony rozeznania w dziedzinie mądrości przez cały ten czas, lecz był jako młodzieniec”¹⁴.

Gdy miał 111 lat anioł objawił mu: „W tym roku umrzesz”¹⁵. Wówczas św. Józef udał się do świątyni jerozolimskiej, aby się modlić, a potem powrócił do Nazaretu i zapadł na chorobę, która okazała się „o wiele cięższa niż zwykle, gdy był chory od swego przyjścia na świat”¹⁶. Maryja zatrzwożona oznajmiła Jezusowi, że ziemskie życie Józefa zbliża się do końca. W odpowiedzi Jezus rzekł:

„Teraz jednak, o moja matko kochana powstań, wejdź do błogosławionego starca Józefa, aż poznasz wyrok, który przyjdzie na niego z wysoka”¹⁷.

Najświętsza Panna weszła więc do pomieszczenia, gdzie leżał św. Józef i usiadła u jego nóg¹⁸. Potem przyszedł Jezus i widząc trwogę Konającego, chwycił go za rękę:

„Ja trzymałem jego rękę i nogi dłuższy czas, podczas gdy on patrzył na mnie i błagał mnie: «Nie pozwól, aby mnie zabrali»”¹⁹.

Ukazana na obrazie z Burgrabic stojąca postawa Jezusa ze wzniesioną ręką w geście powstrzymania nawiązuje do dalszego fragmentu *Legendy*, kiedy umierający Józef ujrzał zbliżającą się śmierć:

„Kiedy jednak zobaczyłem tę wielką trwogę, która zaniepokoiła duszę mojego ojca Józefa, oraz [że] widział różne postacie straszne z wejrzenia, wstałem natychmiast, zagroziłem temu, który jest narzędziem diabła oraz zgrai, która za nim postępowała”²⁰.

Scena ta została przedstawiona na omawianym obrazie.

Leżąca u stóp Józefa laska symbolizuje jego szczególną rolę w historii zbawienia. Nawiązuje do laski Aarona, która zakwitła kwiatem migdałowym na znak Bożego wybrania: „Laska męża, którego wybrałem, zakwitnie [...]”

¹⁴ *Historia Josephi* (wersja bohairska) 10, 1, tłum. *Apokryfy NT I*, s. 388-389.

¹⁵ Tamże, 12, 2, s. 389.

¹⁶ Tamże, 14, 2, s. 390.

¹⁷ Tamże, 18, 9, s. 393.

¹⁸ Por. tamże 19, 2, s. 393.

¹⁹ Tamże, 19, 5, s. 393.

²⁰ Tamże (fragment saidzki), 21, 5, s. 404.

(Lb 17, 20). Motyw ten, ale w odniesieniu do Józefa, występuje w *Ewangelii o narodzeniu Maryi* i w *Protoewangelii Jakuba*. W obu tych apokryfach jest związany z wyborem męża dla Maryi. W *Ewangelii o narodzeniu Maryi*, Józef zostaje wskazany poprzez znak zakwitnięcia jego laski i pojawienia się nad nią białego gołębia²¹. Z taką też laską został przedstawiony na obrazie Giotta *Zaślubiny Maryi* (Padwa, kaplica Scrovegni)²². W podobny sposób przedstawia wybranie Józefa na męża Maryi *Protoewangelia Jakuba*:

„Ostatnią różdżkę wziął Józef. I oto gołąbka wyleciała z różdżki i usiadła na głowie Józefa. I rzekł kapłan: «Józefie, Józefie, na ciebie wypadło, byś wziął dziewicę Pańską, by ją strzec dla Niego»»²³.

Wybraństwo św. Józefa i bliskość z Bogiem symbolizuje także fioletowopurpurowy kolor jego szaty, należący do kolorów kultycznych, które zdobiły zasłonę Przybytku: „Zrobisz też zasłonę z fioletowej i czerwonej purpury, z karmazynu i z kręconego bisioru [...]” (Wj 26, 31).

Szczególna rola św. Józefa w historii zbawienia, ukazana w *Legendzie o Józefie Cieśli*, została przedstawiona poprzez liczbę lat jego życia. Apokryf powstał w Egipcie, a więc w środowisku kultu patriarchów starotestamentowych, zwłaszcza Józefa Egipskiego, gdzie długie życie uważane było za nagrodę za sprawiedliwe postępowanie. Józef Egipski został przez Boga wybrany do ocalenia rodu Jakuba Izraela, ponieważ wypełnił powierzona mu misję i okazał się sprawiedliwym – osiągnął wiek 110 lat. Św. Józefa Bóg powołał do jeszcze większego zadania – opieki nad Synem Bożym i Maryją Dziewicą, dlatego przewyższył on liczbę lat życia Józefa Egipskiego. Przez swoje posłuszeństwo i wierność Bogu może być „podporą” naszej wiary, o czym przypomina widoczna na obrazie kamienna kolumna.

Biała lilia jako jeden z atrybutów św. Józefa oznacza jego czystość. W Pieśni nad Pieśniami oblubieniec nazwany jest „narcyzem Saronu i lilią dolin” (2, 1). Jest on pasterzem, który zszedł do ogrodu, aby paść stado swoje i zbierać lilie (por. 6, 2). Jest to bardzo wymowny obraz poszukiwania piękna, czystości i pokrzepienia²⁴.

Otwarte drzwi na obrazie symbolizują dostęp do wiecznej szczęśliwości, według prawdy: komu „zostały otwarte podwoje wiary” (Dz 14, 27), ten będzie mógł wejść na drogę do zbawienia²⁵. Naprzeciw drzwi widoczne jest duże, arkadowe okno z widokiem na pasmo górskie. Widok ten przywołuje słowa

²¹ Por. *Protoevangelium Jacobi* 9, 1; *Libellus de nativitate S. Mariae* 8, 1, *Apokryfy NT I*, s. 191 i 248.

²² Por. M. Bucci, *Giotta*, Firenze 1966, il. 43.

²³ *Protoevangelium Jacobi* 9, 1, *Apokryfy NT I*, s. 191.

²⁴ Por. M. Lurker, *Słownik obrazów i symboli religijnych*, tłum. K. Romaniuk, Poznań 1989, 116.

²⁵ Por. tamże, s. 51.

Psalmisty: „Ześlij światłość swoją i wierność swoją, niech one mnie wiodą i niech mnie przywiodą na Twoją świętą górę, do Twoich przybytków” (Ps 43, 3). Dalekie echo tych słów można dostrzec w modlitwie Jezusa skierowanej do Boga za swoim ziemskim Opiekunem:

„wysłuchaj Twojego ukochanego syna – ja nim jestem, gdy Cię proszę za dziełem rąk Twoich, za moim ojcem Józefem, abys mi posłał wielki chór aniołów z Michałem, zarządcą dóbr, i Gabrielem, dobrym posłańcem światła, aby szli z duszą mojego ojca Józefa”²⁶.

Śmierć św. Józefa w omawianym apokryfie jest opisana bardzo realistycznie. Pomimo całego wzruszenia i smutku towarzyszącego temu wydarzeniu, scena przedstawiona na obrazie z Burgrabic tchnie spokojem, którego ostoją jest postać Jezusa. Jego tunika w kolorze purpury znamionuje majestat a niebieska szata wierzchnia symbolizuje bezpośrednie obcowanie z Bogiem²⁷. Malarz uwypuklił właściwe znaczenie tej sceny. Chociaż św. Józef jest patronem dobrej śmierci, to łaska błogosławionego umierania przychodzi od samego Jezusa.

Drugą osobą, towarzyszącą św. Józefowi w tych trudnych chwilach, jest Najświętsza Maryja Panna. Jej klęcząca postawa wyraża całkowite poddanie się woli Bożej, i o ile obecność Jezusa wnosi do przedstawienia poczucie bezpieczeństwa, to obecność Maryi przekazuje ufność nadzieję.

Scena śmierci św. Józefa odsłania rąbek tajemnicy, co symbolizuje podwieszona kotara. Jej zielony kolor, którego biblijnym odpowiednikiem jest szmaragd, uspokaja oznaczając nadzieję nadprzyrodzoną. W Apokalipsie św. Jana nad tronem Boga-Sędziego została rozpięta tęcza o szmaragdowym kolorze, który znamionuje miłosierdzie Boga: „Zasiadający był podobny z wyglądu do jaspisu i do krwawnika, a tęcza dookoła tronu – podobna z wyglądu do szmaragdu” (4, 3). Osiągnięcie wrażenia ładu, równowagi i spokoju w przedstawieniu śmierci św. Józefa stało się możliwe dzięki głębokiej wymowie teologicznej obrazu, a także jego klasycystycznym cechom: przejrzystej kompozycji, podporządkowaniu koloru formie, nawiązaniu do antyku (dorycki kapitel, klasyczne drapowanie szaty, kontrapost).

Temat śmierci św. Józefa pojawił się dopiero w sztuce nowożytnej, w okresie baroku. Za jego malarski topos uważa się obraz Francesca Trevisanigo z ok. 1712 r. wykonany dla kościoła św. Ignacego w Rzymie²⁸. Z innych artystów należy wymienić: C. Marattę, F. Sigrista i F.J. Goyę²⁹. Natomiast przykładem polskiej adaptacji tematu może być m.in. namalowany w 1758 r. dla kościoła

²⁶ *Historia Iosephi* 22, 1, *Apokryfy NT I*, s. 394.

²⁷ Por. D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej. Leksykon*, Warszawa 2001, 116.

²⁸ Por. R. Knapiński, *Titulus ecclesiae. Ikonografia wezwań współczesnych kościołów w Polsce*, Warszawa 1999, 69-70.

²⁹ Por. M.L. Casanova, *Giuseppe. Iconografia*, BS VI 1291.

XX. Misjonarzy w Krakowie obraz T. Kunzego³⁰ oraz centralna płaskorzeźba ołtarza św. Józefa w bazylice kodeńskiej, wykonana w okresie międzywojennym przez M. Kiersnowskiego³¹.

Oprócz omówionego obrazu, w kościele parafialnym w Burgrabicach znajdują się jeszcze dwa inne przedstawienia św. Józefa: malowidło na sklepieniu nawy, ukazujące Józefa jako męża sprawiedliwego z napisem: „Josef cum esset justus” (Mt 1, 19), oraz obraz wiszący po prawej stronie ołtarza św. Józefa, który w kontekście podjętego tematu również zasługuje na uwagę, gdyż nawiązuje do *Legendy o Józefie Cieśli*: przedstawia św. Józefa jako wychowawcę trzymającego na kolanach Małego Jezusa z otwartą książką. W cytowanym wyżej apokryfie, Jezus w modlitwie do Ojca, wstawiając się za umierającym Józefem przedstawia liczne jego zasługi, w tym także to, że tak jak każdy ojciec wiele Go nauczył i wprowadził w świat: „Ja również otrzymałem od niego wykształcenie, jak wszystkie dzieci, gdy rodzice pouczają je dla ich pożytku”³².

APOKRYPHISCHE DARSTELLUNG DES TODES
VOM HEILIGEN JOSEPH
AUF DEM BILD IN DER PFARRKIRCHE IN BORKENDORF

(Zusammenfassung)

In der Apostel Bartholomäus-Pfarrkirche in Borkendorf (Diözese Oppeln) befindet sich das Bild gemalt vom örtlichen Maler August Ronge (1828-1920). Das Gemälde stellt die Szene des Todes des heiligen Joseph dar, das auf Grund des aus dem IV.-VII. Jh. stammenden Apokryphs *Die Legende vom Joseph Zimmerer* gemalt worden ist. Laut dieser Legende starb hl. Joseph im Beisein von Jesus und Jungfrau Maria. Die Verfasserin des Aufsatzes stellt die Geschichte des Bildes dar und führt seine ikonographische Analyse durch, die den tiefen theologischen Inhalt der künstlerischen Darstellung entdeckt.

³⁰ Por. W. Smoleń, *Ilustracje święt kościelnych w sztuce polskiej*, Lublin 1987, 70-71.

³¹ Por. J. Bartczak, *Kodeń. Sanktuarium maryjne*, Katowice 2004, 26-28.

³² *Historia Josephi* 22, 8, *Apokryfy NT I*, s. 405 (fragment saidzki).

Ks. Roman SZMURŁO
(Warszawa, UKSW)

**ELEMENTY STRUKTURY HIERARCHICZNEJ
ORAZ WARUNKÓW SPOŁECZNO-EKONOMICZNYCH
KLASZTORÓW MANICHEJSKICH W AZJI CENTRALNEJ
W ŚWIETLE ANALIZY WYBRANYCH DOKUMENTÓW
Z TURFAN**

Źródła manichejskie, odkryte w XX wieku w Egipcie (Medinet Madi, Kellis), jak i w Niemczech (*Codex Manichaicus Coloniensis*), dostarczają informacji o życiu ascetycznym manichejczyków, które przybierało formę monastyczną¹. Interpretacja *Kodeksu Kolońskiego* nasuwa przypuszczenia, iż wspólnota tzw. Elkazaitów, w której wychowywał się Mani, posiadała strukturę, którą dziś możemy określić jako monastyczną². Mani po opuszczeniu wspólnoty Elkazaitów miał rzekomo udać się do Indii, gdzie zapoznał się z funkcjonowaniem buddyjskich wspólnot monastycznych. Doświadczenie to wpłynęło na jego koncepcję organizacji struktur monastycznych. W późniejszym okresie ascetyczne wspólnoty manichejskie rozkwitły szczególnie w Turkiestanie i dalszych Chinach. O ich istnieniu i funkcjonowaniu świadczą odnalezione w Turfan dwa pisma. Na podstawie ich częściowej analizy chciałbym pokrótce przybliżyć rolę społeczną i ekonomiczną ascetycznych wspólnot manichejskich.

**I. WYBRANE DOKUMENTY Z TURFAN JAKO ŹRÓDŁO DO POZNANIA
SPOŁECZNEJ I EKONOMICZNEJ ROLI MANICHEJSKICH
WSPÓLNOT MONASTYCZNYCH**

Wśród materiału źródłowego należy wyróżnić „Kompendium Doktryn i Stylów Maniego, Buddy Światła” (*Mo-ni kuang-fo chiao-fa yi-lueh*). Tekst ten powstał, jak się uważa, w jednym z języków Azji Centralnej, prawdopo-

¹ Por. L. Koenen, *Manichäische Mission und Klöster in Ägypten*, w: *Das römisch-bysantinische Ägypten. Akten des internationalen Symposions* (26.-30. September 1978 in Trier), Aegyptiaca Treverensia 2, Mainz am Rhein 1983, 93-108; zob. także I. Gardner, „*He has gone to the monastery*”, w: R.E. Emmerick – W. Sundermann – P. Zieme, *Studia Manichaica* (IV Internationaler Kongress, Berlin, 14-18 Juli 1997), Berlin 2000, 247-257.

² Por. S.N.C. Lieu, *Precept and Practise manichean monasticism*, JTS 32 (1981) 157-158. W dalszej części opracowania artykuł S.N. Lieu oznaczmy skrótem: *Precept*; por. także Koenen, *Manichäische Mission*, s. 94-95.

dobnie w irańskim. Ale istnieją także hipotezy, iż mógł zostać napisany w języku sogdiańskim, środkowoperskim, czy też partyjskim. Tekst został przetłumaczony na język chiński przez urzędników dworu cesarskiego w 731 roku³. Historia publikacji tego *Kompendium* jest jednak skomplikowana i złożona. W czasie odkrycia dzieło to zostało rozdzielone i zachowało się w dwóch częściach, końcową zaś część tekstu przetłumaczył i opublikował w 1913 r. Francuz Paul Pelliot. Od jego imienia tę część nazwano „Fragmentem Pelliot”⁴. Główna część tekstu została odnaleziona wśród zwojów z Tung Huang i opublikowana przez G. Halouna i W.B. Henninga w 1952 roku⁵. Ci dwaj uczeni nie wzięli jednak pod uwagę tłumaczenia Pelliota; nie dokonali zatem kompilacji obu fragmentów. Stąd też wielu nadal traktuje „Fragment Pelliota” jako odrębne pismo, oddzielne od tekstu Halouna-Henninga, a zatem nie wchodzące w skład *Kompendium*⁶.

W latach pięćdziesiątych, wśród pism z Turfan, chińscy archeolodzy odkryli dokument w języku ujgurskim, który dość dokładnie odsłania strukturę życia monastycznego wspólnot manichejskich w Królestwie Ujgurów: nazwano go *Dokumentem z Qočo*. Na jego podstawie uczeni mogli porównać organizację i funkcjonowanie wspólnot monastycznych z treściami zawartymi w *Kompendium*⁷. Zauważyli ponadto, że wiele przykazań z *Kompendium* nie straciło swojej aktualności. Pomimo, iż pierwsze zdjęcia tekstu zrobiono podczas ekspedycji, to właściwie do roku 1975 nie został on opublikowany. W tymże roku Niemiec Peter Zieme przetłumaczył i wydał dające się odczytać części dokumentu⁸.

Dokument (Tsung 8782T) ma rozmiary 270 na 29,5 cm i zawiera 125 wersów pisma: zarówno początek jak i koniec tekstu uległy zniszczeniu. Zdaniem P. Zieme, niektóre partie zwoju zostały szczególnie zniszczone. Widnieje na nich jednaście razy pieczęć Kancelarii Królestwa Ujgurów, która pokryła cztery wersy z tekstu pisma⁹. Jak zauważa S.N. Lieu, dokument ten nie jest regułą jakiegoś klasztoru, ale królewskim statutem sugerującym pewne rozwiązania w relacjach pomiędzy grupą klasztorów a wspólnotą świeckich w sprawach społecznych i ekonomicznych, jak również w kwestii rozwiązywania problemów występujących wewnątrz wspólnot¹⁰. Wspomniane są tam trzy

³ Por. W. Sundermann, *Namen von Göttern, Dämonen und Menschen in iranischen Versionen des manichäischen Mythos*, „Altorientalische Forschungen” 6 (1979) 113-115.

⁴ Por. Don 4502, coll. Pelliot, inv. 3884 w Bibliothèque Nationale w Paryżu, za *Precept*, s. 161.

⁵ Por. G. Haloun – W.B. Henning, *The Compendium of the Doctrines and Styles of the Teaching of Mani the Buddha of Light*, „Asia Major” N.S. 3 (1952) 184-212. W dalszej części dzieła występuje pod skrótem: *The Compendium*.

⁶ Por. *Precept*, s. 161.

⁷ Por. tamże, s. 164.

⁸ Por. P. Zieme, *Ein uigurischer Text über die Wirtschaft manichäischer Klöster im Uigurischen Reich*, w: *Researches in Altaic Languages*, ed. L. Ligetti, Budapest 1975, 331-338.

⁹ Por. tamże, s. 336.

¹⁰ Por. *Precept*, s. 164.

klasztory, które znajdowały się w Turfan, Yar i Solmi. Z tekstu wynika, iż szczególną rolę pełnił wśród nich klasztor w stolicy kraju, czyli Turfan¹¹.

Fakt, iż kancelaria Królestwa przygotowała takowy statut, może świadczyć o roli, jaką w Państwie Ujgurów odgrywały manichejskie wspólnoty monastyczne. Analiza poszczególnych punktów tego tekstu prowadzi do wniosku, iż wspólnoty klasztorne pełniły znaczącą rolę społeczną i ekonomiczną, a także misyjną w Królestwie. Postaramy się teraz przybliżyć wyniki analizy prezentowanych tekstów, przy czym pragniemy nadmienić, iż do analizy wykorzystaliśmy je w tłumaczeniach.

II. ELEMENTY STRUKTURY HIERARCHICZNEJ MANICHEJSKICH WSPÓLNOT MONASTYCZNYCH

Analiza *Kompendium* pozwala nam na wstępie wyróżnić stopnie hierarchiczne w Kościele manichejskim. Stanowią one podstawę do zrozumienia poszczególnych elementów struktury hierarchicznej we wspólnotach monastycznych. Jak zauważa S.N. Lieu, są one podobne do wyodrębnionych przez św. Augustyna z Hippony stopni w Kościele manichejskim w Afryce Północnej¹². Możemy więc wyodrębnić pięć stopni hierarchii manichejskiej: 1. Dwunastu *Mu-she* (pers. *mozak*, łac. *magister*) czyli „nauczyciel Drogi”; 2. Siedemdziesięciu dwóch *Sa-po-sê* (pers. *ispasag*, łac. *episcopus*, *aftadan*) czyli „Podtrzymujący Prawo”; 3. Trzystu sześćdziesięciu *Mo-hsi-hsi-te* (pers. *mahistag*, łac. *presbyter*) czyli „Główny Sali Prawa”. 4. *A-lo-huan* (per. *ardawan*, łac. *electi*) czyli „wszyscy nieskazitelnie dobrzy ludzie”. 5. *Nou-sha-an* (łac. *auditores* to znaczy w tłumaczeniu „Wszyscy czyści i wierni słuchacze”)¹³. Jak widać z powyższego, w klasztorach manichejskich wspomniane są funkcje: *episcopus*, *electi*, *auditores*¹⁴.

Analiza *Kompendium* dostarcza nam również informacji, iż na czele wspólnot stało trzech tzw. *Ch'üan-chien* (dosł. wybrać lub ustanowić, czyli można by nazwać ich „wybranymi” czyli *Electi*)¹⁵. Pierwszy z nich *A-fu-in-sa* (śr pers. *afrinsar*) – co można oddać jako „mistrz chóru”; był on prawdopodobnie odpowiedzialny za sprawy związane z religią i kultem. Drugi – *Hu-lu-han* (śr. pers. *xrohxwan*). Tłumaczenie tej nazwy brzmi: „ten, kto uczy drogi”; głównym jego zadaniem był kontakt z podwładnymi: udzielał on pochwał za pełnione dobro, a karmił za zło. Trzecim przełożonym był *Ngo-huan-chien sê-*

¹¹ Por. tamże, s. 165.

¹² Por. tamże, s. 161.

¹³ Por. *The Compendium*, s. 195.

¹⁴ Por. tamże, s. 187, 194, 199.

¹⁵ Por. Ed. Chavannes – P. Pelliot, *Un traité retrouvé en Chine* (Deuxieme partie), „Journal Asiatique” 11 (1913) 107-116.

po-sê (śr. perski *ruwanagan ispasig*). Urząd ten można przetłumaczyć jako „kontroler miesięcy”; do jego obowiązków należała kontrola nad otrzymywanymi na rzecz wspólnot ofiarami. Wszyscy członkowie wspólnot winni być posłuszni tym trzem przełożonym¹⁶. W *Kompendium* także znajdujemy imiona własne pewnych osób (*Miklasia*), które, jak uważa Henning, mogły pełnić funkcje przełożonego we wspólnotach monastycznych: określił ich terminem *archegos*¹⁷. Dokument nie precyzuje zakresu jego kompetencji. Wspomina jedynie, iż zabierał stanowczo głos, gdy członkowie wspólnoty naruszali przepisy doktryny manichejskiej, zajmując się pracą manualną czy też zażywając kąpiele¹⁸.

Wspomniany natomiast *Dokument z Turfan* prezentuje urzędy „gospodarze” we wspólnotach monastycznych. Początek wspomnianego tekstu zawiera przepisy regulujące przechowywanie wszelkich dóbr materialnych, jak i przychodów pieniężnych we wspólnotach. Na tym tle wymienia urzędników, którym wolno było wchodzić do spichlerzy i magazynów, gdzie przechowywano otrzymane czy też wypracowane dobra materialne. *Dokument* wymienia następujące funkcje: *is ayyuci*, *mozak*, *ilinga*, *tutu*¹⁹. Nazwy urzędów występują w tekście blisko wymienionych posiadłości ziemskich, należących do wspólnot. Prawdopodobnie mieli nimi zawiadywać poszczególni członkowie hierarchii. Na podstawie tego pisma trudno jest rozróżnić zakres kompetencji pomiędzy wspomnianymi urzędnikami ekonomicznymi. Jak zauważa S.N. Lieu, zarówno *is ayyuci*, jak również *mozak*, a także *aftadan*, czyli także *magister* i *episcopus*, winni okazywać troskę o dobra ziemskie wspólnot²⁰, choć szczególna rola w zarządzaniu dobrami przysługiwała *is ayyuci*. Do jego szczegółowych kompetencji należała także kontrola nad osobami odpowiedzialnymi za rozliczenia przychodów i rozchodów wspólnot. Zadaniem jego była również kontrola jakości przygotowywanych i podawanych potraw w refektarzu mnichów²¹.

Analiza *Kompendium* i *Dokumentu z Qoço* pozwala nam wyróżnić stopnie w hierarchii tzw. Kościoła manichejskiego, jak również stanowiska w monastycznych wspólnotach manichejskich. Prócz *archegosa* wyróżniały się stanowiska związane z ekonomicznym zarządzaniem wspólnotami. Analiza wspomnianych dokumentów pozwala nam dostrzec relacje ekonomiczne wspólnot monastycznych ze światem zewnętrznym oraz rolę, jaką ogrywały w Państwie Ujgurów.

¹⁶ Por. *The Compendium*, s. 195; zob. też Chavannes – Pelliot, *Un traité retrouvé en Chine*, s. 108-114; F. Decret, *Mani e la tradition manichéenne*, Paris 1974, 113-116.

¹⁷ Por. *The Compendium*, s. 198, 201; W.B. Henning, *Neue Materialien zur Geschichte des Manichäismus*, „Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft” 96 (1936) 16-18.

¹⁸ Por. *Precept*, s. 170.

¹⁹ Por. tamże, s. 165.

²⁰ Por. Zieme, *Ein uigurischer*, s. 332, wiersze 92-94.

²¹ Por. *Precept*, s. 165 i 169.

III. ELEMENTY STRUKTURY SPOŁECZNO-EKONOMICZNEJ
WSPÓLNOT MONASTYCZNYCH

Piąty artykuł *Kompendium* jest opatrzony tytułem „O budynkach w klasztorze”. Wymienia on pięć rodzajów pomieszczeń, które służyły członkom wspólnot: 1. Jeden pokój dla pism i obrazów, 2. Jeden pokój dla postu i kazań, 3. Jeden pokój dla kultu i spowiedzi, 4. Jeden pokój dla nauczania religijnego, 5. Jeden pokój dla chorych mnichów²². Według rozporządzenia zawartego w *Kompendium*, mnisi powinni żyć w tych pomieszczeniach we wspólnocie, praktykując gorliwie dobre uczynki. Dalej dokument wyraźnie stwierdza, iż mnisi nie powinni budować cel jednoosobowych, ani kuchni dla poszczególnych mnichów. Należałoby wnioskować, iż członkowie wspólnoty, niezależnie od pozycji zajmowanej w hierarchii, spożywali razem posiłek²³.

Wspomina również o jednym ze sposobów zdobywania pożywienia czy też zapewnienia środków utrzymania dla wspólnoty; sposobem tym było przyjmowanie jałmużny. *Kompendium* nakazuje, aby mnisi przyjmowali jałmużnę z godnością, nie precyzując przy tym na czym owo „przyjmowanie z godnością” miało polegać. Być może autor chciał zaakcentować, aby mnisi nie chodzili prosić o jałmużnę, gdy posiadają dobra, które im do klasztoru przyniesiono. Prawdopodobnie ostrzegwał przed zbytnią zachłannością na dobra materialne²⁴.

Dokument z Qočo, który powstał dwa wieki później, przedstawia nieco inaczej kwestie utrzymania wspólnot: wspomina o fakcie posiadania przez wspólnoty monastyczne ziem, na których uprawiano między innymi winną latorośl. Taki rodzaj upraw może wydać się dziwny ze względu na doktrynalny zakaz spożywania wina przez manichejczyków: mogli jedynie spożywać sok z winogron, który nie uległ fermentacji²⁵.

Wspomniany dokument pośrednio informuje również o tym, iż mnisi manichejscy mogli prawdopodobnie w klasztorach hodować także zwierzęta. Takie twierdzenie należałoby uznać za zasadne, gdyby termin *sirmunki* i *quanci* przetłumaczyć jako „opiekun stada” „strzegący gęsi”²⁶. Informacja o hodowli zwierząt stoi w sprzeczności z prawem zawartym w piątym artykule *Kompendium*, które stanowczo zabrania takiej praktyki²⁷. Także nadmierna troska o owocne zarządzanie uprawami w celu podniesienia jakości plonów mogłaby

²² Por. *The Compendium*, s. 205; *Precept*, s. 161-162.

²³ Por. *The Compendium*, s. 205-206.

²⁴ Por. *Precept*, s. 162 i 167.

²⁵ Por. R. Boyce, *A reader in Manichean Middle Persian and Parthian Text with Notes* (ser. II 9; Textes et memoires), Teheran – Liège – Leiden 1977; zob. także, *Precept*, s. 168.

²⁶ Por. *Precept*, s. 170.

²⁷ Por. *The Compendium*, s. 207; także A. Vööbus, *History of Ascetism in the Syrian Orient I*, CSCO 184, Subsidia 14, Louvain 1958, 119.

świadczą o przywiązaniu do dóbr materialnych. Świadczyłoby to o stopniowym rozluźnianiu dyscypliny monastycznej i odchodzeniu od pierwotnego ideału.

Kolejnym dowodem na odchodzenie od manichejskiego ideału ubóstwa była uwaga, jaką mnisi zwracali na jakość i obfitość klasztornego stołu. Jak zauważa S. Lieu, mieszkańcy wspólnot znajdujących się w Królestwie Ujgurów kładli szczególny nacisk na jakość potraw. Za dostawy na klasztorny stół oraz przygotowanie potraw był odpowiedzialny *is ayuci*. Za wszelkie zaniedbania ponosił surowe konsekwencje. Podobnie winni zostać ukarani kucharze, którzy źle lub niestarannie przygotowali posiłek²⁸.

Należy dostrzec także różnicę w tekście obydwu dokumentów odnośnie posługiwania we wspólnotach. *Kompendium* dość stanowczo wskazywało, iż kapłani ze wspólnoty winni być obsługiwani jedynie przez *auditores*²⁹. Nie wolno im było korzystać z usług nikogo innego: żadnych usługujących. Natomiast w *Dokumencie z Qočo* zauważamy, iż kapłani mogli mieć usługujących obojga płci. Na określenie „sługi” używano terminu *aspasi* co, jak zauważył S. Lieu, oznaczało nie tylko zwyczajnego służącego, ale także „wierzącego niższej rangi albo brata laika”³⁰. Prócz posługi wyżej wymienionych klasztor korzystał także z usług pracowników spoza wspólnoty takich jak: piekarze, krawcy, stolarze, tkacze. Pismo wspomina także, iż chorzy kapłani wyższej rangą korzystali z opieki medycznej spoza klasztoru³¹.

Powyższe dwa dokumenty przedstawiają opisowo poszczególne elementy struktury hierarchicznej, jak również funkcjonowania monastycznych wspólnot manichejskich w Królestwie Ujgurów. Teksty świadczą o roli, jaką odgrywały tego typu wspólnoty w strukturze Państwa. Jednocześnie pozwalają zauważyć stopniową ewolucję przepisów monastycznych jak również sposobu ich obserwacji.

²⁸ Por. Zieme, *Ein uigurischer*, s. 335.

²⁹ Por. Henning, *Neue Materialien zur Geschichte des Manichäismus*, s. 16-18.

³⁰ Por. *Precept*, s. 171.

³¹ Por. tamże, s. 171.

GLI ELEMENTI DELLA STRUTTURA GERARCHICA ED ECONOMICA
DEI MONASTERI MANICHEI IN ASIA CENTRALE
NELLA LUCE DEI DOCUMENTI DI TURFAN

(Sommario)

Le fonti manichee scoperte nel XX secolo nell'Egitto (Medinet Madi, Kellis) trasmettono le informazioni sulla vita ascetica dei manichei, che si sviluppava in forma monastica. Più tardi le comunità ascetiche manichee fiorirono specialmente in Turchestan e Cina. Ne danno testimonianza due scritti: *Compendio della dottrina e della regola insegnante di Mani*, *Buddha della Luce* e così detto *Documento di Qočo*. I documenti descrivono gli elementi della struttura gerarchica e il modo in quale funzionavano le comunità manichee nel Regno degli Ujguri. Le comunità facevano una parte importante nella struttura dello stato. Si può anche accorgere l'evoluzione della osservanza dei comandamenti monastici.

Optat z Milewy**TRAKTAT PRZECIW DONATYSTOM***(Tractatus contra Donatistas II*)*

WSTĘP

Cathedra Petri w eklezjologii Optata z Milewy

Ze wszystkich siedmiu ksiąg *Traktatu przeciw donatystom* Optata z Milewy dla eklezjologa, zwłaszcza dla badacza historii prymatu biskupa rzymskiego, najważniejszą jest bez wątpienia prezentowana niżej księga II. W niej to bowiem znajduje się słynna wypowiedź, wykorzystywana często przez eklezjologów, na potwierdzenie prymatu papieskiego:

„Nie możesz zaprzeczyć, iż wiesz, że katedra biskupa w mieście Rzymie najpierw została powierzona Piotrowi, na niej siedział Piotr, głowa wszystkich apostołów, i stąd został nazwany Kefas; w tej jedynej katedrze wszyscy zachowują jedność tak, żeby żaden z pozostałych apostołów nie zakładał sobie innej dla siebie; byłby przez to schizmatykiem i grzesznikiem ten, kto by naprzeciw tej jedynej zakładał sobie drugą katedrę”¹.

Optat w powyższej wypowiedzi przypisuje, jak widać, szczególnie wyjątkową rolę biskupiej katedrze w Rzymie, na której pierwszy „siedział Piotr, głowa wszystkich apostołów”, a tę katedrę Piotra uważa za źródło jedności w Kościele. Biskup Milewy zestawia tu po raz pierwszy imiona *Caput* (κεφαλή) i *Kefas* nie wyjaśniając, że *Caput* jest tłumaczeniem *Kefas*, ale po prostu, że Piotr był nazwany Kefas, ponieważ był lub powinien być głową wszystkich apostołów². Optat idąc za św. Cyprianem († 258) z Kartaginy posługiwał się chętnie na

* Wstęp ogólny z bibliografią do *Traktatu* oraz przekład jego księgi I zob. VoxP 23 (2003) t. 44-45, 453-459.

¹ *Tractatus contra donatistas* (= *Contra donatistas*) II 2, 2, SCh 412, 244: „Igitur negare non potes scire te in urbe Roma Petro primo cathedram episcopalem esse collatam, in qua sederit omnium apostolorum caput Petrus, unde et Cephas est appellatus, in qua una cathedra unitas ab omnibus servaretur ne ceteri apostoli singulas sibi quisque defenderent ut iam schismaticus et peccator esset qui contra singularem cathedram alteram collocaret”.

² Por. Y.M. Congar, *Cephas – Cephalè – Caput*, „Revue du Moyen Age Latin” 8 (1952) 5-42, spec. 5; C. Pietri, *Roma christiana*, I, Paris 1976, 272-295.

oznaczenie władzy biskupiej terminem *cathedra* (28 razy, najczęściej w księdze II), którą uważał za pierwszy z pięciu darów (*dots*) Kościoła katolickiego³, i to w różnych sformułowaniach, a mianowicie: *cathedra Petri* (5 razy, w księdze II 3 razy)⁴, którą nazywał *cathedra unica*⁵, lub *cathedra singularis*⁶, *cathedra episcopalis* (3 razy)⁷, albo po prostu *cathedra*, na której siedzi (*sedet*) biskup⁸, zaś o biskupich katedrach donatystów *cathedra pestilentiae* (4 razy)⁹, *cathedra hereditaria* (1 raz)¹⁰, albo *altera cathedra* (1 raz)¹¹.

Szczególne znaczenie przypisywał katedrom, które przez nieprzerwaną sukcesję biskupów, sięgają fundacji apostołów: prawdziwy Kościół Chrystusa poprzez nieprzerwaną sukcesję biskupów sięga apostołów; to sukcesja apostołska, w przeciwieństwie do donatystów, jest dla niego gwarantem autentyczności. Donatyści nie negowali wprawdzie całkowicie sukcesji apostołskiej, ale uważali, że biskupi zdrajcy (*traditores* = którzy wydali prześladowcom księgi święte), jak i utrzymujący z nimi łączność, sami wykluczyli się z Kościoła i przez sukcesję nie mogą prawnie przekazywać władzy biskupiej: tylko biskupi należący do Kościoła świętych zapewniają ciągłość Kościoła. Optat odrzuca tę argumentację i koncepcję ich Kościoła: o ile donatyści uzależniali prawdziwość Kościoła od świętości jego biskupów – stróżów świętości wiary, to Optat oparł pracowitość i autentyczność Kościoła na wspólnocie z Kościołami założonymi przez apostołów, zwłaszcza z Kościołem rzymskim. Przypisywanie dużego zna-

³ Por. *Contra donatistas* II 2, 1, SCh 412, 244: „Trzeba przypomnieć jego przymioty i zobaczyć, gdzie jest pięć jego darów (*dots*) [...] wśród których na pierwszym miejscu znajduje się katedra”.

⁴ Por. *Contra donatistas* I 10, 5, SCh 412, 194: „Nec Caecilianus recessit a cathedra Petri”; II 4, 1, SCh 412, 246: „Numquid potes dicere in cathedra Petri”; II 5, 1, SCh 412, 250: „qui contra cathedram Petri [...] militatis”; II 9, 2, SCh 412, 260: „per cathedram Petri, quae nostra est”; VII 5, 2, SCh 413, 234: „Cathedram Petri et claves regni caelorum a Christo concessas”; zob. A. Pincherle, *L'ecclesiologia nella controversia donatista*, „Ricerche Religiose” 1 (1925) 34-55; H. Koch, *Cathedra Petri. Neue Untersuchungen über die Anfänge der Primatslehre*, Giessen 1930, spec. 108-110; P. Batiffol, *Cathedra Petri*, Paris 1938, 110-112; M. Maccarone, „*Cathedra Petri*” und die Idee der Entwicklung der päpstlichen Primates vom 2. bis 4. Jahrhundert, „Speculum” 13 (1962) 278-292; V. Monachino, *Il primato nella scisma donatista*, „Archivum Historiae Pontificiae” 2 (1964) 7-44, spec. 30-36, 42-43; M. Maccarone, *Apostolicità, episcopato e primato di Pietro. Ricerche e testimonianze dal II al V secolo*, Roma 1976, 220-227 (La „Cathedra Petri” in Ottato di Milevi); M. Labrousse, *Introduction*, SCh 412, Paris 1995, 108-117 (La chaire de Pierre); Ch. Pietri, *Roma christiana*, I, Roma 1976, 1503-1505 (Cathedra Petri).

⁵ Por. *Contra donatistas* II 3, 1, SCh 412, 244: „Ergo cathedram unicam, quae est prima de dotibus, sedit prior Petrus”.

⁶ Por. tamże II 2, 2, SCh 412, 244: „schismaticus et peccator esset, qui contra singularem cathedram alteram collocaret”.

⁷ Por. tamże I 17, 2, SCh 412, 210; I 19, 3, SCh 412, 212; II 2, 2, SCh 412, 244.

⁸ Por. tamże I 10, 5, SCh 412, 194; I 15, 1, SCh 412, 204; II 2, 1, SCh 412, 244.

⁹ Por. tamże II 4, 1, SCh 412, 246; II 4, 5, SCh 412, 248; II 5, 4, SCh 412, 252; II 5, 5, SCh 412, 252.

¹⁰ Por. tamże I 15, 2, SCh 412, 206: „cuius tu hereditariam cathedram sedes”.

¹¹ Por. tamże I 15, 3, SCh 412, 206.

czenia Kościołom apostołskim było znane w Afryce już wcześniej: Tertulian nazywał Kościoły założone przez apostołów „Kościółami matkami i źródłami wiary” (*matrices et originales fidei*), a naukę przeciwną nauczaniu tych Kościołów, odrzucał jako błędną¹². Po tej właśnie linii poszedł Biskup Milewy¹³, przypisując przy tym szczególne znaczenie Kościołowi rzymskiemu uświęconemu męczeństwem i grobami apostołów Piotra i Pawła, ale i w tym nie był oryginalny: już bowiem przy końcu I wieku czynił to Klemens Rzymski uzasadniając, że podtrzymują go „dwie najwyższe kolumny” (οἱ μέγιστοι στῦλοι) – Piotr i Paweł, którzy przelali tam krew za Chrystusa¹⁴ oraz Ignacy Antiocheński, który pisał, że Kościół Rzymu „przewodniczy w miłości” (προκαθημένη τῆς ἀγάπης)¹⁵. Dla Optata wspólnota z grobami dwóch apostołów w Rzymie jest materialnym i namacalnym dowodem prawdziwości i autentyczności jego Kościoła¹⁶.

Co więcej, Kościół ten oprócz grobów Piotra i Pawła posiada jedyną i wyjątkową katedrę – katedrę Piotra (*cathedra Petri*), zawsze w tym mieście obecną przez nieprzerwaną sukcesję jego biskupów, katedrę, na której jako pierwszy siedział Piotr, którego następcą był Linus, po Linusie Klemens, i tu Optat podaje pełną listę następców Piotra aż do współczesnego mu Syrycjusza (384-399), z którym katolicy Afryki, niby z samym Piotrem, pozostają we wspólnocie¹⁷; wymiana oficjalnych listów z biskupem Rzymu jest znakiem wspólnoty z całym Kościołem katolickim, owszem, jest dowodem jego prawdziwości¹⁸.

Tym właśnie argumentem, o tak pojętej katedrze Piotra, Biskup Milewy zbija twierdzenie swego przeciwnika donatysty Parmeniana, który utrzymywał, że jedynym Kościołem, który posiada 6 powierzonych przez Chrystusa darów (*dots*), jest właśnie jego donatystyczny Kościół. Również u Parmeniana pierwszym z tych darów jest katedra (*cathedra*), czyli władza kluczy¹⁹, której pod-

¹² Por. *De praescriptione haereticorum* 21, 4, CCL 1, 202.

¹³ Por. *Contra donatistas* II 14, 3; IV 3, 3; VI 3, 4.

¹⁴ Por. *Epistula ad Corinthios* 5, 2-7, SCh 167, 109, tłum. A. Świderkówna, BOK 10, 53: „Z powodu zazdrości i zawiści najwięksi i najwspanialszy z nich, prawdziwe kolumny [Kościoła], zaznali wielu prześladowań i potykali się aż do śmierci [...] Piotr [...] Paweł”.

¹⁵ Por. *Epistula ad Romanos* prolog., SCh 10, 106, BOK 10, 128: „Kościół, który przewodzi w krainie Rzymian [...] godny czystości wiary i przewodzący w miłości, naznaczony prawem Chrystusa i imieniem Ojca”.

¹⁶ Por. *Contra donatistas* II 4, 2, SCh 412, 246: „ibi sunt duorum memoriae apostolorum”; II 14, 3, SCh 412, 268: „nos [...] memoriis apostolorum et sanctorum omnium communicasse”; IV 3, 3, SCh 413, 86: „communicasti septem Ecclesiarum et memoriis apostolorum”.

¹⁷ Por. tamże II 3, 1, SCh 412, 244: „Jedyną katedrą [*unica cathedra*], która jest pierwszym z darów, kierował najpierw Piotr, którego następcą był Linus, po Linusie nastąpił Klemens [...] po Liberiuszu Damazy, po Damazym Syrycjusz, który dzisiaj jest naszym współbratem”.

¹⁸ Por. tamże II 3, 2, SCh 412, 246: „Cum quo [Siricio] nobis totus orbis commercio formarum in una communionis societate concordat”.

¹⁹ Por. tamże II 6, 1.

porządkowane są pozostałe 5 darów: anioł (*angelus*) chrztu²⁰, duch (*spiritus*), źródło (*fons*), pieczęć (*sigillum*), czyli symbol wiary, oraz pępek (*umbilicus*), czyli ołtarz²¹. Tę teologię o darach Kościoła, którą znamy tylko z traktatu Optata²², spotykamy po raz pierwszy w *De unitate Ecclesiae* św. Cypriana, który twierdził, że dary przekazane Kościołowi przez Chrystusa, szczególnie chrzest, kapłaństwo i ołtarz, należą tylko do Kościoła prawowitego²³.

Pisząc o pierwszym i najważniejszym darze Kościoła – o katedrze, Optat znajduje się pod bezpośrednim wpływem czwartego, dyskusyjnego rozdziału *De unitate Ecclesiae* św. Cypriana, w którym ten przypomina powierzenie kluczy Piotrowi jako dowód boskiego ustanowienia Kościoła hierarchicznego (Mt 16, 18-19) i używa wyrażenia *cathedra Petri*²⁴. Wszyscy biskupi, według niego, posiadają jedną i tę samą władzę biskupią, a jedność Kościoła zapewniona jest wskutek jedności (*unianimi consensione*) pasterzy: Piotr jest źródłem episkopatu i fundamentem jedności, w nim Kościół miał swój początek (*primatus*), ale wszyscy inni apostołowie otrzymali, według niego, *cathedram Petri* i wszyscy, którzy byli ich następcami, posiadają tę samą katedrę²⁵. Piotr jest *principium* i symbolem jedności Kościoła i episkopatu, a każdorazowy jego następca – biskup Rzymu reprezentuje również *principium* jedności. Podobnie w swoich listach Biskup Kartaginy miał świadomość prymatu Kościoła Rzymskiego, ponieważ jest on „katedrą Piotra, pierwszym Kościołem, z którego zrodziła się jedność biskupia”²⁶. Kościół rzymski posiada katedrę Piotra ustanowioną przez Chrystusa i powierzoną mu w dniu, kiedy doń powiedział: „Tyś jest Piotr”, a wspólnota z tym Kościołem (*matrix et radix*) jest niezbędna dla prawowierności każdego Kościoła lokalnego²⁷.

Optat również powołuje się raz, podobnie jak Cyprian, na słowa z Ewangelii św. Mateusza (16, 18-19), choć nie wykorzystuje ich, jak to czyniono później, do

²⁰ Por. tamże II 6; J 5, 4; Tertullianus, *De baptismo* 5, 5-6; E. Amman, *L'ange du baptême dans Tertullien*, RevSR 1 (1921) 208-221.

²¹ Por. *Contra donatistas* II 7-8.

²² Por. E. Bonome, *La Chiesa Sposa e le Doti in Ottato Milevitano*, Roma 1943.

²³ Por. P. Batiffol, *L'Église naissance et catholicisme*, t. 1, Paris 1909, 434, Labrousse, *Introduction*, s. 111.

²⁴ Por. *De unitate Ecclesiae* 4, CCL 3, 251-252: „Super illum aedificat Ecclesiam et illi pascentas oves mandat, et quamvis apostolis omnibus parem tribuat potestatem, unam tamen cathedram constituit et unitatis originem atque rationem sua auctoritate disposuit [...] sed primatus Petro datur et una Ecclesia et cathedra monstratur; et pastores sunt omnes, sed grex unus ostenditur, qui ab apostolis omnibus unianimi consensione pascatur. Hanc Petri unitatem, qui non tenet, tenere se fidem credit? Qui cathedram Petri, super quem fundata Ecclesia est, deserit in Ecclesia se esse confidit?”.

²⁵ Por. M. Bevenot, *Episcopat et primauté chez saint Cyprien*, „Ephemerides Theologicae Lovanienses” 42 (1966) 176-195.

²⁶ *Epistula* 59, 14: „Petri cathedram atque Ecclesiam principalem, unde unitas sacerdotalis exorta est”; Labrousse, *Introduction*, s. 112-113.

²⁷ Por. P. Batiffol, *Cathedra Petri*, Paris 1958, 158.

udowadniania prymatu Piotra, ale na potwierdzenie, że ma on od Pana klucze od bram piekła²⁸. Od Cypriana przejął również nie tylko wyrażenie *cathedra Petri*, ale i naukę o niej, kontynuując i rozwijając ją dalej. W swoim dowodzeniu używa terminu *cathedra* w sensie już nabytym, na oznaczenie władzy biskupiej, która się weryfikuje tylko w jedności z pierwszą katedrą – *cathedra Petri*. Katedra jako taka odróżnia biskupa od innych niższych duchownych, *cathedra plena* natomiast oznacza u niego wypełnianie urzędu i powinności biskupich, zwłaszcza celebracji liturgicznych, podczas których odpowiada ołtarzowi, na którym składa się Ofiarę. Zarówno jednak ołtarz, jak i katedra, jeśli mają być autentyczne, muszą być ze względu na swą naturę i definicję – jedno, bo na zgromadzeniu liturgicznym nie może być równocześnie dwóch katedr i dwóch ołtarzy, a obydwa te elementy są konieczne, by mogła istnieć i funkcjonować wspólnota chrześcijańska. W stosunku jednak logicznym katedra z biskupem wyprzedza ołtarz, ponieważ ona stanowi, zgodnie z myślą św. Pawła o Kościele jako Oblubienicy Chrystusa (por. Ef 5, 25), pierwszy dar Kościoła, bez którego nie może być ołtarza²⁹.

Podobnie jak nie może być dwóch katedr i dwóch ołtarzy, tak nie może być w jednej wspólnocie chrześcijańskiej równocześnie dwóch prawowitych biskupów³⁰; prawowity ma przez nieprzerwaną sukcesję swoich poprzedników łączność z katedrą Piotra, natomiast donatystyczny, którego katedrę biskupią nazywa *cathedra hereditaria*³¹ lub *cathedra altera*³², takiej sukcesji, będącej weryfikatorem prawowierności, nie ma. Optat wraca przy tym do ustanowienia i istoty Kościoła, wskazując na dwa istotne jego elementy – wyznanie wiary trynitarnej (*symbolum Trinitatis*) i katedrę Piotra (*Cathedra Petri*), oraz podkreślając, że obydwa te istotne faktory są własnością katolików³³. *Cathedra Petri* w tym rozumowaniu wynosi on do pozycji samego wyznania wiary, które każdy chrześcijanin wypowiada przy wejściu do Kościoła podczas chrztu, i które zawsze pozostaje jego znakiem dystynkcyjnym.

²⁸ Por. *Contra donatistas* II 4, 6, SCh 412, 250.

²⁹ Por. tamże II 2, 1, SCh 412, 244: „videndum ubi sint quinque dotes [Ecclesiae], quas tu sex esse dixisti, inter quas cathedra est prima, ubi nisi dederit episcopus, coniugi altera dos non potest; zob. E.A. Bonoso, *La Chiesa Sposa e le Doti in Ottato di Milevi*, Roma 1945.

³⁰ Por. tamże I 15, 3, SCh 412, 206: „Videndum est quis in radice cum toto orbe manserit, quis foras exierit, quis cathedram sederit alteram quae ante non fuerat, quis contra altare altare erexerit, quis ordinationem fecerit salvo altero ordinato”.

³¹ Por. tamże I 15, 2, SCh 412, 206: „cuius tu hereditariam cathedram sedes”.

³² Por. tamże I 15, 3, SCh 412, 206: „quis cathedram sederit alteram quae antea non fuerat”.

³³ Por. tamże II 9, 2, SCh 412, 260: „Cum probatum est nos esse in Ecclesia sancta catholica, apud quos et symbolum Trinitatis est, et per cathedram Petri quae nostra est, per ipsam et ceteras dotes apud nos esse”; VII 5, 2, SCh 413, 234: „Symbolum verum et unicum retinere et defendere numquid poteris approbare mendacium? Cathedram Petri et claves regni caelorum a Christo concessas, ubi est nostra societas, numquid poteris approbare mendacium?”.

Cathedra Petri reprezentuje według Optata całokształt władzy i funkcji Kościoła, które są wypełniane przez biskupa jako głowę wspólnoty lokalnej, wspomaganego przez prezbiterów i niższych duchownych. Obejmuje ona czyny, które on wypełnia siedząc na katedrze, jak m.in. przepowiadanie słowa Bożego, udzielanie sakramentów świętych oraz odpuszczanie grzechów dzięki władzy kluczy udzielonej Piotrowi (Mt 16, 18); Optat łączy tu razem *cathedram Petri* z władzą kluczy, choć wie, że Ewangelia mówi tylko o tej drugiej, a nie zajmuje się, jak i kiedy katedra ta była dana Piotrowi przez Jezusa Chrystusa. Włącza jednak we współczesną sobie eklezjologię IV wieku myśl św. Cypriana, że Piotr został ustanowiony biskupem przez samego Chrystusa w momencie, w którym ten chciał powiedzieć, że na nim zakłada swój Kościół. Jest tu swego rodzaju postęp odnośnie Cyprianowej koncepcji *cathedra Petri*, bo Biskup Milewy nie rozpatruje tej pochodzącej z boskiego ustanowienia katedry jako abstrakcji teologicznej lub sięgającego przeszłości faktu historycznego, ale jako rzeczywistość pozostawioną w Kościele, jako namacalny i widzialny „pierwszy dar” Kościoła, oraz postawione na równi z symbolem wiary kryterium do rozróżniania, kto jest, a kto nie jest *in Ecclesia sancta catholica*. *Cathedra Petri* to rzeczywista aktualna biskupia katedra Rzymu wraz z jej biskupami: jest ona w Rzymie, można ją oglądać własnymi oczyma, oraz jest rzeczywistą i szczególnie nie tylko dlatego, że w niej przechowywane są relikwie samego Piotra, ale ponieważ w niej jest i można oglądać wypełnianie biskupiej powinności Piotra, kontynuowane nieustannie za staraniem jego następców. Biskup Rzymu, kiedy celebrował liturgię lub udziela sakramentów świętych siedząc na własnej katedrze biskupiej, siedzi na katedrze Piotra i wypełnia tę samą biskupią powinność, wykonywaną ongiś w Rzymie przez Piotra³⁴.

Biskup Milewy wskazuje również na funkcję *cathedra Petri*. Chrystus czyniąc go głową (*caput*) apostołów, przydziela jego katedrze swego rodzaju przywilej i zadanie ograniczania władzy pozostałych apostołów, jak wspominaliśmy we wstępnym cytacie, „żeby żaden z pozostałych apostołów nie zakładał sobie innej dla siebie [katedry]; byłby przez to schizmatykiem i grzesznikiem, kto naprzeciw tej jedynej zakładałby sobie drugą katedrę”³⁵. To jest właśnie funkcja i znaczenie biskupiej katedry w Rzymie, reprezentowanej przez każdego aktualnego biskupa tego miasta. Każdy biskup, który występuje przeciw katedrze Piotra i nie jest we wspólnocie (*in societate*) z nią, nie jest już praktycznie prawowitym biskupem, ale grzesznikiem i schizmatykiem, ponieważ zasiada na katedrze oderwanej i obcej (*altera cathedra*) od jedynej, ustanowionej przez Pana – pierwszego i fundamentalnego daru Kościoła³⁶. Takimi właśnie są biskupi donatystów, którzy oderwali się od *cathedra Petri*.

³⁴ Por. Maccarone, *Apostolicità, episcopato e primato di Pietro*, s. 222-225 i 225.

³⁵ Por. wyżej nota 1.

³⁶ Por. Maccarone, *Apostolicità, episcopato e primato di Pietro*, s. 223.

Dla ułatwienia lektury i zrozumienia prezentowanej niżej II księgi *Traktatu przeciw donatystom*, warto jeszcze na koniec przypomnieć jej treściową strukturę. Składa się ona z dwóch zasadniczych części: pierwsza z nich (1-13) prezentuje eklezjologię Optata, omawiając najpierw zwięźle jedność i powszechność Kościoła (1), potem obszerniej przekazane przez Chrystusa dary (*dotes*: katedra, anioł, duch, źródło, pieczęć) Kościoła (2-9), a wreszcie pewne eklezjologiczne zarzuty pod adresem Parmeniana i donatystów (10-13); księga II natomiast opisuje gwałty donatystów wobec katolików (14-26), wykazując najpierw niewinność katolików od stawianych im przez donatystów zarzutów (14), a następnie wylicza gwałty i występki tych drugich popełniane wobec katolików (15-26).

Ks. Stanisław Longosz – Lublin, KUL

PRZEKŁAD*

1. 1. Ponieważ już wykazałem, kim byli zdrajcy (*traditores*) oraz przedłożyłem stawiając prawie przed oczy, jaki był początek schizmy, a także wyjaśniłem, czym się różni herezja od schizmy, pozostaje mi teraz przedstawić to, o czym obiecałem powiedzieć na drugim miejscu, a mianowicie, jaki jest jeden Kościół, który Chrystus nazywa swoją gołąbką i swoją oblubienicą (Pnp 6, 8). 2. Kościół jest zatem jeden, którego świętość wypływa ze sakramentów i nie mierzy się jej dumą jednostek. Ten właśnie Kościół Chrystus nazywa jedyną gołąbką i umiłowaną swoją oblubienicą. Nie może on być u wszystkich herezyków czy schizmatyków, ale trzeba, by znajdował się w jednym miejscu. 3. Ty, bracie Parmenianie, mówiłeś, że znajduje się on tylko u was, chyba dlatego, ponieważ w swojej zarozumiałości przypisujecie sobie wyjątkową świętość; w ten sposób Kościół jest tam, gdzie wy chcecie, a nie ma go tam, gdzie wy nie chcecie. Kościół zatem może znajdować się u was w małym zakątku Afryki, w środku nieznaczonej okolicy, a nie ma go u nas w innej części Afryki? Nie będzie go w Hiszpanii, w Galii i Italii, gdzie was nie ma? Jeśli chcecie, żeby był tylko u was, to nie będzie go w trzech Pannoniach, w Dacji, Myzji, Tracji, Achai, Macedonii i w całej Grecji, gdzie was nie ma? 4. Żeby mógł być u was, nie będzie go w Poncie, Galacji, Kapadocji, Pamfilii, Frygii, Cylicji, w trzech Syriach, w dwóch Armeniach, w całym Egipcie i w Mezopotamii, bo was tam nie ma? Czy nie będzie go na tylu niezliczonych wyspach i w pozostałych prowincjach, które ledwo można wymieniwać, bo was tam nie ma? Gdzie więc szukać właściwego sensu przymiotu „katolicki”, ponieważ Kościół został nazwany katolickim, co jest zgodne z rozumem, ponieważ jest rozpowszechniony

* Tłumaczenia dokonano z tekstu krytycznego M. Labrousse, SCh 412, 236-303.

wszędzie? 5. Jeśli bowiem tak z własnej woli zacieśnacie Kościół do wąskiego kręgu, jeśli wykluczacie wszystkie narody, to gdzie będzie to, co Syn Boży wysłuchał? Gdzie będzie to, czym tak szczerze obdarzył go jego Ojciec, który mówi w drugim psalmie: „Dam ci narody w dziedzictwo i w posiadanie twoje krańce ziemi” (Ps 2, 8). Dlaczego łamiecie tę obietnicę, wtrącając jakby do jakiegoś więzienia wielkość królestw? 6. Dlaczego usiłujecie przeciwstawiać się tak wielkiej dobroci? Dlaczego walczyacie przeciwko zasługom Zbawiciela? Pozwólcie Synowi osiąść to, czego udzielił mu Ojciec; pozwólcie Ojcu wypełnić swoją obietnicę. Dlaczego stawiacie Mu ograniczenia? Dlaczego wyznaczacie mu granice? Ponieważ Bóg Ojciec obiecał Zbawicielowi dać całą ziemię, nie ma niczego w jakiegokolwiek części ziemi, co mogłoby umniejszyć jego posiadłość. 7. Dano mu całą ziemię z narodami, cały świat jest jedną posiadłością Chrystusa. Potwierdza to Bóg, mówiąc: „Dam ci narody w dziedzictwo i w posiadanie twoje krańce ziemi” (Ps 2, 8). A w siedemdziesiątym pierwszym psalmie tak właśnie napisano o Zbawicielu: „I panować będzie od morza do morza i od rzek aż po krańce ziemi” (Ps 71, 8). 8. Kiedy Ojciec daje, niczego nie ujmuje. Wy, kiedy udzielicie uncji, usiłujecie zabrać funt. Dążycie ponadto usilnie, żeby przekonać ludzi, iż jedynie u was jest Kościół, odbierając Chrystusowi zasługę, odmawiając mu tego, co z góry wyznaczył mu Bóg. O niewdzięczności, i wasza głupia bezczelności! Chrystus zaprasza was ze wszystkimi innymi do wspólnoty królestwa niebieskiego i zachęca was, żebyście byli jego współdziedzicami, a wy dążycie, żeby pozbawić go dziedzictwa, które mu przekazał Ojciec, podczas gdy przyznajecie mu tylko część Afryki, a odmawiacie mu posiadania całego świata, który został mu dany przez jego Ojca. 9. Dlaczego chcecie, żeby wydawało się, iż Duch Święty jest kłamcą, On, który w czterdziestym dziewiątym psalmie opowiada o życzliwości Boga, kiedy mówi: „Przemówił Pan, Bóg nad bogami i zawezwał ziemię od wschodu do zachodu słońca”? (Ps 49, 1). Wezwał więc ziemię, żeby stała się ciałem, i jak czytamy, stała się nim; powinna zatem chwalić swojego Stwórcę. Zresztą, przypomina nam to Duch Święty swoimi zachętami, który mówi w psalmie sto dwunastym: „Od wschodu aż do zachodu słońca niech imię Pańskie będzie pochwalone”! (Ps 112, 3), a także w psalmie dziewięćdziesiątym piątym: „Śpiewajcie Panu pieśń nową!” (Ps 95, 1). 10. Jeśliby wygłosił tylko ten jeden werset, moglibyście mówić, że tylko was jedynie zachęcał Duch Święty. Lecz żeby okazać, iż to powiedziano nie tylko do was, lecz do Kościoła, który jest wszędzie, idzie dalej mówiąc: „Śpiewaj Panu, cała ziemi! Rozgłaszajcie jego chwałę wśród narodów, jego cuda wśród wszystkich ludów» (Ps 95, 1-3). „Rozgłaszajcie – mówi – wśród wszystkich ludów”. Nie mówi, że w częście Afryki, gdzie wy jesteście. 11. „Rozgłaszajcie – mówi – wśród wszystkich ludów». Ten, który powiedział „wśród wszystkich narodów”, nie wyklucza nikogo. A wy z radością dziękujecie sobie wzajemnie, iż jesteście oddzieleni od wszystkich narodów, którym ten rozkaz został dany. I chcecie sami być

wszystkim, którzy nie jesteście we wszystkim. Mówi też, że „Należy chwalić imię Pana od wschodu aż do zachodu słońca” (Ps 112, 3). 12. Czy poganie, nie znający Prawa¹, mogą śpiewać na cześć Boga albo chwalić imię Pana, a nie sam Kościół, który zachowuje Prawo? Jeśli mówicie, iż jest on tylko u was, pozabawiacie Boga uszu. Jeśli wy tylko sami Go chwalicie, cały świat będzie milczał, który rozciąga się od wschodu aż do zachodu słońca. Zamknęliście usta wszystkim narodom chrześcijańskim, nakazaliście milczenie wszystkim ludom, pragnącym chwalić Boga w każdej chwili. 13. Jeśli więc Bóg czeka na chwałę, która mu się należy, i jeśli Duch Święty zachęca, żeby ją śpiewano, jeśli cały świat jest gotowy oddać Bogu, co Mu jest winien, to żeby Bóg nie był pozbawiony należnej mu czci, także wy sami chwalcie Go z nami wszystkimi, a ponieważ nie chcieliście być ze wszystkimi, sami zatem wybierzcie milczenie.

2. 1. Ponieważ zaś udowodniliśmy, że Kościół katolicki to ten, który jest rozpowszechniony po całym świecie, trzeba teraz przypomnieć jego przymioty (*ornamenta*) i zobaczyć, gdzie jest pięć jego darów (*dots*)², o których ty mówisz, iż jest ich sześć, wśród których na pierwszym miejscu znajduje się katedra, a jeśli biskup nie siedział na niej, nie można mu dołączyć drugiego daru, którym jest anioł. Należy zobaczyć, kto pierwszy i gdzie zajmował katedrę. Jeśli tego nie wiesz, dowiedz się o tym, jeśli zaś wiesz, zawstydz się! Nie można cię posądzać o ignorancję, trzeba przypuszczać, iż wiesz. 2. Kto błądzi świadomie, popełnia grzech. Niewiedzącym zwykło się niekiedy przebaczać. Nie możesz więc zaprzeczyć, iż wiesz, że katedra biskupia w mieście Rzymie najpierw została powierzona Piotrowi, na niej zasiadał Piotr, głowa wszystkich apostołów i stąd został nazwany Kefas; w tej jedynej katedrze wszyscy zachowują jedność tak, żeby żaden z pozostałych apostołów nie zakładał sobie innej dla siebie; i byłby przez to schizmatykiem i grzesznikiem ten, kto by naprzeciw tej jedynej, zakładał sobie drugą katedrę.

3. 1. Jedyłą zatem katedrą, która jest pierwszym z darów, kierował najpierw Piotr, którego następcą był Linus, po Linusie nastąpił Klemens, po Klemensie Analekt, po Anaklecie Ewaryst, po Ewaryście Ksystus, po Ksystusie Telesfor, po Telesforze Hyginus, po Hyginusie Anicet, po Anicecie Pius, po Piusie Soter, po Soterze Aleksander, po Aleksandrze Wiktor, po Wiktorze

¹ *Extralegales* – według TLL, kol. 2070, 4-8 termin ten jest tylko potwierdzony u Optata. Występuje u niego dwa razy: tutaj i w VII 1, 34 (*extralegalibus*) i stanowi dodatkowy argument na korzyść autentyczności tekstu księgi VII.

² Biskup milewitański twierdzi, iż Kościół katolicki posiada wszystkie dary, które otrzymał od Chrystusa; żaden inny Kościół nie może sobie rościć pretensji do nich. Pierwszym darem, wymienionym przez Optata jest „katedra” (*cathedra*), to znaczy władza kluczy. Wszystkie inne dary są podporządkowane pierwszemu. Następnym darem jest „anioł” (*angelus*), który porusza wodę, następnie „duch” (*spiritus*), potem idzie „źródło” (*fons*), to znaczy woda chrztu, z kolei następuje „pieczęć” (*sigillum*), to jest Symbol, oraz „pępek” (*umbilicus*), to znaczy ołtarz.

Por. Optatus, II 7-8; zob. E. Bonome, *La Chiesa Sposa e le Doti in Ottato Milevitani*, Roma 1943; M. Labrousse, *Introduction*, Sch 412, 110-111.

Zefiryn, po Zefirynie Kalikst, po Kalikście Urban, po Urbanie Poncjian, po Poncjianie Anteros, po Anterosie Fabian, po Fabianie Korneliusz, po Korneliuszu Lucjusz, po Lucjuszu Stefan, po Stefanie Ksystus, po Ksystusie Dionizjusz, po Dionizjuszu Feliks, po Feliksie Marcelin, po Marcelinie Euzebiusz, po Euzebiuszu Milcjades, po Milcjadesie Sylwester, po Sylwestrze Marek, po Marku Juliusz, po Juliuszu Liberiusz, po Liberiuszu Damazy, po Damazym Syrycjusz, który dzisiaj jest naszym współbratem. 2. Dla nas, właśnie z nim cały świat przez wymianę oficjalnych listów pozostaje w pełnej wspólności. Wy z kolei, którzy chcecie przywłaszczyć sobie cały Kościół święty, wyjaśnijcie początek waszej katedry!

4. 1. Lecz mówicie, że i wy również macie jakąś część w Rzymie; jest to gałąź waszego błędu, wyrosła z kłamstwa, a nie z korzenia prawdy. Gdyby więc zapytano Makrobiusza, gdzie on zasiada, czy może odpowiedzieć, że na katedrze Piotra? Nie wiem, czy on ją nawet oglądał własnymi oczyma; nie odwiedza on grobu Piotra, postępując jako schizmatyk przeciwnie do słów Apostoła, który mówi: „[pozostańcie] we wspólności z grobami świętych” (Rz 12, 13)³. 2. Otóż są tam groby dwóch apostołów. Powiedzcie, czy mógł do nich podejść i czy mógł sprawować ofiarę tam, gdzie – jak wiadomo – są groby świętych. Pozostaje zatem, żeby wasz kolega Makrobiusz wyznał, iż zasiada tam, gdzie niegdyś siedział Enkolpiusz. Jeśliby i sam Enkolpiusz mógł być zapytany, zapewne odpowiedziałby, iż on sam zasiada tam, gdzie przed nim siedział Bonifacy z Wallis. 3. Jeśliby następnie i ten ostatni mógł być zapytany, zapewne odpowiedziałby, że tam, gdzie siedział Wiktor z Garby, już dawno wysłany z Afryki przez waszych poprzedników do kilku zagubionych. Jak to jest, że wasza partia nie mogła mieć biskupa w Rzymie jako obywatela tego miasta? Jak to się dzieje, że ci wszyscy, którzy po nim następowali, znani byli w owym mieście jako Afrykanie i cudzoziemcy? Czy nie wychodzi tu na wierzch podstęp i czy nie pokazuje się intryga, która jest matką schizmy? 4. Tymczasem, żeby Wiktor z Garby został rzucony jako pierwszy – nie mówię, jak kamień do wody, ponieważ nie był w stanie zamącić czystej wody mnóstwa katolików, ale że niektórym Afrykanom spodobał się pobyt w Rzymie, a wyjeżdżając stąd, byli już waszymi uczniami – dlatego właśnie prosili, żeby ktoś stąd został posłany, aby ich gromadził. Wysłano zatem Wiktora; był on tam jak syn bez ojca, rekrut bez dowódcy, uczeń bez nauczyciela, następca bez poprzednika, lokator bez domu, podróżny bez schronienia, pasterz bez trzody, biskup bez ludu. 5. Nie należało bowiem nazywać trzodą lub ludem tych kilku osób, którzy wśród więcej niż czterdziestu bazylik, nie mieli miejsca, żeby się gromadzić. Ogradzili

³ Tekst Optata: „memoriis sanctorum communicantes” różni się od tekstu Wulgaty: „necessitatibus sanctorum communicantes”. Termin „memoriis” jest poświadczony w dwóch manuskryptach dzieła Optata, por. *Biblia sacra iuxta Vulgatam*, wyd. R. Weber, Stuttgart 1983, 1764. Świadekstwo Optata jest o tyle godne podkreślenia, iż ani Tertulian, ani Cyprian nie cytują tego wersetu.

więc płotem pewną grotę, znajdującą się poza miastem, gdzie w tym samym czasie mogli odbywać zebrania, stąd nazwano ich „góralami”⁴. Wydaje się więc, że Klaudian⁵ nastąpił po Lucjanie, Lucjan po Makrobiuszu, Makrobiusz po Enkolpiuszu, Enkolpiusz po Bonifacym, Bonifacy po Wiktorze. Gdyby zapytano Wiktora, gdzie zasiadał, to nie pokazałby, że ktoś przed nim tam był, ani nie wskazałby innej katedry, niż katedrę zarazy. 6. Zaraza bowiem wysłała ludzi wycieńczonych chorobami do piekła. Te zaś miejsca piekielne mają, jak wiadomo, swoje bramy, od których, jak czytamy, zbawcze klucze otrzymał Piotr, nasz przywódca, któremu Chrystus powiedział: „I tobie dam klucze królestwa niebieskiego, a bramy piekielne ich nie przemogą” (Mt 16, 18-19).

5. 1. Skąd więc pochodzi to, że usiłujecie przywłaszczyć sobie klucze królestwa niebieskiego, którzy swoją beczelnością i swoim zuchwałym świętokradztwem walczyacie przeciw katedrze Piotra, odrzucając błogosławieństwo, na które zasługuje, żeby go chwalić, bo „nie szedł za radą występnych, nie wszedł na drogę grzeszników i nie siedział na katedrze zarazy” (Ps 1, 1)? To są wasi poprzednicy, którzy poszli za radą bezbożnych, żeby podzielić Kościół. 2. Wkroczyli także na drogę grzeszników, gdy usiłowali podzielić Chrystusa, którego sukni nawet Żydzi nie chcieli rozrywać, podczas gdy Paweł apostoł woła, mówiąc: „Czy Chrystus jest podzielony?” (1Kor 1, 13). I, oby, jeśli już weszli na złą drogę, uznawszy swój grzech, głęboko się zastanowili, tzn. naprawili swój błąd, wprowadzili pokój, którego przedtem unikali! Właśnie to byłoby powrotem ze złej drogi. 3. W drodze bowiem idzie się, a nie stoi. Ale wasi ojcowie nie chcieli powrócić, lecz, jak wiadomo, sami zatrzymali się na drodze grzeszników. Ich kroki zaś napędzał szal, gdy przystanęli, trawiła ich nieczuła niezgoda, i żeby nie móc powrócić do tego, co jest lepsze, sami sobie założyli pęta schizmy, żeby uparcie trwać w swoim błędzie i żeby nie móc powrócić do pokoju, który porzucili. Nie posłuchali Ducha Świętego, który mówi w psalmie trzydziestym trzecim: „Odstąp od złego, czynń dobro, szukaj pokoju i idź za nim” (Ps 33, 15). 4. Zatrzymali się na drodze swoich grzechów. Zasiedli także na katedrze zarazy, która – jak wyżej powiedziałem – prowadzi na śmierć tych, którzy pozwolili się uwieść. Lecz gdy i wy, pielęgnując w sercu błąd waszych

⁴ Optat użył terminu *montenses* (górale), nazywając tak donatystów, którzy przebywali w Rzymie. Termin ten jest poświadczony przez św. Augustyna, por. *Contra epistolam Petilianii* II 108, 247; *Epistula* 53, 1, 2; *Epistula ad catholicos de secta donatistarum* 3, 6; zob. P. Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, t. 5, Paris 1920, 151.

⁵ Klaudian, od roku 375 biskup donatystów w Rzymie, został z niego wygnany i powrócił do Afryki, gdzie z kilkoma zwolennikami odłączył się od Parmeniana, por. Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, t. 5, s. 151-164; A. Mandouze, *Prosopographie chrétienne du Bas-Empire*, t. 1: *Afrique (303-533)*, Paris 1982, 209. Makrobiusz przebywał w Rzymie w czasie, kiedy Optat pisał swój traktat (koniec 364/ początek 367 r.). Wiemy o nim tylko to, co przekazał nam Optat, por. Mandouze, *Prosopographie chrétienne*, s. 662; Enkolpiusz i Bonifacy z Wallis (w Afryce Prokonsularnej = Henhir Ballich w Tunezji) są nam znani tylko z dzieła Optata, zob. Mandouze, *Prosopographie chrétienne*, s. 146-147.

ojców, gorliwie go bronicie, zechcieliście zostać spadkobiercami zbrodni, choć moglibyście nawet późno być synami pokoju, ponieważ prorok Ezechiel pisze: „Podnieś swój głos na syna grzesznika, żeby nie szedł śladami swojego ojca, ponieważ dusza ojca jest moją i dusza syna jest moją. Dusza, która grzeszy, sama zostanie ukarana” (Ez 18, 4). 5. Jeśliby się wam nie podobało, że wasi rodzice zgrzeszyli, oni sami zdaliby rachunek za swój występki. W ten sposób wy moglibyście być szczęśliwi i przyjąć z ust proroka pochwałę, który mówi w pierwszym psalmie: „Błogosławiony mąż, który nie poszedł za radą bezbożnych, który nie zatrzymał się na drodze grzeszników, i który nie zasiadł na katedrze zarazy, lecz swoją wolę stosował do prawa Pańskiego” (Ps 1, 1-2). 6. Stosować zaś wolę do prawa, czy znaczy coś innego, niż nauczyć się dokładnie przykazań Bożych i wypełniać je z bojaźnią? W tym zaś prawie napisano: „A na ziemi pokój ludziom dobrej woli” (Łk 2, 14), a na innym miejscu u proroka Izajasza: „Położę fundamenty pokoju na Syjonie” (Iz 60, 17), a w jeszcze innym wersecie: „Zobaczmy, co mówi Pan, ponieważ ogłasza pokój swemu ludowi” (Ps 84, 9), a jeszcze gdzie indziej: „Przyszedł Syn Boży i założył swoją siedzibę w pokoju” (Ps 75, 3); natomiast w psalmie siedemdziesiątym pierwszym: „Niech góry przyniosą ludowi pokój, a wzgórza – sprawiedliwość” (Ps 71, 3); zaś w ewangelii: „Pokój mój daję wam, pokój mój zostawiam wam” (J 14, 27). 7. Paweł natomiast powiada: „Kto sieje pokój, zbiera i pokój” (2Kor 9, 6), a we wszystkich swoich listach: „Niech pokój będzie w was w obfitości w imię Ojca i Syna i Ducha Świętego” (Rz 1, 7), zaś w psalmie trzydziestym trzecim: „Szukaj pokoju i idź za nim” (Ps 33, 15). Wygnany pokój oddalił się od waszych ojców. Wy go zaś, jak Bóg polecił, powinniście szukać, którego dobrowolnie ani nie chcieliście poszukiwać, ani, gdy go wam ofiarowano, chętnie przyjąć. 8. Kto bowiem w tylu prowincjach słyszał o tym, że istniejecie? Jeśliby nawet ktoś słyszał, nie dziwiłby się z waszego błędu? Kto nie potępiłby waszego przestępstwa? Ponieważ zaś jest oczywiste, a nawet jaśniejsze od światła, że jesteśmy w jedności z tyloma niezliczonymi narodami, i że tak wiele prowincji jest z nami, wy dobrze widzicie, że ograniczeni do jednej tylko okolicy, wskutek waszych błędów jesteście odłączeni od Kościoła i przywłaszczacie sobie na próżno dla siebie samych tę nazwę Kościoła z jego darami, które są raczej u nas niż u was. 9. Wiadomo zaś, że te tak są ze sobą powiązane i nierozdzielne, że nawet w myśli nie można oddzielać jedne od drugich. Wylicza się je faktycznie według ich nazwy, lecz w ich rozumieniu łączą się w jedno ciało, jak palce u ręki, które – jak widzimy – oddzielone są między sobą poszczególnymi przerwami. Stąd, kto posiada jeden, z konieczności posiada wszystkie. A ponieważ żaden nie może być oddzielony od pozostałych, dodaj, że posiadamy nie tylko jeden, lecz wszystkie na własność.

6. 1. Zatem z wymienionych wyżej darów pochodzi katedra, jak już mówiliśmy, jest pierwsza; udowodniliśmy, że poprzez Piotra jest ona naszą. Ta zaś prowadzi ze sobą anioła, chyba że wy go sobie znowu przywłaszczacie i trzy-

macie zamkniętego w skrzynce. Odeślijcie go, jeśli możecie, oddalając siedem aniołów, które są u naszych kolegów w Azji; do ich to Kościołów pisał Jan apostoł (por. Ap 1, 4), z którymi – jak udowodniliśmy – nie macie żadnych więzów łączności. 2. Gdzie spotkać u was anioła, który mógłby u was poruszyć wodę albo być zaliczonym do pozostałych darów Kościoła? Wszystko, co znajduje się poza siedmioma Kościołami, jest obce. Lecz jeśli posiadacie choćby jednego z nich, to przez tego anioła jesteście w łączności z pozostałymi aniołami, a przez aniołów z wyżej wymienionymi Kościołami, a przez nie z nami. Jeśli tak jest, przegraliście proces.

7. 1. Jasne jest zatem, że u was nie może być wszystkich darów. Nie możecie bowiem przywłaszczyć sobie tylko Ducha Bożego albo zamknąć to, co obejmowane jest myślą i czego nie widać. W ewangelii bowiem tak napisano: „Albowiem Bóg jest duchem, wieje tam, gdzie chce, głosu Jego nie słyszysz i nie wiesz skąd przychodzi i dokąd idzie” (J 3, 8). Pozwólcie Bogu iść tam, gdzie chce, by miał wolność wyboru; można Go słyszeć, ale nie można Go zobaczyć. 2. A jednak dążąc do oszkalowania nas, chciałeś otwarcie zbluźnić mówiąc: „Jaki duch może być w owym Kościele, jeśli nie ten, który rodzi synów piekła?” Zwymiotowałaś ze swego serca obelgę i uważałeś, że należy do tego dorzucić jeszcze świadectwo Ewangelii, w której czytamy: „Biada wam, obłudnicy, bo obchodzicie morza i ziemie, żeby pozyskać choć jednego współwyznawcę, a gdy go znajdziecie, czynicie go dwa razy bardziej synem piekła, niż wy sami jesteście” (Mt 23, 15). 3. Jeśli należało wypowiedzieć tę inwektywę – czego nie wolno czynić – bo była bez podstaw, wypadło przynajmniej, żeby uczynił to ktoś inny z waszej grupy! Dziwię się jednak bardzo, że ty to powiedziałeś, że ty rzuciłeś fałszywe oskarżenie na drugiego, z czego mógłbyś się nawet zaczerwieńić, jeśliś miał wzgląd na swoje święcenia. Przypomniałeś również to, co można czytać w Ewangelii: „Biada wam, hipokrycy, którzy obchodzicie morza i lądy, żeby pozyskać choć jednego współwyznawcę” (Mt 23, 15), tj. żeby nakłonić kogoś do zmiany religii. 4. Co do ciebie, to nie wiem, do jakiej przedtem należałeś religii, jednak uważam, iż nie w porę to wtedy powiedziałeś; być może, że teraz żałujesz tego. Czy przebiegaliśmy jakieś ziemie? Czy przepływaliśmy jakieś morza? Czy wpływaliśmy do obcych portów? Czy my sprowadziliśmy jakiegoś Hiszpana lub Gala albo czy ponadto udzieliliśmy święceń jakiemuś cudzoziemcowi do posługi ludziom, którzy go nie znali?

8. 1. Wiadomo albowiem, że wśród darów znajduje się jedyne źródło, z którego heretycy nie mogą ani sami pić, ani innych poić, ponieważ sami nie mając integralnej pieczęci, tj. symbolu katolickiego, nie mogą otworzyć dojścia do prawdziwego źródła. Napisano bowiem w Pieśni nad Pieśniami: „Twój pępek jest jak czasza doskonale okrągła” (Pnp 7, 2), ty zaś usiłowałeś twierdzić, że pępek oznacza ołtarz. 2. Jeśli pępek jest częstką w ciele, nie może znajdować się wśród darów, ponieważ jest częstką ciała; jeśli jest tylko ozdoba, nie jest częścią ciała!

9. 1. Pozostaje już zatem wykazać, że jest pięć darów; ponieważ te zaś dary należą do Kościoła katolickiego, który jest w tylu wymienionych wyżej prowincjach, nie może ich brakować także tu u nas w Afryce. Zrozumieście, nawet późno, że jesteście bezbożnymi synami, że jesteście odłamany z drzewa gałęziami, że jesteście odciętymi od winnej latorośli pędami winnymi, lub potokiem oderwanym od źródła. 2. Nie może być bowiem początkiem potok, bo jest mały i nie rodzi się z siebie, ani drzewo nie może być pozbawione gałęzi, ponieważ tylko drzewo z mocnymi korzeniami może się pomyślnie rozwijać, a gałąź, jeśli została odcięta, usycha. Czy nie widzisz, bracie Parmenianie, czy nie spostrzegasz, czy nie rozumiesz, że swoimi argumentami walczyłeś przeciw sobie, ponieważ udowodniono, że to my jesteśmy w świętym katolickim Kościele, u których jest właśnie symbol Trójcy, a przez katedrę Piotra, która jest naszą katedrą, przez nią znajdują się u nas i pozostałe dary? 3. Także władzę kapłańską, którą posiadamy, chciałeś – jak się wydawało – sprowadzić do nicości, żeby usprawiedliwić swój błąd i zawiść, ponieważ ponownie udzielacie chrztu po nas, a nie czynicie tego w przypadku waszych kolegów, u których ujawniono grzechy. Powiedziałeś bowiem, że jeśliby kapłan był w stanie grzechu, same dary przez się mogą działać⁶. 4. Objaśniliśmy już zatem, czym jest herezja, czym jest schizma oraz czym jest Kościół święty, a charakter tego świętego Kościoła też został już jasno określony – że jest on katolicki, bo jest rozpowszechniony po całym świecie, my między innymi jesteśmy jego członkami, a jego dary są tam, gdzie on jest obecny. W pierwszej księdze wskazaliśmy ponadto, że nie dotyczy nas zarzut o zdradę, bo my również potępiliśmy to przestępstwo.

10. 1. Teraz zaś chcę, żebyś mi odpowiedział na pytanie: dlaczego chciałeś mówić o samych darach Kościoła, a zamilkłeś o jego świętych członkach i o jego istocie, które bez wątpienia znajdują się w sakramentach i w Osobach Trójcy? To do Niej kieruje się wiara wierzących i wyznanie wiary, które dokonuje się w działaniu aniołów, gdzie mieszają się pierwiastki niebieskie i duchowe, aby przez to święte ziarno natura nowo ochrzczonych mogła się odrodzić, a dzięki jedności Trójcy i wiary, ten, który narodził się dla świata, odrodził się duchowo dla Boga. 2. W ten sposób Bóg staje się ojcem ludzi, a Kościół świętą matką. Rozumiem, że tego wszystkiego nie wymieniłeś dlatego, żeby w tym wszystkim nie uznać nauki o chrzcie, według której udzielający chrztu człowiek, nie przypisuje sobie niczego, co wy właśnie czynicie. Dlatego chciałeś się ograniczyć tylko do darów, które w pewien sposób uchwyciłeś w swoje ręce albo zamknąłeś w kufrze; odmawiając ich katolikom, usiłowałeś na próżno przywłaszczyć je

⁶ Por. Augustinus, *Psalmus contra partem Donati* 217-219, PL 43, 30A: „Wy odłączacie z komunii waszych biskupów, którzy upadli; nikt jednak po nich nie odważył się powtórnie udzielać chrztu; dziś z wami w komunii są ci, którym oni udzielili chrztu” (*Lapsos sacerdotes vestros pellitis a communione et nemo tamen post illos ausus est rebaptizare et quoscumque baptizarunt vobis communicant hodie*).

wam samym. 3. Gdy zaś chodzi o odrodzenie, gdy chodzi o odnowienie człowieka, nie powiedziałeś ani słowa o wierze wierzących, ani o wyznaniu wiary. Gdy chcesz mówić o samych darach, pominąłeś w milczeniu te wszystkie elementy, bez których nie może się dokonać to duchowe narodzenie. A ponieważ dary należą do Oblubienicy, a nie Oblubienica do darów, tak przedstawiłeś dary, żeby się wydawało, iż odrodzenie przychodzi od nich, a nie z istoty, która – jak dobrze rozumiemy – więcej tkwi w sakramentach niż w ozdobach.

11. 1. I nie pomijam tego, co powiedziałeś swoimi ustami, z czym zgadzamy się jak najbardziej, że Kościół jest ogrodem; jest to prawdą bez najmniejszej wątpliwości. W tym ogrodzie zaś Bóg sadi młode drzewka. A jednak odmawiacie Bogu jego bogactw, zacieśniając rozmiar tego ogrodu, podczas gdy wy sami rościecie sobie niesłusznie pretensje do wszystkiego. Sadzonki Boże są z różnych nasion, odpowiadających różnym przykazaniom; sprawiedliwi, powściągliwi, miłosierni, dziewice są duchowymi nasionami. 2. Z nich właśnie pochodzą te młode drzewka, które Bóg sadi w ogrodzie. Pozwólcie Bogu, żeby jego ogród rozprzestrzenił się szeroko i daleko. Dlaczego Mu odmawiacie, żeby miał narody chrześcijańskie we wszystkich prowincjach Wschodu, Południa i Zachodu oraz na niezliczonych wyspach, przeciwko którym wy sami, nieliczni, jesteście buntownikami, i z którymi nie macie żadnych więzów wspólnoty?

12. 1. Także i w tym miejscu można słusznie potępić wasze kłamstwo: codziennie celebrujecie ofiarę, lecz któż mógłby wątpić, że nie możecie pomijać tego, co jest prawnie nakazane w tajemnicy sakramentów? Mówicie, że składacie Bogu ofiarę za Kościół, który jest jeden. To samo już jest częścią kłamstwa, bo nazywasz go jednym, a uczyniłeś z niego dwa. 2. Powtarzacie również, że składacie ofiarę za jeden Kościół, który jest rozpowszechniony po całym świecie. Ale dlaczego? Jeśliby każdemu z was Bóg powiedział: dlaczego składasz ofiarę za cały, ty, który nie jesteś w całym? Jeśli my się wam nie podobamy, to dlaczego wam przeszkadza miasto Antiochia, dlaczego prowincja Arabia? Powtórnie bowiem chrzycie tych – mamy tego dowód – którzy stamtąd przychodzą.

13. 1. Za jedną tylko wypowiedź, bracie Parmenianie, nie możemy ci być niewdzięczni, że nasz Kościół, tzn. katolicki, który jest obecny na całym świecie, chociaż jesteś mu obcy, chciałeś pochwalić wyliczając jego dary, choć niestety pomyliłeś się w ich liczbie, a także mówiąc, że jest on ogrodem zamkniętym, źródłem opieczętowanym i jedyną oblubienicą. My to mówimy o naszym, ty to powiedziałeś o obcym. Cokolwiek mogłeś powiedzieć chwając Kościół, my pierwsi mówiliśmy to samo. 2. Tak jak wy, i my potępiamy zdrajców, tych mianowicie, jeśli sobie przypominasz, których wskazaliśmy w pierwszej księdze. A podczas gdy my mamy wspólnotę z całym światem i wszystkie prowincje są z nami, to ty zechciałeś postawić naprzeciw siebie dwa Kościoły, jak gdyby Afryka sama miała narody chrześcijańskie, w której wskutek waszego błędu

wytworzyły się dwie partie. 3. I zapomniałeś o słowach Chrystusa, który mówi, iż jest tylko jedyna jego oblubienica, jednak nie powiedziałaś, że w Afryce są dwie partie, lecz dwa Kościoły. Oczywiście, jest tylko jeden Kościół, który zasługuje, żeby Chrystus odniósł do niego słowa: „Jedna jest gołąbka moja, jedna jest moja oblubienica” (Pnp 7, 8).

14. 1. A ty, zapomniawszy o tych słowach, żeby wzbudzić nienawiść do katolików, wyrażałeś się mówiąc: Nie może być nazwany Kościołem ten, który żywi się krwawymi ukąszeniami oraz syci się krwią i ciałem męczenników. Kościół posiada pewne swoje członki: biskupów, kapłanów, diakonów, pomocników oraz masę wiernych. 2. Powiedźcie, jakiej kategorii ludzi w naszym Kościele można przypisać to, co chcesz nam zarzucić. Wymień zwłaszcza jakiegoś sługę, wskaż po imieniu jakiegoś diakona, powiedz, przez jakiego prezbitera zostało to dokonane, udowodnij, że tego dopuścili się biskupi, zawiadom, że ktoś z nas zastawił na kogoś zasadzkę! Czy ktoś z nas kogoś prześladował? Czy możesz powiedzieć lub udowodnić, że ktoś przez nas był prześladowany? 3. Ponieważ tobie nie podoba się jedność, jeśli to uważasz za przestępstwo, oskarż nas, że byliśmy w jedności z Tesaloniczanami, Koryntianami, Galatami i z siedmioma Kościołami, które są w Azji! Jeśli to wydaje ci się niegodziwe albo uważasz za godne potępienia to, że pozostaliśmy w jedności z grobami Apostołów i wszystkich świętych, to nie tylko nie zaprzeczamy, że to czyniliśmy, lecz nawet z tego się chlubimy.

15. 1. Lecz żebyem mógł wykazać, iż wasze stronnictwo żywiło się, jak sam powiedziałaś, krwawymi ukąszeniami, że się syciło krwią i ciałem chrześcijan, muszę przypomnieć od początku wasz wściekły szał, ujawnić waszą bezbożność, oraz udowodnić waszą głupotę. Trzeba przy tym najpierw ukazać waszą radość i występne uciechy, których należałoby się wstydzić, ponieważ pozwolono wam powrócić swobodnie do swego dawnego błędu. 2. Przypomnijcie sobie czasy, przedyskutujcie sedno spraw, zwróćcie uwagę na różnicę życzeń i przeciwieństwo osób. Niech się wam przypomni Konstantyn, cesarz chrześcijański, jaką cześć okazywał Bogu, jak bardzo pragnął, żeby po oddaleniu schizmatyków i po wygaśnięciu wszelkiej niezgody, święta matka Kościół patrzyła z radością na swoich synów, razem zjednoczonych pod całym niebem. Dla tej jedności przywrócił żony mężom, synów rodzicom i braci braciom. Bóg zaś poświadcza, iż cieszy się z tego, gdy mówi: „Oto jak dobrze, oto jak przyjemnie, gdy bracia mieszkają razem!” (Ps 132, 1) 3. W każdym razie, jeden pokój jednoczył ludy Afryki, Wschodu i pozostałe ludy zamorskie, a ta sama jedność, reprezentując wszystkich członków wspólnoty, umacniała ciało Kościoła. Bolał nad tym diabeł, który zawsze dręczy się pokojem wśród braci. W owym właśnie czasie, za panowania chrześcijańskiego cesarza, został jak gdyby opuszczony i zamknięty wśród bożków i ukrywał się w świątyniach. 4. W tym samym czasie wasi przełożeni i przywódcy zrezygnowali ze swoich złych czynów: w Kościele nie było żadnej schizmy, a poganom nie wolno było składać świętokradzkich ofiar.

Pokój podobał się Bogu, zamieszkał u wszystkich ludów chrześcijańskich, diabeł zaś był smutny w świątyniach, a wy w krajach cudzoziemskich.

16. 1. Potem, jak wszyscy wiedzą, nastąpił inny cesarz, który wraz z wami powziął złe zamiary: ze służby Bożego oddał się na służbę wrogowi i udowodnił swoimi edyktami, że jest apostatą. Prosiłście go i błagali, żeby pozwolił wam wrócić; jeśli zaprzeczacie, że kierowaliście do niego w tym celu prośby, mamy dowód na piśmie. 2. Nie czynił żadnych trudności ten, którego prosiłście: dał rozkaz powrotu stosownie do prośby, bo wiedział, że powrócą ze swoim szaleństwem, by niszczyć pokój. Zarumieńcie się, jeśli jest w was jakiś wstyd; ten sam głos, który przywrócił wam wolność, ten też wydał rozkaz otworzyć świątynie bożkom.

17. 1. W tej samej prawie chwili, w której wasze szaleństwo powróciło do Afryki, diabeł zostaje zwolniony ze swoich więzień. I nie rumienicie się ze wstydu, wy, którzy w tym samym czasie macie wspólne radości z tym nieprzyjacielem! Wróciliście pełni wściekłości, przyszliście pełni gniewu, rozdzierając członki Kościoła, sprytni w uwodzeniu drugich, okrutni w morderstwach⁷, prowokując synów pokoju do wojny. 2. Usunęliście wielu biskupów z ich siedzib, przychodząc z bandą najemników napadaliście na bazyliki. Wielu z waszej liczby i na bardzo wielu miejscach, które długo trzeba by wymieniać, dokonało krwawych morderstw i to tak okrutnych, że sędziowie owego czasu wystali raport o tych wydarzeniach. 3. Lecz nadeszła i objawiła się sprawiedliwość Boża, że ten cesarz, który niedawno pozwolił wam wrócić, bezbożny i świętokradca umarł, on, który idąc za waszą prowokacją, rozpętał prześladowanie albo kazał to zrobić.

18. 1. Na tych miejscach wyżej wymienionych dokonano mordowania katolików. Przypomnijcie sobie, jakie były w każdym miejscu wasze najazdy. Czy nie należeli do waszej partii Feliks z Zabi⁸ i Januariusz z Flumen Picense oraz pozostali, którzy w pełnym pośpiechu zbiegli się w górskiej wsi Lemellef? Tam, gdy zobaczyli zamkniętą bazylikę, widząc przeszkodę dla swej bezczelności, dali osobiście rozkaz swoim zgromadzonym towarzyszom, żeby weszli na dach i obnażyli belkowanie, rzucając dachówki na ziemię. Bez zwłoki wykonano ich rozkazy. Kiedy zaś diakoni katolicycy bronili ołtarza, bardzo wielu z nich zostało zranionych dachówkami aż do krwi, dwóch zabito – Primusa, syna Januariusza i Donata, syna Ninusa, i to w obecności i przy podżeganiu waszych wyżej

⁷ „Subtiles in seductionibus, in caedibus immanes”. Użycie figury retorycznej chiazmu jest częste u Optata z Milewy, por. II 25, 7: „intentatis terrores, maledicta praetenditis”; IV 8, 2: „in carne natum [...] et passum in carne”; V 1, 2: „alteram meliorem, peiorem alteram”. Ta figura stylistyczna, w której przerwać monotonię paralelizmów i symetrię periodu.

⁸ Biskupi donatyści, Feliks z Zabi (w Mauretanii *Sitifienne*, dziś Bechilga w Algierii) i Januariusz z *Flumen Picense* (siedziba w Mauretanii *Sitifienne*, bliżej nie zidentyfikowana, być może Kherbet Bel-Abbas, w Algierii) nie są znani poza tekstem Optata. Lemelef, to Bordj Rhedir w Algierii, por. Mandouze, *Prosopographie chrétienne*, s. 415 i 583.

wymienionych biskupów. Bez wątpienia, to o was powiedziano: „Szybkie są ich nogi do rozlewania krwi” (Ps 13, 3). 2. Skarzył się na to na waszym synodzie w mieście Thevestina katolicki biskup Primosus⁹, z wyżej wymienionego miejsca, wy zaś wysłuchaliście jego zażaleń z obojętnością. Oto dokonaliście tego, o czym powiedziałeś: że nie jest Kościołem ten, który żywi się krwawymi ukąszeniami, i że: czym innym jest wysłać żołnierzy, a czym innym wyświęcić biskupów. Tego, co nam z nienawiścią zarzucacie, dokonali inni, a nie my. To, o czym mówicie, iż nie powinno się stać, wy zrobiliście. 3. Przypomniałeś również, że św. Paweł apostoł powiedział: „Kościół powinien być bez skazy czy zmarszczki” (Ef 5, 27). Na rozkaz i w obecności waszych biskupów katolicki diakoni zostali zabici na ołtarzu; podobnie stało się i w Karpi¹⁰. Czy nie wydaje ci się, iż ta nikczemność jest niemożliwa do odpokutowania? W miastach Mauretanii, gdy tam wkroczyliście, prześladowaliście ludność; wtedy to nawet w łonie matek umierały dzieci, które miały się wkrótce narodzić. Czy nie wydaje ci się, że tej winy nie potrafi zmyć ani wyrównać żadna pokuta? 4. Czy my dopuściliśmy się czegoś takiego? My oczekujemy sądu Bożego, a wy wzbudzacie nienawiść przeciw Makaremu, który, jeśli nawet uczynił coś niewłaściwego dla jedności, to będzie się to wydawało małe w porównaniu z tak wielkim, przykrym, krwawym i wrogim złem, którego wyście się dopuścili w swoim zachowaniu. Po co mam przypominać Tipasę Cesarską, miasto w Mauretanii, do której z Numidii popędzili Urban z Formy i Feliks z Idikry, dwie rozpalone nienawiścią pochodnie, żeby zamącić umysły tych, którzy tam żyli w zgodzie i w pokoju?¹¹ 5. Wspomagani szalem i przychylnością niektórych urzędników, w obecności namiestnika Ateniusza¹², ze znakami jego władzy, wypędzili gromadę katolików, pobitych i zbroczonych krwią, ze swojego Kościoła: rozszarpali mężczyzn, gwałcili kobiety, zabijali dzieci, a nawet wyrwali płody z łona matek. Oto wasz kościół pod wodzą biskupów, który żywił się krwawymi kęsami. Po tym wszystkim, także to dorzuciłeś: Ile chce, zjada żarłoczność sępów, lecz większa jest ilość gołąbek. 6. Gdzie tu jest to, co powszechnie ludzie powtarzają, że pamięć powinna być strażniczką kłamcy? Zapomniałeś,

⁹ Primus, Januariusz, Donat i Ninus: są nam znani tylko z tego, co tu mówi o nich Optat. To samo odnosi się do Primosusa, biskupa katolickiego z Lemeleff (początek 372), por. Mandouze, *Prosopographie chrétienne*, s. 915. Co się zaś tyczy użycia końcówki: *osus, osa*, jest to charakterystyczne dla onomastyki w Afryce chrześcijańskiej, zob. I. Kajanto, *The Latin cognomina*, Helsinki 1965, 122-123.

¹⁰ Carpi, na terenie Afryki Prokonsularnej, dziś Mraïssa w Tunezji, por. Mandouze, *Prosopographie chrétienne*, s. 75.

¹¹ Urban z Formy (bliżej nie zidentyfikowana miejscowość w Numidii, z pewnością blisko Idikry i Feliksa z Idikry (między Cyrta a Setif), na południe od Milewy, dziś Aziz ben Tellis w Algierii. Tipasa w Mauretanii, blisko Cherchel w Algierii, por. Mandouze, *Prosopographie chrétienne*, s. 415 i 1229.

¹² Ateniusz, namiestnik Mauretanii Cesarskiej jest znany tylko z tekstu Optata, por. Mandouze, *Prosopographie chrétienne*, s. 99.

że nieco wcześniej mówiłeś, że Kościół jest jedyną gołąbką Chrystusa, jak go nazywa Pieśń nad Pieśniami (por. Pnp 6, 8). Jeśli jedyny Kościół znajduje się u was, jedyna jest także gołąbka. Jeśli jedyna jest gołąbka, to dlaczego chciałeś powiedzieć: „Liczba gołąbek jest większa”?

19. 1. To, co się wam wydaje nieznaczące, jest jednak zbrodnią przerażającą: wasi wyżej wymienieni biskupi, znieważyli to, co jest najświętsze. Rozkazali rzucić psom Eucharystię, nie bez groźby sądu Bożego. Te same bowiem psy, rozpalone wściekłością, rozszarpały mściwymi kłami swoich właścicieli, jakby rozbójników, winnych względem Ciała Świętego, jakby byli im nieznani i ich wrogami. 2. Wyrzucili również przez okno flaszeczkę z krzyżmem świętym, żeby się rozbiła, ale nie zabrakło ręki anioła, która tę flaszeczkę nadnaturalną mocą skierowała w inną stronę, tak że rzucona na ziemię nie doznała uderzenia, lecz chroniona przez Boga, legła nierozbita wśród kamieni. Nie doszłoby do tych rzeczy, jeśli byście mieli w pamięci przykazania Chrystusa, który mówi: „Nie dawajcie psom tego, co święte, i nie rzucajcie swych pereł przed świnie, by ich nie podeptały nogami, a obróciwszy się, was nie poszarpały” (Mt 7, 6). 3. Czy podobnego czynu mogli się dopuścić ci, którzy pracują dla jedności, kiedy usiłujecie do nas katolików budzić nieuzasadnioną nienawiść? Po swym powrocie, Urban z Formy i Feliks z Idikry znaleźli matki zakonne (*castimoniales*)¹³, które uczynili zwykłymi kobietami. Oto, bracie Parmenianie, jakich biskupów osłaniasz! I gdy powinieneś się wstydzić za swoich współtowarzyszy, oskarżasz niewinnych katolików. 4. Tymczasem wyżej wspomniany Feliks, dodając do swych występków i ogromnych zbrodni jeszcze inne, chwycił się dziewczyny, której sam wcześniej nałożył welon, a która nieco przedtem nazywała go ojcem, i nie wahał się jej niegodziwie zhańbić, a stawszy się jakby wskutek grzechu świętszym, pośpieszył szybko do Tysedi¹⁴. Tam ośmielił się pozbawić tytułu, funkcji i godności biskupiej Donata, człowieka niewinnego, który był w wieku siedemdziesięciu lat. 5. Przyszedł schizmatyk do katolickiego biskupa, winny do niewinnego, świętokradca do kapłana Bożego, kazirodca do czystego, już nie biskup do biskupa. Zabezpieczony jednak waszą zgodą i waszym spiskiem, uzbrojony w wasze prawa i dekryty, użył swoich rąk, które nieco wcześniej obciążył grzechem, by uderzyć w głowę niewinnego; odważył się wydać wyrok tymi ustami, które zdawały się być już niezdolne, by czynić pokutę. Oto, bracie Parmenianie, patrz, kogo bronisz; oto dla jakich ludzi, jak dary są skuteczne.

¹³ Por. II 19, 3, SCh 412, 278: „invenerunt matres, quas de castimomialibus fecerant mulieres”. „Castimoniales” – użycie rzeczownikowe jest poświadczane po raz pierwszy tutaj u Optata. TLL kol. 538, 67-69 podaje termin w znaczeniu przymiotnikowym, zob. Augustinus, *Enarrationes in Ps.* 75, 16, CCL 39, 1048 (w przeciwieństwie do *nuptae*): „non castimoniales praecipitur, sed nuptae [...] virgo est castimomialis”.

¹⁴ Tysedi, siedziba biskupia (?) blisko Idikry występuje tylko w dziele Optata, por. Mandouze, *Prosopographie chrétienne*, s. 305.

20. 1. Lecz wy, którzy chcecie pokazać się ludziom jako święci i niewinni, powiedźcie nam: skąd pochodzi ta świętość, którą bezczelnie sobie przywłaszczacie? Tej bowiem nawet Jan apostoł nie śmie sobie przyznać, mówiąc: „Jeśli mówimy, że nie mamy grzechu, to samych siebie oszukujemy i nie ma w nas prawdy” (1 J 1, 8). Ten, który mądrze wypowiedział te słowa, odwołał się do łaski Bożej. 2. Jest bowiem obowiązkiem chrześcijanina chcieć tego, co jest dobre i bieć ku dobru, którego pragnie; lecz nie dano człowiekowi wypełnić tego doskonale, żeby po przebyciu przestrzeni, czego człowiek powinien dokonać, pozostało jeszcze coś Bogu, żeby pomógł mu w tym, gdzie człowiek jest słaby, bo tylko On sam jest doskonałością i jedynie doskonałym jest Syn Boży Chrystus. Naszej zaś doskonałości wiele brakuje; stąd naszym zadaniem jest chcieć, naszym zadaniem jest bieć, a Bóg dopełni reszty w sposób doskonały. Dlatego święty Paweł apostoł mówi: „Zwycięstwo nie należy do chcącego ani do biegnącego, lecz do łaski Bożej” (Rz 9, 16). 3. Albowiem i sam Chrystus, nasz Zbawiciel, nie dał nam doskonałej świętości, lecz ją przyobiecał. Tak oto mówi: „Będziecie świętymi, ponieważ ja jestem święty” (Kpł 11, 45). Sam więc jest święty i doskonały. Zresztą nie powiedział: „Jesteście święci”, lecz mówił: „będziecie świętymi”. Więc skąd to pochodzi, że wskutek pychy przypisujecie sobie świętość doskonałą? Chyba dlatego, żeby się okazało, że sami siebie oszukujecie i nie ma w was prawdy! Nie zechcieliście być w szkole Jana (por. 1 J 1, 8). 4. Gdy uwodzicie innych, obiecujecie, że dacie im odpuszczenie grzechów, a gdy chcecie odpuścić grzechy, ogłaszacie swoją niewinność, odpuszczenia zaś grzechów tak udzielacie, jakbyście wy sami nie mieli żadnego grzechu! To jest coś więcej, niż bezczelność, to jest oszukaństwo; to nie jest prawda, lecz kłamstwo. 5. Gdy bowiem w krótkich odstępach czasu nakładacie ręce i odpuszczacie grzechy, zwróceniu do ołtarza, nie możecie pominąć modlitwy Pańskiej, ale oczywiście mówicie: „Ojcze nasz, któryś jest w niebie, odpuść nam nasze winy i nasze grzechy” (Mt 6, 9-12)¹⁵. Jak się nazywasz, kiedy wyznajesz swoje grzechy? Czy jesteś święty, gdy odpuszczasz cudze grzechy? W ten sposób oszukujecie samych siebie i prawdy w was nie ma. 6. Lecz, jak się okazuje, dyktuje wam to pycha, wasza żywicielka, o której Chrystus mówi w ewangelii; chociaż nie wymienia waszych nazwisk, to jednak ukazuje wasze obyczaje poprzez podobieństwo. Tak bowiem napisano: „Powiedział Jezus tę przypowieść o tych, którzy uważają się za świętych i pogardzają innymi” (Łk 18, 9). 7. Sama rzeczywistość jasno pokazuje, że te słowa wypowiedziano o was, ponieważ wynosicie się nad innych, jakbyście byli święci, a nami otwarcie i publicznie pogardzacie: „Dwóch ludzi – powiedział On – przyszło do świątyni, żeby się modlić, jeden faryzeusz, a drugi celnik” (Łk 18, 10). Faryzeusz nadęty pychą,

¹⁵ Taką samą argumentację znajdujemy u św. Augustyna, por. *Contra epistolam Parmeniani* II 10, 20.

zarozumiały, napełniony próżnością¹⁶, taki, jakich was widzimy, nie w pokornej postawie ciała, bez zgięcia karku, lecz z głową do góry i z nadętą piersią, mówi: „Dzięki Ci, Boże, za to, że nie mam żadnego grzechu” (Łk 18, 11). To tak, jakby mówił Bogu: Nie mam niczego, co byś mi miał przebaczyć! 8. O, bezczelne szaleństwo! O, pycho, zasługująca na karę i potępienie! Bóg gotów jest przebaczyć, a winny się spieszy, żeby odrzucić przebaczenie! Celnik pokorny, wiedząc, że jest tylko człowiekiem, tak prosił, mówiąc: „Boże, miej litość dla mnie grzesznika” (Łk 18, 13). W ten sposób pokora zasłużyła mu, że został usprawiedliwiony, a faryzeusz, wasz nauczyciel, wyszedł ze świątyni potępiony za swoją pychę. 9. Grzechy wyznane w pokorze okazały się lepsze, niż niewinność z pychą. Tymczasem, chociaż wam nie brak ciężkich grzechów zdrady i schizmy, to się jeszcze nadto szczycicie, że jesteście pełni pychy¹⁷.

21. 1. Ponieważ odkryliśmy wasze radości, za które należałoby się wstydzić, i na tyłu miejscach ukazano wasze szaleństwo, trzeba jeszcze coś powiedzieć o waszej głębokiej bezbożności. Kto faktycznie będzie mógł wyjaśnić te wszystkie wasze zbrodnie, które się dzieją teraz lub zostały dokonane w przeszłości? Wiadomo, że wszystko organizowaliście, kierując się pewną złośliwością, żeby pod pozorem jednego waszego czynu, dokonywać innych zbrodni; tak też czynicie, żeby, podczas gdy kapłan lub biskup jest pozbawiony urzędu, opanować lud. 2. Jak zaś cały lud może się przeciwstawić, kiedy widzi, że jego sternik został przez was usunięty? Nie inaczej niż, jak grasują wilki, kiedy w jakimś przypadku pasterz został zabity. Odprawialiście egzorcyzmy nad wiernymi, myliście ściany bez przyczyny, żeby tym rodzajem niegodziwości zachwiać umysły najprostszych ludzi. 3. Wskutek takich waszych decyzji, zabiliście dusze wielu wiernych¹⁸ zaciemniając widoczność podstępny chmurą niewinności, żeby zabijać nieszczęśliwych; wyrzuciliście strzały z kołczana waszego serca, jak to powiedział o was Duch Święty ustami proroka Dawida w psalmie dziesiątym: „Bo oto grzesznicy luk napinają, przygotowali strzały w swoim kołczanie, żeby przeszyć w ciemności nocy prawe serca” (Ps 10, 3). 4. Czy zrobiliście coś mniej waszymi postanowieniami? Przeszyliście strzałami niewinnych, rozbroiliście wiernych, obdarliście kapłanów z godności ich tytułu. Co za bezbożność niesłychana, zachować przy życiu tego, którego zniszczyłeś wśród udręk pokuty! W porównaniu z waszym dziełem dzikość rozbójników wydaje się mniejsza. Wy sprawiacie, że żywi żyją, jak gdyby umarli! Rozbójnik, zadając śmierć, skraca cierpienia tych, których podeptał. Ubóstwem swojego umysłu zostali dotknięci

¹⁶ „Tumidus, superbus, inflatus”. Asyndeton, jak i inne figury stylistyczne są biegle używane przez Optata, por. III 1, 4; „timuistis, fugistis, trepidastis”; V 8, 2: „interpretatur [...] respondit [...] iubetur [...] redit [...] invenit”.

¹⁷ Por. Augustinus, *Contra epistulam Parmeniani* II 8, 17, PL 43, 61: „Donatyści są podobni do tego faryzeusza”.

¹⁸ Por. Augustinus, *Contra epistulam Parmeniani* I 8, 14, PL 43, 44A: „[donatyści są] mordcami dusz (*animarum interfectores*)”.

ci, których zdołaliście usidlić. 5. Rzeczywiście stali się doskonałymi ci – co było niewątpliwie dziełem Boga – którzy zostali wyświęceni w jego imię. Co się was tyczy, to wy z nienawiści walczyście z dziełem Bożym, niszcząc je drągami bezbożności! Okazuje się więc, że do was odnoszą się słowa psalmu dziesiątego: „Ponieważ to, co ty uczyniłeś doskonałym, oni zniszczyli” (Ps 10, 4). Wasza bezbożność napełniła was pychą, lecz oskarża was sprawiedliwość, która patrzy z nieba. Ludzie jednak trwający w swoim błędzie chwalą was, którzy czynicie niegodziwość, jak to powiedział o was Duch Święty w psalmie dziewiątym: „Grzesznika chwalą w pragnieniach jego duszy i błogosławią tego, który czyni niegodziwość” (Ps 9, 24). 6. Czy jest coś bardziej niegodziwego niż egzorcyzmować Ducha Świętego, burzyć ołtarze i rzucać zwierzętom Eucharystię? Żeby was wprowadzić w błąd, wasz lud was chwali, nazywa was szczęśliwymi, mówi dobrze o was, przysięga na wasze imię; są nam dobrze znani ci, którzy patrzą na was, jakby na boga.

22. 1. Ludzie mają zwyczaj przy udowadnianiu, że mówią prawdę, powołując się w swoich przysięgach na imię Boga. Lecz skoro przysięgają na was, wśród waszych ludzi zaległo milczenie o przysiędze na Boga i na Chrystusa. Jeśli jednak pobożność względem Boga opuściła niebo, żeby skierować się do was, ponieważ przysięgają na was, nikt z was ani waszych ludzi nie powinien słabnąć: nie umierajcie, rozkażcie chmurom, żeby spuściły deszcz, jeśli możecie to zrobić, żeby przysięgano tylko na was, a zamilczano o Bogu. 2. Albowiem i w wiekach poprzednich, żeby zbudować świątynię i wykonać bożki, czy diabeł mógł zrobić coś więcej niż robi wasz lud? Niczego więcej, niż to, żeby zamilknęło o Bogu, podczas gdy ludzie w swoim zaślepieniu mówili tylko o diable.

23. 1. O, świętokradztwo zmieszane z bezbożnością! Z przyjemnością słuchacie ludzi, którzy przysięgają na was; nie pozwalacie, żeby do waszych uszów dochodził głos Boga, który tak mówi w psalmie sto czwartym: „Nie dotykajcie moich pomazańców i nie podnoście ręki na moich proroków” (Ps 104, 15). Pomazańcami zaś są królowie i kapłani, jak wskazują na to Księgi Królewskie, a Dawid śpiewa w psalmie sto trzydziestym drugim: „Jak olejek na głowie, który spływa na brodę Aarona” (Ps 132, 2). 2. Wy jednak usiłowaliście z taką samą siłą wzgardzić przepisami jak bojący się Boga, starają się wypełnić Jego przykazania. Wyjaśnijcie nam, gdzie wam nakazano strzyc głowy kapłanów, podczas gdy przeciwnie, jest wiele przykładów, które świadczą, że nie należy tak czynić. Saul, zanim zgrzeszył, zasłużył na namaszczeniu, po namaszczeniu jednak popełnił ciężki błąd. Gdy to Bóg zobaczył, chcąc pokazać za pośrednictwem przykładu, że mimo wszystko powinno się uszanować olej, ogłosił jego pokutę. 3. Właśnie w tym znaczeniu czytamy słowa Pana: „Żal mi, że namaściłem Saula na króla” (1Sm 15, 11). Bóg co prawda mógłby odebrać mu ten olej, którym go obdarzył, ale chciał pouczyć, że nie należy ruszać oleju, nawet na grzeszniku; Ten, który go dał, sam wyraził żal. Jeśli zatem Bóg, żeby cię pouczyć, nie mógł odebrać tego, co dał, ponieważ nie

chciał tego zrobić, ty, kim jesteś, żeby odebrać to, czego nie dałeś? 4. Ty, który powinieneś przygotować uszy do słuchania, przygotowałeś brzytwę, żeby popełnić błąd. I podczas gdy powinniście być synami Boga, zechcieliście zostać synami ludzi, żeby zaś kasać godność drugiego, zamieniliście wasze zęby na strzały i broń, a wasze języki wyostrzyliście na miecze, dopełniając tego, o czym napisano w psalmie pięćdziesiątym szóstym: „Synowie ludzcy zęby swoje uczynili włóczniami i strzałami, a swój język wyostrzonym mieczem” (Ps 56, 5).

24. 1. Wyostrzyliście zatem swoje języki na miecze, których użyliście, żeby zadawać śmierć już nie jednostkom, lecz godnościom: zniszczyliście nie osoby, lecz tytuły. Jaka korzyść, że ludzie żyją, skoro zabiliście ich godność? Ich członki są wprawdzie nietknięte, lecz noszą żałobę po utracie swej godności. Podnieśliście bowiem rękę i rozpostarliście ponad każdą głowę śmiertelność welony, ponieważ istnieją, jak wyżej powiedziałem, cztery rodzaje głów w Kościele: głowy biskupów, kapłanów, diakonów i wiernych. 2. Nie chcieliście oszczędzić ani jednej, doprowadziliście do upadku dusze ludzkie. Bóg ubolewa nad tymi waszymi czynami, kiedy mówi w księdze proroka Ezechieła: „Biada tym, którzy robią welony – to znaczy tym, którzy nakładają rękę – na każdą głowę i w każdym wieku, żeby zgubić dusze” (Ez 13, 18). 3. Znaleźliście kandydatów do posługi, zadaliście im rany przez pokutę, żeby żaden z nich nie mógł otrzymać święceń: uznajcie, że zgubiliście ich dusze! Znaleźliście wieloletnich wiernych, zrobiliście z nich pokutników: uznajcie, że zgubiliście ich dusze! Znaleźliście diakonów, kapłanów, biskupów, i sprowadziliście ich do stanu świeckiego: uznajcie, że zgubiliście ich dusze!

25. 1. Był przedtem waszym kolegą i waszym towarzyszem ten, na którego dziś usiłujesz podnieść rękę: sziłście razem tą samą drogą. Przypuśćmy, że zgrzeszył, chociaż jest oczywiste, że nie popełnił grzechu. Upadł, jak sądzisz. Jeśli przeczytałeś słowa Apostoła, zobacz, kogo to dotyczy, że ty stoisz, a kogo, że on upadł. Jeśli jesteś sługą w Kościele, uznaj swego mistrza i zrozum, że nie wzrusza cię upadek tego, który nieco przedtem szedł z tobą tą samą drogą. Dlaczego chcesz zagarnąć władzę, która należy do drugiego? 2. Dlaczego zuchwale występujesz do trybunału Bożego? Podczas gdy ty sam jesteś winowajcą, masz śmiałość wydawać wyrok na drugiego? A przecież czytałeś: „To, czy on stoi, jest rzeczą jego Pana, również to, że upadł, jest rzeczą jego Pana” (Rz 14, 4). Mocen zaś jest jego Pan, żeby go podnieść. Kim ty jesteś, że osądzasz drugiego sługę? Nie powinniście tykać oleju, którego Bóg udzielił kapłanowi. Powinniście o tym wiedzieć od Bożego sługi Dawida, który otrzymał namaszczenie przez Samuela tak, że niczego nie odebrano Saulowi z tego, co mu przedtem dano (por. 1Sm 16, 13). 3. Krótko mówiąc, kiedy albo z woli Bożej, albo wskutek sprzyjającego przypadku, jedna grota zamknęła ich razem, Saul, który zgrzeszył, znalazł się w zasięgu władzy Dawida (por. 1Sm 24, 1). Jest widziany, lecz on niczego nie widzi, bo przychodząc z pełnego światła, jak to zwykle bywa, nie mógł zobaczyć drugiego obok siebie w ciemności zamknię-

tego miejsca. Niezliczone oddziały szły za starym królem, lecz sam król dostał się pod władzę drugiego. 4. Okazję do zwycięstwa miał Dawid w swoich rękach: mógł bez trudu zamordować przeciwnika, który czuł się bezpieczny, a był niestrzeżony; mógł więc bez większego rozlewu krwi i bez walki szybko doprowadzić wojnę do jej końca. I okazja i jego słudzy doradzali zabójstwo, stosowna chwila zachęcała do zwycięstwa. Już zaczął wyciągać miecz, jego ręka uzbrojona zaczęła się zbliżać do gardła wroga, lecz jego pamięć, świadoma przykazań Bożych, sprzeciwiała się temu; stawia opór i sługom i okazji, którzy zachęcali go do tego, jak gdyby mówił: Zwycięstwo, bez przyczyny mnie prowokujesz! Okazjo, daremnie mnie zachęcasz do tryumfów! Chciałbym zwyciężyć mego wroga, lecz pierwszym moim obowiązkiem jest zachowywać przykazania Boże. „Nie podniosę ręki – mówił – na pomazańca Bożego” (1 Sm 24, 7). 5. Powstrzymał rękę, która trzymała miecz. A ponieważ bał się tknąć oleju, uszanował życie nieprzyjaciela i żeby zachować przepisy Prawa, pomścił jego śmierć (por. 2Sm 1, 14-16). Wy zaś nie boicie się ani Boga ani nie uznajecie swoich braci; na kamieniu zawiści wyostrzyliście brzytwy waszego języka, zdeptaliście przykazania Boże, z pośpiechem uderzyliście w głowy niešťczęśliwych, żeby wtrącić do niewoli ludy ślepe i nieświadome po zniszczeniu ich przywódców. Pożądacie godności niewinnych kapłanów. Stąd głód wrodzony waszemu szaleństwu jest tak wielki, iż uczyniliście z waszych gardzieli otwarte groby¹⁹. 6. Jednemu grobowi wystarczy jeden trup, potem się go przykrywa; waszemu gardłu najmniej wystarczała śmierć godności i pozostają nadal rozdziawione wasze gardła, podczas gdy usiłujecie pożreć tego lub innego! Słusznie więc powiedziano o was: „Ich gardło jest grobem otwartym” (Ps 5, 11; 13, 3). Macie czelność złorzeczyć, podczas gdy napisano: „Błogosławcie, a nie złorzeczcie!” (Rz 12, 14). 7. Ktokolwiek zrobił coś wbrew waszej woli, jest oczywiście przez was terroryzowany, obrzucany obelgami, a ponieważ niektórzy ludzie mogą zasługiwać na więcej negatywnych niż pozytywnych opinii, bo każdy czyn popełniony podlega sądowi Bożemu lub karze za grzech, wy go karzecie waszymi gorzkimi obelgami. Słusznie bowiem o was powiedziano: „Ich usta pełne są zgryzoty i obelgi” (Ps 13, 3). Chlubicie się, że niektórzy ludzie mogli umrzeć wskutek was, którzy rzucaliście obelgi, a przecież nie wolno zabijać. Czy wy tak dalece uważacie się za niewinnych, ponieważ nie używaliście miecza? 8. I truciciel uważałby się za niewinnego, jeźliby tylko w samym mieczu zawierało się zabójstwo! Niech się nie uważa za niewinnego ten, który zabił drugiego człowieka, pozbawiając go jedzenia! Niech się nie

¹⁹ „Guttura vestra sepulcra patientia”: w traktacie Optata występują często metafory (por. I 11, 1: „odcięci od swojego korzenia sierpami nienawiści”; I 28, 2: „odepchnięte tarczą prawdy”; III 4, 11: „podsycając [...] miechem nienawiści”; VII 1, 1: „po wycięciu tego lasu nienawiści siekierami prawdy”). Język obrazowy (porównania, metafory i symbole) jest charakterystyczny dla autorów chrześcijańskich. Można powiedzieć, że obfitość obrazów w ich dziełach da się wyjaśnić wpływem lektury tekstów biblijnych i ich interpretacji (typologia, egzegeza alegoryczna).

uważa za niewinnego ten, który pozbawiając możliwości oddychania, udusił człowieka, który pragnął żyć. Jest wiele rodzajów zabójstwa, lecz śmierć ma tylko jedno imię. Kiedy w swoich obelgach pewny siebie zadajesz śmierć drugiemu człowiekowi, mało ważne, czy uderzyłeś go mieczem, czy przebiłeś językiem? Bez wątplenia, jesteś mordercą, jeśli ten, który żył, zmarł z twej przyczyny. 9. Jeśli ktoś taki jest wśród was, nadaremnie wyznaje, że jest chrześcijaninem lub kapłanem, ten, który nie stara się naśladować łaskowości Boga, jak to czytamy: „Bóg nie stworzył śmierci i nie cieszy się ze zguby żyjących” (Mdr 1, 13). Myślę, że nie możecie zapomnieć o tym, czego dokonaliście w niektórych miejscach, gdy chcieliście zabić tych, którzy głosili Prawo Boże, tj. proroków; działaliście w ten sposób przeciw poleceniu Boga, który mówi: „I nie podnoście ręki na moich proroków” (Ps 104, 15). 10. Mieczem swego języka zniszczyliście Deuteriusza, Parteniusza, Donata, Getulika – biskupów Bożych²⁰, rozlewając krew nie ich ciała, lecz godności. Ci ludzie potem żyli, lecz zabiliście kapłanów Bożych w ich godności. Jest znane dla wielu i udowodnione, że w czasie prześladowań niektórzy biskupi wskutek tchórzostwa upadli, rezygnując z wyznania imienia Boga palili kadzidło bożkom, a jednak żaden z tych, którzy uciekli, nie położył ręki na zaprzańcach, ani nie rozkazał uklęknąć na kolana. 11. Wy natomiast czynicie dzisiaj, po wprowadzeniu jedności to, czego nikt nie uczynił po złożeniu ofiary bożkom. Napisano bowiem: „Nie dotykajcie moich pomazańców ani nie podnoście ręki na moich proroków” (Ps 104, 15). Bóg broni swojego oleju, bo jeśli grzech jest dziełem człowieka, to namaszczenie jest dziełem Boga. „Nie dotykajcie – mówi – moich pomazańców”: 12. Dlatego, podczas gdy grzech człowieka jest karany, nie wolno dotykać oleju, który należy do Boga. Bóg zastrzegł sobie sąd nad swoją własnością, a jednak wy zewsząd rzucacie się na dobro drugiego, niszcząc w ten sposób szczęście wszystkich. Jakże bowiem jest większe nieszczęście dla kapłanów Bożych pozostających przy życiu, a nie będąc tymi, jakimi byli przedtem.

26. 1. Kobiety zamężne, dzieci, jak również dziewice, pod przymusem z waszej strony, choć nie było u nich grzechu, choć ich czysta niewinność pozostała nienaruszona, idąc za waszym nauczaniem nauczyły się czynić pokutę. Czy to nieszczęście jest mniejsze? Załamaliście mężczyzn i kobiety, dręczyliście ludzi każdego wieku²¹! Prawdziwie o was powiedziano w psalmie trzynastym: „Ruina i nieszczęście na ich drogach i nie poznali drogi pokoju, nie ma bojaźni Bożej przed ich oczyma” (Ps 13, 3). 2. Tłumom ludzi nałożyliście pokutę, choć nikt jej nie mógł wypełnić, lecz wy jej wymagaliście; i to nie

²⁰ Deuteriusz, Parteniusz, Donat, i Getulik: biskupi katolicy, znani tylko dzięki świadectwu Optata.

²¹ Por. Cyprianus, *Epistula* 6, 3, 1, CCL 3B, 34: „Żeby każda płeć i każdy wiek był we czci z wami” (*ut omnis vobiscum et sexus et aetas esset in honore*); Tertulianus, *De patientia* 15, 3, SCh 310, 110: „Jakakolwiek byłaby płeć, jakkolwiek byłby wiek” (*in omni sexu, in omni aetate*); zob. komentarz, tamże, s. 264-265.

w tym samym przeciągu czasu, lecz wyznaczyliście wszystko według osób: na wasz rozkaz jeden wypełniał pokutę w ciągu całego roku, drugi przez jeden miesiąc, inny zaledwie przez cały dzień. Jeśli zgadzać się na jedność, jak wy chcecie, jest grzechem, jeśli wina jest podobna, dlaczego nie jest równa pokuta za to samo przewinienie? 3. Nie ma wątpliwości, że to lud wierzących został nazwany „Izraelem”, a poszczególne ludy „synami Izraela”, którzy oglądali Boga oczyma duszy i którzy uwierzyli Bogu. A jednak zmusiliście te ludy do pochylenia i spuszczenia głowy oraz do uczynienia tłumu z długiego szeregu penitentów. Bóg boleje nad tymi ludami w słowach proroka Ezechiela, mówiąc: „Biada córkom Izraela, które wyrabiają poduszki”²², to jest „żeby je podłożyć również pod łokcie i pod ręce” (Ez 13, 18). 4. Niewątpliwie, są one pod waszymi łokciami i rękami, kiedy nad głowami tych mężczyzn i tych kobiet rozciągacie zasłony pokuty. Oto wasza niegodziwość i wasze szaleństwo zostały tu ukazane, a także wasza pycha wyszła na światło dzienne. Należałoby jeszcze ujawnić waszą głupotę, lecz o niej będę mówił w szóstej księdze.

Z języka łacińskiego przełożył i komentarzem opatrzył
ks. Aleksander Gołda CSMA (Pontchartrain, Francja)
przekład przejrzał i wstępem poprzedził
ks. Stanisław Longosz

²² Tekst cytowany przez Ezechiela jest skażony, który już różnie brzmiał w czasach starożytnych. W Biblii, w epoce Optata, był zapewne w tym miejscu termin „poduszki” (*cervicalia*). Nowoczesne przekłady Ezechiela podają tu słowo „wstążki”, dając następującą interpretację: należy tu posłużyć się terminem „wstążki”, związanej z praktyką magii sympatycznej. Człowiek, któremu nakładają wstążki na przeguby rąk, jest zaczarowany. Żeby zażegnać czary, trzeba rozciągnąć welony, zasłony na głowy (?). Prorocy byli przeciwni tej praktyce i zwalczali ją w swoich księgach. Optat zarzuca donatystom, iż wciągają ludzi w zasadzki, usidlając ich dusze, por. Ez 13, 20.

**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

WSTĘP

Jednym z najstarszych zachowanych do naszych czasów zabytków wczesnochrześcijańskiej poezji łacińskiej jest pochodzący z IV wieku poemat *Laudes Domini*. Ze względu na podobieństwa stylistyczne przypisywano go dawniej m.in. Paulinowi z Noli, a zwłaszcza, ze względu na istniejące podobieństwa sformułowań, Juwenkusowi¹, jednak faktyczne autorstwo pozostaje wciąż nieustalone. Jest to niewątpliwie jeden z najwcześniejszych przykładów poezji chrześcijańskiej z okresu, w którym imperium pod rządami Konstantyna Wielkiego ulega powolnej chrystianizacji, ale wpływy pogańskie są jeszcze bardzo silne, a publiczność literacka mocno osadzona w świecie tradycyjnego wykształcenia. Stąd autor poematu, niewątpliwie dobrze obeznany z klasyczną poezją rzymską, odwołuje się wielokrotnie do wybitnych jej przedstawicieli: Wergiliusza, Horacego, Owidiusza i Lukrecjusza, korzysta jednak również z dorobku poetów chrześcijańskich, głównie współczesnego mu Juwenkusa oraz, naturalnie, z Pisma Świętego. W przeciwieństwie jednak do autorów z nieco późniejszego okresu centonów (m.in. Proby), z umiarem posługuje się cytatami, dostosowując je do potrzeb konkretnego utworu i świata chrześcijańskich pojęć.

Na podstawie argumentów wewnętrznych (czystość języka, doskonała znajomość metryki i literatury klasycznej) można wnioskować, iż autor *Laudes Domini* był najprawdopodobniej wykształconym przedstawicielem wyższych warstw zromanizowanej społeczności galijskiej, zamieszkującej teren miasta Augustodunum w prowincji Galia Lugdunensis, dzisiejszego Autun w środko-

¹ Zbieżności z Juwenkusem tłumaczy się zasadniczo wspólnymi źródłami: Pismem Świętym i twórczością Wergiliusza. Podstawowym zamiarem Juwenkusa w dziele *Evangeliorum libri* było przede wszystkim streszczenie w formie poetyckiej zawartości *Ewangeli*. Prócz tego, o ile u Juwenkusa na plan pierwszy wysuwa się sprawność poetyckiego obrazowania, o tyle autor *Laudes* jest uważany za sprawnego wersyfikatora, por. P. van der Weijden, *Laudes Domini*, Text, vertaling en commentar, Amsterdam 1967, 20-25.

wej Francji. Założone w 10 r. przed Chr. przez cesarza Augusta przeżywało ono rozkwit w pierwszych dwóch stuleciach po Chrystusie, będąc wówczas zarówno stolicą plemienia Eduów, jak również ważnym ośrodkiem naukowym, do którego ściągąca po wykształcenie młodzież z całej Galii². Istniała tu sławna szkoła retoryczna tzw. schola Maeniana, której wychowankiem z dużym prawdopodobieństwem mógł być także autor *Laudes Domini*. Jako siedziba prefekta rzymskiego Augustodunum należało do najważniejszych miast Galii. Miasto było umocnione (zachowała się do naszych czasów dawna brama miejska zw. Porte Saint-André) i posiadało wiele wspaniałych budowli, m.in. kapitol ze świątynią Minerwy, sanktuarium Apollona z wyrocznią, świętym gajem i źródłem, a także amfiteatr zaliczany do największych na obszarze Galii. Miasto, zniszczone w 269 r. przez wojska Tetríkusa, rodzimego pretendenta do tronu cesarskiego, a później przez bandy zubożałych chłopów zwanych bagaudami, popadło w 2 poł. III wieku w ruinę: budowle znalazły się w gruzach, pola uprawne leżały odłogiem, a winnice zostały wycięte. Odbudowane dopiero u schyłku III w. przez cesarza Konstancjusza Chlorusa (za co pochodzący z Augustodunum retor Eumeniusz dziękował cesarzowi w r. 298 w mowie *De scholis restituendis oratio*, prosząc jednocześnie o przeznaczenie środków na odnowienie Maeniany³), zyskało również znaczne ulgi podatkowe ze strony jego syna, Konstantyna Wielkiego, który odwiedził miasto w 311 r. (nosiło ono wówczas nazwę Flavia Aeduorum)⁴.

Chrześcijaństwo dotarło do Autun prawdopodobnie dosyć wcześnie. Pierwotna gmina ulokowała się nieco na uboczu, w odległości kilometra od rzymskiego miasta, na wzgórzu Saint-Pierre-de-Lestrier (łac. Sanctus Petrus de Strata), rozciągając się wokół zespołu cmentarnego zw. *polyandres* (złożonego z cmentarzy Saint Pierre l'Etrier, Champs-des-Urnes, Champs-Saint Roch i Bois-Saint Jean), funkcjonującego jeszcze w XVIII wieku. Na jego terenie znaleziono relikty wczesnochrześcijańskiej sztuki sepulkranej⁵. Wg późnego, na wpół legendarnego przekazu *Passio sancti Symphoriani* z V wieku, św. Polikarp w obliczu prześladowań za Septymiusza Sewera w III wieku miał przydzielić św. Ireneuszowi dwóch kapłanów i diakona (święci: Benignus, Andochius i Thyrsus), którzy udali się do Autun i, z wyjątkiem pierwszego z nich, już tam pozostali. Prawdopodobnie jednak miasto nie było jeszcze wówczas siedzibą biskupa. Z przełomu II i III wieku pochodzi ważne świadectwo obecności chrześcijan na tym terenie, jakim jest znaleziona w 1839 r. na tutejszym cmentarzu St. Peter l'Etrier grecka inskrypcja Pektoriusza, poświadczająca znajomość prawd wiary (boskość Chrystusa, transsubstancjacja), od-

² Por. Tacitus, *Annales* III 43, 1.

³ Pro. *Pro restituendis scholis oratio*, w: *Panegyrici Latini* IX, wyd. E. Baehrens, Leipzig 1911.

⁴ Por. anonimową mowę z 312 r. *Gratiarum actio Constantino Augusto*, w: *Panegyrici Latini* VIII, wyd. E. Baehrens, Leipzig 1911.

⁵ Por. H. de Fontenay – A. de Charmasse, *Autun et se monuments*, Autun 1889, p. LIV nn.

mawianie modlitwy za zmarłych i stosowanie sakramentów (chrzest, Eucharystia)⁶. Pierwszym znanym z tradycji biskupem Autun miał być św. Amator, zajmujący stolicę biskupią prawdopodobnie ok. 250 r., a następnym św. Retycjusz, którego wspomina św. Hieronim (*De viris illustribus* 82) jako autora pisma *Przeciwko Nowacjanowi* i komentarza do *Pieśni nad pieśniami*⁷, a Grzegorz z Tours w dziele *De gloria confessorum* przytacza opis niezwykłego cudu⁸, jaki miał się wydarzyć w chwili śmierci tego świętego (ok. 334): Retycjusz był pierwotnie żonaty, a w chwili śmierci żony złożył przyrzeczenie, że każe się pochować u jej boku; potem jednak został wybrany biskupem Augustodunum. Kiedy umarł, jego ciało zostało zaniezione do rodzinnego grobowca, ku zaskoczeniu obecnych nie można było jednak ruszyć z miejsca mar żony, aż nie przypomniało sobie o ślubie uczynionym niegdyś przez zmarłego. Retycjusz w cudowny sposób przebudził się, aby potwierdzić swoje przyrzeczenie, a zmarła żona ustąpiła mu miejsca u swego boku. Historia ta wykazuje niezwykle zbieżności z prezentowanym poniżej utworem, stąd w XVIII wieku w środowisku benedyktyńskim klasztoru św. Maura panowało przekonanie, iż bohaterem *Laudes Domini* jest tenże św. Retycjusz⁹. Pomijając jednak nawet rozbieżności występujące w opisie obu sytuacji, trudno zakładać, że w okresie, kiedy chrześcijaństwo było już co najmniej *religio licita*, autor utworu przemilczałby imię świętego, należałoby raczej oczekiwać, iż wykorzysta je dla celów pobożnościowych¹⁰.

Badacze nie znaleźli, jako dotąd, konkretnego wzorca *Laudes Domini*, dopatrywali się natomiast, prócz wpływów twórczości retorycznej z epoki, także nawiązania do trójdzielnej struktury ówczesnych kazań, składających się z podawanego na początku dla zbudowania słuchaczy przykładu (*exemplum*), interpretacji i końcowej modlitwy. Autor wychodzi od pytania, niewątpliwie żywego wśród pierwotnych chrześcijan i odżywającego na nowo także w wiekach późniejszych: kiedy nastąpi powtórne przyjście Chrystusa? Próbą odpowiedzi na to pytanie ma być opis cudu, do jakiego doszło w kraju Eduów, kiedy to zmarła chrześcijanka pochowana w rodzinnym grobowcu uniosła dłoń na powitanie ciała zmarłego męża, składanego tam w długi czas potem (ww. 1-35), co ma być dowodem szybkiego nadejścia Chrystusa. Tu następuje główna część poematu – długi ustęp (ww. 33-142) zawierający pochwały na cześć Chrystusa, jako sprawcy cudów, zapowiadanego przez biblijnych Proro-

⁶ H. Leclercq, DACL I 3189-3216 (s.v. Autun; O. Pohl, *Das Ichthys Monument von Autun*, Berlin 1880; W.B. Marriott, *Testimony of the Catacombs*, London 1870; H de Fontenay – A. De Charmasse, *Autun et se monuments*, s. 255nn.

⁷ Por. J.M. Szymusiak, SWP 344; P. van der Weijden, *Laudes Domini*, s. 17.

⁸ Por. *De gloria confessorum* 75, MGH SRerMer I 2, 343n.

⁹ Por. *Histoire littéraire de la France, par des religieux Benedictins de la Congregation de S. Maur*, I/2, Paris 1733, 95nn.

¹⁰ Por. P. van der Weijden, *Laudes Domini*, s. 17-18

ków (w. 36), który u boku Ojca stworzył świat i ofiarował ludziom rozmaite dary. Autor sławi potęgę i łagodność Stwórcy, Jego mądrość, wyrażoną w ukształtowaniu wód (ww. 39-41), ziemi wraz z zamieszkującymi ją zwierzętami (ww. 42-51), rzek i mórz (ww. 52-55), nieba z gwiazdami (ww. 55-60), morzem w jego ustalonych granicach (ww. 61-68), ziemią ze wzgórzami i lasami (ww. 69-76), porami roku (ww. 77-80), dobą z podziałem na dzień i noc (ww. 81-82), ziołami leczniczymi (ww. 83-85) i innymi, niezwykłymi cudami (ww. 86-88), a jako zesłany przez Ojca Odkupiciel świata kieruje się nawet ku Piekłowi, z którego wyprowadził On dusze sprawiedliwych narodzonych przed swoim przyjściem po to, by nie cierpieli niewinnie, w czym można upatrywać swoistej teologicznej reinterpretacji rzymskiej zasady prawnej *lex retro non agit* (ww. 128-134). Pan okazuje miłosierdzie także duszom ludzi zmarłych gwałtowną śmiercią, dzięki czemu nie ma ich w swej mocy Szatan, lecz trwają one zawieszony między niebem a ziemią (ww. 137-142). W zakończeniu (ww. 143-148) autor sławi cesarza Konstantyna Wielkiego i jego potomstwo tj. Kryspusa (ur. 307), Konstantyna II i Konstansa (ur. 317). Ponieważ w utworze nie ma aluzji do ostatecznego zwycięstwa Konstantyna nad Licyniuszem w r. 324, pozwala to w przybliżeniu datować utwór na okres między 317 a 323 rokiem¹¹.

Biorąc pod uwagę czystość metryczną utworu oraz ciekawe opracowanie tematu współcześni badacze stawiali autorowi dość duże wymagania, co prowadziło do nadmiernego krytycyzmu w odniesieniu do autentyczności niektórych wersów. Według holenderskiego badacza P. Van der Wijdena należy przyjąć, że w zasadniczym swym zrębie utwór jest autentyczny, a przypisywane mu wcześniej niekonsekwencje i miejsca zepsute nie świadczą, jak sądzili dawniejsi wydawcy, o dokonywaniu w nim przeróbek. Trudność, z jaką mamy do czynienia w przypadku *Laudes Domini*, stanowić może natomiast przekazane w rękopisie następstwo wersów, które bywa zmieniane przez poszczególnych filologów. Dotyczy to zwłaszcza części drugiej, w której autor stara się podkreślić na różne sposoby wszechmoc Pana. Czyni to jednak przy pomocy ograniczonych środków stylistycznych, sięgając wielokrotnie po analogiczne struktury¹². Często posługuje się aliteracją, anaforą, antytezą, grą słów. Świadectwem epoki powstania poematu są natomiast tzw. rymy leonińskie, których doliczono się 23.

Dzieło zachowało się w jednym jedynym rękopisie z IX wieku, przechowywanym pierwotnie w klasztorze św. Juliana w Tours, znanym następnie jako Colbertinus 4133, a później Regius 6411.5. Obecnie znajduje się w zbiorach francuskiej Bibliothèque Nationale jako Codex Parisinus Latinus 7558, ff. 111v. – 114v. Widoczne są na nim poprawki dokonane prawdopodobnie w okresie

¹¹ Por. tamże, s. 16-20.

¹² Por. M. Cytowska – H. Szelest, *Literatura rzymska. Okres cesarstwa. Autorzy chrześcijańscy*, Warszawa 1994, 194.

powstania rękopisu (tzw. *Manus secunda*) oraz znacznie późniejsze (*manus tertia*), wprowadzone prawdopodobnie przez autora *editio princeps* wydanej w 1560 r. w Paryżu, G. Morela. Za jedną z lepszych edycji, poza P. van der Weijdenem, uważa się wydanie W. Brandesa (zob. bibliografia).

WYDANIA TEKSTU

- G. Morel, *Cl. Marii Victoris oratoris Massiliensis, ΑΛΗΘΕΙΑΣ, seu commentationum in Genesin lib. III. Epigrammata Varia vetusti cuiusdam auctoris, inter quae sunt et aliquot psalmi versibus redditi. Hilarii Pictaviensis episc. Genesis, Cypriani, Genesis et Sodoma. Dracontii, De opere sex dierum. Omnia versibus, nunc primum e vetustis codicibus expressa*, Parisiis 1560, 85-90.
- G. Fabricius, *Poetarum veterum ecclesiasticorum opera christiana, et operum reliquiae atque fragmenta, Thesaurus catholicae et orthodoxae ecclesiae, et antiquitatis religiosae, ad utilitatem iuventutis scholasticae, collectus, emendatus, digestus, et commentario quoque expositus*, Basileae 1564.
- A. Rivinus, *De Christo Jesu, beneficiis et laudibus eius, aliquot Christianae reliquiae veterum poetarum ecclesiasticorum etc. etc.*, Lipsiae 1652.
- Maxima Bibliotheca veterum Patrum, et antiquorum scriptorum ecclesiasticorum XXVII*, Lugduni 1677, 527-528.
- Collectio Pisauensis omnium poematum, carminum, fragmentorum latinorum, sive ad christianos, sive ad ethnicos, sive ad certos, sive ad incertos poetas, a prima latinae linguae aetate ad sextum usque christianum seculum et Longobardorum in Italiam adventum pertinens, ab omnium Poetarum Libris, Collectionibus, Lapidibus, Codicibus exscripta, VI christianos poetas continens*, Pisauri 1766, 249-250.
- F. Arevalo, *C. Vettii Aquilini Iuveni presbyteri hispani Historiae Evangelicae libri IV. Eiusdem carmina dubia, aut suppositicia*, Romae 1792, Appendix II: *Iuveni sive auctoris incerti carmen De Laudibus Domini*, 448-455.
- J.P. Migne, *Patrologiae cursus completus, Series Prima, Patres Latini*, Parisiis, t. 6 (1844) 45-50; t. 19 (1846) 379-386 (= ed. Arevalo); t. 61 (1847) 1091-1094.
- W. Brandes, *Ueber das frühchristliche Gedicht „Laudes Domini“. Nebst einem Excursus: die Zerstörung von Autun unter Claudius II*, Braunschweig 1887, 5-10.
- P. Van Der Weijden, *Laudes Domini. Tekst, vertaling en commentaar*, Amsterdam 1967.
- A. Salzano, *Laudes Domini. Introduzione, testo, traduzione e commento*, Napoli 2000.

BIBLIOGRAFIA

- B. Altaner – A. Stuiber, *Patrologia*, tłum. P. Pachciarek, Warszawa 1990, 531;
- O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, III, Freiburg 1923, 428-429;
- G. Bardy, *Littérature latine chrétienne*, Paris 1929, 119; tenże, *Les „Laudes Domini“. Poème autunois du commencement du IV^e siècle*, „Mémoires de

l'Academie des sciences, arts et belles-lettres de Dijon" (1933) 36-51; A. di Berardino – J. Quasten (re.), *Patrologia*, III: *I padri latini (secoli IV-V)*, Torino 1992, 315-316; W. Brandes, *Über das frühchristliche Gedicht „Laudes Domini“*. *Nebst einem Excursus: Die Zerstörung von Autun unter Claudius II. Wissenschaftliche Beilage zu dem Programm des Herzoglichen Gymnasium Martino-Catharineum in Braunschweig Ostern*, Braunschweig 1887; M. Cerretani, *Il poemetto anonimo „Laudes Domini“*, diss., Perugia 1984; M. Cytowska – H. Szelest, *Literatura rzymska. Okres cesarstwa. Autorzy chrześcijańscy*, Warszawa 1994; A. Dihle, *Die griechische und lateinische Literatur der Kaiserzeit. Von Augustus bis Justinian*, München 1989, 408; J. Fontaine, *Naissance de la poésie dans l'Occident chrétien*, Paris 1981, 101-102; A. Frisone, *Sancti poetae*, „Helikon” 9-10 (1969) 673-676; H. de Fontenay, *Autun et ses monuments*, avec un précis historique par A. de Charmasse, Autun 1889; B. Gładysz, *Konstantyn Wielki w poezji swoich czasów*, CT 18 (1937) 63-98; A. Harnack, *Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius*, II/2, Leipzig 1904, 138 i 449-450; R. Herzog, *Handbuch der lateinischen Literatur der Antike*, Bd. IV: *Restauration und Erneuerung. Die lateinische Literatur 284-374*, München 1989, 330-331; O. Hirschfeld, *Die Haeduer und Arverner unter Romischer Herrschaft*, w: *Sitzungsber. der Preuss. Ak. der Wissensch. zu Berlin*, Berlin 1897, 1099-1119; W. Kirsch, *Die lateinische Versepeik des 4. Jahrhunderts*, Berlin 1989, 79; J. Opelt, *Das Carmen „De laudibus Domini“ als Zeugnis des Christentums bei den Galliern*, „Romano-barbarica” 3 (1978) 159-166; R. Peiper, *Bemerkungen zu dem frühchristlichen Gedichte Laudes Domini*, „Zeitschrift für die Österreichischen Gymnasien” 41 (1890) 106-109; M. Schanz, *Geschichte der römischen Litteratur bis zum Gesetzgebungswerk des Kaisers Justynian IV/1*, München 1959⁴, 206-207; Słowniki: ECat VII 957 (E. Peterson); LThK² VI 354 (J. Martin); SWP 260 (J. Szymusiak); DPAC II 1908-1909 (A di Berardino); EK X 565 (M. Szram).

PRZEKŁAD*

Quis queritur sera virtutes dote iuvari?
 Quis promissa Dei lento procedere passu?
 Quis fine humano metitur iudicis urnam
 perpetui tardumque putat, quod saecula debent?
 Accelerare diem, meritis qui praemia reddat,
 nobilis ingenti testatur gloria facto.

Kto może się uskarżać, że cnót¹ nagrodą zbyt późno się cieszy?
 Kto, że zbyt wolno nadchodzą obietnice Boże?²
 Kto ludzką miarą³ mierzył będzie urnę
 Wiecznego Sędzi i uzna za powolne, na co wieków trzeba.
 Że dzień ten blisko, który nagrodzi zasługi⁴,
 świadczy niezwykła sława wielkiego zdarzenia

* Przekładu dokonano na podstawie wydania krytycznego P. Van der Weijdena, *Laudes Domini. Tekst, vertaling en commentar*, Amsterdam 1967. Na nim też oparta jest większość przypisów.

¹ Występujące w oryg. określenie *virtutes* może oznaczać także dobre uczynki.

² Utwór rozpoczyna się potrójną retoryczną anaforą: *quis ..., quis ..., quis*.

³ W oryg. *fine = modo*, określenie występujące w tym znaczeniu m.in. u Cyserona, Lukrecjusza i Horacego.

⁴ Por. Mt 16, 27: „Albowiem Syn Człowieczy przyjdzie w chwale Ojca swego razem z aniołami swoimi, i wtedy odda każdemu według jego postępowania”; Juvencus, *Evangeliorum* IV 303: „meritis sua praemia reddit”.

nam qua stagnanti praelabatur agmine ripas
 tardus Arar pigrumque diu vix explicat amnem
 qua fraterna Remo progignitur Aedua pubes,
 coniugium memini summa pietate fideque;
 lex divina tamen meritum cumulabat amoris.
 Et votum ambo socium praecedere morte,
 maerorique pio curam mandare sepulcri.
 Sed prior uxorem decreti pagina legit¹¹
 Tum desolatus largo iubet ore cavari,
 post mortem fiunt quae membris hospita saxa;
 suscipere et veniens aeternaque foedera iungens,
 ut, quos viventes tenuisset lectulus idem,
 post praecepta Dei bustum commune levaret.
 Sensit vota sui coniunx praesaga mariti
 magnaue temporibus tribuit miracula castis.
 Nam cum defunctis iungantur brachia membris
 et repetita manus constringant vincula trunco,

Tam bowiem, gdzie wolnym nurtem⁵ obmywa wybrzeża
 Niespieszny Arar, z trudem tocząc swe leniwe wody,
 tam gdzie z Remusem zbratana Eduuów⁶ młódź wzrasta,
 wspomnę⁷ małżeństwo wielkie uczuciem i zaufaniem⁸,
 którego miłości zasługę wieńczy Boskie Prawo.
 Z tych dwojga każde ślubowało zgonem⁹ uprzędzić małżonka,
 troskę o grób zlecając temu, kto przeżyje¹⁰.
 Żonę zaś pierwszą wskazała Księga Przeznaczenia;
 wówczas mąż opuszczony wejście wydrążyć nakazał
 w skałach, które po śmierci chętnie przyjmują jego członki.
 A kiedy przyszedł wiecznym związać się przymierzem¹²,
 by tych, co za życia jedno łączyło poslanie,¹³
 zrządzeniem Boskim wspólny przyjął grób,
 przeczuła mądra żona śluby swego męża,
 w nagrodę dając cuda za życie w czystości¹⁴.
 Gdy bowiem ze zmarłymi członkami złączono ramiona,
 więzy zaś wielokrotnie łączą ręce z ciałem¹⁵,

⁵ W oryg.: „stagnanti praelabatur agmine ripas tardus Arar pigrumque diu vix explicat amnem”, por. Juvencus, *Evangeliorum* III 461: „Agmine Iordanis viridis perrumpit amoeno”. Powolność nurtu Araru (dzisiejsza Saona) była w starożytności przysłowiowa, por. Caesar, *De bello Gallico* I 12: „Flumen est Arar, quod per fines Aeduorum et Sequanorum in Rhodanum influit incredibili lenitate, ita ut oculis, in utram partem fluat, iudicari non possit”; Plinius, *Naturalis historia* III 4: „segnis Arar”; Silius Italicus XV 504: „Quorum serpit Arar per rura pigerrimus undae”; Klaudianus, *De Consul. Mall. Theodori* 53: „tardus Arar”; *In Rufinum* II 111: „Quos Rhodanus velox, Araris quos tardior ambit”; Juvencus, *Evangeliorum* III 461: „Agmine Iordanis viridis perrumpit amoeno”.

⁶ W oryg. „Qua fraterna Remo progignitur Aedua pubes”. Eduowie (łac. Aedui, Hedui, Edui), zostali uznani przez senat rzymski za sprzymierzeńców obdarzanych mianem braci i krewniaków (*fratres et consanguinei*), por. Caesar, *De bello Gallico* I 33; Cicero, *Ad Atticum ep.* I 16 (19).

⁷ Występujące w oryg. określenie *memini* – „pamiętam, mam w pamięci”, może wskazywać także na to, iż piszący znał osobiście wspomniane postaci.

⁸ W oryg. „pietate fideque” – pojęcia, które, jak wynika z wersetu następującego, nie mają charakteru chrześcijańskiego (pobożność, wierność), lecz odnoszą się do świata starorzzymskich pojęć związanych z wzajemnym poszanowaniem małżonków.

⁹ Por. formułę często występującą w starochrześcijańskich inskrypcjach nagrobnych: „contra votum superstes”.

¹⁰ Dosł. „mareori pio” – smutkowi będącemu oznaką miłości [ze strony tego z małżonków, który pozostanie przy życiu].

¹¹ W oryg. *legit* = *delegit*.

¹² W oryg. „suscipere et veniens aeternaque foedera iungens”, koniektura D. Kuijpera przyjęta przez P. van der Wijdena w jego wydaniu tekstu, por. *Laudes Domini*, s. 72; sens: złożone za życia ślubowanie małżeńskie ma zostać przypieczętowane także po śmierci; zob. Vergilius, *Aeneis* XI 356: „aeterno foedere iungens”.

¹³ Por. Ovidius, *Metamorphoses* IV 154 (opowieść o Piramidzie i Tyzbie): „estote rogati [...] ut quos certus amor, quos hora novissima iunxit, componi tumulo non invidetis eodem”.

¹⁴ Chodzi o niezawieranie powtórnego związku małżeńskiego przez owdowiałego małżonka, wysoko cenione przez chrześcijan pierwszych wieków na Zachodzie, por. A.G. Hamman, *Życie codzienne pierwszych chrześcijan (95-197)*, Warszawa 1990, 200.

¹⁵ Por. Juvencus, *Evangeliorum* IV 395.

ne, quibus humanae complentur munera vitae,
 accidat informis fluitatio dissociatis,
 immensum dictu!: quo tempore vita peracta est
 iungendus sociae <et> prospecta sede maritus,
 postquam morte viri reserata est ianua leti
 horrendumque larem iam lux ingrata retexit,
 depressa est laevam protendens femina palmam,
 invitans socium gestu viventis amoris.
 Quis dedit affectum tumulo? quis vincula solvit?
 unde sepulta videt venturam coniugis umbram?
 Tu facis haec, tu Christe Deus, tua signa moventur,
 paulatimque doces sopita resurgere membra.
 tu, quem venturum sancti cecinere prophetae,
 incorrupta Dei soboles, rectorque regentis,
 quo sine nil magnum, genitor deliberat ingens,
 cuius ad imperium certis mare constitit oris
 – nec licet immenso teris excurrere ponto! –
 planaue montanos includunt littora fluctus;
 qui vario stabilem dotasti munere terram,
 in nostros usus, largus pietate paternam.
 te vade mortales committunt semina sulcis,
 Et novus arenti procedit caespite partus;
 tu manare iubes fecundo nectare vites,

aby członki¹⁶ za życia pełniące swą rolę
 rozdzielone nie poszły w bezkształtną rozsypkę,
 (rzecz nie do opisania!), gdy życie osiągnęło kres,
 a mąż miał zejść się z żoną w wyznaczonym miejscu
 i gdy po śmierci męża otwarto drzwi grobu,
 straszliwe zaś domostwo¹⁷ załał niemiły mu blask,
 ujrzano, jak żona lewą wyciągając dłoń¹⁸,
 gestem wita towarzysza doczesnej miłości.
 Któż dał zmysły grobowi? Kto rozwiązał pęta?
 Jak zmarła widzieć może wchodzący cień męża?
 Ty sprawiasz to, Ty, Chryste – Boże, wznosisz swoje znaki¹⁹
 I stopniowo pouczasz, jak wznoszą się uśpione członki²⁰,
 Ty, którego nadejście wieszczyli czcigodni prorocy²¹,
 Nieśmiertelny potomku Boga, rządcu tej, co rządzi²²,
 bez którego potężny Rodzic nie zamyśla niczego wielkiego²³
 i którego rozkazem morze trzyma się swych brzegów,
 a toń niezmierna nie może rozlać się na lądy²⁴,
 płaskie zaś brzegi powstrzymują gigantyczne fale²⁵.
 Ty, który wielorakim darem suchy obdarzyłeś łąd
 dla naszych potrzeb, szczodry w ojcowskiej miłości.
 Tyś rękojmią śmiertelnych, gdy ziarno powierzają bruzdom²⁶,
 I nowy plon kielkuje ze spragnionej ziemi,
 Ty winorośli każesz sływać obfitym nektarem²⁷,

¹⁶ Por. Julianus Toletanus, *Prognosticum* I 18: „Non tamen contemnenda, et abiicienda sunt corpora defunctorum, maximeque iustorum, atque fidelium, quibus tamquam organis, et vasis ad omnia bona opera, et sancta usus est Sanctus Spiritus”.

¹⁷ W oryg. „lar”, określenie starorzymskiego bóstwa ogniska domowego, które stało się z czasem synonimem domu.

¹⁸ W oryg. „laevam protendens [...] palmam”; lewa strona uchodziła w tradycji rzymskiej za szczęśliwą, m.in. pojawienie się podczas wróżb ptaków po lewej, wschodniej stronie nieba uznawano za pomyślny znak, por. L. Winniczuk, *Ludzie, zwyczaj i obyczaje starożytnej Grecji i Rzymu*, Warszawa 1983, 689.

¹⁹ W oryg. „signa moventur”, być może należy łączyć to sformułowanie z wojskowym „signa movere”, oznaczającym wyruszenie oddziału z miejsca postoju.

²⁰ Tzn. na przykładzie poruszenia konkretnej zmarłej pouczasz nas o przyszłym wskrzeszeniu umarłych „śpiących” dotychczas w oczekiwaniu na zmartwychwstanie ciała; por. 1Kor 15, 52.

²¹ Iz 40, 10 i Dn 7, 13; por. Juvencus, *Evangeliorum* II 104: „quem voces veterum et sancti cecinere prophetae”. W tym miejscu rozpoczyna się właściwy wątek utworu, tj. pochwały na cześć Pana.

²² W oryg. „incompactibilis” – nie podlegający zniszczeniu (gr. ἀφθαρτος) Chrystus jest tu przedstawiony jako zwycięzca wszechwładnej dotąd śmierci: „rector regentis” [sc. *mortis*].

²³ Por. Vergilius, *Georgica* III 42 (w odniesieniu do Mecenasa): „te sine nil altum mens incohat”.

²⁴ Wers ten jest przez B. Brandesa uważany za późniejsze wtrącenie, podobnie jak ww. 42-55, inaczej inni badacze, por. P. van der Weijden, *Laudes Domini*, s. 95-96.

²⁵ W oryg. „planaue montanos includunt littora fluctus”, por. Vergilius, *Ecloga* IX 43: „insani feriant sine litora fluctus”; *Aneis* II 305-306: „aut rapidus montano flumine torrens sternit agros”.

²⁶ W oryg. „te vade mortales committunt semina sulcis”, por. Vergilius, *Georgica* I 223: „debita [...] sulcis committas semina”; II 289: „ausim vel tenui vitem committere sulco”.

Tu gratos epulis hominum medicosque saluti
 arboribus succos, tu nobis dulcia mella;
 Tu servire iubes homini genus omne animantum,
 insuper et gravibus lucos curvescere pomis
 atque novos reditus nullo de semine nasci;
 tu varios amnes nostro prodesse labori
 et renovare sacris benedictum fontibus aevum
 te duce velivolis patuerunt aequora rostris
 divisosque fretis lustravit navita portus.
 Tu postquam certis sunt acta elementa figuris,
 ne torpere rudi caelestis machina vultu
 inciperet, vario signasti lumine mundum
 et quicquid caelo radiat, tua dextera finxit;
 his aulam Domini placuit contexere ditis.
 Iam freta ne nullis agerentur inhospita terris
 assiduumque alacer muneraret navita portum,
 crebra satis tumido defigitur insula ponto,
 – nec tamen insano metuit circumdata fluctu –
 exiguoque fretis innitens orbe resistit,
 te duce confidens, cuius venerabile pactum
 nexum lege pari summumque imumque peraequat,
 nec sinit impositos quoquam transcendere fines.
 Ac ne plana nimis tellus vel nuda iaceret,
 vitibus aptandos iussisti assurgere colles
 grandibus, et largos umbracula texere lucos;
 tum ne vastus agat silvris torpentibus horror
 innumeros foetus proceris saltibus addis,
 incola vel nemori neu desit praeda petenti;
 tum volucres multas et mille examina vocum,
 mortali harmonia lucis resonare canoris;

drzewom soki wylewać, miłe uczującym,
 zbawienne dla ich zdrowia, słodkie dla nas miody;
 Ty służyć nakazujesz wszelkim typom zwierząt²⁸,
 sadom zaś zginać karki pod ciężarem jabłek²⁹,
 a nowym plonom rodzić się bez żadnych nasion³⁰.
 Ty rzekom rozkazałeś wspierać nasze trudy³¹
 i świat ochrzczony³² odnawiać świętymi wodami.
 Za Twym przewodem morza otwarły się żaglom,
 a żeglarz porty jął odwiedzać rozdzielone morzem.
 Ty, skoro elementy przybrały określoną postać,
 aby wszechświat³³ nie zastępnął z pierwotnym obliczem,
 różnym rodzajem światła ozdobiłeś niebo³⁴.
 I cokolwiek na niebie błyszczy, twoja osadziła ręką.
 Tym bogactwem zechciałeś pokryć dwór niebieski³⁵,
 by niegościnnie morza nie były pozbawione wysp,
 a śmiały żeglarz zyskał upragniony port,
 dość gęsto wyspy osadzasz na wzburzonym morzu,
 nie trwożą się jednak, dziką otoczone falą,
 lecz opierając się morzu trwają na szczupłym obszarze,
 ufne w Twoje przywództwo, z którym święty pakt³⁶
 zawarty, jednakowoż zrównuje wysokość i głębnię
 i nie pozwala nijak przekroczyć ustalonych granic.
 Po to zaś, by ziemia nie była zbyt pusta lub naga,
 pagórkom wzniesć się kazałeś stworzonym dla wina³⁷
 i obszernym gajom osłonić się cieniem.
 Aby zaś lęk nie ogarniał wśród milczących lasów,
 niezliczone potomstwo dajesz smukłym gajom,
 by myśliwemu w lesie nie brakło zwierza ni zdobyczy;
 liczne też ptaki dodajesz, wielką chmarę głosów,
 by w gajach rozbrzmiewały zgodnym ziemskim śpiewem³⁸.

²⁷ W oryg. *tu manare iubes fecundo nectare vites*, por. Vergilius, *Georgica* IV 384: *ter liquido ardentem perfundit nectare Vestam*.

²⁸ Aluzja do Rdz 1, 26; por. Lucretius, *De rerum natura* I 4: *genus omne animantum*.

²⁹ W oryg. *gravibus lucos curvescere pomis*, por. Ambrosius, *Expositio Psalmi CXVIII* 6, 26: „[vineae] fructu curvescit uvarum”.

³⁰ Por. obraz przyrody kierowanej ręką Wenus u Lukrecjusza, *De rerum natura* I 1-23, a także opis złotego wieku kiedy wszystko rodziło się „samo z siebie” u Owidiusza, *Metamorphoses* I 89-110.

³¹ Por. Vergilius, *Aeneis* IX 404.

³² W oryg. „et renovare sacris benedictum [sc. a Ioanne Baptista]”, por. Juvencus, *Evangeliorum* II 193: „liquido si quis de fonte renatus”.

³³ W oryg. „machina caelestis”.

³⁴ Tu określenie „mundus” w znaczeniu nieba – „caelum”.

³⁵ W oryg. „his aulam Domini placuit contexere ditis”, por. Juvencus, *Evangeliorum* III 437-438: „nam caeli regnum domini praedivitis aulae consimile est”.

³⁶ W oryg. „venerabile pactum” – prawdopodobnie aluzja do przymierza Boga z ludźmi opisanego w Rdz 9, 9.

³⁷ W oryg. „vitibus aptandos iussisti assurgere colles”, por. Vergilius, *Ecloga* IX 42: „et lentae texunt umbracula vites”; Hilarius Pictaviensis, *In Genesim* 107: „[vitis] pampineas celsis texebat collibus umbras”.

³⁸ W oryg. „mortali harmonia lucis resonare canoris”, por. Vergilius, *Georgica* II 328: „avia tum resonant avibus virgulta canoris”.

sic annum placuit variis intexere formis
 et vice iucunda mortalibus addere fructum,
 neu semper prolixa dies nimis ureret orbem
 neve brevis iustum raperet nascentibus ignem,
 Ac ne perpetuo quateret labor omnia nisu,
 dat requiem fessis hominum nox roscida curis;
 quae humana salus securum duceret aevum,
 sponte salutare de caespite surgitis herbae;
 has pater ipse serit nutu, non vomere dives.
 Non ego, ferrato tegerer si viscera muro
 ferrea vox linguaeque forent mihi mille canenti,
 munera cuncta queam vestrae pietatis obire.
 Sed pater ille tuus, secreta in sede locatus,
 nec cuiquam visu facilis, cunctisque tremendus,
 te misit dominum terris vitaeque magistrum.
 et quisquis natum iusto veneratur honore,
 ambobus sua vota dicat vitamque perennem
 tu casti rectique tenax, et flectere leges
 post crimen facilis, si quem vecordia praecipis
 depulit a vobis praescripto limite vitae.
 te genitor nostra, paterentur ut ora tueri,
 induit humana facie membrisque caducis;
 quis temptaret enim fragiles attollere visus,
 si talis trepidis voluisses sistere terris,
 qualis es, ingenti cum torques fulmina dextra
 praesentemque iubes directa pavescere poenam

Rok przyodziać zechciałeś rozmaitym kształtem
 i w miłej porze roku ludziom dać owoce.
 Po to, by wciąż dzień długi ziemi nadmiernie nie palił,
 ani też zbyt krótki dobrego roślinom nie zabierał ciepła,
 znój zaś nie dręczył wszystkiego nieustannym jarmem
 noc z rosą³⁹ daję wytchnienie ludziom zmęczonym od trosk.
 Aby zaś zdrowa ludzkość spokojnie mogła wieść życie⁴⁰
 same przez się wzrastacie, zbawienne ziola, z tej ziemi,
 Ojciec swą wolą je sieje, lemieszem nie orze bogaty.
 Ja, choćbym murem żelaznym otoczył moje wnętrzności,
 choćbym żelazny miał głos⁴¹ i śpiewał tysiącem języków,
 Nie mógłbym wszystkich darów waszej miłości wyrazić.
 A sławny ów Ojciec Twój, żyjący w ukrytej siedzibie⁴²
 i niewidzialny dla wszystkich⁴³, we wszystkich bojażni budzący,
 zesłał Ciebie, ziem Pana i Mistrza dobrego żywota.
 Każdy, kto daje Synowi cześć w sposób Jemu należny,
 Obu Wam śluby składa i życie poświęca wieczne⁴⁴.
 Ty, który trzymasz się tego, co czyste i sprawiedliwe⁴⁵,
 grzech łatwo skłonny wybaczać, gdy zaślepione szaleństwo
 człowieka spycha ze szlaku wam wskazanego życia.
 Tobie, by nasze oczy mogły Cię jasno dostrzegać⁴⁶,
 Ojciec ludzką dał twarz⁴⁷ i w słabe przyodział członki⁴⁸.
 Któżby się bowiem poważał słabe swe oczy podnosić⁴⁹,
 Gdybyś na drżącej ziemi taki jak wtedy chciał stanąć,
 kiedy potężną prawicą wypuszczasz swe błyskawice⁵⁰
 i każesz lękać się kary, która natychmiast nadchodzi,

³⁹ W oryg. *nox roscida*, por. Plinius, *Historia naturalis* II 62, 153: „roscidas aestate Africae noctes”; XVIII 28, 260: „noctibus roscidis secari melius”.

⁴⁰ W oryg. „utque humana salus securum duceret aevum”, por. Horatius, *Satyrae* I 5, 101: „namque deos didici securum agere aevum”.

⁴¹ W oryg. „ferrea vox linguaeque forent mihi mille canenti, munera cuncta queam vestrae pietatis obire”, por. Vergilius, *Aeneis* VI 625: „non, mihi si linguae centum sint ora que centum, ferrea vox, omnis scelerum comprehendere formas, omnia poenarum percurrere nomina possim”; *Georgica* II 42nn.: „non ego cuncta meis amplecti versibus opto, non, mihi si linguae centum sint ora que centum, ferrea vox”.

⁴² W oryg. „secreta in sede locatus”, por. Vergilius, *Aeneis* II 568: „secreta in sede latentem”.

⁴³ W oryg. „nec cuiquam visu facilis”, por. Vergilius, *Aeneis* III 621: „nec visu facilis nec dictu adfabilis ulli”.

⁴⁴ Po tym wersie występuje w zachowanym rękopisie nieco większy odstęp, co nasunęło niektórym badaczom przypuszczenie o opuszczeniu jakiejś partii oryginalnego tekstu, por. P. van der Weijden, *Laudes Domini*, s. 140.

⁴⁵ W oryg. „tu casti rectique tenax”, por. Vergilius, *Aeneis* IV 188: „[fama] tam ficti pravique tenax”.

⁴⁶ W oryg. „paterentur ut ora tueri”, por. Vergilius, *Aeneis* VI 688-689: „datur ora tueri, nate, tua”.

⁴⁷ W oryg. „induit humana facie”, por. Ovidius, *Metamorphoses* II 425: „protinus induitur faciem cultumque Dianae”; II 850: „induitur faciem tauri”.

⁴⁸ W oryg. „induit [...] membrisque caducis”; por. Cicero, *De natura deorum* I 35, 98: „corpore caduco et infirmo”; Paulinus Nolanus, *Carmina* VI 21: „conferre aeterna caducis”.

⁴⁹ W oryg. „fragiles attollere visus”, por. Vergilius, *Aeneis* IV 688: „illa grauis oculos conata attollere rursus deficit”.

vel cum placatus campis sitientibus imbres
 dividis, et dubias sulcis producis aristas.
 ne tamen insignem res nulla ostenderet ortum,
 virgine conciperis, – non sufficit esse pudicam
 nec quae nupta queat domino coniungere fratrem –
 ut procul ex utero contagio turpis abesset.
 Mox ubi processu felix maturuit aetas,
 indociles animos monitis servare paternis
 aggredieris, rectamque viam labentibus offers;
 atque ut missa deo penitus praecepta paterent,
 imperium morti adimis morboque solutos
 desperata iubes apprehendere munia vitae
 restituisque diem caecis et, ne quid inausum
 restaret penitus, quo perfidus error obiret,
 indicis sensum tumulis, et condita pridem
 membra iubes iterum superas consurgere in auras,
 agnoscuntque suum dilecta cadavera nomen.
 At postquam legem sectator idoneus hausit,
 ut se mortali coelestis spiritus aula
 exueret, legis intentum quo cuncta doceret
 pro summo toleranda Deo, recteque perennem
 contemptu mortis sibi quemque assumere vitam.
 Sic completa ferens genitoris iussa, redisti
 ad summi secreta poli, qua lucidus aether
 pigra vetat proprio succedere nubila coelo:
 atque ut certa foret pereuntis copia turbae
 quae praecepta dei miserandis auribus arceat,
 nec nova defunctos iam pridem iura tenerent,

albo gdy, ubłagany, deszczów polom spragnionym
 udzielasz, z bruzd dobywając wbrew spodziewaniu kłosa.
 By jednak rzecz niepoślednia dowiodła wielkości narodzin
 począłeś się z Dziewicy, która nie dosyć, że czysta,
 to, choć zamężna, Panu nie zrodziła brata,
 tak, że z dala od łona szpetna trzymała się zmasa.
 Wnet, gdy z czasem dojrzał Twój szczęśliwy wiek⁵¹,
 jąłeś ratować umysły, do Ojca przykazań nieskore
 i prostą wskazywać drogę tym, co zesłi ze szlaku.
 Po to zaś, by zesłane przez Boga nakazy całkiem ujawnić
 władzę śmierci odbieras, od chorób tych wyzwoliwszy,
 którzy w swe życie zwątpili – na nowo każesz im żyć⁵².
 Blask dnia ślepy przywracasz, by wypróbować to wszystko⁵³,
 czym można błąd przewrotny zupełnie z dala utrzymać;
 czucia zmarłym udzielasz, a tym, które wcześniej złożone
 członkom nakaz wydajesz, by wzniosły się znowu w górę⁵⁴,
 ciała zaś ukochane mogą rozpoznać swe imię⁵⁵.
 A kiedy już Naśladowca⁵⁶ właściwie Prawo wypełnił,
 aby się Duch Niebieski wy dostał z śmiertelnej jego siedziby⁵⁷,
 który, jak czytasz, o wszystkim pouczyć pilnie się starał,
 co każdy dla Najwyższego znieść musi i jakim sposobem
 żywot wieczny osiągnie, mając w pogardzie śmierć.
 A wypełniwszy nakazy Rodzica wróciłeś
 do szczytu skrytego bieguna⁵⁸, tam gdzie eter świetlisty
 wzbrania chmurom powolnym wznosić się ku niebu⁵⁹.
 Po to zaś, by określić wielkość tłumy zmarłych,
 który nędzne uszy zamyka dla przykazań Bożych,
 a żeby nowe prawa nie wiązały wcześniej umarłych⁶⁰

⁵⁰ W oryg. „ingenti cum torques fulmina dextra”, por. Vergilius, *Aeneis* IV 208-209: „an te genitor, cum fulmina torques, nequiquam horremus”.

⁵¹ W oryg. „Mox ubi processu felix maturuit aetas”, por. Vergilius, *Aeneis* XII 438: „mox cum matura adoleverit aetas”.

⁵² W oryg. „iubes apprehendere munia vitae”, por. Horatius, *Epistolae* II 2, 131: „qui vitae servaret munia”.

⁵³ W oryg. „ne quid inausum”, por. Vergilius, *Aeneis* VII 308-309: „nil linquere inausum quae potui”; VIII 205-206: „at quid Caci mens efferat ne quid inausum aut intractatum scelerisve dolive fuisset”.

⁵⁴ Por. Vergilius, *Aeneis* VI 128: „sed revocare gradum superasque evadere ad auras”; Juvencus, *Evangeliorum* IV 322: „carum iuvenem [sc. Lazarum] faciam consurgere rursus”.

⁵⁵ Aluzja do wskrzeszenia Łazarza, jedyne opisanego w Piśmie św. cudu przywrócenia do życia zmarłego dokonanego przez Jezusa, por. J 11, 1-44.

⁵⁶ W oryg. „Sectator”, tzn. Jezus.

⁵⁷ Tzn. ciała ludzkiego, por. Ambrosius, *De Spiritu Sancto* I 3, 54: „quae [sc. Caro Christi] aula virtutis [...] est”. Termin „spiritus” na określenie duszy używany był już w literaturze przedchrześcijańskiej, por. Vergilius, *Aeneis* IV 336: „dum spiritus hos regit artus”; Ovidius, *Metamorphoses* XV 167: „spiritus eque feris humana in corpora transit”.

⁵⁸ W oryg. „summi secreta poli”, por. Juvencus, *Evangeliorum* I 209-210: „coeli secreta”.

⁵⁹ Por. Vergilius, *Aeneis* XII 367: „qua venti incubuere, fugam dant nubila caelo”; Ovidius, *Amores* I 8: „toto glomerantur nubila caelo”.

⁶⁰ W oryg. „nec nova defunctos iam pridem iura tenerent”; chodzi tu o sprawiedliwych i proroków Starego Testamentu.

carceris inferni feralia libera solvis
 innumeramque iubes tenebris emergere plebem
 his tantum clausis, quos impia vita notarit
 et loca poenarum venturis dividis umbris,
 quae tibi non credant vel quae se credere fingant,
 sancte deus summique dei venerabile pignus,
 ad cuius nomen violenta morte fugatae
 pectoribus propriis alienaque pectora nantae
 exclamant pallentque animae, iussaque recedunt
 (sicut multa prius de te miracula produunt)
 cum terram caelumque inter suspensa tenentur,
 obstricto per te quia nil permittitur hosti.
 At nunc tu dominum meritis, pietate parentem,
 imperio facilem, vivendi lege magistrum
 edictisque parem, quae lex tibi condita sanxit,
 victorem laetumque pares mihi Constantinum!
 hoc melius fetu terris nil ante dedisti
 nec dabis: exaequent utinam sua pignora patrem!

puszczasz wolno ofiary z piekieł ich więzienia
 i wielkiej ciżbie wyjść każesz z ciemności,
 zamknąwszy tylko ludzi z piętnem złego życia
 i miejsca kar wydzielasz mającym przyjsć cieniem⁶¹,
 które w Ciebie nie wierzą lub wiarę udają,
 Święty Boże, czcigodny Potomku Najwyższego Boga,
 na którego imię dusze⁶² wygnane przez gwałtowną śmierć⁶³
 z własnych piersi, inne napotkawszy ciała
 wołają, drżą, ustępują pod wpływem nakazu
 (jak świadczą liczne Twe wcześniejsze cuda),
 gdy między ziemią a niebem zawieszono tkwią⁶⁴
 na Twój rozkaz, niczego nie dając wrogowi⁶⁵.
 A teraz Ty, władco dzięki zasługom, rodzica dzięki miłości,
 życzliwego w rządzeniu, mistrza drogi życia,
 równego uchwałom⁶⁶, które uznało twe Prawo,
 Konstantyna⁶⁷ daj mi ujrzeć radosnym zwycięzcą.
 Lepszego od niego owocu nie dałeś przedtem tej ziemi,
 ani też nie dasz⁶⁸. Oby potomstwo jego dorównało ojcu!

Z języka łacińskiego przełożył,
 wstępem i komentarzem opatrzył
 Robert Sawa

⁶¹ W oryg. „umbras” – cienie, termin zapożyczony ze świata wierzeń pogańskich.

⁶² W oryg. „animae” = „daemonia”.

⁶³ Cały ustęp następujący (ww. 137-142) poświęca autor ludziom zmarłym nagle, m.in. w wyniku morderstwa, gr. βίαια θάνατοι.

⁶⁴ Por. Tertullianus, *De anima* XXII 8: „omnis spiritus ales est”.

⁶⁵ W oryg. „hosti” tj. szatanowi, por. Paulinus Nolanus, *Natal. XI (S. Felicis)* 230nn.

⁶⁶ W oryg. „edictisque parem”; prawdopodobnie aluzja do edyktu mediolańskiego z 313 roku.

⁶⁷ Por. podobną pochwałę Konstantyna u Juwenkusa *Evangeliorum* IV 806-812.

⁶⁸ Por. pochwałę Augusta u Horacego, *Carmina* IV 2, 37-39: „Quo nihil maius, meliusve terris fata donavere, bonique divi nec dabunt, quamvis redeant in aurum tempora priscum”.

***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, ss. 1406.**

Patronat nad organizacją ósmego już międzynarodowego sympozjum orygenesowskiego sprawowała Włoska Grupa Badań nad Orygenesem i Tradycją Aleksandryjską (Gruppo Italiano di Ricerca su Origene e la Tradizione Alessandrina), kierowana z Pizy przez prof. Lorenzo Perrone, znana m. in. z redagowania niezwykle przydatnego do prowadzenia badań nad tradycją aleksandryjską periodyku „Adamantius” oraz z aktywnego udziału w opracowaniu i publikacji mon tematycznego słownika poświęconego życiu, dziełom i myśli Orygenesesa: *Origene. Dizionario. La cultura, il pensiero, le opere*, a cura di A. Monaci Castagno, Roma 2000 (zob. recenzja niżej). Nie dziwi więc wybór właśnie Pizy na miejsce kongresu, który odbył się w dniach 27-31. 08. 2001 r. pod hasłem ***Orygenes i tradycja aleksandryjska***. Zainteresowanie „Origenianami” nieustannie wzrasta, stąd ogromna liczba uczestników i wystąpień (104 referaty i komunikaty podzielone na 12 grup tematycznych), które trudno przeanalizować i ogarnąć w jednej recenzji. Zostaną w niej tylko wskazane aktualne kierunki badań nad Orygenesem, znajdujące odbicie w zaprezentowanych referatach, oraz streszczone i ocenione wnioski kilkunastu wystąpień, wybranych oczywiście subiektywnie, zgodnie z osobistymi zainteresowaniami piszącego te słowa. Nie ulega wątpliwości, że cała publikacja stanowi zbiór najbardziej aktualnych wypowiedzi w wielu szczegółowych kwestiach dotyczących aleksandryjskiego teologa i że żaden specjalista badający środowisko szkoły aleksandryjskiej nie może obok omawianych dwóch tomów przejść obojętnie.

Większość prelegentów, których wystąpienia zamieszczono w omawianej pozycji, to znane postacie zajmujące się od lat badaniami nad Orygenesem, głównie ze środowiska francuskiego i włoskiego, do których dołącza coraz

liczniejsza grupa nowych patrologów ze Stanów Zjednoczonych. Cieszy udział wielu młodszych badaczy pochodzących z krajów Europy Środkowo-Wschodniej. Znane są już nazwiska orygenistów węgierskich, którzy okazali się środowiskiem na tyle prężnym, że zajęli się organizacją kolejnych „Orygenianów” na temat „Orygenes i praktyki religijne w jego czasach” w Pecu w 2005 roku. Niespodzianką jest natomiast pojawienie się w Pizie badaczy z Moskwy, Sankt Petersburga, a nawet z Tbilisi. Radość wzbudzają wreszcie akcenty polskie: aktywna obecność w Pizie zasłużonego polskiego patrologa, jezuitę Henryka Pietrasa z Krakowa oraz kilkakrotne odwołania w wystąpieniach jego i Enrica dal Covolo z Rzymu do publikacji polskiego orygenisty ks. Mariusza Szrama z Lublina. Szkoda tylko, że z powodu bariery języka niektóre znakomite polskie opracowania nie mogą dotrzeć do międzynarodowego środowiska orygenistów. Przykładowo E. Junod opracowuje zagadnienie recepcji Orygenesusa i tradycji aleksandryjskiej u Focjusza, nie zdając sobie zapewne sprawy z istnienia gruntownego źródłowego opracowania tej kwestii przez J. Naumowicza w jego opublikowanej rozprawie doktorskiej *Wczesnochrześcijańscy pisarze aleksandryjscy w „Bibliotece” Focjusza* (Wrocław – Warszawa – Kraków 1995).

Temat kongresu został zakreślony tak szeroko, że poszczególne grupy, na które podzielono teksty prelegentów, obejmują niemal wszystkie ważne pola badawcze związane z Orygenesem i kontynuacją jego myśli w tradycji aleksandryjskiej. We wstępnym bloku artykułów, ukazującym tło kulturowe Aleksandrii, na uwagę zasługuje tekst Ch. Jacoba *Bibliothèque, livre, texte: formes de l'érudition alexandrine* (ss. 13-22), wskazujący na wpływ aleksandryjskiej filologii, rozwijającej się w cieniu znakomitej biblioteki, na Orygenesową krytykę tekstu biblijnego. Za jego rozwinięcie i uzupełnienie można uznać umieszczony w następnej grupie tematycznej artykuł J.A. McGuckina – *Origen as Literary Critic in the Alexandrian Tradition* (ss. 121-135), dowodzący, że Orygenes na każdym odcinku swojej metody interpretacji tekstów biblijnych – alegorycznym, gramatycznym czy filozoficznym – zależny jest od tradycji scholarchów skupionych wokół słynnej biblioteki aleksandryjskiej.

Do myślenia skłaniają dwa artykuły związane z kwestią diaspory żydowskiej w Aleksandrii: G.G. Stroumsy – *Alexandria and the Myth of Multiculturalism* (ss. 23-29) i R.L. Wilkena – *Creating a Context „Anti-Judaism” and Scholarship on Origen* (ss. 55-59). Stroumsa przedstawia zjawisko multikulturalizmu jako mit, którego realizacja, nie osiągnęła nigdy etapu prawdziwej pokojowej konwencji, także w Aleksandrii, gdyż i tam była silnie rozwinięta wrogość do Żydów. Wilken natomiast przestrzega przed zbyt pochopnym stosowaniem pojęcia „antyjudaizm” do opisywania relacji między judaizmem a wczesnym chrześcijaństwem. Zaleca dużą ostrożność zwłaszcza w odniesieniu do oceny postawy i teologii Orygenesusa, o którym w najnowszej literaturze coraz częściej mówi się właśnie w kontekście „antyjudaizmu”. Jako przykład odpowiedzi na niesłuszne uznawanie Aleksandryjczyka za wroga Żydów po-

leca prace ukazujące ich pozytywny obraz w myśli Orygenesesa: książkę G. Sgherri – *Chiesa e Sinagoga nelle opere di Origene* (Milan 1982) i artykuł T. Heithera – *Juden un Christen. Anregungen des Origenes zum Dialog* (TQ 177:1997, 15-25).

G. Dorival w interesującym artykule *La Bible d'Origène* (ss. 49-53) prezentuje oryginalne podejście Aleksandryjczyka do kwestii wyboru właściwej wersji ksiąg starotestamentalnych. Choć Orygenes wydaje się akceptować przekład Septuaginty, dostrzega w nim jednak również błędy kopistów. W przypadku niektórych fragmentów preferuje późniejsze przekłady tłumaczy greckich żyjących już po Chrystusie (np. Akwili czy Symmachu), którzy jaśniej i wyraźniej oddali „chrystologiczny” sens tych tekstów, niż żyjący przed Chrystusem tłumacze Septuaginty. Biblia hebrajska natomiast została, zdaniem Orygenesesa, pozbawiona autentycznych fragmentów krytykujących starszych, przywódców i sędziów Izraela; należy jednak korzystać z niej w dialogu z Żydami, a także korygować przy jej pomocy błędy Septuaginty.

Wśród artykułów drugiego bloku tematycznego, poświęconego chrześcijańskiemu kontekstowi aleksandryjskiemu dzieł Orygenesesa, godny uwagi jest tekst R.E. Heine – *Origen's Alexandrian „Commentary on Genesis”* (ss. 63-73), dowodzący walentyniańskiego *milieu* powstania tego zaginionego, niestety, komentarza. Teksty A. Jakaba – *Alexandrie et sa communauté chrétienne à l'époque d'Origène* (ss. 93-104), A. Martina – *Aux origines de l'Alexandrie chrétienne: Topographie, liturgie, institutions* (ss. 105-119) i S.C. Mimouni – *À la recherche de la communauté chrétienne d'Alexandrie aux I^{er}-II^{ème} siècles* stanowią doskonałe wprowadzenie w źródła, dotyczące początków chrześcijaństwa w Aleksandrii i weryfikują szereg dotychczasowych poglądów. Jakab dopatruje się w konflikcie Orygenesesa z biskupem Demetriuszem sporu między dwiema koncepcjami chrześcijaństwa i Kościoła: duchową i instytucjonalno-administracyjną. Martin weryfikuje w świetle zachowanych przekazów historycznych tradycję o założeniu Kościoła aleksandryjskiego przez św. Marka. Mimouni przypisuje początki chrześcijaństwa w Aleksandrii misji hellenistów z Barnabą na czele i łączy je z judeochrześcijaństwem I i II wieku. Interesujące studium zagadnienia patronatu literackiego na przykładzie wspomnianej w większości dzieł Orygenesesa osoby Ambrożego, szefa grupy kopistów i mecenasa twórczości Aleksandryjczyka, stanowi artykuł A. Monaci-Castagno – *L'indipendenza dell'intellettuale e le pretese del patronato* (ss. 165-193). B. Pouderon w tekście *Athénagore et la tradition alexandrine* (ss. 201-219) usiłuje zweryfikować hipotezę o związkach Atenagorasa z tradycją aleksandryjską. Porównując cytaty z autorów klasycznych, wykorzystane przez pisarzy wczesnochrześcijańskich, dochodzi do wniosku, że apologeta, podobnie jak Klemens Aleksandryjski, korzystał najprawdopodobniej z aleksandryjskich zbiorów cytatów z dzieł klasyków, opracowanych albo w środowisku żydowskim i pogańskim, albo schryścianizowanych.

Przy omawianiu Aleksandryjskiego tła kulturowego twórczości Orygenesusa nie mogło zabraknąć bloku tematycznego poświęconego Filonowi Aleksandryjskiemu. F. Calabi (*Le luce che abbaglia: una metafora sulla inconoscibilità di Dio in Filone di Alessandria*, ss. 223-232) ukazuje podobieństwa i różnice w nauce Filona i Orygenesusa o niepoznawalności Boga oraz omawia wykorzystanie w niej metafory światła słonecznego, które równocześnie oświeca i oślepia. H.G. Thümmel (*Philon und Origenes*, ss. 275-286) również dokonuje porównania poglądów obu autorów na kwestię związku początku (*arche*) z końcem (*telos*), czyli stworzenia świata ze zbawieniem człowieka. Od Filona wyprowadza K.J. Torjesen tradycję komentatora Pisma św. jako nauczyciela, proroka, a przede wszystkim natchnionego przewodnika duchowego (*The Alexandrian Tradition of the inspired Interpreter*, ss. 287-299).

Związek gnostycyzmu z ortodoksyjną teologią Aleksandryjską to kolejny ważny blok tematyczny, w ramach którego poruszono następujące problemy: nawiązania do walentyniańskiej egzegezy w pismach Klemensa Aleksandryjskiego i Orygenesusa (J.L. Kovacs, *Echoes of Valentinian Exegesis in Clement of Alexandria and Origen: The Interpretation of 1Cor 2, 1-3*, ss. 317-329); wpływ *Tractatus Tripartitus* i walentyniańskiej *Ewangelii Prawdy* na dzieła Orygenesusa (J.D. Dubois, *Le Traité Tripartite [Nag Hammadi I, 5] est-il antérieur à Origène?*, ss. 303-316; J.W. McCree, *Valentinus on Exodus 33, 20: Valentinian Traditions in the Gospel of Truth and in Origen's Commentary on John*, ss. 347-353); porównanie doktryny boskich denominacji w walentynianizmie z nauką o tytułach chrystologicznych (tzw. „epinoiai”) u Orygenesusa, z dobrym zestawieniem podobieństw i różnic (A. Pasquier, *La doctrine des dénominations de Dieu dans le valentinisme: comparaison avec Origène*, ss. 355-365); zbieżności między gnostykami a Orygenesem w poglądach dotyczących losu duszy po śmierci i jej spotkania z aniołami i demonami, wynikające z misyjnego celu pozyskania dla Wielkiego Kościoła tych, którzy stali się zwolennikami gnostycyzmu (R. Roukema, *Les anges attendant les âmes des défunts: Une comparaison entre Origène et quelques gnostiques*, ss. 367-374).

Mimo bezpośredniego następstwa czasowego i podobieństwa w punkcie wyjścia wielu poglądów Klemensa i Orygenesusa, niejasne są związki między pierwszymi dwoma najważniejszymi przedstawicielami chrześcijańskiej tradycji Aleksandryjskiej. Tym kwestiom poświęcono w materiałach z „Colloquium Origenianum Octavum” oddzielną grupę tekstów. M. Fédou (*La référence à Homère chez Clément d'Alexandrie et Origène*, ss. 377-383) omawiając wykorzystanie dzieł Homera przez obu autorów, ukazuje w jaki sposób było ono uzależnione od kontekstu, któremu miało służyć: zilustrowaniu teorii kradzieży u Klemensa i polemice z pogańskim wrogiem chrześcijaństwa Celsusem. A. de Boulluec (*Les réflexions de Clément sur la prière et le traité*, ss. 397-407) dopatruje się ukrytego dialogu, jaki toczy Orygenes z Klemensem na temat modlitwy w *Peri euches*. E. Osborn (*Clement and Platonism*, ss. 419-427) ukazuje,

w jaki sposób Klemens łączy egzegezę pism nowotestamentalnych św. Pawła i św. Jana z filozofią platońską w kwestii Boga jako pierwszej zasady bytu, dobra i prawdy.

Związki doktryny Orygenesusa ze starożytną myślą filozoficzną przewijają się w wielu artykułach, ale poświęcono im także oddzielny blok tematyczny. Artykuł R.M. Berchmana (*Self-Knowledge and Subjectivity in Origen*, ss. 437-450) traktuje o zbieżnościach między myślą Orygenesusa i Plotyna oraz wpływie introspekcji na Orygenesową egzegezę, która nabiera, według autora, niejednokrotnie cech filozoficznej medytacji. Berchman, chociaż jest świadomy historycznych wątpliwości dotyczących związków między dwoma myślicielami (s. 439), popełnia jednak błąd chronologiczny, spotykany u filozofów sytuujących Orygenesusa, trudno powiedzieć na jakiej podstawie, na pozycji kontynuatora myśli Plotyna (s. 437), podczas, gdy w najlepszym wypadku byli oni rówieśnikami, a pierwsze dzieła autora *Ennead* ukazały się prawdopodobnie już po śmierci Aleksandryczyka. Berchman nie wykorzystuje w swoim tekście, z niezrozumiałych względów, kluczowej dla poruszanych przez niego kwestii pozycji H. Crouzela *Origène et Plotin. Comparaisons doctrinales* (Paris 1992). G. Bostock (*Origen and the Pythagoreanism of Alexandria*, ss. 465-478) wskazując na egipską proveniencję pitagoreizmu, doszukuje się wpływów tego kierunku (głównie nauki o liczbach), przefiltrowanego już przez platonizm, na doktrynę Orygenesusa. V.H. Drecoll (*Der Begriff Hypostasis bei Origenes: Bemerkungen zum „Johanneskommentar II, 10“*, ss. 479-487) zastanawia się, czy pojęcie „hypostasis”, mające jego zdaniem charakter bardziej dynamiczny, nie jest zbyt pośpiesznie utożsamiane u Orygenesusa z bardziej statyczno-ontycznym pojęciem „ousia”. M. Kuyama (*Evil and Diversity in Origen's „De Principiis“*, ss. 489-501) przedstawia koncepcję Orygenesusa, zgodnie z którą za różnorodność w świecie, z którą związane jest zło, odpowiada pierwotny upadek istot rozumnych spowodowany przez ich „neglegentia” (*ameleia*). Bardzo dobrze udokumentowany źródłowy artykuł M. Maritano – *Argomenti „filosofici” di Origene contro la metempsychosi* (ss. 503-535) – systematyzuje poglądy Orygenesusa przeciw przechodzeniu dusz ludzkich w ciała zwierzęce i inne ciała ludzkie. Inspirujący jest tekst R. Somosa – *An Aristotelian Science-Methodological Principle in Origen's „Commentary on John”* (ss. 547-552), w którym autor doszukuje się związku słynnego tekstu o „arce” z Prologu do Orygenesowskiego *Komentarza do Ewangelii św. Jana* z poglądami Arystotelesa na temat wiedzy pierwotnej.

Istotne aspekty teologiczne myśli Orygenesusa złączono w jeden obszerny blok doktrynalny. Młody utalentowany badacz z Wiednia H. Buchinger (*Zur Entfaltung des origeneischen Paschaverständnisses: Caesareensischer Kontext und alexandrinischer Hintergrund*, ss. 567-578), przygotowujący obszerne studium na temat Paschy w nauczaniu Orygenesusa, ukazał nawiązania tej doktryny do tradycji aleksandryjskiej i współczesnej Aleksandryczykowi sytuacji Koś-

ciała w Cezarei. A.-Ch.L. Jacobsen (*Origen on the Human Body*, ss. 649-656) słusznie dowodzi, że mimo, iż ciała z krwi i kości są dla Orygenesesa drugorzędną formą egzystencji, będącą konsekwencją upadku bytów rozumnych, to jednak nie są one znakiem Bożej kary, lecz łaski, ponieważ wszelkie działanie Boga jest ukierunkowane na pomoc stworzeniom. C. Noce (*Il tema della nudità dell'anima*, ss. 679-687) przedstawia Orygenesowską koncepcję огоłocenia duszy z uczuć, grzechów i ziemskiego ciała jako przygotowania do wiecznej kontemplacji Boga. H. Pietras (*I „Principi II, 11” di Origene e il millenarismo*, ss. 707-714) dostrzega nie tylko podobieństwo, ale wręcz pokrewieństwo języka czy obrazowania w kwestiach eschatologicznych (podwójne zmartwychwstanie, proces doskonalenia sprawiedliwych między pierwszym i drugim zmartwychwstaniem, Jerozolima niebieska jako miejsce przygotowane przez Boga zmartwychwstałym) między Orygenesem i millenarystami Wielkiego Kościoła (Tertulian, św. Ireneusz). Charakter erudycyjnych, syntetycznych prezentacji mają teksty: G. Sfameni Gasparro o stosunku Orygenesesa do magii i kwestii działania w niej sił boskich i demonicznych (*Origene e la magia: teoria e prassi*, ss. 733-756) oraz B. Studera poruszający kwestię Orygenesowskiego rozumienia historii i jej związku z pojęciem prawdy (*Der Begriff der Geschichte im Schrifttum des Origenes von Alexandrien*, ss. 757-777).

Scharakteryzowany powyżej blok doktrynalny obejmuje także szereg interesujących artykułów dotyczących problematyki egzegetycznej. A. Cacciari (*Origene e il libro del „Siracide”*, ss. 579-592) wykazuje, że Orygenes, zarówno w okresie aleksandryjskim, jak i cezarejskim, uważał Księgę Syracydesa za kanoniczną i często ją cytował. Y.M. Duval (*Vers le „Commentaire sur Sophonie” d’Origène: l’annonce de la disparition finale du mal et le retour dans la Jérusalem céleste*, ss. 625-639) próbuje na podstawie cytatów z *Contra Celsum*, *Komentarza do Pieśni nad Pieśniami*, *Homilii o Księgach Jozuego i Jeremiasza* Orygenesesa oraz *Komentarza do Sofoniasza* św. Hieronima zrekonstruować główne tematy *Komentarza do Sofoniasza* – jednego z wielu zaginionych pism Aleksandryjczyka. M.C. Pennacchio (*La parabola del banchetto nuziale [Mt 22, 1-14] nell’esegesi origeniana*, ss. 687-698) zwraca uwagę, że Orygenes konstruuje swoją egzegezę alegoryczną przypowieści o uczcie królewskiej w dialogu z gnostykami, przeciwstawiając gnostyckiemu podziałowi ludzi na hylików, psychików i pneumatyków koncepcję eschatologicznej apokatastazy, dającej po odpowiednim oczyszczeniu możliwość zbawienia dla wszystkich ludzi. T. Piscitelli Carpino (*La croce nell’esegesi origeniana*, ss. 715-726) ukazuje na przykładzie interpretacji krzyża kierunek egzegezy Orygenesesa: od wyjaśnienia historio-zbawczego przez typologiczne (które jest konieczne, ale nie musi być ostateczne) do duchowo-egzegetycznego. Oryginalny artykuł M. Wallraffa (*Il rapporto tra Antico e Nuovo Testamento nella teoria esegetica di Origene*, ss. 779-787) porusza kwestię stosunku natchnienia (*theopneustia*) do rozwoju pojęcia kanonu Ksiąg Świętych. Według autora Orygenes odnosi termin „na-

technienie” do pojęcia „Pismo”, pod którym kryje się przede wszystkim Stary Testament, do Nowego Testamentu natomiast Aleksandryjczyk odnosi termin „Ewangelia”, co nie oznacza, że odmawia jej Boskiego charakteru, wręcz przeciwnie: to Chrystus – Bóg-człowiek nadaje sens całemu „Pismu” i pokazuje w pełni Jego Boską inspirację.

Cały drugi tom recenzowanego zbioru materiałów z „Colloquium Origenianum Octavum” został poświęcony tematyce postorygenesowskiej, czyli wpływom wielkiego teologa na dalszy rozwój nie tylko szkoły aleksandryjskiej, ale także na środowisko chrześcijaństwa greckiego i dalekowschodniego. Pierwszy obszerny blok tematyczny dotyczy kontynuacji myśli Orygenesesa w środowisku związanym z Aleksandrią. C. Badilita w dobrym studium antropologiczno-socjologicznym, charakterystycznym dla współczesnej szkoły historiografii francuskiej (*Origène, Constantin et Antoine, les modèles chrétiens des trois „fonctions sociales”*, ss. 815-827) uważa, że trzy wybitne osobowości III i IV wieku reprezentują podstawowe modele chrześcijan, składające się na tradycyjną strukturę społeczną: Orygenes to kapłan-nauczyciel, Konstantyn – apostoł-wojownik, Antoni – charyzmatyczny wieśniak. T. Graumann (*Origenes ein Kirchenvater? Vom Umgang mit dem origeneischen Erbe im frühen 4. Jahrhundert*, ss. 877-888) zastanawia się, czy dla Euzebiusza Orygenes nie był autorytetem równym Ojcom Kościoła. Ch. Kannengiesser (*Origen's Doctrine transmitted by Antony the Hermit and Athanasius of Alexandria*, ss. 889-899) wskazuje na wyraźną zależność w nauce o Synu Bożym jako Logosie i Sofii między *Contra Arianos* Atanazego i *Peri Archon* Orygenesesa. J. Leemans (*The Idea of „Flight for Persecution” in the Alexandrian Tradition from Clemens to Athanasius*, ss. 901-910), omawiając ewolucję poglądów w kwestii „fuga persecutionum” w tradycji aleksandryjskiej, zwraca uwagę na dwojaki stanowisko Orygenesesa. W młodszej *Zachęcie do męczeństwa* postrzegał on męczeństwo jako obowiązek i konieczność, natomiast w późnym *Komentarzu do Ewangelii Mateusza* dopuszczał unikanie męczeństwa, aby nie kusić „kairosu” wyznaczonego przez Bożą Opatrzność, a nawet uważał, że ucieczka jest zbawienna dla prześladowcy, ponieważ pozbawia go możliwości dopuszczenia się cięższego grzechu.

Obszerne, gruntowne, uwzględniające najnowszą literaturę studium E. Prinzivalli (*Le metamorfosi della scuola alessandrina*, ss. 911-937) porusza problem genezy i ewoluowania szkoły aleksandryjskiej jako instytucji. Zwraca uwagę, że w ostatnich latach wielu badaczy (R. van den Broek, C. Scholten, A. van den Hoek, A. Le Boulluec, M. Rizzi) odchodzi od zdecydowanego sceptycyzmu wobec informacji Euzebiusza, dotyczących początków szkoły, a zmierza ku ich reinterpretacji. Proponuje się mianowicie stanowisko, że przed Orygenesem istniało nauczanie w różnych wspólnotach kościelnych Aleksandrii. Od czasów biskupa Demetriusza jeden głos – właśnie Orygenesesa – oparty na platonizmie staje się wyrazem nauczania nadzorowanego przez

biskupa i powstaje prawdziwy „didaskaleion”. W III wieku tworzy się model prezbitera – mistrza, gwarantujący podporządkowanie „didaskaleionu” potrzebom biskupa. W IV w. fenomen monastycyzmu otwiera przed szkołą możliwość wykorzystania nauczycieli oddanych pracy intelektualnej i duchowej, paralelnej do linii reprezentowanej przez hierarchię biskupią. Za episkopatu Teofila współistnienie episkopatu i nauczania wywodzącego się z myśli Orygenesa staje się niemożliwe i „didaskaleion” upada.

Związłą charakterystykę antyorygenizmu w środowisku aleksandryjskim III i IV wieku (od rządów biskupich Heraklasa do Piotra I) przynosi artykuł W.A. Bienerta – *Zur Entstehung des Antiorigenismus im 3./4. Jahrhundert* (ss. 829-842). Sporów orygenesowskich dotyczy również tekst N. Russella (*Theophilus and Cyril of Alexandria on the Divine Image: A Consistent Episcopal Policy towards the Origenism of the Desert?*, ss. 939-946). Autor polemizując ze współczesnymi uczonymi, uzasadniającymi antyorygenizm Teofila głównie racjami politycznymi (I. Dechow, E.A. Clark, P. Brown), uzasadnia tę postawę hierarchii aleksandryjskiej w dużym stopniu teologicznie – polemiką z fałszywym obrazem Boga.

Kilka artykułów dotyczy związków między myślą Orygenesa i Cyryla Aleksandryjskiego: M.O. Boulnois (*Cyrille d'Alexandrie est-il un témoin de la controverse origéniste sur l'identité du corps mortel et du corps ressuscité?*, ss. 843-859) przywołuje Cyryla Aleksandryjskiego jako świadka w kontrowersji dotyczącej poglądów Orygenesa na temat zmartwychwstania ciała. Autorka podkreśla, że Cyryl dostrzega w doktrynie preegzystencji dusz negację zmartwychwstania ziemskiego ciała, zgodnie z tą teorią bowiem na końcu czasów ludzie mają odzyskać pierwotny stan duszy sprzed wejścia w ziemskie ciało. Takie podejście Cyryla świadczyłoby jednak o zniekształceniu nauki Orygenesa lub o jej niezrozumieniu, gdyż byty duchowe w preegzystencji również posiadały ciało, wprawdzie eteryczne, a tylko Bóg, według autora *De principiis*, jest całkowicie bezcielesny. Artykuły S. Tampelliniego (*Influssi alessandrini sul „Commentario al Levitico” di Esichio di Gerusalemme: confronti con Origene e con Cirillo di Alessandria*, ss. 947-954) i J.W. Trigga (*Origen and Cyril of Alexandria: Continuities and Discontinuities in their Approach to the „Gospel of John”*, ss. 955-965) wskazują na różnice między egzegezą Orygenesa i Cyryla. Dla Cyryla właściwym interpretatorem Pisma jest nie osoba duchowo przemieniona, ale biskup, który poprawnie rozumie nauczanie Kościoła. Cyryl pomija też eschatologiczny wymiar interpretacji biblijnej, przez co pozbawia ją charakterystycznego dla Orygenesa dynamizmu i otwartości na niekończące się skojarzenia.

Poza środowisko aleksandryjskie wychodzi w omówionym powyżej bloku tematycznym interesujący artykuł A. Canellis (*Le Livre I de l'„In Zachariam” de saint Jérôme et la tradition alexandrine*, ss. 861-875). Autorka ukazując związki *Komentarza do Zachariasza* św. Hieronima z podobnym *Komenta-*

rzem Dydyma, łagodzi nieco zbyt pospieszną, jej zdaniem, tezę L. Doutreleau, uznającą Hieronimowy *Komentarz* za łacińską kopię *Komentarza* Dydyma, i podkreśla oryginalne właściwości stylu biblisty ze Strydonu.

Cztery bloki tematyczne skupiają artykuły dotyczące wpływu tradycji aleksandryjskiej na różne ośrodki myśli wczesnochrześcijańskiej. Pierwszy z nich ukazuje recepcję orygenizmu w ascezie monastycznej w Egipcie późnego antyku, zwłaszcza wpływ myśli Aleksandryjczyka na św. Antoniego (P. Bright, *The Church as „The House of Truth” in the Letters of Antony of Egypt*, ss. 977-986) i Ewagriusza (A.M.C. Casiday, *Deification in Origen, Evagrius and Casidian*, ss. 995-1001; M. Pesthy, „Logismoi” origéniens – „logismoi” évagriens, ss. 1017-1022) oraz ślady inspiracji orygenesowskich w mniej znanej literaturze monastycznej (D.F. Bumazhnov, *Zur Interpretation der „Vita des seligen Aphu von Pemdje*, ss. 987-993; M. Ghattas, *Die Seelenlehre des Origenes in den sogenannten 50 geistlichen Homilien des „Makarius des Ägypters”*, ss. 1003-1008; M. Sheridan, *The Influence of Origen on Coptic Exegesis in the Sixth Century: The Case of Rufus of Shotep*, ss. 1023-1033). Wpływowi poglądów Orygenesusa dotyczących rozeznawania duchów na monastycyzm egipski III i IV w. poświęcony został artykuł D. Bertranda (*Origène et le discernement des esprits*, ss. 969-975), w którym autor stwierdza, że Aleksandryjczyk, interpretując jako jeden z pierwszych autorów epoki patrystycznej Pawłowy werset 1Kor 12, 10, uznał tę umiejętność za konstytutywny element wolnej woli, uaktywniający się podczas walki myśli, na które mają równocześnie wpływ aniołowie i demony.

Drugi ze wspomnianych bloków tematycznych przedstawia różne elementy doktryny Orygenesusa, które wywarły wpływ na Ojców Kapadockich (M. Girardi, *Origene nel giudizio di Basilio di Cesarea*, ss. 1071-1088; P.W. Martens, *Interpreting Attentively: The Ascetic Character of Biblical Exegesis according to Origen and Basil of Caesarea*, ss. 1115-1121; J.P. Lieggi, *Influssi origeniani sulla teoria dell'ineffabilità di Dio in Gregorio di Nazianzo*, ss. 1103-1114; T. Dolidze, *Einige Aspekte der allegorischen Sprache in den Auslegungen von Origenes und Gregor von Nyssa zum Hohenlied*, ss. 1061-1070; D. Pazzini, *L'„epinoia” origeniana nell'„Adversus Eunomium” di Gregorio di Nissa*, ss. 1131-1136) i późniejszych teologów Bizancjum (V.A. Baranov, *Origen and the Iconoclastic Controversy*, ss. 1043-1052; R.M. Parrinello, *Da Origene a Simeone il Nuovo Teologo: La dottrina dei sensi spirituali*, ss. 1123-1130), zwłaszcza na Maksyma Wyznawcę (P. Argarate, *Maximus Confessor's Criticism of Origenism: The Role of Movement within Ontology*, ss. 1037-1041; A.G. Cooper, *Christ as Teacher of Theology: Praying the Our Father with Origen and Maximus*, ss. 1053-1059). Trzeci blok obejmuje teksty poświęcone wpływom orygenizmu na różne ośrodki wschodnie i ich przedstawicieli: egzegetyczną szkołę w Antiochii (J.N. Guinot, *L'École exégétique d'Antioche et ses relations avec Origène*, ss. 1149-1166), Kościół w Etiopii (G. Lusini, *Tradizione*

origeniana in Etiopia, ss. 1177-1184), twórców mistycznej literatury Syrii (A. Muraviev, *Macarian or Evagrian: The Problem of Origenist Legacy in Eastern Syriac Mystical Literature*, ss. 1185-1191) czy wreszcie pisma Dionizego Pseudo-Areopagity (I. Perczel, *God as Monad and Henad: Dionysius the Areopagite and the „Peri Archon”*, ss. 1193-1209). Ostatni blok poświęcony wpływom myśli Orygenesesa omawia jej recepcję w chrześcijańskiej tradycji zachodniej, zarówno patrystycznej (T. Adamik, *Saint Jérôme, „Apologie contre Rufin” I, 18: Origène et le mensonge*, ss. 1213-1217; O. Nesterova, *Réception et révision de la tradition origénienne d'interprétation biblique chez les Pères latins des IV^e-V^e siècles*, ss. 1251-1258), jak i dużo późniejszej, wybiegającej w późne średniowiecze (R.J. Lokaj, *Tracce origeniane in Petrarca*, ss. 1229-1250), renesans (M. Rizzi, *Lotto, Origen & St. Barbara: Another Look at the Revival of Origen in the Renaissance*, ss. 1259-1275) i epokę reformacji (T.P. Scheck, *Justification by Faith Alone in Origen's „Commentary on Romans” and Its Reception during the Reformation Era*, ss. 1277-1288).

Zaprezentowany pokrótce nowy tom *Origenianów*, podobnie jak każdy poprzedni, stanowiący owoc odbywającego się co 4 lata kongresu, jest nieocenionym kompendium aktualnych informacji wiedzy o twórczości wielkiego Aleksandryjczyka i jej historycznym kontekście. Prezentuje nowe kierunki badań; ukazuje zmiany orientacji w dotychczasowych stanowiskach; potwierdza znane i dostrzega nowe, zaskakujące miejsca wpływów Orygenesowskiej myśli; uzupełnia przyczynkami niezliczone drobne luki w wiedzy o dziełach i doktrynie autora *Contra Celsum*; zawiera próby rekonstrukcji dzieł zaginionych. Świadczy o uzasadnionym niesłabnącym zainteresowaniu badaczy różnych humanistycznych specjalności osobą i twórczością myśliciela, bez którego, przy wszystkich zastrzeżeniach wobec niektórych jego poglądów, chrześcijańska teologia narodziłaby się później i wyglądałaby zupełnie inaczej.

Ks. Mariusz Szram – Lublin, KUL

Origene. Dizionario. La cultura, il pensiero, le opere, a cura di A. Monaci Castagno, Roma 2000, Città Nuova Editrice, ss. 489.

Znana włoska specjalistka w zakresie działalności homiletycznej Orygenesesa, A. Monaci Castagno, we współpracy z włoską grupą badaczy zajmujących się spuścizną Orygenesesa i innych wczesnochrześcijańskich przedstawicieli tradycji aleksandryjskiej, kierowaną przez L. Perrone z Pizy, przygotowała znakomite narzędzie do pracy nad życiem i myślą autora *Contra Celsum* w postaci słownika, obejmującego aktualne opracowania najważniejszych zagadnień związanych z jego osobą. Autorami 108 haseł, poświęconych aspektom historycznym, literackim, egzegetycznym, filozoficznym i teologicznym twórczości

Aleksandryczyka oraz podstawowym kwestiom biograficznym, jest 28 wybitnych znawców, głównie włoskich, ale także francuskich, szwajcarskich i amerykańskich. Dobór autorów pokrywa się z ich naukowymi kompetencjami, ale może budzić pewną wątpliwość nadmierne „zitalianizowanie” zespołu autorstwa i nieobecność zasłużonych orygenistów z Francji (J.N. Guinot, M. Fedou), Szwajcarii (E. Junod), Stanów Zjednoczonych (K. Jo Torjesen, R.M. Berchman, G. Bostock) czy Niemiec (L. Lies, W.A. Bienert, Ch. Markschies). Bibliografia towarzysząca poszczególnym hasłom nie pomija jednak żadnego z ważnych opracowań. Z polskich prac słusznie zostały wspomniane pozycje H. Pietrasa, M. Starowiejskiego i M. Szrama.

Wybór haseł do kompendium wiedzy o tak bogatej osobowości, jaką stanowi Orygenes, był niewątpliwie zadaniem trudnym i niewdzięcznym. Autorzy starali się zachować równowagę między ilością haseł przekrojowych i szczegółowych. W dotarciu do drobnych kwestii i omówienia poszczególnych terminów pomagają indeks i klucz ułatwiający poruszanie się po słowniku. O ile całościowa lektura *Dizionario* nie pozostawia wątpliwości, że nie pominięto w nim żadnego z ważnych zagadnień, to jednak niekiedy można żałować rezygnacji z pewnych istotnych haseł, pozwalających natychmiast odnaleźć interesującą czytelnika kwestię; takie zagadnienia, które wymagałyby całościowego ujęcia, jak np. „człowiek”, „kontemplacja” czy „kaznodziejstwo”, nie figurują w spisie haseł, lecz zostały rozbite na drobniejsze tematy omówione w hasłach szczegółowych. Z drugiej strony słownik zawiera np. obszerne hasło „filozofia”, w którym brak jednak syntetycznego ujęcia kwestii relacji myśli Orygenesusa do podstawowych kierunków filozofii antycznej, zwłaszcza platonizmu i stoicyzmu. Również niektóre pojęcia kluczowe dla doktryny Orygenesusa, jak np. „epinoia”, „mądrość” czy „alegoria”, chociaż pojawiają się w słowniku przy różnych okazjach, nie zostały wyodrębnione w oddzielne hasła. Może dziwić natomiast wprowadzenie np. odrębnego hasła „Anioł narodów” obok całościowego hasła poświęconego aniołom. Oczywistym zjawiskiem w słowniku poświęconym Orygenesowi są hasła poświęcone Filonowi i Klemensowi Aleksandryjskiemu, trudno jednak zrozumieć brak haseł dotyczących łacińskich tłumaczy jego dzieł – Rufina z Akwilei i Hieronima.

Hasła zostały skonstruowane według szczegółowego planu i stanowią wyczerpujące minirozprawy, dające przejrzyste ujęcie zagadnienia na podstawie najnowszej literatury przedmiotu. Orygeniści starają się przekazać na podstawie współczesnego stanu badań obowiązujące stanowisko w omawianych kwestiach, wiele zagadnień pozostaje jednak otwartych, stąd nie dziwi niekiedy nieco odmienne przedstawianie tych samych problemów u różnych autorów (np. zagadnienie apokatastazy i zbawienia szatana w hasłach „Apokatastaza” E. Prinzivali i „Diabeł” A. Monaci Castagno).

Oprócz haseł doktrynalnych na szczególną uwagę zasługują w słowniku hasła poświęcone Orygenesowskiej egzegezie poszczególnych ksiąg biblij-

nych. Niezwykle cenne są opracowania z zakresu teorii literatury A. Le Bouluec: „Gatunki literackie” i „Retoryka”, ukazujące zmianę w poglądach współczesnych badaczy na wpływ zasad retoryki na twórczość Aleksandryjczyka. Znakomicie zostało przygotowane hasło G. Sgherri dotyczące relacji Orygenesusa do judaizmu, o wiele bardziej pozytywnej niż przedstawiano niejednokrotnie w uproszczonej, obiegowej opinii, a także hasło E. Norelli o złożonym stosunku Orygenesusa do gnostycyzmu, z jednej strony polemicznym, z drugiej – nawiązującym do pewnych walentyniańskich schematów.

Nowy słownik orygeniański powinien stać się odtąd konieczną lekturą zarówno wśród studentów patrologii, jak i wśród zaawansowanych badaczy. Zwłaszcza osobom wchodzącym w świat Orygenesowej teologii pozwoli on zapoznać się ze stanowiskiem współczesnej nauki wobec trudnych i dyskusyjnych kwestii, które w podręcznikach przedstawiane były często w sposób uproszczony lub przestarzały (choćby kwestia genezy i istoty zjawiska określanego jako „szkoła aleksandryjska”), a ich zgłębienie wymagało zmuśnych studiów wielu obszernych opracowań. Najwybitniejszy obok Augustyna myśliciel wczesnego chrześcijaństwa doczekał się więc godnego kompendium wiedzy o swoim życiu i doktrynie. Dzieło to stanowi w pewnym sensie także hołd złożony nieżyjącemu już czołowemu orygeniście 2. poł. XX wieku H. Crouzelowi, którego opracowania powracają jak refren na kolejnych stronach słownika. Pozostaje tylko wyrazić żal, że francuski jezuita nie mógł osobiście wziąć udziału w przygotowaniu tej pozycji i że redaktorzy słownika nie zdecydowali się na oficjalne zadedykowanie mu swojego dzieła.

Ks. Mariusz Szram – Lublin, KUL

S. Sylwia KACZMAREK, *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, ss. 341.

W ciągu ostatnich 15 lat nie tylko na świecie, ale także w Polsce zdecydowanie wzrosło zainteresowanie myślą Orygenesusa. Zwiększyła się również znacznie ilość publikacji na ten temat, czego dowodzi kompletna polska bibliografia dotycząca wczesnochrześcijańskich autorów aleksandryjskich, przygotowana przez H. Pietrasa i M. Szrama dla 11. tomu periodyku „Adamantius”, wydawanego w Pizie przez Włoską Grupę Badań nad Orygenesem i Tradycją Aleksandryjską pod kierownictwem L. Perrone. Recenzowana pozycja książkowa jest jednak dopiero drugą opublikowaną w języku polskim rozprawą doktorską poświęconą wielkiemu Aleksandryjczykowi (pierwszą była rozprawa M. Szrama – *Chrystus – Mądrość Boża według Orygenesusa*, Lublin 1997.

Natomiast pierwszy orygenesowski doktorat polskiego autora, ale napisany w języku włoskim, to praca H. Pietrasa – *L'amore in Origene*, Roma 1988).

Celem pracy jest niezbadane dotąd w szczegółowej analizie Orygenesowskie ujęcie zagadnienia darowania win przez Boga i przez człowieka, które łączy w sobie postawy przebaczenia i miłosierdzia. Rozprawa staje się pożądanym dopełnieniem takich opracowań, jak np. K. Rahnera, *La doctrine d'Origène sur la penitence* (RSR 37:1950, 47-97, 252-286, 422-456) czy H. Pietrasa, *L'amore in Origene* (Roma 1988).

Metoda zastosowana przez autorkę jest niezwykle interesująca i oryginalna, a równocześnie zgodna z duchem twórczości autora *De principiis*. Pierwsza i druga część książki obejmuje szczegółową analizę egzegezy konkretnych podanych w tytule fragmentów Ewangelii, związanych z problemem darowania win. Trzecia część skupia się na syntezie wniosków teologicznych. Uwidacznia się w ten sposób zakorzenienie całej myśli teologicznej Orygenesesa w Piśmie świętym i podstawowa rola rozważań egzegetycznych w konstruowaniu poglądów teologicznych. Przyjęcie jako bazy źródłowej tylko tych tekstów Aleksandryjczyka, które odwołują się do trzech fragmentów ewangelicznych, pozwoliło na pogłębione ich przeanalizowanie i ukazanie różnych sposobów ich interpretowania w zależności od celu jaki stawiał sobie Orygenes w danym dziele. Jest to jak najbardziej słuszne podejście metodologiczne, o ile chce się uzyskać całościowy obraz Orygenesowej egzegezy wspomnianych perykop biblijnych, a takie było przede wszystkim zamierzenie autorki pracy. Przyjęta metoda i dobór źródeł nie pozwoliły jednak na wyczerpujące ujęcie zagadnienia darowania win w doktrynie Aleksandryjczyka, czego autorka zresztą jest świadoma, w tym celu należałoby bowiem poddać analizie całość spuścizny Orygenesesa. Trudno tylko zgodzić się ze stwierdzeniem, że czytanie wszystkich dzieł Aleksandryjczyka pod kątem przebaczenia win „grozi pewną powierzchownością” (s. 6). W badaniach nad Orygenesem, ujmującym wiele kwestii odmiennie w różnych dziełach, w duchu tzw. „teologii poszukiwania”, stało się już przecież standardem opracowywanie wybranego tematu na podstawie całej zachowanej bazy źródłowej, w celu uniknięcia jednostronnego, a przez to zafałszowanego obrazu jego myśli.

W obrębie wybranej bazy źródłowej autorka realizuje jednak wzorcowo powyższą zasadę, analizując oddzielnie Orygenesową egzegezę przypowieści o nielitościwym dłużniku i odnośnego wezwania Modlitwy Pańskiej w różnych dziełach (*Komentarz do Ewangelii według św. Mateusza*, traktat *O modlitwie*, homilie o Ewangelii według św. Łukasza, o Księdze Wyjścia, o Księdze Kapłańskiej i o Księdze Jeremiasza, *Komentarz do Listu św. Pawła do Rzymian*, fragmenty z katechizacji do Ewangelii według św. Jana i do Listu św. Pawła do Efezjan). W zależności od charakteru dzieła, czasu jego powstania i zastosowanego gatunku literackiego wskazuje na wciąż nowe aspekty treściowe zagadnienia darowania win: pojęcie grzechu jako długu domagającego się spłaty;

kluczową rolę chrztu w procesie darowania win; posiadanie cnoty zapominania o doznanej krzywdzie (*amnesikakia*) jako warunku otrzymania przebaczenia za własne grzechy; wewnętrzny charakter darowania win braciom, które musi wypływać z serca; przebaczenie braciom jako jedną z duchowych ofiar składanych dla odpuszczenia własnych grzechów, a także jako niezbędny element dobrego przygotowania się do modlitwy; bolesne oczyszczenie grzesznika przez Boga jako przejaw łaski służącej poprawie człowieka, a nie ukaraniu go; połączenie darowania win przez Boga z obdarowaniem człowieka osobą samego Chrystusa, czyli mądrością, prawdą i sprawiedliwością, którymi należy z kolei obdarowywać innych ludzi; rolę kapłanów i ludzi duchowych w odpuszczaniu win przez Boga; leczniczy charakter kary nakładanej na grzesznika przez Kościół; nieuchronność zapłaty za każdy grzech popełniony przez człowieka, która może być anulowana przez karę doczesną; możliwość darowania win przez Boga podczas sądu ostatecznego, o ile człowiek za życia pokutował i był miłosierny dla innych.

Szczegółowa analiza filologiczna tekstów egzegetycznych Orygenesusa daje wyczerpujący obraz pracy egzegety nad tekstem biblijnym, niekiedy jednak analizowany kontekst jest zbyt szeroki, nie związany ściśle z głównym tematem pracy i przez to rozpraszający zasadniczy tok myślowy. Nie udało się też autorce uniknąć powtórek. Wiele kwestii powraca w obszernych paragrafach podsumowujących rozdziały i zbierających wnioski związane z głównym tematem pracy (nota bene są one zatytułowane zawsze „Darowanie win”, co, w konfrontacji z tytułem całej książki, nasuwa pytanie: jaka jest w takim razie treść pozostałych paragrafów i czy dotyczą one ściśle tematu rozprawy?). Wnioski teologiczne zostały zebrane wprawdzie w ostatniej części, ale siłą rzeczy są one w jakiś sposób sygnalizowane już w analizie egzegetycznej. Wspomniane powtórki nie są jednak uciążliwe dla czytelnika, ponieważ autorka posiada nieczęsto spotykaną umiejętność wielopłaszczyznowego „drażenia” problemu, a przy okazji także dar „lekkiego pióra” i atrakcyjnego stylu, co sprawia, że potrafi te same kwestie przedstawić za każdym razem w nieco innym świetle.

Zbudowana na podstawie wielopłaszczyznowej interpretacji tekstów biblijnych nauka Orygenesusa o darowaniu win jawi się w rozprawie s. S. Kaczmarek jako osadzona między dwoma biegunami, wśród których porusza się nieustannie Aleksandryczyk w swojej doktrynie, niezależnie czy zastanawia się nad hipotezą apokatastazy czy polemizuje z determinizmem gnostyków. Te bieguny to: z jednej strony wolność człowieka, który może wybrać zło, ale może też, przyjmując łaskę Bożą, wejść na drogę przemiany i na wiele sposobów uzyskać przebaczenie win; z drugiej – miłość Boga, który posyłając na ziemię Chrystusa, pragnął obdarować człowieka przebaczeniem win i w ten sposób skłonić go również do pełnego miłości przebaczenia swoim bliźnim. Orygenes w duchu biblijnym uzależnia ostateczne przebaczenie grzechów przez Boga od postawy

człowieka, który sam doświadczywszy miłosierdzia jest powołany do okazywania go innym i w ten sposób oczyszczania się ze swoich wad. W zakończeniu rozprawy znajdujemy następujące sformułowanie, wyrażające istotę Orygenesowej koncepcji darowania win winowajcom jako warunku uzyskania odpuszczenia własnych win przez Boga: Aleksandryczyk jest przekonany „o nieograniczoności Bożego miłosierdzia, które jest w stanie pochłonąć każdy grzech człowieka, ale które nie może działać wbrew wolności człowieka” (s. 321). Autorka zwraca w swojej rozprawie na co najmniej trojaki wymiar Orygenesowej nauki o darowaniu win: chrystocentryczny (mimo że w miłosierne przebaczenie człowiekowi angażują się Ojciec, Syn i Duch, to bezpośrednim dawcą i wzorem przebaczenia jest dla człowieka Jezus Chrystus), eklezjologiczny (grzech jest zgorszeniem dla całej wspólnoty, domaga się więc nie tylko własnego nawrócenia, ale także troski o zbawienie tych, których się zgorszyło; szczególnymi pośrednikami Bożego przebaczenia są kapłani Kościoła) i eschatologiczny (kara nie tylko za własne grzechy, ale także za brak przebaczenia innym ludziom, przedstawiona w obrazie Bożego ognia, ma charakter leczniczy i zaczyna się już w doczesnym życiu, jej intensyfikacja przypada jednak na czas sądu ostatecznego; nierozstrzygnięta jest kwestia wieczności piekła, zwanego gehenną).

Rozprawa s. Kaczmarek z racji doboru źródeł o charakterze egzegetycznym ma na celu nie tylko ukazanie wyprowadzonej przez Aleksandryczyka z Pisma św. teologii darowania win, ale przede wszystkim pokazuje warsztat wybitnego egzegety. Wnioski w tym zakresie wyprowadzone ze szczegółowych analiz tekstów egzegetycznych Orygenesusa w pierwszej części pracy zostały zebrane w odrębnym paragrafie ostatniego rozdziału. Nie są one nowatorskie, gdyż egzegeza biblijna autora *Contra Celsum* należy do najlepiej opracowanych dzieł jego twórczości, stanowią jednak interesującą egzemplifikację wydobycia z tekstu biblijnego trzech typowych dla Aleksandryczyka sensów: literalnego, moralnego i duchowego, a także przypomnienie szczególnie ważnych Orygenesowych zasad, którymi może kierować się również dzisiaj interpretator tekstu świętego, takich jak np. technika komentowania Pisma przez Pismo; unikanie manipulowania tekstami biblijnymi; częste sięganie po znaczenia alegoryczne, ale równocześnie staranność w badaniu dosłownej sfery tekstu Pisma św.; pozostawanie egzegety w stałym kontakcie z odbiorcą; obiektywizm, zabarwiony jednak, gdy trzeba nutą apologetyzmu w obronie własnych rozwiązań czy akcentami polemicznymi skierowanymi przeciw interpretacjom błędnym, w tym wypadku najczęściej gnostyckim.

Książka s. Sylwii Kaczmarek jest opracowaniem dopracowanym i przemyślanym, którego nie pisze się „ad hoc”, ale które wymaga żmudnych przygotowań, jak zresztą próba naświetlenia jakiegokolwiek kwestii orygeniańskiej. Autorka wykazuje dobrą znajomość skomplikowanej myśli aleksandryjskiego teologa; można powiedzieć, że „czuje” jego sposób myślenia i wnioskowania.

Respekt budzi umiejętność w dokonywaniu filologicznej analizy tekstów egzegetycznych Aleksandryjczyka i wrażliwość na każde niemal greckie i łacińskie słowo z jego znaczeniowymi niuansami (zob. własny przekład autorki i analiza fragmentu XXIII *Komentarza do Listu św. Pawła do Efezjan* z katen – ss. 216-220). Miał w tym z pewnością udział promotor rozprawy doktorskiej, która była podstawą recenzowanej książki, ks. prof. E. Staniek z PAT w Krakowie, cieszący się zasłużenie sławą mistrza poprawnej metodologicznie analizy tekstów patrystycznych.

Recenzowana pozycja musi ucieszyć nie tylko każdego orygenistę, ale także historyka egzegezy i teologii epoki patrystycznej. Przy wszystkich wspomnianych zaletach ma ona jednak co najmniej dwa niedociągnięcia właściwe, niestety, wielu rodzimym pracom poświęconym teologii Ojców Kościoła: doktryna Orygenesa nie jest wystarczająco osadzona w kontekście epoki, ale analizowana jakby w próżniowej izolacji, a ponadto dobór tematu i jego realizacja zdradzają pewne współczesne uwarunkowanie teologiczno-pastoralne w postaci aktualnego ostatnio zainteresowania problematyką miłosierdzia, na które zresztą autorka zwraca uwagę we wstępie (s. 6). Nie mam nic przeciw ukazywaniu aktualności Ojców dla współczesnej teologii duchowości czy duszpasterstwa, trzeba być jednak bardzo ostrożnym, aby nie popaść w pułapkę czytania wczesnochrześcijańskich autorów przez pryzmat dzisiejszej teologii i potrzeb współczesnego chrześcijanina oraz wyszukiwania w dziełach z pierwszych wieków Kościoła tego, co chcielibyśmy usłyszeć dzisiaj, przy równoczesnym pomijaniu wszystkich meandrow, dziś już może niejasnych czy niewygodnych, po których poruszała się ówczesna, rodząca się dopiero teologia.

Ks. Mariusz Szram – Lublin, KUL

K. BARDSKI, *Pokarm i napój miłości. Symbolizm w ponaddosłownej interpretacji Biblii w tradycji Kościoła, Rozprawy i Studia Biblijne 16, Warszawa 2004, Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, ss. 421.*

W okresie ostatnich kilkudziesięciu lat można zaobserwować pozytywne zjawisko zainteresowania biblistów (np. P. Grech, I. de la Potterie, S. Haręzga, A. Paciorek) tradycją egzegetyczną Ojców Kościoła, zwłaszcza związaną z alegoryczną szkołą aleksandryjską. Budzi ona coraz większe uznanie wśród historyków egzegezy, chociaż do niedawna stanowiła przedmiot jeśli nie zdecydowanej krytyki, to przynajmniej daleko posuniętej ostrożności, postrzegano ją bowiem często jako pozbawiony ścisłych metodologicznych zasad przejaw nieusprawiedliwionych i zbyt daleko idących subiektywnych skojarzeń na kanwie tekstu biblijnego, odchodzących od znaczenia dosłownego oraz od intencji autora. Do grupy biblistów usiłujących z powodzeniem, choć bez zbędnego

apologetyzmu, ukazać niezaprzeczone walory egzegezy patrystycznej i zrozumieć kierujące nią zasady, dołączył od pewnego czasu ks. Krzysztof Bardski, wykładowca z Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego i Papieskiego Wydziału Teologicznego w Warszawie, który podsumowuje obecnie swoje badania znakomitą rozprawą habilitacyjną, poświęconą ponaddosłownej interpretacji Biblii w patrystycznej i średniowiecznej Tradycji Kościoła i jej przydatności dla współczesnej biblistyki.

Szczególnością przedstawia pierwsza część rozprawy, stanowiąca przystępnie, a zarazem precyzyjnie i kompetentnie napisany podręcznik metodologii symbolizmu ponaddosłownego Biblii. Autor przedstawia w nim zarówno od strony historycznej, jak i systematycznej zasady interpretacji symbolicznej tekstu biblijnego, wyjaśniając kluczowe pojęcia oraz ukazując aktualność i możliwość zastosowania we współczesnej egzegezie biblijnej osiągnięć epoki patrystycznej. Porusza tak ważne zagadnienia jak: próba wyjaśnienia w świetle współczesnej hermeneutyki biblijnej i literackiej, a także najnowszych dokumentów Kościoła, pojęcia sensu ponaddosłownego oraz jego konfrontacji z przyjętym w odniesieniu do egzegetycznych pism Ojców terminem „sens duchowy”; zwrócenie uwagi za współczesnymi autorami (np. H.G. Gadamer, P. Ricoeur, U. Eco) na intencję tekstu i intencję odbiorcy w procesie hermeneutycznym (obok nie zawsze jasnej intencji autora), na co, oczywiście przy zastosowaniu innej terminologii, zwracali uwagę już wczesnochrześcijańscy egzegeci; struktura symbolu i jego funkcjonowanie w tekście biblijnym; charakterystyka procesu tworzenia skojarzeń symbolicznych. Kończą tę część rozprawy trzy rozdziały o charakterze praktycznym, poświęcone kryteriom poprawnej interpretacji ponaddosłownej Biblii, zagrożeniom z nią związanym oraz nieaktualnym dzisiaj elementom alegorycznej egzegezy patrystycznej, które należy oddzielić od wartościowego jądra tego zjawiska.

Wszystkie wspomniane kwestie zostały przedstawione w sposób świadczący nie tylko o ogromnej erudycji autora (niezwykle bogate, dokładne i wartościowe przypisy z odniesieniami zarówno do literatury wczesnochrześcijańskiej, jak i do współczesnych opracowań biblijnych i patrystycznych), ale także o solidnym przemyśleniu i wzorowym od strony metodologicznej uporządkowaniu obszernego i trudnego materiału. Oryginalne wnioski autora są na tyle uargumentowane i jasne, że nie budzą większych zastrzeżeń. Wypada więc zgodzić się, że pojęcie sensu ponaddosłownego z dzisiejszego punktu widzenia jest najbezpieczniejszym dla określenia zbioru tych znaczeń, które przekraczają literę tekstu, chociaż w epoce patrystycznej był on różnie nazywany, często *expressis verbis* za pomocą wieloznacznego terminu „sens duchowy” (np. u Orygenesza czy Dydyma Ślepego). Zastosowanie hermeneutyki dialogu, stosowane zwłaszcza w anglojęzycznych badaniach literackich, do egzegezy biblijnej i zestawienie jej z wczesnochrześcijańską interpretacją Biblii może budzić podejrzenie o nadużycie lub anachronizm, ale trudno oprzeć się ukazywanym

przez autora na konkretnych przykładach podobieństwom w obu tych podejściach; trudno też odmówić tej metodzie słuszności, daje ona bowiem szansę interpretacji kreatywnej, a nie tylko odtwórczej, a równocześnie utrzymanej w ryzach zgodności z duchem całego Pisma i nauczaniem Kościoła. Jedną z głównych tez bronionych z powodzeniem przez ks. Bardskiego jest przekonanie, że „choć sens ponaddosłowny jest *współtworzony* przez czytelnika w procesie lektury, to jednak jako należący do tradycji Kościoła powinien być przyjmowany i cieszyć się należnym mu autorytetem w kontekście badań nad tekstem biblijnym” (s. 115).

Na szczególną uwagę zasługuje zebranie i omówienie kryteriów wyznaczonych już w czasach patrystycznych dla właściwego i „bezpiecznego” uprawiania alegorezy biblijnej: jedność Biblii jako księgi, której pierwszym autorem jest Bóg i której naczelnym i wiodącym tematem jest osoba Jezusa Chrystusa; niesprzeczność względem sensu dosłownego; ciągłość przekazu w Tradycji Kościoła; zgodność z *regula fidei*; użyteczność duchowa. Powyższe zestawienie przeczy poglądom o braku metodycznego podejścia, przypadkowości czy nieograniczoności skojarzeń w przenośnej interpretacji Pisma świętego u Ojców. Wśród doskonale uporządkowanych kryteriów wyodrębniłbym jeszcze lub bardziej podkreśliłbym zgodność z przesłaniem Ewangelii, tak istotną dla Orygenesa. Drobną wątpliwość budzi także sformułowanie tytułu tego rozdziału: „Kryteria poprawnej twórczości symbolicznej”, który powinien raczej brzmieć: „Kryteria poprawnej interpretacji symbolicznej”. Rozumiem intencję autora nadania egzegezie alegorycznej charakteru nie tylko heurystycznego, lecz także kreatywnego (por. ss. 114-119), ale proponowane wyżej sformułowanie jest bardziej jednoznaczne, zresztą sam autor używa go tekście wspomnianego rozdziału.

W sposób równie uporządkowany i klarowny jak w przypadku wspomnianych kryteriów, ks. Bardski wskazuje na niebezpieczeństwa związane z interpretacją ponaddosłowną: deprecjację wymiaru historycznego i sensu dosłownego; zagrożenie subiektywizmem; możliwość powstania postawy „gnostycznej”, traktującej Słowo Boże jako przedmiot magiczny, ukrywający nieustannie jakąś tajemnicę, oraz prowadzącej do przekonania o wtajemniczeniu dla wybranych. Świadczy to o naukowym obiektywizmie autora książki i braku zapędów apologetycznych, przy całej uzasadnionej sympatii, jaką żywi on dla interpretacji alegorycznej Biblii.

Metodologiczna część recenzowanej rozprawy zawiera ponadto syntetyczny zarys historii symbolizmu ponaddosłownego. Należy zwrócić uwagę na widoczną nie tylko w tym rozdziale, ale także w całej pracy świetną znajomość dzieł Ojców Kościoła, której nie powstydziliby się renomowany patrolog. Wypada też wyrazić podziw dla orientacji ks. Bardskiego w tekstach autorów średniowiecznych przedstawionych w książce, w duchu znanych klasycznych badań H. de Lubaca, jako kontynuatorów egzegezy patrystycznej, zwłaszcza

w ujęciu Orygenesusa. Autor umiejętnie ukazuje podobieństwa i różnice w egzezie Ojców, np. określenie istoty pojęcia „opheleia” u poszczególnych autorów (s. 90 nn.). W kwestiach ściśle patrystycznych zdarzają się jedynie drobne nieścisłości, na które jako patrolog czuję się zobowiązany zwrócić uwagę. W trychotomicznym podziale sensów biblijnych Orygenesusa sens duchowy odpowiada w strukturze człowieka nie duszy rozumnej (zob. s. 28, przyp. 35), ale duchowi, najwyższemu, nadprzyrodzonemu elementowi jego struktury, umożliwiającemu działanie Ducha Świętego w człowieku (por. H. Crouzel, *Orygenes*, tłum. z franc. J. Margański, Bydgoszcz 1996, ss. 132-133). Wbrew stwierdzeniu ze str. 193, że „Orygenes nie wyjaśnia [...] w sposób jednoznaczny, czym są owe kosze ułomków”, zebrane w liczbie dwunastu po rozmnożeniu chleba (por. Mt 14, 20), w jego *Komentarzu do Ewangelii Mateusza* (11, 2) znajdujemy wyjaśnienie, iż symbolizują one wzniosłą naukę duchową przekazaną najlepszym dwunastu uczniom Jezusa (nota bene do tej paraleli intencjonalnej nawiąże później Cyryl Aleksandryjski, uzupełniając ją o biskupów Kościołów, którzy są następcami Apostołów (w *Komentarzu do Ewangelii Jana* 3, 4). Przy charakterystyce interpretacji biblijnej Filona Aleksandryjskiego brak znakomitej pozycji D.T. Runii i R. Radice – *Filone di Alessandria nella prima letteratura cristiana* (Milano 1999); przy prezentacji zainteresowań egzegetycznych Klemensa Aleksandryjskiego nie odnotowano ważnych klasycznych prac: C. Mondeserta (*Clément d'Alexandrie. Introduction à l'étude de sa pensée religieuse à partir de l'Écriture*, Paris 1944) i A. van den Hoek (*Clement of Alexandria and his Use of Philo in the „Stromateis”. An Early Christian Reshaping of a Jewish Model*, Leiden – New York – København – Köln 1988), a przy omówieniu egzegezy św. Ambrożego nie wspomniano podstawowego opracowania L.F. Pizzolato – *La dottrina esegetica di sant'Ambrogio* (Milano 1978).

Druga część omawianej książki stanowi źródłową egzemplifikację alegorycznej praktyki egzegetycznej Ojców Kościoła i autorów średniowiecznych, której metodologia została przedstawiona w części pierwszej. Ks. Bardski inteligentnie wybrał i uporządkował interpretację tych obrazów biblijnych, które uznawano za symbole Pisma świętego: pokarmu (np. pięć chlebów i dwie ryby, manna, przepiórki, byki i tuczne zwierzęta), napoju (np. woda ze studni, wino w Kanie Galilejskiej, mleko, miód) i miłości oblubieńczej (np. pocałunek, smak wina i woń pachnideł, głos ukochanego, ciało oblubienicy, dom oblubienca i oblubienicy). W tej części uderza raz jeszcze rozległa erudycja autora, który z równą swobodą porusza się po tekstach patrystycznych i średniowiecznych, nie pozostając nigdy gołosłownym, ale umieszczając w przypisach obfite odnośniki do dzieł i obszerne cytaty greckie i łacińskie. Ks. Bardski tłumaczy we wstępie, że zestawianie tekstów pochodzących z odległych epok wydało mu się uprawnione, „gdyż właśnie alegorystyka tradycji chrześcijańskiej zdradza wiele znamion wskazujących na jej wymiar ponadczasowy” (s. 16). Zdarza się jednak niekiedy, że chronologiczna dowolność przy omawianiu niektórych symbolicz-

nych skojarzeń posuwa się za daleko, jak np. na s. 195-196, gdzie przy omawianiu tego samego wątku symbolizmu mamy po Augustynie (V w.), pojawia się Orygenes (III w.), a następnie Rupert z Deutz (XII wiek)!

Interesujące jest „odkrycie”, jakim dzieli się ks. Bardski, opisując alegoryczne postrzeganie Słowa Bożego jako Ciała Chrystusa (ss. 224-229). Jest to, jego zdaniem, „zjawisko wyjątkowe: otóż *res* jest samo Słowo Boże, którego paralełą intencjonalną staje się Ciało Chrystusa. To nie Ciało i Krew Chrystusa symbolizują Słowo Boże, ale Słowo Boże symbolizuje Ciało i Krew Chrystusa. [...] mamy tu jeden z nielicznych, może nawet jedyny przypadek, kiedy Słowo Boże, występujące zwykle w roli paraleli intencjonalnej, staje się *res* w odniesieniu do innej paraleli intencjonalnej!” (s. 229). Do powyższego wniosku autor doszedł przede wszystkim analizując teksty Orygenesusa. Wydaje mi się, że stwierdzenie to wymaga pewnego dopowiedzenia, wynikającego z nauki Aleksandryczyka o Eucharystii, którą doskonale opracował Lothar Lies w monografii *Wort und Eucharistie bei Origenes. Zur Spiritualisierungstendenz des Eucharistieverständnisses* (Innsbrucker Theologische Studien 1, Innsbruck 1978). Otóż Ciało i Krew Chrystusa są, według Orygenesusa, rzeczywiście obecne za zasłoną chleba i wina, ale to nie ziemską cielesność Chrystusa jest w Eucharystii istotna dla człowieka, lecz jego Duch obecny w Słowie. W przekonaniu Orygenesusa, kto przyjmuje Ciało Chrystusa bez Jego Słowa, a ściślej – bez Jego duchowego rozumienia – przyjmuje je na próżno. Tak więc jeżeli Słowo Boże, które jest dla Orygenesusa nieodłączne i w pewnym sensie ważniejsze od jego ziemskiego ciała, staje się dla niego symbolem Ciała Chrystusa, to w znaczeniu symbolizowania tego, co jest istotą osoby Chrystusa, ukrytą w Jego Ciele, a nie samego Ciała. Łańcuch symboliki, jaką proponuje Aleksandryczyk, należałoby więc, jak mi się wydaje, ustawić następująco: rzeczywiste Ciało ziemskie Chrystusa jest obrazem (symbolem w znaczeniu nie odbierającym ontycznej i historycznej realności owego Ciała) Jego Słowa, to zaś z kolei stanowi obraz (symbol) Ciała Chrystusa w znaczeniu głębszym niż tylko ziemską cielesność, czyli Ciała przenikniętego mocą i światłem Ducha, który przemawia właśnie przez Słowo.

Znakomicie przygotowana i napisana książka ks. K. Bardskiego to jedna z najlepszych rozpraw akademickich z wyraźnym wątkiem patrystycznym, jakie dane mi było ostatnio czytać. Może ona doskonale przyczynić się do spełnienia ważnego zadania, o którym autor wspomina w zakończeniu: przywrócenia alegorystyce prawdziwego obrazu racjonalnej, a nie ezoterycznej metody odczytywania Biblii, która „w kontekście współczesnych badań literackich może [...] z powodzeniem znaleźć umotywowanie hermeneutyczne” (s. 367). Zarówno biblista, jak i patrolog, dostaje do ręki narzędzie służące nie tylko pełniejszemu poznaniu prawdy historycznej o cieszącej się w Kościele powodzeniem do końca XIII w. metodzie ponaddosłownej interpretacji Biblii, ale także podręcznikowy przewodnik pełen konkretnych sugestii praktycznych, jak bez

obawy posługiwać się współcześnie metodą egzegezy utrwaloną przez wiele wieków w Tradycji. Pozostaje tylko życzyć, by zechcieli z tej propozycji skorzystać bibliści, patrologowie, teologowie duchowości i homileci.

Ks. Mariusz Szram – Lublin, KUL

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, ss. 339.

Jezuita, ojciec Paul Devos (1 V 1913 – 29 IV 1995), od 1937 r. bollandysta, należał do najwybitniejszych orientalistów chrześcijańskich XX wieku. Był zasadniczo orientalistą-hagiografem i hagiografia stanowiła podstawowy przedmiot jego zainteresowania. Zajmował się przeważnie Wschodem chrześcijańskim, szczególnie Egiptem, ale nie tylko, bo także i Etiopią oraz najstarszym chrześcijaństwem słowiańskim, a jego artykuły dotyczące hagiografii czeskiej i słowiańskiej (św. Cyryl i Metody) należą do ważnych osiągnięć w badaniach nad początkami chrześcijaństwa u Słowian. Czasami jednak jego zainteresowania wychodziły poza krąg hagiografii: to on rozwiązał jeden z najbardziej skomplikowanych problemów łacińskiej literatury chrześcijańskiej IV wieku – ustalił dokładną datę pielgrzymki Egerii do Ziemi Świętej i na Bliski Wschód na lata 381-384; ta praca-artykuł stanowi majstersztyk erudycji, a równocześnie i przenikliwości naukowej. Jak dobrze byłoby zgromadzić przynajmniej część tych jego artykułów w jednym tomie „Subsidia hagiographica”, jak to zrobiono z pracami np. B. de Gaiffier czy M. Coen.

Twórczość O. Devosa obejmuje 150 pozycji: w ogromnej większości artykułów, nie licząc setek recenzji nie wymienionych w jego bibliografii, zestawionej przez Bernarda Joassart i Xaviera Lequeux (w recenzowanym tomie ss. XVII-XXIV). A szkoda, bo O. Devos nie robił zdawkowych i grzecznościowych recenzji. Nie pozostawił jednak po sobie żadnej książki. Zawsze gotów pomagać innym, zawsze gotów ustąpić temat, gdy ktoś inny zaczynał nad nim pracować, nie podejmujący tematu, o ile nie przestudiował wszystkich źródeł i całej, przynajmniej najważniejszej, literatury przedmiotu. Te cechy wraz z wrodzonym perfekcjonizmem nie pozwoliły mu pozostawić po sobie dłuższej monografii. Natomiast jego artykuły stanowią zawsze małe arcydzieła erudycji, wnikliwości i znakomitej techniki pracy naukowej: w dziedzinie historii i filologii – mogą stanowić doskonały materiał do ćwiczeń metodologii naukowej, choć przez to są one trudne do czytania.

Ojciec Devos dysponował ponadto świetnym warsztatem naukowym: opanowane bardzo dobrze języki klasyczne, syryjski, koptyjski, etiopski, słabiej arabski. Mówił biegle, poza francuskim i flamandzkim, po niemiecku i angielsku.

sku, czytał po włosku, hiszpańsku, katalońsku, rosyjsku, bułgarsku, serbsko-chorwacku i po czesku, zawsze był ciekawy poznawania subtelności językowych. Miał do dyspozycji świetną bibliotekę bollandyistów w Brukseli, a w pracę w hagiografii wprowadzali go najwybitniejsi bollandyści: orientalista P. Peeters i H. Delehaye – trudno o lepszą szkołę. Ponadto miał do swojej dyspozycji świetną bibliotekę bollandyistów, pilnie gromadzoną od wielu pokoleń przez jego uczonych współbraci, w której spotykają się wybitni badacze z całego świata. Publikował swoje prace w większości (choć nie tylko) w „*Analecta Bollandiana*” – piśmie o najwyższym światowym standardzie.

Był gorliwym kapłanem, a jego religijność była głęboka i dyskretna. Można go było często spotkać w kaplicy, spieszył z posługą duszpasterską w różnych wspólnotach. Tydzień ze swoich wakacji spędzał zawsze w Lourdes. Odczuwał potrzebę pracy duszpasterskiej i tylko na polecenie przełożonych poświęcił się nauce w Bollandianum.

Był bardzo dobrym człowiekiem: życzliwym, chętnym do pomocy innym kosztem swojej pracy, delikatnym a zarazem wymagającym od współpracowników, nieco nieśmiałym, z dużym poczuciem humoru i ciekawością świata. Doskonałą charakterystykę O. Devosa dał Ugo Zanetti w pięknym artykule opublikowanym w „*Analecta Bollandiana*” 103 (1995) 241-268, uzupełnionym przez tegoż autora we wstępie do niniejszego tomu (ss. V-VII) oraz przez Enzo Lucchesi w recenzowanym tomie pod charakterystycznym tytułem: *Temoignage d'un ami* (ss. IX-XVI). Stąd też pomysł wydania książki ku jego pamięci przez dwóch jego bliskich współpracowników: benedyktyna z Chevetogne (niegdyś bollandyści), dom Ugo Zanettiego i geneńskiego koptologa Enzo Lucchesi.

Artykuły zawarte w recenzowanym tomie odnoszą się przeważnie do zagadnień hagiografii wschodniej, szczególnie egipskiej i etiopskiej oraz do zagadnień związanych z chrześcijańskim Wschodem. Otwierają go dwa artykuły dotyczące apokryfów Nowego Testamentu, jednego z nielicznych tematów, którym O. Devos nie poświęcił większej uwagi. Zmarły przedwcześnie w wieku 69 lat O. Michel van Esbroeck († 2 XI 2003), bollandyista, następnie profesor z Uniwersytetu w Monachium, zajmuje się problemem kościoła Matki Bożej, który mieli zbudować Apostołowie, dołączając do artykułu przekład arabskiego tekstu Ps. Bazylego na ten temat: *La première église de la Vierge Marie bâtie par les Apôtres* (ss. 11-18), a Marek Starowieyski (Warszawa) omawia zagadnienia literackie związane z apokryficznymi Dziejami Apostolskimi: *Alcune osservazioni sulla struttura letteraria degli Atti degli Apostoli apocrifi* (ss. 19-28).

Potem mamy grupę prac zawierających wydania lub przekłady tekstów orientalnych, przeważnie hagiograficznych. Do nich należy zaliczyć wspomniany już przekład arabskiego tekstu Ps. Bazylego przez M. van Esbroeck. Sebastian Brock (Oxford) wydaje tekst syryjski *Męczeństwa św. Filemona i towarzyszy*; postać tę znamy z *Historia monachorum in Egipto* (19, 4): *The Earliest Syriac Manuscript of the Martyrdom of Philemon and Companions* (ss. 29-42,

z przekładem angielskim). Ugo Zanetti (Chevetogne) zajmuje się św. Koluthosem, któremu szereg prac poświęcił właśnie O. Devos: wydaje długi tekst arabski jego cudów na podstawie rękopisu z klasztoru św. Makarego w Egipcie: *Les miracles arabes de saint Kolouthos [Ms. St-Macaire, Hagiog. 35]* (ss. 43-109, z przekładem francuskim). Dossier hagiograficzne tego świętego uzupełnia Enzo Lucchesi (Genewa) w nocie: *Encore un débris de feuillet du codex „kolouthiens” du monastère Blanc* (s. 110). Tenże uczony wydaje tekst koptyjski, odnoszący się do Czterdziestu Męczenników z Sebasty: *Les Quarante Martyrs de Sébaste. Un témoin copte inédit* (ss. 111-118, z przekładem francuskim), a Gérard Gordon (22 X 1999, Paryż) publikuje nowy fragment męczeństwa św. Klaudiusza z Antiochii: *Un nouveau feuillet du martyre de saint Claude d'Antioche attribué à son serviteur Anastase* (ss. 119-122, z przekładem francuskim, por. także s. 116 dotycząca tego świętego).

Dwa kolejne teksty są poświęcone św. Pawłowi z Tamma: Awad Wadi (Kair) wydaje recenzję krótszą jego żywotu arabskiego: *Le recensione breve della vita araba di Paolo di Tamma* (ss. 195-210, tylko tekst arabski), a Enzo Lucchesi publikuje nowe fragmenty koptyjskie żywotu tegoż świętego: *Trois nouveaux fragments coptes de la Vie de Paul de Tamma par Ezékiel* (ss. 211-224, z przekładem francuskim). Do tej grupy artykułów można zaliczyć tekst dotyczący wielkiego monofizyckiego patriarchy Antiochii, Sewera, świętego w niektórych kościołach wschodnich, autorstwa Heinzgerd Brakmann (Bonn): *Hagiographie im Dienst hierarchischer Ambitionen. Eine ägyptische Wundererzählung im Umfeld der Vita BHO 1062 des Severos von Antiochien* (ss. 279-286).

To, obok części poświęconej wydaniom tekstów hagiograficznych, zawiera grupę artykułów omawiających zagadnienia związane z żywotami świętych. Irfan Shahid (Washington), wydawca tekstów o męczennikach z Najran (Bruksela 1971) pisze o kobietach męczenniczkach z czasów prześladowania chrześcijan przez Żydów w Najran: *The Martyress of Narjan* (ss. 123-133), a Awad Wadi prostuje informacje o św. Maxi: *Anba Maksi o Massimo, un antico martire* (s. 134).

Kilka tekstów w recenzowanym tomie jest poświęconych monastycyzmowi w Egipcie, którym szczególnie zajmował się O. Devos. Dwa pierwsze teksty dotyczą dwóch ważnych dzieł związanych z monastycyzmem egipskim: Ewa Wipszycka (Warszawa) omawia geograficzne „Sitz im Leben” *Żywota św. Antoniego* pióra św. Atanazego: *La „Vita Antonii” confrontée avec la réalité géographique* (ss. 135-148); podobny temat podejmuje Theofrid Baumaister (Mainz), omawiając lokalny koloryt *Historia Monachorum in Aegypto* (*Ägyptisches Lokalkolorit in der „Historia Monachorum in Aegypto”*, ss. 165-174). Następne dwie prace zajmują się tematem drogim uczoneму bollandyście, jakim są apoftegmaty Ojców Pustyni. Dom Lucien Regnault, niedawno zmarły mnich z Solesmes (1 IX 2003) i wydawca pięciotomowego przekładu francuskiego apoftegmatorów, podaje przekład francuski nowych apoftegmatorów, za-

czerpniętych z wydanych ostatnio tekstów: *Des apophtegmes des Pères redécouverts* (ss. 149-162), natomiast Enzo Lucchesi uzupełnia koptyjskie wydania apoftegmatów: *Un petit complément au manuscrit de la version copte en dialecte sahidique des „Apophlegmata Patrum”* (s. 163n.). Wreszcie Philippe Luisier (Rzym) zebrał fragmenty dotyczące wielkiego mnicha egipskiego Jana z Lykopolis: *Jean de Lycopolis. Derniers fragments parisiens réunis par le Père Devos* (ss. 175-193).

Ojciec Devos zajmował się też problematyką etiopską, stąd nie mogło w tym tomie zabraknąć akcentów dotyczących tejże kultury. Gianfranco Lusini (Piza) zajmuje się tradycjami monastycznymi erytrejskimi: *Per una storia delle tradizioni monastiche eritree: le géenologie spiritali dell'ordine di Ewostatewos di Dabra Sarabi* (ss. 249-272, z przekładem włoskim) a Getachew Haile (Collegeville) daje wydanie dwóch hymnów etiopskich: *Two Hymns for Emperor Eskander od Ethiopia (EMML 2063, ff.115a-119a)* (321-332, z przekładem angielskim). W końcu Jean Doresse (Brovès-en-Seillans) podejmuje temat związku hagiografii i ikonografii w Etiopii: *L'agiographie éthiopienne dans son iconographie* (ss. 333-339).

Dwa inne teksty dotyczą recepcji soborów w świecie orientalnym. Michel van Esbroeck daje krótką notatkę o personifikacji Soboru w Chalcedonie wśród Ormian jako symbolu zła: *Chalcédoine personifié en arménien* (s. 194), natomiast Alessandro Bausi (Florencja) wydaje tekst etiopski, zawierający naukę Ojców Soboru Nicejskiego (318 Ojców): *La versione etiopica della „Didascalia dei 318 Niceni” sulla retta fede e la vita monastica* (ss. 225-248, z przekładem włoskim).

Dwa kolejne teksty zajmują się życiem i kulturą religijną Koptów: Maggy Rossart-Debergh (Bruksela), *Sacralité continue ou exorcismes chez les coptes* (ss. 287-312) i znowu niedawno zmarłego O. Maurice Martina († 26 XII 2004) – *Dévotions populaires au Caire à la fin du XII^e siècle* (ss. 313-320).

W końcu jedna praca podejmuje problem liturgii starogruzińskiej: Bernard Outtier (Saint-Martin-de-la-Mere) – *Un fragment d'index géorgien des lectures évangéliques selon l'ancien rite de Jérusalem* (ss. 273-278).

Każdy niemalże tom z dwudziestu czterech dotąd opublikowanych tomów serii „Cahiers d'Orientalisme” przynosi cenny materiał i stanowi ważny wkład w poznanie kultury wczesnochrześcijańskiego Wschodu. Tom tu recenzowany, bardzo starannie opracowany – jak zresztą wszystkie tomy tej serii – przynosi publikację szeregu nowych tekstów i ważnych opracowań dotyczących tej dziedziny. Staranne i piękne wydanie tego tomu zawdzięczamy nie tylko dwóm znakomitym orientalistom, jego wydawcom Ugo Zanetti i Enzo Lucchesi, ale również Patrykowi Cramerowi, wydawcy genewskiemu serii „Cahiers d'Orientalisme”.

Ks. Marek Starowiejski – Warszawa, UW

Eric OSBORN, *Tertullian, First Theologian of the West*, Cambridge 2003, Cambridge University Press 2003, ss. XXI + 285.

W opinii wielu ludzi Quintus Septimius Tertulianus (160-225) uchodzi głównie za niezmordowanego apologetę, wykształconego prawnika, zręcznego retora, a ostatecznie schizmatyka, który opuścił Kościół, aby poza nim szukać możliwości zaspokojenia swego rygorystycznego usposobienia. Stosunkowo niewiele jednak mówi się o Tertulianie jako wybitnym, szczególnie na swoje czasy, teologu, który położył podwaliny pod zachodnią teologię. Z racji jego rzekomo antyfilozoficznej postawy, prezentowanej w wielu dziełach, często przedstawia się zapatrywania Tertuliana na filozofię (E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, Warszawa 1966, 47-49; E. Osborn, *Tertullian as Philosopher and Roman*, w: B. Aland – C. Schäublinand – D. Wyrwa (hrsg.), *Die Weltlichkeit des Glaubens in der Alten Kirche. Festschrift für Ulrich Wickert zum siebzigsten Geburtstag*, BZNW 85:1997, 231-247; E. Osborn, *Was Tertullian a Philosopher?*, „*Studia Patristica*” 31:1997, 322-334; C. Moreschini, *Storia della filosofia patristica*, Brescia 2004, 181-216). Jednak z pewnego rodzaju nieśmiałością i obawą nadaje się Afrykańczykowi tytuł teologa, co wynika z pewnością z faktu jego odejścia od Kościoła i braku akceptacji dla zbytniego rygoryzmu niektórych twierdzeń. Owszem, poświęca się wiele miejsca różnorodnym poglądom Tertuliana na poszczególne aspekty teologii i życia wspólnoty kościelnej przełomu II i III wieku w Afryce, ale niewiele pisze się o wizji jego teologii. Z pewnością na uwagę zasługują dwa, wiekowe już dzieła, ukazujące całościową wizję teologii Tertuliana: A. D'Ales, *La Théologie de Tertullian*, Paris 1905; R.E. Roberts, *The Theology of Tertullian*, London 1924. Obecnie, po ponad 70 latach, mamy możliwość zapoznania się z najnowszymi wynikami badań na ten temat dzięki książce emerytowanego wykładowcy Queen's College w Melbourne i autora wielu publikacji dotyczących Tertuliana – Erica Francisa Osborna (ur. 1922).

Jego ostatnia książka jest zwięzłym przedstawieniem Tertulianowskiej teologii na podstawie dzieł Kartagińczyka, jak i bogatej literatury pomocniczej. Osborn stara się w niej jak najmniej oceniać, choć jasno wyartykułowuje najważniejszy sąd całej monografii: „Tertulian był bardzo oryginalnym i twórczym myślicielem i teologiem, o wiele bardziej, niż inny Afrykańczyk – św. Augustyn” (s. 255); takie spojrzenie dostrzegamy w całej rzetelnie przygotowanej pracy E. Osborna. Omawiana praca pozwala dostrzec „jego historyczne znaczenie, jego inne nastawienie i jego silnie indywidualny umysł. Jest jasne, że w nim zachodnia myśl odkrywa swój pierwszy chrześcijański wyraz” (s. 255), a wszystko to w szerokim kontekście ówczesnych poglądów filozoficznych i herezji, z którymi borykał się bohater pracy.

Praca składa się z jedenastu rozdziałów, wybranej bibliografii oraz indeksów: rzeczy, cytatów z dzieł Tertuliana i cytatów biblijnych. Cała publikacja

opiera się na doskonale prowadzonych analizach przeciwieństw i paradoksów, które Osborn umiejętnie wyławia z dzieł Afrykańczyka i na które zwraca uwagę w rozdziale podsumowującym swoją pracę: „Konflikt jest jego życiem, przeciwieństwa jego rzeczywistością, a paradoks jego intelektualną rozkoszą” (s. 256) i takie właśnie ukierunkowanie rozważań dostrzegamy we wszystkich jedenastu rozdziałach, które zostały zatytułowane: „Simplicity and perfection” (ss. 1-26), „The puzzle: Athens and Jerusalem” (ss. 27-47), „The paradox: credible because inept” (ss. 48-64), „Strife of opposites and faith as recognition” (ss. 65-87), „Antithesis in one God: *Against Marcion*” (ss. 88-115), „Trinity and christology” (ss. 116-143), „Prayer and the bible” (ss. 144-162), „Mankind’s two natures and a sordid church” (ss. 163-182), „Argument and humour: Hermogenes and the Valentinians” (ss. 183-208), „Promise of laughter, judgement of hell: apocalypse and system” (ss. 209-224), „Ethics of conflict” (ss. 225-245).

Według Osborna centralną ideą Tertuliana jest „ekonomia zbawienia dokonana w Chrystusie” (*the economy of salvation perfected in Christ*, s. 10). Autor przeprowadza systematycznie w omawianej pracy egzegezę tekstów Kartagińczyka, wskazuje na podwaliny filozoficzne tertulianowej teologii (zwracając uwagę w sposób szczególny na związki ze stoicyzmem – np. ss. 35, 63, 78, 82, 168, 232) oraz konfrontuje je z innymi pisarzami chrześcijańskimi (Justynem Męczennikiem, Klemensem Aleksandryjskim, Ireneuszem).

Jedną z zalet książki jest z pewnością jej obiektywność. Gdy Tertulian myli się w swoich sądach i teologicznych poglądach, Osborn wykazuje ten błąd, z otwartością wskazuje miejsca w doktrynie Tertuliana, gdzie filozofia ma nań zbyt wielki wpływ, rozprawia się z wieloma utartymi opiniami na temat Tertuliana (np. że był prawnikiem, lub też z powszechnym zdaniem, iż opuścił Kościół katolicki) i broni swego bohatera przed zarzutami o zbyt miażdżącą krytykę i pogardę wrogów oraz wykorzystywanie w walce z nimi inwektyw, satyry i innych środków retorycznych, uważanych za nieodpowiednie.

Podkreśla jednak również Tertulianowe pragnienie prostoty (*Tertullian’s lust for simplicity*, s. 1), a jednocześnie wielokrotnie, dotykając problemu języka Afrykańczyka, zaznacza, iż nie jest to język prosty, że trzeba wciąż odnajdywać ostateczne znaczenie używanych przez niego słów, że należy je rozważać w ich szerokim kontekście – zarówno literackim, jak i społecznym, że trzeba brać pod uwagę, tak częstą w jego pismach, grę językową słów, zarówno ich znaczenia jak i składni (s. XVI). Poprzez erudycję E. Osborna poznajemy również erudycję Tertuliana. Jednakże, jak w dziełach Tertuliana, prostota ku której zdąża, umyka, tak i pierzcha przystępność poświęconej im monografii. Takich książek nie czyta się szybko i prosto. Wymagają one nie tylko pewnej znajomości języka teologicznego i obeznania z dziełami omawianego autora, ale i dogłębnego skupienia, swoistej medytacji czytanego tekstu; razem jednak okraszone porównaniami do otaczającej nas rzeczywistości, do poezji i muzyki,

stają się równocześnie bliższe i bardziej fascynujące, każą sięgnąć po dzieła Tertuliana, które są punktem wyjścia; są przewodnikiem po bądź co bądź niełatwej twórczości, przybliżają ją w sposób niemal doskonały, a o to przecież chodzi – o prostotę i doskonałość.

Ks. Marcin Wysocki – Lublin, KUL

Ks. Roman STAWINOĞA, *Tertulian a świat antyczny*, Kraków 2002, Wydawnictwo Zakonu Pijarów, ss. 207.

Pytanie Tertuliana, zawarte w *Preskrypcji przeciw heretykom*: „Cóż mają wspólnego Ateny i Jerozolima?” (VII 9), często skłaniało badaczy jego pism, filozofów i teologów, do zastanowienia się nad relacją wczesnego chrześcijaństwa i samego Afrykańczyka do filozofii i kultury antycznej. Wśród polskich publikacji problematykę tę podejmuje wydana ostatnio sumptem wydawnictwa i poligrafii Zakonu Pijarów książka ks. Romana Stawinogi: *Tertulian a świat antyczny*, Kraków 2002.

Temat ten podejmowano, choćby w ostatnich latach, już wielokrotnie: niestety, nie wśród autorów polskich. Spośród zagranicznych prac można tu przywołać choćby: R. Klein, *Tertullian und das römische Reich*, Heidelberg 1968; J.C. Fredouille, *Tertullien et la conversion de la culture antique*, Paris 1972; R.D. Sider, *Ancient rhetoric and the art of Tertullian*, Oxford 1971; E.I. Kouri, *Tertullian und die römische Antike*, Helsinki 1982; A.Z. Ahondokpe, *La vision de Rome chez Tertullien*, Lille 1991; E. Osborn, *Tertullian as Philosopher and Roman*, w: B. Aland – C. Schäublin – D. Wyrwa (hrsg.), *Die Weltlichkeit des Glaubens in der Alten Kirche. Festschrift für Ulrich Wickert zum siebzigsten Geburtstag*, BZNW 85 (1997) 231-247; E. Osborn, *Was Tertullian a Philosopher?*, „*Studia Patristica*” 31 (1997) 322-334; E. Osborn, *Athens and Jerusalem in Tertullian and Clement of Alexandria*, „*Iris*” N.S. 15 (2002) 36-41; C. Moreschini, *Storia della filosofia patristica*, Brescia 2004, 181-216. Dlatego też z radością należałoby przyjąć na polskim gruncie pracę ks. Stawinogi, której tytuł zapowiada prezentację stosunku Afrykańczyka do filozofii i kultury antycznej, jednak pojawiające się problemy i sposób przeprowadzenia wywodu stawiają pewne obiekcje, o których poniżej.

Prezentowana praca składa się z sześciu rozdziałów, bibliografii oraz indeksów: biblijnego, imion, nazw i rzeczowego.

W pierwszym rozdziale: „Chrześcijaństwo i religie antyczne w interpretacji Tertuliana” (ss. 15-27), Autor omawiając stosunek Tertuliana do religii pogańskich, zwraca uwagę, przy negatywnym doń jego nastawieniu, na naturalne pragnienie absolutu, zbawiciela i męża opatrznosciowego (s. 19), obecne także w tych religiach, które to nastawienie autor publikacji, powołując się na na-

uczanie św. Pawła, uważa za podstawę do rozwoju religii chrześcijańskiej; poruszana jest przy tym także kwestia istnienia bóstw pogańskich (ss. 22-24) oraz zarzutów wobec chrześcijan i ich rzekomej bezbożności (ss. 24-26).

W rozdziale drugim: „Stanowisko Tertuliana wobec filozofii i filozofów” (ss. 28-45) Autor wychodząc od dwóch kierunków istniejących w pierwotnym Kościele: Pawłowego – prostej wiary i Janowego – wiary oświeconej (s. 29), przedstawia postawę Tertuliana wobec mądrości ludzkiej, czyli filozofii; stwierdza, iż „dla niego chrześcijaństwo to nie jakaś tam filozofia, ale sprawa boska” (s. 30) i dlatego też postawa Pawłowa będzie charakterystyczna również dla Tertuliana. Autor przedstawia przyczyny antypatii Afrykańczyka wobec filozofii i samych filozofów (ss. 31-38). W zakończeniu tego rozdziału ks. Stawinoga konstatuje, że nie można mówić o wrogości Tertuliana wobec filozofii, co wielu autorów mu zarzuca, a właściwie o niechęci spowodowanej zagrożeniem dla wiary ze strony filozofii pogańskiej. Przedstawia także argumenty, dla których można go nazwać „z konieczności antyfilozofem” (s. 39) oraz przedstawia dzieła, w których korzysta on z filozofii, a nawet, rzec by można, jest filozofem (ss. 44-45) .

Kolejny, trzeci rozdział, ukazuje temat: „Tertulian jako pisarz i jako krytyk literatury antycznej” (ss. 46-60), w którym Autor m.in. stwierdza, iż „Tertulian do chrześcijaństwa przyszedł z zewnątrz i, podobnie jak inni tego okresu pisarze chrześcijańscy, wszedł doń bogaty zasobem wiedzy i nieprzeciętną umiejętnością posługiwania się środkami warsztatu naukowego i literackiego, jaką mu dało i zapewniło wykształcenie ówczesne – ogólne, typowe dla epoki – na równi z innymi oświeconymi obywatelami cesarstwa rzymskiego. I spod naporu tej edukacji szczęśliwie nie potrafił się wyzwolić” (ss. 46-47); w dalszej kolejności ukazuje wpływ owej edukacji i kultury na pisarstwo Kartagińczyka oraz na jego widzenie literatury i filozofii pogańskiej.

„Nauka i wychowanie młodzieży chrześcijańskiej w szkołach publicznych – według Tertuliana” to tytuł czwartego rozdziału (ss. 61-68), w którym Autor w zwięzły sposób przedstawia „problem oświaty, nauczania i wychowania młodzieży chrześcijańskiej w warunkach określonych istnieniem wyłącznie szkół realizujących program oparty o literaturę i naukę 'pogańską' i tradycyjny system wychowania antycznego” (s. 61) i odpowiedź Tertuliana na te problemy w odniesieniu do nauczyciela i wychowanka.

W rozdziale piątym (ss. 69-94) ks. Stawinoga przedstawia „Pogląd Tertuliana na państwo i władze państwowe oraz obowiązki obywatelskie chrześcijanina”, który „trzeba widzieć: po pierwsze – na tle sytuacji ustrojowej uniwersalnego imperium rzymskiego w ówczesnych warunkach wielkiej polityki światowej; po drugie – w świetle podstawowych zasad i roszczeń sui generis ze strony równie czy nawet bardziej jeszcze uniwersalnego w założeniu 'królestwa nie z tego świata' nowej religii, monoteistycznej, obejmującej władztwo dusz o nieograniczonym zasięgu przestrzennym i czasowym” (s. 69) i w oparciu

o te principia Autor dokonuje analizy pism Afrykańczyka wobec kultu pogańskiego (s. 70) i władzy państwowej (ss. 71-77); przedstawia tu także zawarte w pismach Tertuliana praktyczne implikacje stosunku chrześcijan do państwa np. modlitwa za panującego, płacenie podatków (ss. 77-79), a w dalszej części – zagadnienia praworządności i służby wojskowej.

Ostatni wreszcie rozdział: „Problematyka moralna u Tertuliana w realiach życia codziennego” (ss. 95-132), będący najdłuższym w prezentowanej pracy, dotyka najszerzej problematyki, którą w swoich pismach poruszał Tertulian. Analizy autora są tu jednak często pobieżne i tylko sygnalizują problemy. Ks. Stawinoga referuje w nich poglądy afrykańskiego pisarza na: sposób współżycia chrześcijan z poganami, ze szczególnym zwróceniem uwagi na idolatrię, zawody wykonywane bądź zabronione chrześcijanom (ss. 99-102), uczestnictwo w świętach pogańskich i widowiskach (ss. 102-118), strój i kosmetykę (ss. 118-127) i relację do kobiet (ss. 127-130).

W zakończeniu (ss. 133-139), w którym dokonane zostało podsumowanie i streszczenie dotychczasowych rozważań, autor stwierdza: „w założeniu pracy niniejszej, omawiającej stosunek Tertuliana do świata antycznego, nie tyle chodziło o wniesienie problemu pod względem merytorycznym nowego, co o przeniesienie w czasie wniosków wynikających z jego postawy wobec takiego świata i odniesienie do nowej, konkretnej rzeczywistości, zwłaszcza (mając na uwadze dzisiejszych współwyznawców Tertuliana) w świetle norm życia dyktowanych doktryną Kościoła w ujęciu ostatnich jego dokumentów – autorytatywnych” (s. 133). Po przeczytaniu tej konkluzji czytelnik może czuć się nieco zawiedziony: przede wszystkim dlatego, że, co można zauważyć po nawet pobieżnym przejrzaniu bibliografii, prezentowana praca powstała ponad 30 lat temu i opiera się na dziełach opublikowanych do około roku 1970. Owszem w bibliografii, jak i w przypisach, znajdziemy książki z lat późniejszych, ale te, nie ujęte w treści dodatki, wydają się dziwne i nienaturalne. Dodano jedynie pozycje ogólne, choć – jak można przeczytać na początku niniejszej recenzji – ukazało się przynajmniej kilka merytorycznie ważnych prac. Praca ta więc nie odzwierciedla obecnego stanu badań myśli Tertulianowej. Także odwołania do nauczania Kościoła katolickiego nie są najświeższej daty. Przywołany jest Sobór Watykański II, Jan XXIII, Paweł VI, a co z przebogatym nauczaniem Jana Pawła II, który nieustannie poruszał zagadnienie relacji chrześcijanina do świata? O jakiej współczesności mówimy? Warto więc zapytać, czy ma sens odgrzebywanie pozycji sprzed 30 lat, gdy współcześnie powstaje wiele ciekawych i wartościowych opracowań.

Możemy sobie postawić także pytanie, czy błędem metodologicznym nie jest już sama próba zestawienia Tertuliana z Soborem Watykańskim II i sytuacją życiową ludzi żyjących w krańcowo różnych warunkach, od tych sprzed blisko 1800 lat. Owszem skorzystamy z mądrości pisarzy starochrześcijańskich, ale czy nie jest nadużyciem zestawianie rzeczywistości tak odmien-

nych? Nadto, tak postawione zagadnienie nie odpowiada zupełnie tytułowi książki i zawartości merytorycznej.

Nie jedyny to zresztą mankament, który może napotkać czytelnik pracy ks. Stawinogi. Z pewnością dla wielu osób trudnym do przebrnięcia będzie język publikacji. Książka napisana jest polszczyzną piękną i staranną, lecz dziś niestety nie używaną, pełną retorycznych figur, czasami aż przegadaną. Jak na publikację pretendującą do miana naukowej, często Autor pozwala sobie na styl zbyt swobodny i nienaukowy, powiedziałbym nawet – kaznodziejski (ss. 29, 36-37, 65). Warto by także, przy obecnej niestety słabej znajomości języka łacińskiego, wielokrotne wtręty łacińskie przetłumaczyć na język polski, a nie pozostawiać bez tłumaczenia ważnych dla zrozumienia sensu książki cytatów (ss. 24, 26, 47, 48, 85, 95, 96), tym bardziej, że tzw. makaronizmy – zakończenia polskiego zdania słowami czy całymi zdaniami obcojęzycznymi – uważane są za błąd stylistyczny. Od strony metodologicznej wiele do życzenia pozostawiają także przypisy oraz sposób cytowania. Brak ujednolicenia w tej kwestii utrudnia niejednokrotnie czytanie. Szereg razy trudno domyślić się, czy Autor cytuje Tertuliana czy też kogoś innego (ss. 32, 63, 93): raz podaje w cytacie tekst łaciński, a za chwilę tekst polski tego samego dzieła (ss. 64, 74-75), wielokrotnie także nie podaje w ogóle źródła, na którym opiera swoje wnioski (ss. 26, 36, 39, 93). Również „streszczenie” w języku francuskim (ss. 141-169) wydaje się nieco długie wobec 124 stron wywodu naukowego.

Na częściową pochwałę zasługują umieszczone na końcu książki indeksy (ss. 191-205) oraz rzadko spotykane obecnie, niestety, łacińskie streszczenie (ss. 171-176), które jednak nie są w stanie przeważać dość negatywnej oceny całej pracy ks. Romana Stawinogi *Tertulian a świat antyczny*. Trudno ją polecić jako lekturę zarówno studentom, którzy mogą mieć problemy z jej zrozumieniem, jak i wytrawnemu naukowcowi, który, jak można sądzić, zapoznany jest z nowszym stanem badań odnośnie do stosunku Tertuliana do świata antycznego.

Ks. Marcin Wysocki – Lublin, KUL

TERTULLIANUS, *O hrách. De spectaculis*. Úvodní studii, překlad, poznámky a výběrovou bibliografi k Tertulianovým dílům pořídil Petr Kitzler, Praha 2004, OIKOYMENH, ss. 279.

Nieczęsto polski miłośnik literatury klasycznej i wczesnochrześcijańskiej sięga do opracowań bądź przekładów wydawanych przez naszego południowego sąsiada – Czechy, i można przypuszczać, że analogicznie kształtuje się sytuacja wśród czeskich czytelników. A szkoda, bo pewnie niejednokrotnie ze zdziwieniem odkrylibyśmy, że możemy się wzajemnie ubogacić i nauczyć

od siebie czegoś nowego. Typowym przykładem może być właśnie omawiana książka, będąca dwujęzyczną łacińsko-czeską edycją *De spectaculis* Tertuliana, wydaną nakładem wydawnictwa „OIKOYMENH” jako druga pozycja w serii „Księgarnia Wczesnochrześcijańskiej Tradycji” (*Knihovna Raně Křesťanské Tradice*).

Miła niespodzianka spotyka czytelnika już na samym początku lektury: obszerny i doskonały wstęp autorstwa P. Kitzlera (który dokonał też przekładu, uzupełnił notami i opracował bibliografię), zatytułowany „Tertulian: Demitologizacja osobowości i antypogańska polemika w *De spectaculis*” (*Tertulianus: Demytizace osobnosti a protipohanská polemika v De spectaculis*, ss. 7-87). Autor rozpoczyna swoje wprowadzenie od przedstawienia biografii Tertuliana powszechnie znanej z różnych podręczników patrologii, a opierającej się przede wszystkim na świadectwie Hieronima (*De viris illustribus* 53), jak również na kilku wzmiankach samego Kartagińczyka. Dalej jednak stawia przed czytelnikiem szereg różnych obiekcji odnośnie tego *curriculum vitae*, powołując się na niezwykle ważne dla badań nad Tertulianem dzieło T.D. Barnesa: *A Historical and Literary Study* (wydane po raz pierwszy w Oksfordzie w 1971 r., a następnie wznowione w 1985 r. wraz z załączoną przez autora rewizją niektórych swoich poglądów). Warto więc przyrzeć się bliżej tym obiekcjom, tym bardziej, że nawet w najnowszych podręcznikach patrologii od lat powielany jest ten sam życiorys Tertuliana, często bez sygnalizowania tych wątpliwości.

Zastrzeżenia budzi więc już jego domniemane kapłaństwo, czy też pobyt w Rzymie, gdzie miał być adwokatem, a dalej pozycja społeczna jego ojca, który miał być urzędnikiem wojskowym (*centurio proconsularis*), i w końcu identyfikowanie Tertuliana pisarza z Tertulianem prawnikiem znanym z *Digesta Iustiniani*. Najbardziej interesującym zagadnieniem wydaje się być jednak sprawa odejścia Tertuliana od Kościoła i przejście do montanistów. Autor, opierając się na najnowszych badaniach wspomnianego już T.D. Barnesa oraz D. Powella, D. Rankina i kilku innych uczonych, referuje czytelnikowi pogląd, że Tertulian mógł wcale nie zerwać jedności z Kościołem. Przystąpienie bowiem do montanistów nie jest z tym równoznaczne, skoro uzyskali oni aprobatę papieża Eleuteriusza (por. *Adversus Praxean* 1, 5). Podobnie stosowany przez Kartagińczyka pejoratywny termin *psychicy* w odróżnieniu do *pneumatyków* (montanistów), nie musi oznaczać wszystkich katolików wraz z hierarchią, ale jakąś grupę wewnątrz Kościoła, której członkiem sam mógł być wcześniej. Rygorystyczne posty, zakaz powtórnego małżeństwa, czy też negatywna postawa wobec odpuszczania ciężkich grzechów nie są jednoznaczne ze schizmą, bo nawet w późniejszych latach (za czasów Cypriana) byli tacy biskupi, którzy sprzeciwiali się udzielaniu rozgrzeszenia we wspomnianym przypadku, a mimo to nie zostali wykluczeni z Kościoła. Odejście Tertuliana od Kościoła wydaje się być też dyskusyjne w kontekście jego popularności u późniejszych

pisarzy, którzy studiowali jego dzieła i często dokonywali z nich ekscerptów, jak np. Minucjusz Feliks, Cyprian i Nowacjan, czy też Euzebiusz z Cezarei. Nawet później, chociaż zostanie nazwany heretykiem przez Hilarego z Poitiers i Ambrojastra, to jednak nadal chętnie korzystano z jego dorobku (jak np. papież Leon Wielki i Izydora z Sewilli). Bardzo wątpliwa wydaje się również sprawa utworzenia przez niego własnego Kościoła – tertulianistów, jak twierdził Augustyn (*De haeresibus* 86) i autor anonimowego dzieła z V wieku, określanego mianem *Praedestinatus* (I 86). Nie ma bowiem takich wzmianek u innych wcześniejszych autorów i w *De viris illustribus* Hieronima, który podaje wiele innych szczegółów (nie umknęłoby to więc jego uwadze). Być może, że takim określeniem mogli być nazywani montaniści z Afryki.

W dalszej części wstępu P. Kitzler przedstawia pokrótce dorobek literacki Kartagińczyka (ss. 27-37), przyjmując tradycyjny podział na dzieła apologetyczne, dogmatyczno-polemiczne oraz praktyczno-ascetyczne, nie kwalifikując jednakże do żadnej grupy dzieła *De pallio*. Następnie omawia język (ss. 37-43), którym posługiwał się Tertulian w swoich dziełach, przytaczając na ten temat szereg opinii różnych autorów starożytnych i nowożytnych, które ogólnie można podsumować zdaniem Hieronima: „myśl bogata, ale trudny sposób wyrażania” (*Ep.* 58, 10). Nadto podając przykłady ukazuje Kartagińczyka jako twórcę licznych (982) neologizmów, na którego silny wpływ wywarł język grecki. Kolejny punkt wstępu dotyczy stylu Tertuliana (ss. 44-49). Jest to przykład greckiego azjanizmu w łacińskim wydaniu, stąd obfituje w liczne figury retoryczne. Ostatni punkt pierwszej części wstępu (ss. 49-58) został zatytułowany: „Chrześcijańska łacina i łacina chrześcijan” (*Křestánská latina a latina křestánů*), w którym Autor stawia pytanie, czy można mówić o chrześcijańskiej łacinie, której prekursorem jest właśnie Tertulian. Dokonując prezentacji różnych poglądów stwierdza, że chrześcijańska łacina nie jest żadnym nowym językiem, który powstał „ex nihilo”, lecz łaciną, która wywodzi się z łaciny archaicznej, klasycznej i tej późnoantycznej, ubogaconej ludowymi elementami najstarszych przekładów Biblii. Znajduje się w niej wiele neologizmów, które powstały czy to na skutek przejścia greckich terminów, czy to przez dodanie do wyrazów sufiksów lub prefiksów, czy też przez zmianę znaczenia, niemniej jednak spełnia ona standardy ówczesnie używanej łaciny.

Druuga część wstępu omawia bezpośrednio dzieło *De spectaculis*. P. Kitzler najpierw ogólnie przedstawia problematykę: „Chrześcijananie, pogananie i gry” (*Křestáné, pohané a hry*, ss. 59-66), zaznaczając, że dzieło Tertuliana jest jedynym zachowanym traktatem w całości poświęconym antycznemu grom i widowiskom, chociaż wiele wzmianek na ten temat spotykamy już u innych wcześniejszych autorów chrześcijańskich (Tacjan Syryjczyk, Atenagoras, Teofil z Antiochii, Ireneusz z Lyonu). Zamiarem Kartagińczyka nie było podanie wyczerpującego opisu poszczególnych dyscyplin, czy przedmiotów, które w nich używano, ale wskazanie na ich niemoralny charakter i związku z bałwo-

chwalstwem, czego oczywiście nie mógł tolerować Kościół, tym bardziej, że w takich widowiskach (szczególnie podczas walk gladiatorów) mogli ginąć skazani na śmierć chrześcijanie; dlatego Tertulian tak ostro przeciwstawia się widowiskom. Taka krytyka płynęła również ze strony autorów pogańskich (np. Juwenal, Pliniusz Młodszy, Seneka, Tacyt, Swetoniusz), jednak nie była już tak jednoznaczna. Z jednej strony podkreślano negatywny wpływ widowisk (zniechęcałość) i ich nieprzydatność do praktycznego życia, a z drugiej uważano, że walki gladiatorские uczą doskonałości nie tylko w sferze fizycznej, ale i moralnej.

Kolejny paragraf omawia zawartość i strukturę *De spectaculis* (ss. 66-72). Autor zaznacza więc, że zostało ono opracowane według zasad retorycznych, dalej zaś przybliży pokrótce czytelnikowi budowę mowy retorycznej, by następnie sukcesywnie wykazać, że poszczególne rozdziały dzieła Tertuliana tworzą właśnie taką klasyczną kompozycję retoryczną (ze wstępem, częścią główną i zakończeniem), będącą w doskonałej harmonii ze strukturą tematyczną i teologiczną dzieła. Następnie Autor zajmuje się kwestią datacji i źródeł dzieła (ss. 72-81). Przytaczając i analizując opinie wielu uczonych, opowiada się za stanowiskiem, że *De spectaculis* powstało w 197 roku. Źródłem natomiast dla Tertuliana byli: Timajos z Tauromenion, Warron, Pizon, Swetoniusz, Hermateles i Stesichoros (tych bezpośrednio wylicza Kartagińczyk) oraz Wergiliusz (którego nie wymienia z imienia). Warto podkreślić, że P. Kitzler nie poprzestaje tylko na tym wyliczeniu, ale dokonując analizy stara się dociec, z jakich konkretnych dzieł wymienionych autorów korzystał Tertulian.

Ostatnia część wstępu została zatytułowana: „Znaczenie i wpływ dzieła” (*Význam a vliv spisu*, ss. 81-89). O jego znaczeniu, zdaniem Autora, świadczy fakt, że do tej tematyki powracało wielu chrześcijańskich pisarzy (np. Wiktoryn z Petawium i Mariusz Wiktoryn), jak również to, że Kościół wcześniej stanął w opozycji wobec widowisk, np. synody w Elwirze (306) i Arles (314). Bezpośredni wpływ dzieła Tertuliana uwidacznia się u Cypriana, Nowacjana i Salwiana z Marsylii, zwłaszcza w podkreślaniu związku widowisk z bałwochwalstwem i demonami, czy też wskazywaniu alternatywy dla nich, którą może być kontemplacja piękna świata lub czytanie Biblii.

Po tak obszernym wprowadzeniu w życie i myśl Tertuliana czytelnik z pewnością z większą swobodą może rozpocząć lekturę dzieła Kartagińczyka (ss. 90-201). W książce zestawiono obok siebie tekst łaciński i jego czeskie tłumaczenie, co niewątpliwie ma walor praktyczny, gdyż pozwala chociażby dokonywać porównań. Warto tutaj podkreślić jeszcze jeden element, a mianowicie opracowane do tego tekstu przypisy. Trzeba przyznać, że rzadko kiedy zdarza się, aby przekład był tak obficie zaopatrzony w szczegółowe objaśnienia i odnośniki do literatury poszerzającej konkretne kwestie. Potrzeba takiej pracy jawi się szczególnie w kontekście wielu polskich tłumaczeń autorów wczesnochrześcijańskich, w których przypisy coraz częściej ograniczają się jedynie do podania lokalizacji cytatów biblijnych, bądź kilku lakonicznych informacji.

W dalszej kolejności zamieszczona została bibliografia wykorzystana przy edycji *De spectaculis*. Autor podzielił ją na: „Źródła i ich przekłady” (*Primární zdroje a jejich překlady*, ss. 203-213) oraz „Opracowania” (*Sekundární literatura*, 214-224). Trzeba przyznać, że P. Kitzler zadbał o to, aby znalazła się tutaj większość najważniejszych prac o Tertulianie i jego dziele, zarówno tych najnowszych, jak i nieco starszych. Są wśród nich nawet dwa opracowania polskich autorów (S. Oświęcimski, *De scriptorum Romanorum vestigiis apud Tertullianum obviis quaestiones selectae*, Kraków 1951 i A. Wypustek, *Magic, Montanism, Perpetua, and the Severan Persecution*, VigChr 51:1997, 276-297). Inne polskie prace zamieszczono w kolejnej partii materiału bibliograficznego zatytułowanej „Wybrana bibliografia do dzieł Tertuliana” (*Wýberová bibliografie k Tertullianovým dílům*, ss. 225-266), w której Autor wymienia najpierw edycje krytyczne dzieł Tertuliana (*Moderní souborná vydání*, s. 227), by następnie podać wybory dzieł Kartagińczyka w przekładach na języki nowożytne (*Souborné překlady*, ss. 228-231, w tej właśnie części zostały wymienione polskie tłumaczenia wydane w serii „Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy”: PSP 5, Warszawa 1970 i PSP 29, Warszawa 1983), i w końcu przedstawić przekłady i opracowania (to ostatnie ze szczególnym uwzględnieniem *De spectaculis*) do każdego z dzieł Tertuliana (*Jednotlivá díla: edice a sekundární literatura*, ss. 231-266). Z polskiego dorobku tutaj właśnie wspomniano o *Apologetyku* w przekładzie J. Sajdaka (Poznań 1947) i *Adversus Marcionem* w przekładzie zbiorowym (Autor jako tłumacza wymienia jedynie S. Ryznara) oraz zostały też wymienione dwa opracowania M. Babińskiego: *O «Scorpiace» Tertuliana. Motyw skorpiona w apologii męczeństwa*, RH 36 (1988) z. 3, 153-161 i *Środki perswazyjne w piśmie Tertuliana «Ad Scapulam» w proteście wobec prześladowań chrześcijan*, RH 39-40 (1991-1992) 73-86. Nie ma więc wiele polskich akcentów, chociaż trzeba przyznać, że przekłady wymieniono prawie wszystkie (z bardziej obszernych można było dodać jeszcze *Adversus Praxean* w tłumaczeniu S. Kalinkowskiego, ŻMT 4, Kraków 1997). Bardzo skromnie wyglądają natomiast nasze opracowania, sam jednak Autor zaznaczył w tytule, że jest to bibliografia wybrana, nie można więc mieć do niego pretensji, a raczej trzeba wyrazić słowa uznania, że jednak dostrzegł jakąś część polskiego dorobku naukowego, podczas gdy w pracach obcojęzycznych rzadko kiedy spotyka się jakieś polskie opracowanie. Wydaje się, że wzajemna współpraca mogłaby z pewnością wiele zmienić w tej dziedzinie. Książkę kończy wykaz skrótów (ss. 267-270) i indeks nazw.

Podsumowując trzeba jeszcze raz podkreślić erudycję Autora, który nie poprzestaje na cytowaniu powtarzanych od lat opinii, ale na bazie źródeł i najnowszych badań stara się rzeczywiście ukazać osobowość i dzieło Tertuliana. Uderza przede wszystkim rozległa wiedza i swoboda w posługiwaniu się materiałem bibliograficznym. Wstęp jest obszerny, ale bardzo rzeczowy, sam tekst dzieła Kartagińczyka doskonale opracowany, a bibliografia zawiera naj-

ważniejsze prace na temat życia i twórczości Tertuliana. Należałoby więc życzyć sobie, aby również polski czytelnik mógł być zawsze tak gruntownie wprowadzany w poznawane zagadnienia.

Józef Figiel SDS – Lublin, KUL

NOWACJAN, *O Trójcy Świętej*, przekład ks. Grzegorz Jaśkiewicz, ŻMT 35, Kraków 2005, Wydawnictwo WAM, ss. 110.

W bardzo zasłużonej dla patrologii serii „Źródła Myśli Teologicznej” pojawiła się kolejna już książka (35), zawierająca polski przekład *De Trinitate* Nowacjana. Dzieło niewątpliwie ważne, bo ukazuje stan teologii trynitarniej przed Soborem Nicejskim (325), a i wyszło spod pióra zdolnego teologa, porównywanego niejednokrotnie do Orygenesesa. Na gruncie polskim autor ten nie cieszył się dotąd jakąś szczególną popularnością. Z jego dzieł w całości przetłumaczono zaledwie jedno – *De spectaculis* („Meander” 57:2002, 69-76), lista opracowań też przedstawia się bardzo skromnie. Tym bardziej więc podjęcie inicjatywy udostępnienia tego autora dla szerszego grona czytelników jest przysłowiowym „strzałem w dziesiątkę”.

Przekład poprzedza najpierw krótka przedmowa (ss. 5-6), w której ks. G. Jaśkiewicz przedstawia motywy podjęcia pracy translatorskiej, wyrażając równocześnie nadzieję jej przydatności dla czytelników. Następnie zostało zamieszczone wprowadzenie (ss. 7-24), próżno niestety szukać jakiejś wzmianki o jego autorze, nie ma go bowiem wyszczególnionego ani pod tekstem, ani też na karcie tytułowej. Można przypuszczać, że jest nim tłumacz, wcale jednak tak być nie musi, bo przecież często wprowadzenie pisze inna osoba. Nie wiadomo więc do kogo kierować ewentualne pochwały bądź też uwagi.

Wstęp zawiera informacje dotyczące życia i twórczości Nowacjana, wraz ze szczegółowym omówieniem zawartości dzieła *De Trinitate*. Ponadto zamieszczono też rekonstrukcję *Regula veritatis*, czyli symbolu chrześcijańskiego Kościoła rzymskiego, na który często powołuje się Nowacjan w omawianym dziele. Można było tutaj jeszcze dokonać wyraźnego rozróżnienia między Nowacjanem, kapłanem rzymskim, a Nowatem, kapłanem Cypriana z Kartaginy, celem lepszego naświetlenia problemu. Pomimo wielu niewątpliwych zalet, wprowadzenie sprawia jednakże wrażenie, jakby było zbiorem notatek mających posłużyć dopiero do zredagowania właściwego tekstu. Są w nim np. skróty myślowe, jasne dla autora, ale niekoniecznie już dla czytelnika, a nawet wprowadzające go w błąd, np. zdanie: „Był wysoko cenionym teologiem, pierwszym piszącym po łacinie” (s. 8). Nowacjan rzeczywiście był pierwszym znanym teologiem piszącym po łacinie, ale w Rzymie; przed nim bowiem w j. łacińskim tworzył już Tertulian († ok. 220) w Kartaginie. Z kolei dalej (s. 11) na

temat *De Trinitate* jest powiedziane: „(Uważane za streszczenie dzieła Tertuliana, o którym wielu ludzi źle poinformowanych sądzi, że jest to dzieło Cypriana)”, po czym następuje odwołanie do przypisu (17), w którym czytamy: „Nowacjan, w: J.M. Szymusiak, M. Starowieyski, *Słownik Wczesnochrześcijańskiego Piśmiennictwa*, Poznań 1971, s. 293”. Można myśleć zatem, że jest to opinia autorów wspomnianego słownika. Owszem, w wymienionym słowniku jest o tym mowa, ale zaznaczono tam (nawet kursywą), że jest to cytat z *De viris illustribus* (70) Hieronima, czyli należało przede wszystkim powołać się na to dzieło. Po raz kolejny więc czytelnik jest wprowadzony w błąd. Wiele obiekcji budzi też styl tego tekstu, np. zdanie: „Oczywiście chciano też przyłączyć Nowacjana, przez takie pochodzenie, z frygijską sektą montanistów” (s. 7), lub: „Wobec tego w Kartaginie przyjęto rezerwę” (s. 9), albo też: „W jakiś czas potem potwierdzi się Korneliusza jako prawowitego Biskupa Rzymu” (s. 9). Nie wpływa to może na jakość merytoryczną pracy, niemniej jednak z pewnością obniża jej poziom. Podobnie, jak wiele innych drobnych usterek, np. pisownia imion: „Fotius” (s. 10), podczas gdy powinno być spolszczone „Focjusz” (w przeciwnym razie analogicznie należałoby np. pisać „Cornelius”, zamiast „Korneliusz”), albo stosowanie formy imienia „Eulog” (s. 10), gdy tymczasem powszechnie używa się „Eulogiusz” (por. np. SWP 137; EK IV 1303; C. Vidal Manzanares, *Pisarze wczesnochrześcijańscy I-VII wieku. Mały słownik*, tłum. E. Burska, wydanie przejrzał, uzupełnił i opatrzył bibliografią W. Myszor, Warszawa 2001², 68). Podobne błędy występują też w innym miejscu, np. „*De bono pudicitiae*” (2 razy na s. 11) zamiast „*De bono pudicitiae*”. Czasem dostrzega się też brak precyzji w cytowaniu, np. po stwierdzeniu: „Zdaniem Weyera dzieło zostało zredagowane około 240 r.” jest odwołanie do przypisu (16), w którym widnieje odpowiednia pozycja książkowa, nie ma jednakże podanej strony. Zainteresowana osoba, która sięgnęłaby do tej książki, musiałaby być może przewertować całą jej objętość, aby znaleźć ten konkretny fragment.

Część wprowadzającą kończy „Wybrana bibliografia” (ss. 24-25), która najpierw uwzględnia wydania i tłumaczenia *De Trinitate*, a następnie wybór opracowań. Układ pierwszej części bibliografii jest zupełnie chaotyczny, brak tutaj kryterium czy to chronologicznego, czy alfabetycznego, czy też jeszcze jakiegoś innego. Porównując niektóre pozycje książkowe z przypisami ze wstępu, dostrzega się, że ich zapis nie jest ujednoczony, np. „H. Weyer, *Novatianus, De Trinitate...*” (s. 25), podczas gdy w przyp. 16, s. 10 widnieje zapis: „H. Weyer, *Novatian, De Trinitate...*”. Ponadto, skoro wymienia się kolejne pozycje bibliograficzne, podając miejsce i rok wydania, to ta zasada powinna dotyczyć wszystkich prac, tymczasem w jednym miejscu (s. 25) podaje się wydawnictwo i rok wydania (G.F. Diercks, *Novatiani Opera*, w: *Corpus Christianorum* 4, Brepols 1972). Do przytoczonego tutaj zapisu należałoby też dodać uszczegółowienie „Series Latina”, bo jest przecież także „Series Graeca”. Takich niedociągnięć

polegających na braku ujednoczenia, czy też błędów literowych jest dużo więcej, np. s. 25 – jest „*Studia Ephemeridis Augustianum*”, zamiast „*Studia Ephemeridis Augustinianum*”, albo na s. 26 – raz podaje się zapis czasopisma w ten sposób: „*Collectanea Theologica* 50 (1983), s. 138-140”, a innym razem tak: „*Hermathena*, 10 Dublin 1899, s. 36-37”. Wydaje się też, że chociaż jest to bibliografia wybrana, to jednak warto by było umieścić tutaj więcej prac, a już na pewno jedną, która jest „polskim akcentem” w badaniach nad Nowacjanem, a mianowicie: R. Ganszyniec, *Animadversiones criticae in Novatiani „De Trinitate”*, „*Eos*” 25 (1922) 10-23; 28 (1925) 124; 31 (1928) 296, 304, 368, 438, 452, 473, 484, 494, 536, 552-556; 32 (1929) *passim*.

Natomiast sam tekst przekładu (ss. 27-100) jest w miarę przystępny, na ile oczywiście pozwala specyficzny język teologiczny. Niemniej jednak niektóre zdania są trudne do zrozumienia (por. np. s. 33, nr 21: „Albowiem «skoro wszystko było bardzo dobre», rozumnie i słusznie zarówno te rzeczy, które zostały ustanowione jako dobre dowiodły, że Ten który je powołał do istnienia jest dobry, jak i te rzeczy, które pochodzą od dobrego Założyciela nie mogą być innymi jak tylko dobrymi”) i wymagają lepszego opracowania pod kątem stylistycznym i interpunkcyjnym, bo jest to istotna rzecz, szczególnie w przekładach dzieł dogmatycznych. Wydaje się również, że warto w tego rodzaju pracach szerzej opracowywać przypisy, a nie ograniczać się tylko do podania lokalizacji cytatów biblijnych. Całość książki kończą indeksy: biblijny i rzeczowy (ss. 101-108), które z pewnością niejednokrotnie okażą się pomocą dla czytelnika dzieła.

Podsumowując trzeba stwierdzić, że książka jest cennym wkładem w polskie badania nad Nowacjanem, chociaż ma wiele różnych niedociągnięć, których liczba nie została podana tutaj w sposób wyczerpujący. Nie o to jednak chodzi, aby z aptekarską dokładnością wyliczać wszystkie błędy, ale przede wszystkim o zasygnalizowanie faktu, że dbałość nawet o najdrobniejsze elementy jest jedną z oznak dobrej pracy naukowej i solidności jej twórcy.

Józef Figiel SDS – Lublin, KUL

Robert WIŚNIEWSKI, *Szatan i jego służby. Rola diabła i demonów w łacińskiej literaturze hagiograficznej IV-V wieku = Chryścijaństwo u schyłku starożytności. Studia źródłoznawcze IV*, red. T. Derda – E. Wipszycka, Kraków 2003, Wydawnictwo Universitas, ss. 281.

R. Wiśniewski jest obecnie adiunktem (doktorat 2002 r.) w Zakładzie Historii Starożytnej UW, gdzie prowadzi konwersatorium: „Chryścijaństwo antyczne: hagiografia późnej starożytności”. Był stypendystą: Rządu Francuskiego (1997 i 2001: Centre d' Histoire et Civilisation de Byzance i Paris

IV-Sorbonne), Katolickiego Uniwersytetu Lowańskiego (1999, 2000, 2002, 2003), Fundacji Lanckorońskich (Roma 2002); Fundacji Batorego (Paris IV-Sorbonne: 2001/2) oraz Fundacji na Rzecz Nauki Polskiej (2003: Centre d' Histoire et Civilisation de Byzance). Jego zainteresowania badawcze koncentrują się na mentalności religijnej późnego antyku: historii Kościoła, hagiografii późnoantycznej, wieszczaniu i wróżbiarstwie w IV-VI wieku. Do najważniejszych jego publikacji należą: *Cuda i świętość*, w: *Chrześcijaństwo u schyłku starożytności. Studia źródłoznawcze I*, red. T. Derda – E. Wipszycka, Warszawa 1997, 281-289; *Pogaństwo, herezja i diabeł w świecie św. Marcina i Sulpicjusza Sewera*, „Meander” 54 (1999) 59-78; *Bestiae Christum loquuntur* czyli o mieszkańcach pustyni i miasta w „Vita Pauli” świętego Hieronima, w: *Chrześcijaństwo u schyłku starożytności. Studia źródłoznawcze II*, red. T. Derda – E. Wipszycka, Kraków 1999, 263-302 [wersja francuska: *Bestiae Christum loquuntur ou des habitants du désert et de la ville dans la Vita Pauli de saint Jérôme*, „Augustinianum” 40:2000, 105-144]; *Hagiografia późnoantyczna: Wprowadzenie, Hagiografia łacińska, Instrumentarium*, w: *Vademecum historii starożytnej Grecji i Rzymu, III: Źródłoznawstwo czasów późnego antyku*, red. E. Wipszycka, Warszawa 1999, 221-248; 248-258; 286-333; *Makryna albo o poszukiwaniu modelu taumaturgii kobiecej*, w: *Chrześcijaństwo u schyłku starożytności. Studia źródłoznawcze II*, red. T. Derda – E. Wipszycka, Kraków 2000, 293-320; *Suspended in the air: On a Peculiar Case of Exorcism in Late Ancient Christian Literature*, w: *Euergesias Charin. Studies presented to Benedetto Bravo and Ewa Wipszycka*, Warsaw 2002, 363-380. Obecnie zaś ma w przygotowaniu artykuł: *Pythones, engastrimythoi, arrepticii – la divination des possédés dans l'antiquité tardive*.

Autor omawianej przez nas książki wyszedł od stwierdzenia, iż mimo nieistnienia wszechogarniającego strachu przed demonami u ludzi późnego antyku, wiara w nie była cechą nie tylko ludu, ale i elit. Jednocześnie dodał, iż mało jest w zasadzie wzmianek na temat demonów, a rola, jaką im przypisują autorzy, jest skromna. Mimo faktu szczupłości informacji pochodzących ze źródeł, tzn. literatury hagiograficznej, a co za tym idzie braku systematycznych badań, które mogłyby potwierdzić, że świat późnego antyku był opanowany przez lęk przed demonami oraz braku syntetycznych studiów wyjaśniających rolę diabła i demonów w świadomości chrześcijan badanego okresu, Autor podjął się trudnego zadania wyjaśnienia tego problemu. W tej sytuacji pomocne dla niego były studia poświęcone, choćby tylko częściowo, miejscu zajmowanemu przez szatana i demony w poszczególnych tekstach, w tym także w niektórych żywotach świętych.

W opinii R. Wiśniewskiego wizja przestrzeni wypełnionej „demonicznymi bakcydami” u schyłku starożytności jest raczej przedmiotem utartych sądów, niż rzetelnych analiz, i znajduje swe źródło w *Apophthegmata (Collectio systematica Latina* 18, 11/31 [1369], zob. przyp. 7 Autora, s. 11.) oraz w dziełach hagiogra-

ficznych. Autor zarzucił dotychczasowym badaczom tego problemu brak rzetelności naukowej i specyficzną mentalność, ze względu na ograniczanie się ich do nielicznych tylko i selektywnych źródeł. Chodzi oczywiście o hagiografię, a w szczególności o *Żywot św. Antoniego*, który w istocie, jak najpierw pisze R. Wiśniewski, spełnił ogromną rolę w kształtowaniu wizerunku demonów w literaturze nie tylko późnej starożytności, ale i następnych epok, a później dodał, że wpływ ten jest jednak łatwy do przecenienia, skąd powstał tak ogólny wniosek na temat mentalności ludzi tamtej epoki. Tym samym Autor książki postawił się w podobnie niezręcznej sytuacji, ograniczywszy swe badania do literatury hagiograficznej IV i V wieku. Zastanawiające są jego jednoczesne stwierdzenia, że *Vita Antonii* należy do sfery przekonań ludzi późnego antyku i że obraz złych duchów w tym utworze nie jest całkowicie reprezentatywny dla literatury tego okresu.

Teksty hagiograficzne w intencji R. Wiśniewskiego miały zilustrować pogląd o zdemonizowaniu świata wyobraźni późnego antyku. Autor książki podkreślił, że celem jego badań było nie tylko ustalenie funkcji literackiej diabła i demonów, ale też ustalenie odpowiedzi na pytanie, jaką rolę szatan i jego towarzysze odegrali w mentalności ludzi epoki późnoantycznej. Ta dodatkowa, jak przyznaje sam pisarz, teza jego pracy, nie tylko jemu wydaje się o wiele bardziej fascynująca, niż główna, zawarta w tytule, dobrowolnie ograniczona jedynie do źródeł hagiograficznych.

Niemniej, recenzowana praca, opatrzona bogatą bibliografią, wskazuje na wnikliwość i drobiazgowość badań. Autor przeanalizował kilka tekstów, obejmujących prawie całą hagiografię łacińską z pierwszych stu lat jej rozwoju, a mianowicie: *Vita Pauli*, *Vita Hilarionis*, *Vita Malchi* Hieronima, *Vita Martini* i *Dialogi* Sulpicjusza Sewera, *Vita Ambrosii* Paulina z Mediolanu, *Vita Augustini* Possydusza z Kalamy, *Sermo de vita sancti Honorati* Hilarego z Arles, *Vita Hilarii* Honorata z Marsylii oraz *Vita Germani* Konstancjusza z Lyonu. R. Wiśniewskiego interesował sposób myślenia powyższych autorów, gdyż pochodzili oni z różnych środowisk, reprezentując albo różne typy tradycji monastycznej, albo nie byli mnichami, ale wychowani zostali w odmiennych warunkach społecznych i politycznych a cechowała ich różna inteligencja, w związku z czym posiadali też różne wykształcenie. Bohaterowie powyższych żywotów reprezentowali „mniszy” albo „biskupi” model świętości.

Dokonawszy uściślenia i wyjaśnienia terminów: szatan, diabeł, demon i duch nieczysty, Autor starał się ustalić, w jakich zjawiskach zachodzących we współczesnym im świecie twórcy żywotów dopatrywali się efektów działania szatana i demonów. Interesowały go mianowicie problemy pojawiające się w wielu tekstach, dające możliwość porównania sposobu patrzenia na nie właściwego różnym autorom, tzn. jak widziane były związki między diabłem i demonami a religią pogańską, herezjami, najazdami barbarzyńskimi, chorobami i klęskami żywiołowymi a także pokusami i indywidualnymi upadkami

ludzi. Autor postawił też sobie za cel przebadanie charakteru związków pomiędzy szatanem i jego aniołami a zjawiskami, z którymi je łączono oraz to, jak rozumiano mechanizm ich oddziaływania na człowieka i świat, i czy nieszczęścia spowodowane przez siły zła były tymi samymi, które hagiografowie uważali za najgroźniejsze dla wiary lub dla porządku społecznego, z jakim się utożsamiali. Zastanowiło go pytanie, czy twórcy żywotów istotnie tak pojmowali działanie diabła w świecie, jak przedstawiali w swoich dziełach; czy ataki demonów były dla nich rzeczywistością, czy też jedynie metaforą. Najbardziej istotną jednak dla Autora kwestią była rola szatana w pismach autorów późnoantycznych, a szczególnie – miejsce szatana w ich umysłach. Jak widać pytań i problemów jest dużo więcej, niż sugeruje tylko sam tytuł pracy R. Wiśniewskiego.

Autor książki zauważył, że poznanie myśli hagiografów o demonach pozwala ułatwić porównanie obrazu z ich żywotów z innymi ich dziełami. Jego zdaniem, pozwoliłoby to ustalenie, które z elementów wizerunku demonów są charakterystyczne dla właściwej hagiografii konwencji literackiej, a które występują w tekstach pisarzy późnoantycznych niezależnie od gatunku, do jakiego należą. Przeszkodą jest tu niestety szczupłość spuścizny literackiej tych autorów (poza Hieronimem). Pomysłem Autora było zatem porównanie tekstów ich przyjaciół o tych samych poglądach, np. będących pod wpływem Lerynu. Ponadto Autor sugeruje, iż nie od rzeczy byłoby dokonanie przeglądu wschodniej literatury hagiograficznej, dziejów historiografii i innych tekstów chrześcijańskich, a szczególnie komentarzy do Biblii oraz literatury pogańskiej z IV i V wieku (w tym też żywotów świętych mężów). Jednocześnie R. Wiśniewski zwrócił uwagę na frapujące paralele pomiędzy hagiografią chrześcijańską i pogańską. Stwierdził następnie, że świadomy jest wad konstrukcji swych rozważań, mianowicie że czytelnik może nie uzyskać spójnego obrazu, w jaki sposób w literaturze hagiograficznej przedstawione były poszczególne zjawiska mające związek z demonami, np. opętanie, lub pokusy. Zdawał sobie też sprawę, iż niezbędne powtórzenia mogą znużyć czytelnika. Był on jednak przekonany, że wnioski dotyczące sposobów myślenia o diable mogłyby okazać się mylne, gdyby nie zagłębił się oddzielnie w każdy żywot. Dokonał zatem szczegółowego i drobiazgowego omówienia każdego wymienionego wcześniej utworu hagiograficznego.

Przyjrawszy się każdej wybranej przez R. Wiśniewskiego hagiografii wymienić można listę poruszanych w związku z nimi problemów. W pierwszym rzędzie Autora interesowali mieszkańcy pustyni: zadał on sobie pytanie, czy fauny, centaury, lwy, kruki i wilki w chrześcijańskiej interpretacji są sługami Boga, czy też może diabła. Badacz zajął się najpierw źródłami pomysłu Hieronima, pomysłu przemiany sług diabła. Następnie zastanawiał się nad mieszkaniem demonów, miejscem gdzie dokonuje się kuszenie, czy opętanie. Wskazał na przyczynę i metody działania diabła, czyli „error impietatis” (jej źród-

łem jest też i religia pogańska, choć Autor dodaje w dalszej części pracy, że podkreśla to lepiej literatura apologetyczna), oraz sposoby walki z siłami zła. Po porównaniu łacińskich żywotów świętych różnych autorów Autor doszedł do wniosku, że nie dają one spójnego obrazu szatana. Przedstawienie zaś złej działalności szatana nie było dla nich celem narracji, lecz jedynie narzędziem literackim.

Konkluzja Autora koreluje z tematem książki: starał się on odpowiedzieć na pytanie, czemu służą wzmianki o diable i demonach w utworach hagiograficznych? Przede wszystkim zatem miały one oddawać wizerunek świętego, potwierdzać jego racje, wskazywać na więzi łączące je z przeciwnikami bohatera, aby tym samym skompromitować ich w oczach czytelników, których też miały pouczyć i ostrzec. Ostrzeżenia te natomiast rzadko dotyczyły wyjaśnienia nieszczęść, wskazując raczej na czasy ostateczne. Zatem żaden też z autorów żywotów nie obarczył szatana odpowiedzialnością za najazdy, czy inne klęski. R. Wiśniewski zauważył, że nie oskarżali oni heretyków o związki z szatanem, jak w innych, zapewne znanych im utworach literackich.

Z drugiej strony R. Wiśniewski zastanawiał się nad tym, jakiej funkcji miejsca demoniczne w hagiografii zachodniej nie mają. Brak wskazówek praktycznych, jak się obronić przed diabłem, według niego prowadzi do wniosku, że strach autorów hagiografii przed siłami zła nie był znowu tak silny i dlatego też nie sugerowali go oni i czytelnikom. Słuszną uwagę poczynił R. Wiśniewski stwierdziwszy, co zaznaczył już we wstępie, że aby móc szerzej poznać poglądy na temat miejsca szatana w umysłowości ludzi epoki późnoantycznej, trzeba by też przebadać i inne gatunki literackie.

Badacz wskazał na związki diabła z opętaniem, które szczegółowo przeanalizował pod względem ich istoty oraz postaci, omówił także egzorcyzmy stwierdzając, że były to zjawiska realne i codzienne, potwierdzone przez akta synodów. Zauważył ponadto, iż choć toposy diabła u tych autorów są różne, to jednak są one wszystkie przemyślane i z wyraźnym przesłaniem. Porównując zaś wizję diabła i demonów w hagiografii łacińskiej i w *Vita Antonii* stwierdził różnicę, która jego zdaniem, nie wypływała z różnic w mentalności świata greckiego i rzymskiego, gdyż *Vita Antonii* nie była, według R. Wiśniewskiego, utworem reprezentatywnym dla Wschodu. Wniosek jego zatem jest taki, iż strach tych ludzi przed demonami nie był większy, niż nasz przed bakteriami chorobotwórczymi. Mimo pewnych drobnych nielogiczności i tendencji do zagłębiania się w szczegóły odciągające od głównej linii dowodzenia, które jak nam się zdaje, płyną zapewne ze zbytku erudycji Autora, o czym zresztą świadczą bogate źródła, jak też i solidna bibliografia, praca R. Wiśniewskiego stawiając wiele ciekawych pytań, jak i hipotez, otwiera szerokie pole do dalszych badań.

Giuseppe VISONÀ, *Cronologia ambrosiana. Bibliografia ambrosiana (1900-2000). Tutte le opere di sant'Ambrogio, sussidi 25/26*, Roma 2004, Città Nuova Editrice, ss. 688 + CD-rom.

Wydarzeniem wartym odnotowania jest niewątpliwie pojawienie się na rynku księgarskim kolejnej bibliografii dotyczącej życia i twórczości jednego autora z okresu wczesnochrześcijańskiego: tym razem chodzi o wielkiego biskupa Mediolanu, Ambrożego († 397). Postaci tego wybitnego przedstawiciela złotego wieku patrystyki nie trzeba w tym miejscu przedstawiać, pozycja zaś, o której mowa, stanowi kolejny, podwójny (25/26) tom wydawanych przez Città Nuova Editrice dzieł wszystkich tegoż Ojca Kościoła. Redaktorem tomu, wydanego przy współpracy z mediolańskim ośrodkiem „Biblioteca Ambrosiana”, jest Giuseppe Visonà, wykładowca Katolickiego Uniwersytetu w Mediolanie oraz Katolickiego Uniwersytetu „Sacro Cuore” z siedzibą w Brescii.

Książka składa się z dwóch zasadniczych części, tj. z obszernego omówienia chronologii życia i twórczości św. Ambrożego oraz przedstawienia obejmującej sto jeden lat (1900-2000) bibliografii. Mamy tu właściwie do czynienia, jak zresztą zaznaczono w podtytule książki, z dwoma tomami ujętymi w jedną, wspólnie oprawną całość. Otwiera ją klarowne wprowadzenie z przywołaniem kilkunastu dzieł stanowiących materiał źródłowy dla zestawionej chronologii życia znamienitego Mediolańczyka, począwszy od siedemnastowiecznego wydania *Vita sancti Ambrosii Mediolanensis...* (J. le Frische – N. le Nourry, PL 14, 73-122), a skończywszy na wydaniach najnowszych, jak chociażby *Thesaurus sancti Ambrosii* (CCL, Turnhout 1994).

Chronologia, którą znajdujemy na następnych stronicach, dzieli się również na dwie części, z których krótszą (ss. 15-57) stanowi interesujące omówienie, rok po roku, życia św. Ambrożego. Zważywszy na fakt, iż jest ono „naładowane” datami i referencjami bibliograficznymi, mamy do czynienia z tworem dogodnym dla historyków, lecz pominąwszy owe dane, stanowiące część istotną dla bardziej wnikliwych badaczy: mamy do czynienia z dosyć zgrabną biografią, która posłużyć może nie tylko naukowcom. Podobnie rzecz ma się z drugą częścią chronologii, odnoszącą się do twórczości uczonego biskupa (ss. 58-138). Tu redaktor przedstawił poszczególne dzieła, umieszczając je w konkretnym kontekście historycznym i nie pomijając stosownych odnośników do opracowań, z których czerpie. Tę część omawianej pracy kończy odwołanie do *Vita Ambrosii* Paulina z Mediolanu (ss. 139-140) oraz tablica chronologiczna, choć krótka (ss. 141-145), jednak cenna, pozwala bowiem na szybkie zlokalizowanie m.in. omówionych wcześniej szeroko momentów życia czy twórczości Ojca Kościoła, uwalniająca równocześnie od konieczności wertowania kilkudziesięciu poprzedzających ją stronic, gdy zachodzi konieczność jedynie pytania o datę, bez sięgania do szczegółowych uściśleń.

Następująca po chronologii część bibliograficzna (ss. 149-619), jak dowiadujemy się z oddzielnego wprowadzenia, nawiązuje do wcześniejszej bibliografii ambrosjańskiej, obejmującej dzieła z lat 1874-1974 (*Cento anni di bibliografia ambrosiana 1874-1974*, Milano 1981): mamy oczywiście do czynienia z nową redakcją, zrewidowaną i uzupełnioną, dzieła zaś tego dokonano w sposób kompetentny. Przyjęty układ chronologiczny dzieli zebrany materiał na poszczególne roczniki, w obrębie których, w sposób alfabetyczny, według nazwisk autorów, umieszczono noty dotyczące poszczególnych pozycji. Wielkim plusem okazuje się dołączenie krótkich omówień do większości not. Zawierające często bardzo ściśle streszczenia, niosą niekiedy ze sobą także referencje do innych dzieł, a nawet informują o opublikowanych recenzjach. Istnienie tych dodatków rzuca światło na gąszcz informacyjny, właściwy tego typu dziełom, czyniąc przez to poruszanie się w jego obrębie nie tylko łatwym, ale wręcz przyjemnym.

Korzystanie z bibliografii ułatwiają znajdujące się na końcu książki indeksy. Pierwszy (ss. 623-635) stanowi zbiór nazwisk twórców, do których przypisano roczniki powstania ich dzieł, drugi zaś (ss. 637-681) jest indeksem analitycznym, w którym zebrano w alfabetycznym porządku kilkaset haseł odnoszących się do owych dzieł tematyki. Tu redaktor przyjął metodę ukazania w pierw rocznika, potem zaś autora odnoszącej się do hasła pozycji.

Do książki dołączono również CD-Rom zawierający zarówno omówioną powyżej chronologię, jak i bibliografię, w formie elektronicznej. Jest to niewątpliwym plusem niniejszej edycji, ułatwieniem pracy sięgającemu po dzieło badaczowi, pozwalającym na korzystanie zeń na komputerze, choćby daleko od biblioteki czy miejsca zamieszkania, bez konieczności dźwigania ze sobą dosyć pokaźnego tomu. Nie jest obojętnym, iż książka celuje estetyką. Nie szczędząc przestrzeni i papieru, noty bibliograficzne umieszczono nie zbijając ich w znaną z podobnych pozycji, a trudną do odczytania masę. Całości dopełnia twarda oprawa, i przezroczysta obwoluta. Zasluga to wydawnictwa, znanego także z dobrego gustu.

Trudno tu mówić o mankamentach. Być może wspomnieć można pewną wybiórczość, która uzasadniona jest jednak przeznaczeniem dzieła. Dlatego pominięto choćby pozycje o charakterze dewocyjnym, koncentrując się na bardziej naukowych: z punktu widzenia badacza jest to raczej obojętne, a może wręcz pozytywne. Można dyskutować nad brakiem numerów stronic w indeksach, czy ciągłej numeracji dzieł w tekście, ale klucz, który został przyjęty, pozwala bez problemu odnaleźć stosowne miejsca w książce. Wydaje się nawet, że dodanie jeszcze numerów stronic mogłoby niepotrzebnie zepsuć przejrzystość całości. Także i cena (88 €) nie należy do zachęcających, choć obiektywnie nie jest wygórowana, zważywszy na fakt, że mamy do czynienia z dziełem, które jawi się niezwykle cennym instrumentem naukowym. Jako taki wart jest polecenia wszystkim zainteresowanym pierwszymi wiekami chrześcijaństwa.

Ks. Stanisław SOJKA, *Ideał życia kapłańskiego w świetle pism świętego Grzegorza Wielkiego*, Lublin 2003, Wydawnictwo KUL, ss. 227.

Opublikowana przez Wydawnictwo KUL praca ks. Stanisława Sojki jest uzupełnioną wersją rozprawy doktorskiej, napisanej pod kierunkiem ks. prof. Stanisława Witka w 1986 r. na Wydziale Teologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Książka jest cenną pozycją wśród wielu opracowań dotyczących problematyki kapłaństwa. Po pierwsze jest przedstawieniem nauki papieża, któremu nadano tytuł *Wielkiego Doktora Kościoła*, pasterza zatroskanego o los Kościoła i kapłanów. Po drugie ujmuje problem kapłaństwa w sposób całościowy: w dobie rozważań analitycznych wciąż istnieje zapotrzebowanie na syntezę i stara się to czynić ks. Sojka swoim opracowaniem. Wśród wielu pozycji tematycznych, dotyczących całej bogatej spuścizny nauczania Grzegorza Wielkiego, widoczny był brak opracowania zagadnienia kapłaństwa. Publikacje podejmujące ten problem, zwłaszcza w literaturze polskiej, miały charakter marginalny.

Prezentowana praca składa się z dwóch części: I. „Założenia ideału życia kapłańskiego” i II. „Realizacja ideału życia kapłańskiego”. W poprzedzającym je wstępie (ss. 31-57) Autor, mówiąc o motywach napisania niniejszej pracy, przytacza słowa zachęty Jana Pawła II wyrażone w liście *Tertio Millenio Adveniente* (42), aby korzystać z duchowego dziedzictwa Ojców i świętych Kościoła. Ks. Sojka kreśli sylwetkę Grzegorza Wielkiego, dając szerokie tło społeczno-polityczne ówczesnej Europy oraz sytuację Kościoła, ważne dla zrozumienia nauczania papieża. Autor pracy podaje we wstępie cel pracy – jest nim odpowiedź na pytanie: jaki wzór życia kapłańskiego wskazuje Grzegorz Wielki, jakie elementy powinnościowe znamionują ten wzór i w jaki sposób ma on być realizowany. Odpowiedzi na powyższe pytania decydują o rozłożeniu materiału w pracy. Motywem podjęcia tej tematyki jest również fakt, że prezentowany przez Grzegorza model kapłaństwa posiada nie tylko wartość historyczną, ale stwarza możliwość recepcji we współczesnym świecie. Na koniec wstępu ks. Sojka przedstawia zakres materiału stanowiący podstawę dociekań analitycznych: bazę źródłową stanowią wszystkie pisma Grzegorza z wyjątkiem tekstów liturgicznych.

Część I ukazuje doktrynalne podstawy ideału życia kapłańskiego, z których wynikają elementy powinnościowe. W rozdziale pierwszym – „Chrystologiczne podstawy ideału życia kapłańskiego” (ss. 61-87) Autor zwraca uwagę na fundamentalny problem, że jedynie w Chrystusie kapłan może odnaleźć swoją tożsamość. Pierwszy paragraf niniejszego rozdziału zatytułowany „Normatywny charakter funkcji Chrystusa” przedstawia chrystologię Grzegorza, co pozwala lepiej zrozumieć jego koncepcję ideału życia kapłańskiego. Ks. Sojka skupia się na normatywnym charakterze funkcji Chrystusa analizując kolejno funkcję kapłańską, nauczycielską i pasterską. Podkreśla, że Grzegorz rozumie

kapłaństwo Chrystusa jako pośrednictwo między Bogiem a ludźmi, którego istotą jest Jego dzieło zbawcze uobecniane w czasie Eucharystii: Chrystus jest ofiarnikiem i ofiarą. Ten fakt domaga się od kapłana naśladowania Chrystusa w Jego ofercie. Analizując funkcję nauczycielską Chrystusa w świetle pism Grzegorza, Autor akcentuje całkowite oddanie się Chrystusa zbawieniu ludzi oraz podkreśla, że dla kapłana Chrystus jest wzorem jedności nauczania i działania. Funkcję pasterską Chrystusa streszcza w Jego ofiarnej trosce o zbawienie dusz ludzkich. Drugi paragraf porusza zagadnienie wzorczego charakteru życia Chrystusa: aktywności i kontemplacji. Chrystus jest wzorem zmierzania człowieka ku Bogu. Postulat ten tym bardziej odnosi się do kapłana. Autor podkreśla przekonanie Grzegorza, że zjednoczenie kapłana z tym ideałem dokonuje się na drodze kontemplacji i aktywności. Wymiary te są wzajemnie powiązane. Mówiąc o kontemplacji, ks. Sojka akcentuje podejmowane przez Grzegorza zagadnienie naśladowania w życiu kapłańskim modlącego się Chrystusa, omawiając zaś aktywny charakter życia Chrystusa, skupia się na cnotach: pokorze, cierpliwości, łagodności, posłuszeństwie i ascezie.

Drugi rozdział (ss. 89-138) traktuje o „elementach powinnościowych życia kapłańskiego” wynikających z Grzegorzowego ideału życia kapłańskiego. W pierwszym paragrafie został poruszony problem miłości Boga i bliźniego. Autor zaznacza, że wzorem miłości jest relacja Chrystusa do Kościoła, podkreślając, że w wizji papieża, miłość Boga i bliźniego jest nierozłączna, priorytet jednak posiada miłość do Boga. Drugi paragraf skupia uwagę czytelnika na cnotach pokory i posłuszeństwa: podkreślony tu został związek pokory z miłością. Autor ujmuje też ten problem od strony negatywnej mówiąc o wadach pychy i próżności w pojęciu Grzegorza. Końcowe refleksje dotyczące cnoty pokory są wprowadzeniem do omawianej cnoty posłuszeństwa. Autor ekspozuje myśl Grzegorza, że pokora jest podstawą posłuszeństwa, posłuszeństwo zaś – fundamentem hierarchii i dyscypliny kościelnej.

Trzeci paragraf został poświęcony omówieniu ascezy i czystości ideału życia kapłańskiego. Ks. Sojka przytacza definicję ascezy według Grzegorza Wielkiego jako roztropnej rezygnacji z tego, co dozwolone. Akcentuje też rolę łaski w jej zachowaniu, mówiąc, że zdaniem Grzegorza asceza nie polega na umartwieniach wyszukanych przez człowieka, ale na pokornym przyjmowaniu tych umartwień, które daje Bóg. Życie w czystości oznacza całkowite oddanie się Bogu. Zachowaniu czystości sprzyjają wstrzeźliwość, modlitwa i kontemplacja, zewnętrznym zaś jej przejawem jest bezceństwo. W czwartym paragrafie jeszcze raz powraca Autor do harmonii między aktywnością i działaniem: ta harmonia winna być widoczna w życiu kapłana. Oba rozdziały części pierwszej kończą się streszczeniem poruszanej w nich problematyki.

Część II zwraca uwagę na realizację ideału życia kapłańskiego poprzez pełnienie funkcji kapłańskiej, nauczycielskiej i pasterskiej. Rozdział pierwszy tej części (ss. 141-186) – „Pełnienie funkcji kapłańskiej i nauczycielskiej” za-

wiera dwa paragrafy. W pierwszym paragrafie Autor przedstawia Grzegorzową wizję kapłana jako szafarza Bożych tajemnic. Dotyczy to sprawowania sakramentów, zwłaszcza Eucharystii i sakramentu pokuty. Zwraca uwagę na Eucharystię jako ofiarę i jako pokarm. W sakramencie pokuty mówi o jego istocie, którą jest nawiązanie przez człowieka zerwanej łączności z Bogiem; zwraca też uwagę na przymioty spowiednika. Drugi paragraf poświęcony został sprawowaniu posługi słowa Bożego. Podkreślony został związek przepowiadania z celebracją Eucharystii, a także obowiązek głoszenia. Autor przytacza tu też przymioty, jakimi według Grzegorza, powinien odznaczać się kapłan jako sługa słowa Bożego: świadomość zależności przepowiadającego od Boga, odpowiednia wiedza oraz cnota miłości powiązana z osobistym świadectwem życia. Silny akcent został też położony na konieczność dostosowania sposobu przepowiadania słowa Bożego do charakteru, poziomu umysłowego i warunków słuchaczy. Konkluduje myślą Grzegorza, że dobra znajomość Pisma św. i codzienne jego rozważanie stanowi punkt wyjścia misyjnego posłannictwa.

W drugim rozdziale (ss. 187-222) omówiona została funkcja pasterska kapłana w ujęciu Grzegorza Wielkiego. Rozpoczyna się on przedstawieniem natury władzy pasterskiej która polega nie tyle na kierowaniu, co pomocy. Winna być nacechowana ojcowską miłością i troską o zbawienie dusz. W kolejnym paragrafie tego rozdziału zajmuje się charakterystyką posługi pasterskiej, dostrzegając w Grzegorzowych pismach trzy płaszczyzny funkcji pasterskiej kapłana: sługi Chrystusa, sługi wiernych i sługi innowierców. W trzecim paragrafie Autor zwraca uwagę na obowiązek dobrego przykładu jako dopełnienie funkcji pasterskiej i najskuteczniejszy środek oddziaływania duszpasterskiego. Rozdział kończy paragraf, w którym zostało ujęte zagadnienie postawy kapłana wobec wartości doczesnych. Zaakcentowana też została konieczność utrzymania dystansu wobec tychże dóbr, ich rola jako środka, a nie celu oraz potrzeba kontemplacji jako gwaranta właściwej relacji do wartości doczesnych.

W zakończeniu pracy znajduje się podsumowanie przeprowadzonych analiz z podkreśleniem praktycznego charakteru nauki św. Grzegorza Wielkiego, wskazanie na trudności w tworzeniu pracy oraz postulat dalszych, szczegółowych studiów nad nauką Wielkiego Papieża.

Praca ks. Stanisława Sojki jest syntetycznym ujęciem zagadnienia ideału życia kapłańskiego. Taki charakter tej pozycji niewątpliwie jest jej atutem. Pisma stanowiące źródła pracy są cytowane w języku oryginalnym. Każdy paragraf i rozdział kończy się krótkim podsumowaniem. Jest ona także cenna z innych powodów. Oprócz wymiaru historyczno-teologicznego, istotnego z punktu widzenia badań naukowych, ważnym jej elementem jest ukazanie ponadczasowego przesłania nauki o kapłaństwie Grzegorza Wielkiego. To ono zadecydowało, że lektura pism tego papieża weszła do programu formacji duchowieństwa następnych wieków. Pisma Grzegorza kreślą sylwetkę papieża jako osoby szczególnie wrażliwej na znaki czasu. Lata jego życia i posługi to

schyłek epoki starożytnej. Zachodzące wówczas przeobrażenia i ich analiza w świetle chrześcijańskiej wiary pozostawiły swój ślad na jego twórczości. Można z niej także wysnuć wniosek, że Grzegorz był wielkim znawcą ludzkiej psychiki, o czym świadczy choćby obszerna część *Księgi reguły pasterskiej*, w której papież pisze, w jak różnorodny sposób należy pouczać poszczególne kategorie ludzi. Ks. Sojka podkreśla, że nauka Grzegorza Wielkiego o kapłaństwie nawiązuje do wcześniejszych pisarzy chrześcijańskich: Leona Wielkiego, Benedykta, Grzegorza z Nazjanzu, a szczególnie do Augustyna. Odróżniają go od nich natomiast „zwiększone kompetencje, w jakie wyposaża posługę kapłańską w problemy życia świeckiego oraz wielka praktyczność”.

Omawiana praca, jak każde dzieło ludzkie, nie jest pozbawione pewnych mankamentów, zwłaszcza metodologicznych. Przede wszystkim w przypisach jest zbyt mało odnośników do pozycji, które w dużej ilości zostały umieszczone w bibliografii. Często znaczną partię przypisów stanowią wyłącznie łacińskie cytaty pism Grzegorza Wielkiego. Z punktu widzenia poprawności polszczyzny nie wydaje się też trafnym użycie w temacie rozdziału II i potem powtarzającego się w pracy przymiotnika „powinnościowy”; bardziej właściwe byłoby zastosowanie określenia opisowego. Pod względem naukowym praca jest ważnym opracowaniem i cennym uzupełnieniem bibliografii dotyczącej twórczości św. Grzegorza Wielkiego. Liczne praktyczne wskazówki Grzegorza dotyczące życia kapłańskiego, cytowane i analizowane w pracy, są potwierdzeniem zasady przyjmowanej przez Ojców Kościoła, aby refleksje naukowe zawsze służyły pożytkowi duchowemu wiernych, w tym wypadku – kapłanów.

Ks. Marian Strankowski – Lublin, KUL

***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).**

Egzegeza tekstów biblijnych już w pierwszych wiekach chrześcijaństwa, w epoce patrystycznej, leżała u podstaw całego przepowiadania i nauczania Kościoła. Kształtowała ona jego instytucje i liturgię, opracowania doktrynalne i etyczne, przyjmując często charakter parenetyczny i edukacyjny. Tego rodzaju podejście starożytnych pisarzy chrześcijańskich do świętego tekstu, mające na celu konfrontowanie biblijnego przesłania z ludzkim doświadczeniem, naznaczone często alegorycznym sposobem interpretacji, powodowało jednak, że w późniejszych okresach historii zaniedbywano badania nad komentarzami patrystycznymi, uznany za mało wartościowe dla studium i zrozumienia Pisma Świętego.

Dzisiejsze zapotrzebowania kulturowe wraz z odczuwaną koniecznością przeniknięcia duchowymi treściami obecnej w chrześcijaństwie działalności kaznodziejskiej wzbudziły jednakże, poczynając od amerykańskich środowisk protestanckich, ideę spożytkowania ogromnego bogactwa interpretacyjnego, nagromadzonego już w pierwszych wiekach chrześcijaństwa, dla właściwego odczytania świętego tekstu, i nie ograniczania się tylko i wyłącznie do naukowych (filologiczno-historycznych) badań. Z tego właśnie powodu zrodziła się seria *Ancient Christian Commentary on Scripture* (jako owoc pracy Instytutu Chrześcijańskich Studiów Klasycznych na Drew University w stanie New Jersey) pod redakcją Thomasa C. Odena, której rewizję i poszerzenie stanowi recenzowana poniżej włoska jej edycja, kierowana przez profesora rzymskiego Instytutu Patrystycznego „Augustinianum” – Angelo Di Berardino, nosząca tytuł: *La Bibbia commentata dai Padri*.

Druk tego monumentalnego dzieła znajdującego się w katalogu ofert wydawnictwa *Città Nuova*, przewidziany jest aż na dwadzieścia pięć tomów w dwudziestu dziewięciu woluminach, w ramach których zostały wyodrębnione dwie sekcje: Starego Testamentu i Nowego Testamentu. Każdy z tomów poświęcony jest albo jednej księdze, albo też większej ich ilości, podzielonych na perykopy, zaopatrzone interpretacją egzegetyczną, zaczerpniętą z komentarzy Ojców Kościoła. Tworzy się w ten sposób bogaty, uporządkowany zbiór składający się z wypowiedzi rozsianych w bardzo wielu wczesnochrześcijańskich dziełach, często niełatwo osiągalnych, tłumaczonych z języka łacińskiego i greckiego, a także z innych języków chrześcijańskich: koptyjskiego, syryjskiego i armeńskiego.

Dotychczas ukazały się następujące woluminy omawianego opracowania (zaprezentowane poniżej zgodnie z układem biblijnych ksiąg):

W sekcji odnoszącej się do Starego Testamentu odnajdujemy wolumin 1/1 (redaktor wydania – A. Louth, wstęp – A. Di Berardino, rok wydania – 2003), poświęcony pierwszym jedenastu rozdziałom Księgi Rodzaju, które miały większy wpływ na rozwój teologii chrześcijańskiej, niż jakiegokolwiek inne wypowiedzi Starego Testamentu, a także wolumin 1/2 (redaktorzy wydania – A. Di Berardino, M. Conti, M. Sheridan, wstęp – A. Di Berardino, rok wydania – 2004), przynoszący komentarze związane z pozostałymi rozdziałami (12-50) tej księgi. Z niej to Ojcowie wydobywali fundamenty doktryny o stworzeniu świata i uformowanego na obraz i podobieństwo Boga człowieka, a także tworzyli podwaliny nauczania o grzechu i sytuacji społeczności ludzkiej po upadku. Woluminy te zawierają komentarze następujących pisarzy: Ambrożego, Augustyna, Bazylego z Cezarei, Bedy Czcigodnego, Klemensa Aleksandryjskiego, Cypriana, Cyryla Jerozolimskiego, Diadocha, Doroteusza z Gazy, Fulgencjusza z Ruspe, Grzegorza z Nazjanzu, Grzegorza z Nyssy, Izaaka z Niniwy, Jana Kasjana, Jana Damascyńskiego, Maksyma z Turynu, Orygenesza, Pseudodionizego Areopagity, Quodvultdeusa, Salwiana z Marsylii, Szymona „Nowego Teologa”.

Ukazał się również drugi tom, poświęcony starotestamentalnym księgom Wyjścia, Kapłańskiej, Liczb i Powtórzonego Prawa (redaktor wydania – J. T. Lienhard, wstęp – A. Di Berardino, rok wydania – 2003). Tymi, którzy najobszerniej komentowali wymienione księgi są: Orygenes, Augustyn, Grzegorz Wielki, Izydor z Sewilli, Cyryl Aleksandryjski, Teodoret z Cyru, Prokop z Gazy. Komentarze zebrane w tym tomie pochodzą z traktatów doktrynalnych, homilii, listów i pism o charakterze pastoralnym.

Ostatnią część (z dotychczas opublikowanych), poświęconą księgom Starego Testamentu stanowi tom trzynasty serii (redaktor wydania – A. Ferreiro, wstęp – A. Di Berardino, rok wydania – 2005), przynoszący komentarze do ksiąg Dwunastu proroków Mniejszych: Ozeasza, Joela, Amosa, Abdiasza, Jonasza, Micheasza, Nahuma, Habakuka, Sofoniasza, Aggeusza, Zachariasza i Malachiasza. W Nowym Testamencie – w którym zachodziła konieczność ukazania, że w Jezusie realizują się wszystkie prorocтва – uwaga poświęcona wspomnianym księgom była znacząca. Zainteresowanie nimi nie zmalało również wśród Ojców Kościoła, którzy w ramach dokonywanej przez siebie egzegezy potwierdzili autorytet obecnych w nich wypowiedzi wskazujących na Chrystusa jako obiecanego Mesjasza. Tom niniejszy zawiera w sobie liczne cytacje Ojców, dając reprezentatywny obraz tradycji greckiej, łacińskiej i syryjskiej, a także ukazując różnice w podejściu poszczególnych autorów do tych samych fragmentów świętego tekstu (co wiązało się z ich zastosowaniem pastoralnym), pozwalające czytelnikowi na odkrycie drzemiącego we wspomnianych księgach bogactwa i na uświadomienie sobie centralnej ich roli w egzegezie chrześcijańskiej Starego Testamentu.

W sekcji odnoszącej się do ksiąg Nowego Testamentu ukazały się: poświęcony pierwszym trzynastu rozdziałom Ewangelii Mateusza wolumin 1/1 (redaktor wydania – M. Simonetti, wstęp – A. Di Berardino, rok wydania – 2004), zawierający wypowiedzi Ojców wchodzące w zakres gatunków komentarza i homilii. Przykładami pierwszego z nich są komentarze: Orygenes, Hilarego z Poitiers, Hieronima. W ramach drugiego gatunku doniosłe miejsce zajmuje: dziewięćdziesiąt *Homilii do Ewangelii według św. Mateusza* – Jana Chryzostoma, a także homilie Chromacjusza z Akwilei. Przynależą tu również, stanowiące owoc niedzielnego przepowiadania, pisma Piotra Chryzologa, Euzebiusza z Emezy, Grzegorza Wielkiego, Augustyna.

Ewangelia według św. Marka zajmuje szczególne miejsce w ramach egzegezy ewangelicznej, choć niewielu z Ojców komentowało ją w całości. Obecny w tomie drugim (redaktorzy wydania – Ch. A. Hall, T.C. Oden, wstęp – A. Di Berardino, G. Pilara, rok wydania – 2003) zbiór materiału patrystycznego został odszukany po części także w komentarzach czy homiliach do Ewangelii Mateusza i Jana, których autorami byli Orygenes, Jana Chryzostom i Augustyn. Fakt ten unaocznia najważniejsze założenie antycznej egzegezy chrześcijańskiej, według której, znaczenie jednego tekstu „rozjaśnia się” poprzez inne

wypowiedzi Pisma. Wyróżniają się tu komentarze Augustyna, Ambrożego, Atanazego, Klemensa Aleksandryjskiego, Cyryla Aleksandryjskiego, Cyryla Jerozolimskiego, Jana Chryzostoma, Euzebiusza z Cezarei, Jana Damascyjskiego, Grzegorza Wielkiego i Orygenesesa.

Listy św. Pawła do Galatów, Efezjan i Filipian stanowią dokumenty o wielkim znaczeniu i zawierają w sobie niektóre z fundamentalnych pojęć teologii Pawłowej, które z czasem stały się wspólnym dziedzictwem całego chrześcijaństwa. Do nich odwoływali się Ojcowie Kościoła w różnego rodzaju kontrowersjach i dysputach doktrynalnych. Ósmy tom prezentowanej serii (redaktor wydania – A. Di Berardino, rok wydania – 2005) towarzyszy wspomnianym listom komentarzami wczesnochrześcijańskich pisarzy, między innymi Jana Chryzostoma, Ambrożyjastra, Mariusza Wiktoryna, Hieronima, Teodoretę z Cyru, Teodora z Mopsuestii, Kasjodora, Augustyna i Orygenesesa.

Dziewiąty tom (redaktor wydania – P. Gorday, wstęp – A. Di Berardino, rok wydania – 2004) stanowi zbiór komentarzy Ojców odnoszących się do Listów św. Pawła do Kolosan, Tesaloniczan, Tymoteusza, Tytusa i Filemona. Zawiera w sobie nade wszystko wypowiedzi Jana Chryzostoma i Augustyna, dwóch największych komentatorów św. Pawła.

Ostatni z wydanych tomów – jedenasty (redaktor wydania – A. Genovese, wstęp – A. Di Berardino, rok wydania – 2005), poświęcony Listowi św. Jakuba, Listom św. Piotra, Listom św. Jana i Listowi św. Judy, prezentuje obszerne komentarze takich autorów jak: Klemens Aleksandryjski, Dydim Aleksandryjski, Jan Chryzostom (przedstawiciele tradycji greckiej), a także Augustyn, Hieronim, Grzegorz Wielki (przedstawiciele tradycji łacińskiej).

Recenzowana publikacja, stanowiąca owoc ekumenicznej współpracy wysokiej klasy specjalistów w zakresie patrologii, to nieoceniony instrument służący do odkrywania, za pośrednictwem wypowiedzi Ojców, skarbów mądrości i duchowej głębi zawartych w świętym tekście Biblii. Słuchanie głosu świadków Tradycji i jej strażników, staje się szczególnie cenne dla środowisk protestanckich, które poprzez zaangażowanie w prace nad omawianą serią wyraziły chęć powrotu do tak często dyskredytowanego przez nich dziedzictwa, stanowiącego wspólne bogactwo wszystkich wyznawców chrześcijaństwa.

Trudno doszukać się jakichkolwiek zarzutów przeciw temu, jak wspomnianym, monumentalnemu dziełu, które miałyby deprecjonować jego wartość i pomniejszać zasługi autorów wydania. Wielkim bowiem wysiłkiem okupione zostały przekłady starożytnych tekstów i korekty już istniejących tłumaczeń, a także ponowne opracowania (obecnych już w edycji amerykańskiej) wstępów, czy w końcu poszerzenia odnoszących się do tekstu przypisów.

Dodatkowy walor recenzowanej pozycji (w konfrontacji z jej amerykańskim pierwodrukiem) stanowi metoda pracy nad antycznymi tekstami zastosowana przez włoskich badaczy. Amerykańscy uczeni [jak podkreśla to we wstępie ogólnym do woluminu 1/1, poświęconego Ewangelii według św. Mateusza

(1-13), sam prof. A. Di Berardino (s. 10)] w wyborze tekstów i ich opracowaniu korzystali w dużej mierze z nowych instrumentów, jakie przynosi dzisiejszym uczonym rozwój informatyki. Włosi – jak twierdzi dalej Di Berardino – „przez swoją formację i kulturę, wybrali system tradycyjny, polegający na bezpośrednim kontakcie ze starożytnymi dziełami” (tamże).

Seria wydawnicza: *La Bibbia commentata dai Padri*, stanowi niewątpliwą pomoc nie tylko dla ekspertów w dziedzinie biblistyki czy patrystyki. Może być ona również uznana za przydatne narzędzie w pracy kaznodziejskiej, jak również za źródło natchnień dla rozmyślających nad słowem skierowanym przez Boga do człowieka. Szkoda tylko, że cena poszczególnych tomów (myślę szczególnie o sytuacji ekonomicznej ludzi znajdujących się w naszym rejonie Europy) jest tak wysoka (około 40 _ za każdy wolumin). Mam jednak nadzieję, że dzieło to znajdzie się przynajmniej na półkach większych bibliotek teologicznych w Polsce (biblioteka KUL-u już zakupiła dostępne na rynku wydawniczym tomy), a także w zbiorach seminariów duchownych, jako jedno z ważniejszych opracowań pomocnych w studium nad tekstem Biblii i egzegetycznymi komentarzami Ojców.

Ks. Dariusz Zagórski – Lublin, KUL

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, ss. VII + 955; VIII + 1159.

Dwutomowe opracowanie całego piśmiennictwa greckiego: od dokumentów pałacowych doby egejskiej, zapisanych w tzw. piśmie linearnym B (ok. XIII wieku przed Chr.), do wielorakich w tematyce i formie pism z czasów panowania Justyniana Wielkiego (VI wiek po Chr.), przynosi niewątpliwie chlubę polskiej humanistyce, a przynajmniej polskiej filologii klasycznej. Jest to dzieło zbiorowe, napisane przez 27 autorów. Jego inicjatorem był prof. Jerzy Axer (UW), poprzedni prezes Polskiego Towarzystwa Filologicznego, trudu kierowania pracami i czuwania nad procesem wydawniczym podjął się prof. Henryk Podbielski (KUL), którego wspierała Rada Naukowa, złożona z dziesięciu wybitnych profesorów uniwersytetów: Jagiellońskiego w Krakowie, Adama Mickiewicza w Poznaniu, Warszawskiego, Wrocławskiego, Mikołaja Kopernika w Toruniu i Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego; wydanie zlecono Towarzystwu Naukowemu KUL.

Dzieło składa się z dwóch tomów w twardej oprawie, wyróżnionych nie tylko numeracją, lecz także odmiennym kolorem okładek. Okładkę obu woluminów zdobi powielenie rysunku mistrza Kleofona: Dziewczyna z dzbanem na wino. Pierwszy z nich zawiera omówienie greckiej poezji, drugi – prozy.

Autor Przedmowy, którym jest wymieniony już wyżej redaktor naukowy dzieła, określa zasadę kompozycyjną obu woluminów i jego cele (t. 1, s. 7): informuje, że nie jest ono podręcznikiem. Układ monograficznie potraktowanych tematów nie uwzględnia tradycyjnego podziału piśmienniczego dziedzictwa Greków na epoki. Porządkowany jest raczej programem pokazania genezy i rozwoju poszczególnych rodzajów i gatunków literackich najpierw w zakresie poezji (t. 1), potem prozy (t.2). Kryterium genologiczne wspomaga w porządkowaniu opracowań zasada chronologiczna. Zdaniem redaktora taki układ „pozwala łatwiej dostrzec dynamikę procesów historycznoliterackich, a przede wszystkim ułatwia orientację w charakterze przebogatej literatury starożytnej Grecji” (t. 1, s. 7). Ponadto dowiadujemy się od autora Przedmowy, że Rada Naukowa dzieła tak dobierała autorów, aby „twórczość literacką poszczególnych autorów i poszczególne dziedziny literatury greckiej opracowywali najlepsi specjaliści, którzy w tym zakresie prowadzili własne badania naukowe, doskonale znają literaturę naukową przedmiotu i dysponują bogatym doświadczeniem. Pragnęliśmy, by w ten sposób polski czytelnik otrzymał dzieło najwyższej jakości, będące owocem wieloletnich specjalistycznych studiów dwudziestu siedmiu filologów, patrologów i historyków starożytnej filozofii” (t. 1, s. 7).

Napisanie merytorycznej recenzji tak ambitnego i ogromnego dzieła jest niemożliwe. Recenzent musiałby bowiem znać całą grecką spuściznę literacką i wszystkie jej naukowe opracowania przynajmniej tak, jak owi specjaliści, razem wzięci. Dlatego autor tej recenzji ogranicza swoją wypowiedź tylko do ogólnej prezentacji obu tomów i do kilku uwag na temat zgodności deklarowanych w Przedmowie założeń kompozycyjnych i zasad doboru autorów z ich realizacją.

„Literatura” rzeczywiście nie jest podręcznikiem, lecz dziełem naukowym, złożonym z kilkudziesięciu monograficznych opracowań. Wprawdzie w przypisach lub w samym tekście mało jest odniesień do literatury przedmiotu lub do źródeł, ale każdy z autorów umieszcza na końcu swojej monografii wykaz najważniejszych pozycji, niekiedy bardzo obszerny. Taki rodzaj dokumentacji naukowej wskazuje nie na badawczy, lecz na referujący charakter dzieła. „Literatura” stara się podać w każdym temacie aktualny stan badań: takie zresztą przyjęła założenie. Podręcznikiem rzeczywiście nie jest, ale studentom może służyć jako podstawa do poznania dziejów piśmiennictwa greckiego. Jeszcze lepiej służyłaby studiom i kwerendzie naukowej, gdyby w Indeksie autorów wyróżniono grubszą czcionką te strony, na których mówi się obszerniej o danym autorze, i gdyby w Przedmowie więcej powiedziano o podstawach podziału literatury greckiej na epoki, o poetyce każdej epoki, o charakterystycznych dla niej gatunkach literackich oraz gdyby wymieniono najwybitniejszych jej twórców w aspekcie genologicznym. Podana charakterystyka jest zbyt lapidarna, zajęła niewiele więcej niż jedną stronicę druku.

Przyjęcie dla dyspozycji tematów w obu tomach kryterium genologicznego zaowocowało bardzo przejrzystym omówieniem dziejów poezji greckiej z jej klasycznym podziałem na epikę, lirykę i dramat. Pierwszeństwo prezentowania epiki przed liryką i dramatem wynika z racji historycznych, czyli z drugiego kryterium – chronologicznego. W takiej bowiem kolejności czasowej wchodziły one do dziejów literatury greckiej. Czytelnik otrzymuje w tym tomie „Literatury” dokładne informacje na przykład o elegii, o poezji jambicznej, o liryce chóralnej i monodycznej, o melice lesbijskiej, o sielance, epigramacie i o ich twórcach. Podobnie obszernie i wyczerpująco przedstawiona jest epika archaiczna (Homer, Hezjod, hymny homeryckie, cykl epicki) i późnoantyczna (m.in. Nonnos z Panopolis) oraz dramat (tragedie, tragikomedie, komedia staroatticka, średnia i nowa). Bardziej wybitni poeci mają własne opracowania. Ogólnie tom I uznać można za dzieło czysto filologiczne w przedmiocie, dyspozycji i metodologii.

Genologiczne kryterium zawodzi w tomie II, poświęconym prozie. W jego dyspozycji nie znajdziemy literackiej charakterystyki i osobno omówionych dziejów niektórych gatunków prozy, na przykład epistolografii (a przecież była tak bogata i różnorodna w formie), diatryby (homilii), dialogu czy ekfrazy. Drobne informacje na ich temat podawane są przy niektórych autorach, ale w ich znalezieniu nie pomoże spis treści. Rzadko też pojawia się rzetelna charakterystyka językowa i stylistyczna utworów. Owszem, znajdziemy w tym tomie omówienie dziejów historiografii, periegezy (tylko częściowo), geografii, krasomówstwa, biografii (dokładna klasyfikacja odmian), romansopisarstwa, ale o układzie opracowań decyduje raczej tematyka dzieł. I tak, idąc od końca, znajdziemy tu duży dział pt. „Literatura chrześcijańska”, dalej „Filozofia i nauka”, potem – już raczej genologicznie – „Krasomówstwo i biografia literacka”, a na samym początku „Proza historyczna i periegeza”. Przy programowaniu opracowań literatury napisanej prozą Redaktor i Rada Naukowa stanęli przed zadaniem o wiele trudniejszym, niż przy omawianiu poezji. Genologiczna podstawa podziału zawiodła z powodu ogromu zachowanej prozy, a także z powodu różnorodności gatunków i form w twórczości poszczególnych autorów. Twórczość każdego z poetów greckich była w zasadzie genologicznie jednorodna, wybitni natomiast twórcy prozy zostawili potomnym niejednokrotnie dzieła gatunkowo różne, np. mowy, listy, dialogi, a niekiedy nawet i poezję. Stąd w tomie poświęconym prozie na przykład Lukian znalazł się w dziale krasomówstwa i biografii literackiej, choć nie mowy, a tym bardziej nie biografia, stanowią najbogatszą i najcenniejszą część jego spuścizny pisarskiej. W tym samym dziale znalazł się też Plutarch z Cheronei, choć oprócz „Żywotów równoległych” i paru innych biografii zostawił nam bogaty zbiór tzw. „Moraliiów” o różnej tematyce i różnych formach literackich.

Staranie o to, aby poszczególnych autorów i działy piśmiennictwa greckiego „opracowywali” najlepsi specjaliści, którzy w tym zakresie prowadzili własne

badania naukowe, doskonale znają literaturę naukową przedmiotu i dysponują bogatym doświadczeniem”, widoczny jest w obu tomach „Literatury”. Tom I napisali wybitni filologowie klasycyści, znani z licznych publikacji naukowych. Wyjątkiem jest autor referatu pt. „Historyczne aspekty eposu homeryckiego”, historyk, ale i on oprócz historii studiował również filologię klasyczną. Przy okazji trzeba nadmienić, że w tomie poświęconym poezji znalazło się, zapewne z racji kryterium chronologicznego, omówienie piśmiennictwa Grecji doby egejskiej, które przecież do poezji się nie kwalifikuje. Do napisania tomu II zaangażowano, oprócz bardzo dobrych filologów także wielkich znawców literatury chrześcijańskiej, filozofii greckiej i jednego biblistę. Owszem, w tym tomie, znaleźć by można wśród autorów takich, którzy z racji choćby wieku jeszcze nie „dysponują bogatym doświadczeniem”, ale o wartości ich opracowań mogą się kompetentnie wypowiedzieć znawcy przedmiotu. Piśmiennictwo filozoficzne opracowali częściowo tytułarni profesorowie lub doktorzy filozofii, a częściowo profesorowie filologii. Szkoda, że w tym gronie nie znalazł się jeszcze któryś z wybitnych profesorów Wydziału Filozofii KUL.

Na koniec parę uwag szczegółowych, raczej wyrwykowych, podanych z myślą o korekcie dla ewentualnego drugiego wydania:

– W dziale piśmiennictwa naukowego omówiono Dionizjusza Traka, a pominięto Apolloniosa Dyskolosa; dzieje gramatyki greckiej można by podać szerzej i nawet w odrębnym rozdziale.

– Przy przejściu ze strony 5. na 6. tomu I jest błąd drukarski.

– Z racji porządku chronologicznego i logicznego tytuły „Druga sofistyka” i „Retoryka za cesarstwa” powinny być przed tytułem „Lukian z Samosata”.

– Tzw. czwarty ojciec kapadocki, autor *Jambów do Seleukosa* ma na imię Amfilochiusz, a nie Amfiloch. Ze słowotwórczego punktu widzenia „Amfilochiusz” ma się tak do „Amfilocha”, jak „Dionizjusz” do „Dionizosa”.

– W dziale astronomii można by przedstawić także astrologię, którą już w starożytności niektórzy autorzy odróżniali od astronomii, i wspomnieć o jej autorach.

– Autor rozdziału pt. „Poezja epicka od Antymacha do Nonnosa” mówi na s. 318 tak: „Ale, jak wiadomo, był Homer i przez pisarzy chrześcijańskich ceniony jako «lekarstwo dusz» (φάρμακον τῶν ψυχῶν, Grzegorz z Nazjanzu, *Ep.* 70)”. Ogólnie z tą tezą trudno się zgodzić, poza tym autor bezpodstawnie powołuje się na 70. list św. Grzegorza. W liście tym bowiem (bardzo krótkim) Grzegorz pisze do Eutropiusza tak: „Niestety spętany jestem niemocą! Stań mi się owym lekiem egipskim – czy słowo to było czy co innego – którym Homer dusze w smutkach leczy” (tłum. J. Stahr, POK 15, 100). W tych słowach Ojciec Kościoła robi aluzję do IV pieśni *Odysei*, gdzie w wierszach 219-230 czytamy:

„Wtem Helena skoczywszy do głowy po radę
Pijącym przymieszała czar taki do wina (εἰς οἶνον βάλε φάρμακον),
Że gniewów, smutków, zgryzot przeszłych zapomina,

Kiedy go pokosztuje z zaprawnego kruża.
W dzień ten nigdy ła w oku nie stanie mu duża,
Choćby drogiego ojca i matkę pochował;
[...]

Dostała go Helena od Tona małżonki,
Polydamny, w Egipcie, gdzie ziemia korzonki
Osobliwe wydaje na leki lub trutki” (πλεῖστα φέρεται ζείδωρος ἄρουρα φάρμακα –
tłum. Lucjan Siemieński).

Takich drobiazgów znaleźć może krytyczne oko zapewne więcej, jednak jako całość „Literatura Grecji starożytnej” jest dziełem naukowym wysokiej klasy i przez następne dziesiątki lat wprowadzać będzie miłośników i badaczy starożytności greckiej w uroki i bogate treści jej piśmiennictwa.

Ks. Remigiusz Popowski – Lublin, KUL

***The Cambridge History of Early Christian Literature*, ed. F. Young – L. Ayres – A. Louth, Cambridge 2004, Cambridge University Press, ss. XXV + 538.**

Jest to zbiorowe dzieło (15 autorów) angielskich i amerykańskich profesorów akademickich, dołączające do wcześniejszych, analogicznych, mniej lub bardziej obszernych, podręczników literatury wczesnochrześcijańskiej w języku francuskim (np. G. Bardy, *Littérature grecque chrétienne*, Paris 1928; A. Puech, *Histoire de la littérature grecque chrétienne*, I-III, Paris 1928-1930; A.M. Malingrey, *La littérature grecque chrétienne* [„Que sais-je” 1286], Paris 1968; J. Fontaine, *La littérature latine chrétienne*, Paris 1970), niemieckim (np. A. Harnack, *Geschichte der altkirchlichen Litteratur bis Eusebius*, Bd. 1-4, 2. Aufl. (1893) 1958; O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Litteratur*, 2. Aufl., I-V, Freiburg im Br., 1913-1932), a przede wszystkim włoskim (np. U. Moricca, *Storia della letteratura latina cristiana*, I-II/1-2, III/1-2, Torino 1925-1934; A.G. Amatucci, *Storia della letteratura latina cristiana*, Torino 1955; M. Pellegrino, *Letteratura greca cristiana*, Roma 1956; tenże, *Letteratura latina cristiana*, Roma 1957; M. Simonetti, *Storia della letteratura cristiana antica*, Milano 1969; C. Moreschini – E. Norelli, *Storia della letteratura cristiana antica [Da Paolo agli inizi del Medioevo]*, I-II/1-2, Brescia 1995-1996, ss. 620 + 1002; G. Bardy – G. Di Nola, *Storia della letteratura cristiana antica greca*, Città del Vaticano 1996; M. Simonetti – E. Prinzivalli, *Storia della letteratura cristiana antica*, Casale Monferrato 1999; M. Simonetti – E. Prinzivalli, *Letteratura cristiana antica [dalle origini al settimo secolo]. Antologia di testi. Testi originali a fronte*, I-III, Casale Monferrato 1996, ss. 1042 + 1038 + 854). Omawiana książka jest jedną z nielicznych, oprócz podręczników patrologii, angielskiego pochodzenia formalnej historii literatury wczesnochrześcijańskiej.

W swej strukturze składa się z trzech zasadniczych części, z których każda najpierw prezentuje przewodnik po literaturze danego okresu (A. *Literary guide*), a następnie omawia jej kontekst i interpretację (B. *Context and interpretation*); każda z nich zakończona jest odpowiednim podsumowaniem. Poprzedzają je (ss. I-XXVI): spis treści, wykaz skrótów, chronologiczna tabela literatury chrześcijańskiej oraz mapa Cesarstwa Rzymskiego końca IV wieku.

Część I zatytułowana: „Początki – od Nowego Testamentu do Ireneusza” (ss. 5-111), w „przewodniku” (ss. 5-52) omawia takie zagadnienia jak: 1. Wprowadzenie – literacka kultura najstarszego chrześcijaństwa (F. Young), 2. Apostolskie i poapostolskie pisma: Nowy Testament i Ojcowie Apostolscy (R.A. Norris), 3. Literatura gnostycka (R.A. Norris) 4. Pisma apokryficzne i akta męczeńskie (R.A. Norris), 5. Apologeci (R.A. Norris), 6. Ireneusz z Lyonu (R.A. Norris), zaś w „kontekście i interpretacji” (ss. 55-104): 7. Społeczne i historyczne uwarunkowania (J. Behr), 8. Wyodrębniona tożsamość (R.A. Norris) i 9. Chrześcijańskie nauczanie (F. Young), zaś w „konkluzji” (ss. 105-111) – 10. Hermeneutykę tekstów II wieku (F. Young); wszystkie te zagadnienia omawiane są bardzo skrótowo i syntetycznie, z cytowaniem tylko małych i nielicznych tekstów, których ogólne lokalizacje oraz inne przypisy umieszczone są po każdym rozdziale.

Część II pod ogólnym tytułem: „Wiek III”, w „przewodniku” (ss. 117-171) prezentuje: 11. Aleksandryczyków (R.E. Heine), 12. Początki łacińskiej literatury chrześcijańskiej (R.E. Heine), 13. Hipolita, Pseudo-Hipolita i kanony starożytne (R.E. Heine), 14. Cypriana i Nowacjana (R.E. Heine), 15. Najstarszą literaturę syryjską (S.P. Brock), a w „konkluzji” (ss. 172-178) – 16. Literacką kulturę III wieku (F. Young), natomiast w „kontekście i interpretacji” (ss. 181-238): 17. Sytuację społeczno-historyczną – chrześcijaństwo jako kulturę krytyczną (Karen Jo Torjesen), 18. Wyodrębnianie się chrześcijańskiej tożsamości (R.E. Heine), 19. Nauczanie chrześcijańskie (J.D. Dawson) i 20. Znaczenie chrześcijańskiej kultury III wieku (F. Young).

Wreszcie najobszerniejsza część III, zatytułowana: „Założenie nowej kultury: od Dioklecjana do Cyryla” (ss. 251-494) obejmuje złoty okres literatury wczesnochrześcijańskiej. Najpierw w „przewodniku” (ss. 251-395) omawia: 21. Klasyczne rodzaje w chrześcijańskiej postaci – chrześcijańskie rodzaje w klasycznej postaci (F. Young), 22. Arnobiusza i Laktancjusza (O. Nicholson), 23. Euzebiusza i narodziny historii Kościoła (A. Louth), 24. Aleksandryczyków IV wieku: Atanazego i Dydyma (A. Louth), 25. Palestynę: Cyryla Jerozolimskiego i Epifaniasza (A. Louth), 26. Kapadoczyków (A. Louth), 27. Łacińskich pisarzy IV wieku: Hilarego z Poitiers, Wiktoryna, Ambrozjastra i Ambrożego (D.G. Hunter), 28. Hieronima i Rufina (M. Vessey), 29. Augustyna (H. Chadwick), 30. Jana Chryzostoma i Szkołę Antiocheńską do Teodoretę z Cyru (A. Louth), 31. Cyryla Aleksandryjskiego (A. Louth), 32. Hagiografię wczesnochrześcijańską (A. Louth), 33. Efrema i tradycją syryjską

(S.P. Brock), 34. Literaturę ruchu monastycznego (A. Louth), 35. Kobiety i słowo: teksty przez i o kobietach (Susan Ashbrook Harvey) i 36. Soborowe dokumenty i kanony (A. Louth); natomiast w „kontekście i interpretacji” (ss. 399-484): 37. Sytuację społeczno-historyczną (R.A. Markus), 38. Tożsamość (L. Ayres), 39. Nauczanie chrześcijańskie (F. Young), 40. Spojrzenie na całość: interpretacja i ocena (F. Young). Cała publikacja zakończona jest obszerną, najnowszą, przeważnie angielską Bibliografią (ss. 495-530) wymieniającą podstawowe instrumenta studiorum i dostosowaną do 36 pierwszych rozdziałów oraz indeksem imiennie-rzeczowym (ss. 531-538).

Celowo przedstawiłem szczegółowo tytuły wszystkich 40 omawianych rozdziałów, aby zauważyć, które problemy i postacie interesują dziś współczesnych uniwersyteckich badaczy literatury wczesnochrześcijańskiej. Z powyższej prezentacji widać, że autorzy omawianej publikacji literaturę wczesnochrześcijańską kończą już w połowie V wieku, na pismach Cyryla Aleksandryjskiego († 444). Swego rodzaju nowościami, nie spotykanymi w dotychczasowych podręcznikach literatury wczesnochrześcijańskiej są: „literatura kobieca” (ss. 382-390), rzadko wyodrębniana literatura hagiograficzna (ss. 358-361) i synodalna (ss. 391-395), specjalny rozdział o adaptowanych przez chrześcijan klasycznych gatunkach literackich i stworzonych przez chrześcijan gatunków ale w szatach klasycznych (s. 251-258), najnowsza bibliografia patrystyczna (choć autorzy nie „splamili” się ani razu żadną polską publikacją), a przede wszystkim nie spotykany dotąd w podręcznikach tak szeroko omawiany kontekst społeczno-historyczny, który ułatwia zrozumienie zarówno zachowania się poszczególnych autorów, jak i treści ich pism. Nie mniej jednak, mimo iż autorzy powyższych omówień są aktualnymi lub emerytowanymi profesorami angielskich i amerykańskich uczelni, i mimo iż omawiana książka wydana jest przez Wydawnictwo Uniwersyteckie w Cambridge, to trudno ją nazwać ściśle naukowym podręcznikiem literatury wczesnochrześcijańskiej, ale co najwyżej popularnonaukową publikacją, przeznaczoną dla ogółu czytelników: brak w niej bowiem odwołań do konkretnej lokalizacji źródeł patrystycznych, do których czytelnik, jeśli zechce coś sprawdzić lub pogłębić, na podstawie tej książki z pewnością sam nie dotrze, chyba że w dobie komputerów i internetu zmieniły się kryteria naukowości.

Nasuwa się na koniec pytanie, jak na tym tle wyglądają, i czy w ogóle są, naukowe polskie podręczniki literatury wczesnochrześcijańskiej, która jest wykładana w KUL, UKSW i UW? Otóż są, i wydaje mi się, że od powyższej publikacji są o wiele lepsze. Trzeba tu najpierw wymienić dwa polskie przekłady (A.M. Malingrey, *Chrześcijańska literatura grecka*, przełożył i opracował ks. M. Starowieyski, Tarnów 1995; J. Fontaine, *Chrześcijańska literatura łacińska*, tłum. ks. J. Słomka, Tarnów 1997) z uzupełnieniem polską bibliografią, oraz współautorstwo i uzupełnienie autorami chrześcijańskimi i odpowiednią literaturą przez ks. M. Starowieyskiego (J. Łanowski – ks. M. Starowieyski,

Literatura Grecji starożytnej. Od Homera do Justyniana, Warszawa 1996, PWN, zwłaszcza ss. 145-186 [Okres rzymski i chrześcijański: literatura chrześcijańska]) publikacji popularno-naukowych. Do naukowych natomiast i czysto polskich opracowań należy zaliczyć: M. Cytowska – H. Szelest, *Literatura rzymska. Okres cesarstwa: autorzy chrześcijańscy*, Warszawa 1994, PWN, ss. 392; oraz część ostatnio opublikowanej pod redakcją H. Podbielskiego *Literatury Grecji starożytnej*, t. 2, Lublin 2005, WTNKUL, ss. 919-1136 (S. Longosz – M. Starowieyski, *Wprowadzenie – instrumenta studiorum*, ss. 919-928; M. Wojciechowski, *Literatura grecko-żydowska*, ss. 929-955; M. Starowieyski, *Apokryfy Nowego Testamentu*, ss. 957-963; W. Myszor, *Ojcowie Apostolscy i apologety II wieku*, ss. 965-985; W. Myszor, *Literatura heterodoksyjna i św. Ireneusz z Lyonu*, ss. 987-1018; J. Naumowicz, *Euzebiusz z Cezarei i historiografia chrześcijańska*, ss. 1019-1026; M. Starowieyski, *Poezja chrześcijańska*, ss. 1027-1037; S. Longosz, *Szkoła Antiocheńska*, ss. 1039-1078; J. Naumowicz, *Środowisko aleksandryjskie i pisarze III wieku*, ss. 1079-1089; J. Naumowicz, *Ariusz, Atanazy i inni pisarze IV wieku*, ss. 1091-1100; J. Naumowicz, *Ojcowie Kapadoccy*, ss. 1101-1113; M. Starowieyski, *Literatura monastyczna*, ss. 1115-1126; J. Naumowicz, *Literatura chrześcijańska za Justyniana*, ss. 1127-1136). Oksfordzka zaś publikacja jest mimo wszystko ciekawym i wartym przejrzenia podręcznikiem także przez badaczy antyku chrześcijańskiego, bo na literaturę wczesnochrześcijańską spogląda w sposób nowoczesny i uwzględnia najnowsze jej trendy.

Ks. Stanisław Longosz – Lublin, KUL

BIBLIOGRAFIE

PAPIESTWO W STAROŻYTNOŚCI CHRZEŚCIJAŃSKIEJ

Bibliografia wybrana

- ADAM K., *Cyprians Kommentar zu Mt 16, 18 in dogmengeschichtlicher Beleuchtung*, ThQ 94 (1912) 99-120, 203-244, lub *Gesammelte Aufsätze*, Augsburg 1936, 80-122.
- ADAM K., *Die Anfänge des Primats*, „Theologische Revue” 30 (1931) 193-200, lub *Gesammelte Aufsätze*, Augsburg 1936, 186-195.
- ADAM K., *Neue Untersuchungen über die Ursprünge der Primatslehre*, ThQ 109 (1928) 165-256, lub *Gesammelte Aufsätze*, Augsburg 1936, 123-186.
- ALTANER B., *Der 1. Clemensbrief und der römische Primat*, w: tegoż, *Kleine patristischen Schriften*, hrsg. G. Glockmann, TU 83, Berlin 1967, 534-539.
- ALTANER B., *Omnis Ecclesia Petri propinqua*, „Theologische Revue” 38 (1939) 129-138.
- ANDRIEUX A.L., *Le primauté romaine et le clergé oriental au VII^e siècle (590-715)*, Le Puy 1903.
- ANGENWENDT A. – SCHIEFFER R., *Roma, Caput et Fons. Zwei Vorträge über das päpstliche Rom zwischen Altertum und Mittelalter*, Opladen 1989.
- BARDY G., *L'autorité du Siège romain et les controverses du III^e siècle*, RechSR 14 (1924) 255-272; 385-399.
- BARDY G., *La papauté de saint Innocent I à saint Leon le Grand*, w: *Histoire de l'Église*, ed. A. Fliche – V. Martin, IV, Paris 1945, 241-267.
- BARNES A.S., *The Tomb of St. Gregory*, „The Downside Review” 17 (1988) 240-250.
- BARTNIK S., *Nauka Leona Wielkiego o prymacie Biskupa Rzymu*, VoxP 24 (2004) t. 46-47, 311-322.
- BATTAGLIA R., *La cattedra berniana di San Pietro*, Roma 1943.
- BATIFFOL P., *Cathedra Petri*, Paris 1938.
- BATIFFOL P., *Ecclesia principalis*, w: *Cathedra Petri. Études d'histoire ancienne de l'Église*, Paris 1938, 135-150.
- BATIFFOL P., *Les Églises gallo-romaines et le siège apostolique*, „Revue d'histoire de l'Église de France” 8 (1922) 145-169.
- BERNARDAKIS P., *Les appels au pape dans l'Église grecque jusqu'à Photius*, „Échos d'Orient” 6 (1903) 30-42, 118-125, 249-257.
- BERTOLINI O., *I papi e le missioni fino alla metà del secolo VIII*, w: *La conversione al cristianesimo nell'Europa dell' alto medioevo*, Spoleto 1967, 327-363.

- BERTOLINI O., *I papi e le relazioni politiche di Roma con i ducati longobardi di Spoleto e di Benvento*, „Rivista di Storia della Chiesa in Italia” 6 (1952) 1-46.
- BÉVENOT M., „*Primatus Petro datur*”. *St. Cyprian on the Papacy*, JTS 5 (1954) 19-35.
- BÉVENOT M., *St. Cyprian and the Papacy*, „Dublin Review” 228 (1954) 161-168, 307-315.
- BÉVENOT M., *Épiscopat et primauté chez S. Cyprien*, „Ephemerides Theologicae Lovanienses” 42 (1966) 176-195.
- BLANK J., *Petrus – Rom – Papsttum. Eine folgenreiche Geschichte*, w: *Das Papstamt. Dienst und Hindernis für die Ökumene*, Regensburg 1985, 9-42.
- BREZZI P., *The papacy: its origins and historical evolution*, Westminster 1958.
- BOGUCKI H., *Nauka św. Hieronima o prymacie św. Piotra i biskupów rzymskich*, RTK 5 (1958) z. 3, 5-23.
- BOGUCKI H., *Teoria św. Hieronima o pochodzeniu biskupstwa monarchicznego* CT 35 (1964) 1-38.
- BROEL-PLATER L., *De primatu Romanorum Pontificum ab Anastasio II ad Pelagium II (496-590)*, Roma 1930.
- BROX N., *Probleme einer Frühdatierung des römischen Primats*, „Kairos” 18 (1976) 81-99.
- BULLAT N., *St. Cyprian and the Roman Primacy*, „Reality” 12 (1964) 17-34.
- CAMELOT P.Th., *Saint Cyprien et la primauté*, „Istina” 4 (1957) 421-434.
- CAMPEAU L., *Le texte de la primauté dans le „De catholicae Ecclesiae unitate” de S. Cyprien*, „Sciences Ecclesiastiques” 19 (1967) 81-110; 255-275.
- CASPAR E., *Geschichte des Papsttums von den Anfängen bis zur Höhe der Welt-herrschaft*, Bd. 1, Tübingen 1930.
- CASPAR E., *Kleine Beiträge zur älteren Papstgeschichte*, ZKG 46 (1927) 321-355.
- CASPAR E., *Primatus Petri*, „Zeitschrift für Theologie und Kirche” 24 (1927) 253-331.
- CHANOWSKA B., *Prymat Biskupa Rzymu do VI wieku* (praca magisterska, Sekcja PK KUL, prom. ks. prof. J. Krukowski), Lublin 2002.
- CHAPMAN J., *Le témoignage de S. Irenaeus en faveur de la primauté romaine*, RevBen 12 (1895) 49-64.
- CHAPMAN J., *Studies on the early Papacy*, London 1928.
- CITTERIO B., *Sulla interpretazione di un passo ambrosiano riguardante il primato di San Pietro*, „La Scuola Cattolica” 68 (1940) 491-495.
- COLSON J., *L'épiscopat catholique. Collégialité et primauté dans les trois premiers siècles de l'Église*, Paris 1965.
- CONTE P., *Chiesa e primato nelle lettere dei papi del secolo VII. Con appendice critica*, Milano 1971.
- CONTE P., *Il „consortium fidei apostolicae” tra vescovo di Roma e vescovi nel secolo VII*, w: *Il primato del vescovo di Roma nel primo millenio*, s. 363-430.
- CONTE P., *Il significato del primato papale nei Padri del VI concilio ecumenico*, „Archivum Historiae Pontificiae” 15 (1977) 7-111.
- CORTI G., *Il papa vicario di Pietro. Contributo alla storia dell'idea papale*, I: *Dal Nuovo Testamento a Leone Magno*, Brescia 1966².

- COSTA Dalla G.B., *Concezione del Primato Papale nelle lettere dei Romani Pontefici della prima metà del V secolo*, Roma 1966.
- D'ALES A., *Ecclesia principalis*, RechSR 12 (1921) 374-380.
- DE MENDIETA AMAND D., *Basile de Césarée et Damase de Rome; Les causes de l'échec de leurs négociations*, w: *Biblical and Patristic studies in memory of Robert Pierre Casey*, red. J. Nevilles Birdsall – R.W. Thomson, Freiburg 1963, 122-166.
- DEGÓRSKI B., *Biskupi Rzymu w „Pratum spirituale” Jana Moschosa*, VoxP 24 (2004) t. 46-47, 371-389.
- DELASTRE L.A., *S. Damase I défenseur de la doctrine de la primauté de Pierre*, Paris 1965.
- DENZLER G., *Das Papstum und der Amtszölibat. I. Die Zeit bis zur Reformation*, Päpste und Papstum 5/1, Stuttgart 1973, spec. 27-30; 150-151.
- D'ERCOLE G., *Communio – Collegialità – Primato e „solicitudine omnium ecclesiarum” dai Vangeli a Costantino*, Roma 1964.
- DEVILLARD S., *La papauté et le Concile de Nicée*, „Revue Apologetique” 40 (1925) 400-414.
- DOPIERAŁA K., *Księga papieży*, Poznań 1996.
- DUNN G.D., *Clement of Rome and a question of Roman Primacy in the early African tradition*, „Augustinianum” 43 (2003) 5-24.
- DUPUY B., *Les appels de l'Orient à Rome du concile de Nicée au concile de Chalcedoine*, „Istina” 32 (1987) 361-377.
- DVORNIK F., *Bizancjum a prymat Rzymu*, tłum. M. Radożycka, Warszawa 1985.
- EFNER B., *Prymat papieża w eklezjologii św. Bazylego Wielkiego*, RTK 8 (1961) z. 2, 5-44.
- ENO R.B., *Origen and the Church of Rome*, „American Ecclesiastical Review” 167 (1973) 41-50.
- ERNST J., *Cyprian und das Papstum*, Mainz 1912.
- ESBROECK M. van, *Primauté, patriarchats, catholicossats, autocéphalies en Orient*, w: *Il primato del vescovo di Roma nel primo millennio*, s. 493-521.
- ESSER G., *Das Irenaeuszeugnis für den Primat der römischen Kirche*, „Katholik” 97 (1917) 1, 289-315; 2, 16-34.
- FALBO G., *Il primato della Chiesa di Roma alla luce dei primi quattro secoli*, Roma 1989.
- FRANKE P., *Traditio legis und Petrusprimat*, VigCh 26 (1972) 263-271.
- FRANSES D., *Cyprianus van Carthago en het primaat van Rome*, „Studia Catholica” 11 (1933/1934) 214-219.
- FUNK F.X., *Der Primat der römischen Kirche nach Ignatius und Irenaeus*, Paderborn 1897.
- GALANT W., *Wybór Biskupa Rzymu do IV wieku*, VoxP 24 (2004) t. 46-47, 121-130.
- GARUTI A., *Il papa patriarca d'Occidente. Studio storico dottrinale*, Bologna 1990.
- GRELOT P., *Pierre et Paul, fondateurs de la „primauté” romaine*, „Istina” 27 (1982) 228-268.
- GAUDEMET J., *Aspects de la primauté romaine du V^e au XV^e siècle*, „Ius Canonicum” 11 (1971) 92-134.

- GEBHARDT H., *Die Bedeutung Innocenz I. für die Entwicklung der päpstlichen Gewalt*, Leipzig 1901.
- GESSEL W., *Das primatiale Bewußtsein Julius'I. im Lichte der Interaktionen zwischen der Cathedra Petri und den zeitgenössischen Synoden*, w: *Konzil und Papst*, s. 43-62.
- GILES E., *Documents illustrating papal authority A.D. 96-454*, London 1952.
- GIULIANI A., *Il primato di S. Pietro nell'iconografia paleocristiana, (secoli II-IV)*, Roma 1965.
- GMELIN U., *Auctoritas. Römischer Princeps und päpstlicher Primat*, Stuttgart 1937.
- GNILKA J., *Piotr i Rzym. Obraz Piotra w pierwszych dwu wiekach*, tłum. W. Szymona, Kraków 2002.
- GOMEZ J.M., *S. Cypriano y el primado juridico de Roma sobre la Iglesia catolica*, diss., Roma 1958.
- GÖLLER E., *Papsttum und Bussgewalt in spätrömischer und frühmittelalterlicher Zeit*, RQ 39 (1931) 71-267.
- GRABOWSKI S.J., *Saint Augustine and the Primacy of the Roman Bishops*, „Traditio” 4 (1946) 89-113.
- GROTZ H., *Die Stellung der römischen Kirche anhand frühchristlicher Quellen*, „Archivum Historiae Pontificiae” 13 (1975) 7-64.
- GRUMEL V., *Saint Basile et le Siège Apostolique*, „Echos d'Orient” 21 (1922) 282-291.
- GRZELAK W., *Nauka papieża Gelazego I o autorytecie Stolicy Apostolskiej. Przyczynek do historii prymatu i polityki papieskiej*, Poznań 1922.
- HÄNDLER G., *Drei grossen nordafrikanischen Kirchenväter über Mt 16, 18-19*, „Theologische Literaturzeitung” 81 (1956) 361-364.
- HEILER F., *Altkirchliche Autonomie und päpstlicher Zentralismus*, München 1941.
- HERTLING L., *Communio und Primat*, Rom 1943.
- HERTLING L., *Communio und Primat. Kirche und Papsttum in der christlichen Antike*, „Una Sancta” 17 (1962) 91-125.
- HOENSBROECK, *Der römische Primat bezeugt durch den hl. Cyprian*, ZKTh 14 (1980) 193-230.
- HOFFMANN P., *Der Petrus-Primat im Matthäusevangelium*, w: *Neues Testament und Kirche*, ed. J. Gnilka, Freiburg 1974, 94-114.
- HOFSTETTER K., *Das Petrusamt in der Kirche des 1.-2. Jahrhunderts: Jerusalem – Rom*, w: *Begegnung der Christen*, hrsg. M. Roelse – O. Cullmann, Stuttgart 1960, 373-389.
- HORN S., *La „Sedes apostolica”: Point de vue théologique de l'Orient au commencement du sixième siècle*, „Istina” 20 (1975) 435-456.
- HORN S.O., *Petrou Kathedra. Der Bischof von Rom und die Synoden von Ephesus (449) und Chalcedon*, Paderborn 1982.
- HORN S.O., *Die Stellung des Bischofs von Rom auf dem Konzil von Chalcedon*, w: *Il primato del vescovo di Roma nel primo millenio*, s. 261-274.
- HORTAL SANCHEZ J., *De initio potestatis primatialis Romani Pontificis. Investigatio historico-iuridica a tempore S. Gregorii Magni usque ad tempus Clementis V*, AnGreg 167, Roma 1968.
- HUGHES K., *The Celtic Church and the Papacy*, w: C.H. Lawrence (ed.), *The English Church and the Papacy in the Middle Ages*, London 1965, 4-25.

- IWASZKIEWICZ-WRONIKOWSKA B., *Najstarsze przedstawienia Piotra Apostoła a problem prymatu papieskiego*, VoxP 24 (2004) t. 46-47, 391-404.
- JACQUIN R., *Le témoignage de S. Irenaeus sur l'Église de Rome*, „Année Theologique” 9 (1948) 95-99.
- JALLAND T.G., *The Church and Papacy. A historical study*, London 1944.
- JÄNTERE K., *Die römische Weltreichsidee und die Entstehung der weltlichen Macht des Papstes*, Turku 1936.
- JASKOWSKI F., *Die Kirchengeschichte des Eusebius und der Primat*, „Internationale Kirchliche Zeitschrift” (1909) 104-110; 322-362.
- JAVIERRE ORTAS A.M., *Successione apostolica e successione primaziale*, w: *Il primato del vescovo di Roma nel primo millenio*, s. 53-138, spec. 63-74 (nella antica letteratura cristiana).
- JOANNOU P.P., *Die Ostkirche und die Cathedra Petri im 4. Jahrhundert*, Stuttgart 1972; krytyczną ocenę zob. W. de Vries, OCP 40 (1974) 114-144.
- JOUSSARD G., *Sur les décisions des conciles généraux des IV^e et V^e siècles dans leurs rapports avec la primauté romaine*, „Istina” 4 (1957) 485-496.
- JUGIE M., *Saint Jean Chrysostome et la primauté du pape*, „Echos d'Orient” 11 (1908) 193-202.
- Kaiser und Papst im Donatistenstreit*, w: *Ecclesia und Res Publica*, hrsg. G. Kretschmar – B. Lohse, Göttingen 1961, 76-88.
- KALINOWSKA J.A., *Papiestwo w życiu i twórczości literackiej Stanisława Hozjusza (1504-1579)*, VoxP 24 (2004) t. 46-47, 405-412.
- KASPRZAK D., *Kontakty św. Paulina z Noli z Rzymem i jego biskupami*, VoxP 24 (2004) t. 46-47, 293-309.
- KATZENMEYER H., *Petrus und der Primat des römischen Bischofs in der Kirchengeschichte des Bischofs von Caesarea*, „Internationale Kirchliche Zeitschrift” 38 (1948) 158-171.
- KEMPF F., *Primatiale und episkopal-synodale Struktur der Kirche vor der gregorianischen Reform*, „Archivum Historiae Pontificiae” 16 (1978) 27-66.
- KIDD B.J., *The Roman Papacy to A.D. 461*, London 1936.
- KNELLER C.A., *Cyprian und die römische Kirche*, ZKTh 35 (1911) 674-689.
- KNOCH O., *Petrus et Paulus in den Schriften der Apostolischen Väter*, w: *Kontinuität und Einheit. Festschrift F. Mussner*, hrsg. P.G. Müller – W. Stenger, Freiburg 1981, 240-260.
- KNOCH O., *Petrus in Neuen Testament*, w: *Il primato del vescovo di Roma nel primo millenio*, s. 1-52.
- KOCH H., *Cathedra Petri. Neue Untersuchungen über die Anfänge der Primatslehre*, Giessen 1930.
- KOCH H., *Cyprian und der römische Primat*, Leipzig 1910.
- KOCH H., *Irenäus über den Vorzug der römischen Kirche*, „Theologische Studien und Kritiken” 93 (1920/21) 54-79.
- KOCZWARA S., *Katedra Piotra w nauczaniu Optata z Milewy jako ostateczny probierz prawdziwości Kościoła*, VoxP 24 (2004) t. 46-47, 155-162.
- KOHLMEYER E., *Zur Ideologie des ältesten Papsttums: Succession und Tradition*,

- „Theologische Studien und Kritiken” 103 (1931) 230-241.
- Konzil und Papst. Historische Beiträge zur Frage der höchsten Gewalt in der Kirche. Festgabe H. Tüchle*, hrsg. G. Schweiger, München – Paderborn 1975.
- KOWALSKI H., „Pontifex maximus” w religii rzymskiej, *VoxP* 24 (2004) t. 46-47, 19-31.
- KRÖMER A., *Die Sedes Apostolica der Stadt Rom in ihrer theologischen Relevanz innerhalb der abendländischen Kirchengeschichte bis Leo I*, diss., Freiburg 1973.
- KRZYWICKI M., *Prymat papieski a Kościół Wschodnie w okresie Soboru Efeskiego*, Pińsk 1931.
- LA DUE W.J., *Na tronie Piotra. Dzieje papieży*, tłum. M. Miecielica – Ł. Tabaka, Wrocław 2004.
- LABANCA B., *Del nome di „papa” nelle Chiese cristiane di Oriente ed Occidente*, w: *Actes du XII^e Congrès des Orientalistes*, III/2, Roma 1899, 47-101 (ristamp. Roma 1978).
- LABRIOLLE De P., *Papa*, „Archivum Latinitatis Medii Aevi” 4 (1928) 65-75.
- LABRIOLLE De P., *Une esquisse de l'histoire du mot „Papa”*, „Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétienne” 1 (1911) 215-220.
- LACHOWICZ J., *Autorytet Biskupa Rzymu w nauczaniu i praktyce św. Grzegorza Wielkiego*, *VoxP* 24 (2004) t. 46-47, 347-362.
- LACKMANN M., *Beiträge zum Amt des Petrus im Neuen Testament*. Bausteine 1-3, Soest 1961-1963.
- LADNER G.H., *Die Papstbildnisse des Altertums und Mittelalters*, Città del Vaticano 1941.
- LANGGÄRTNER G., *Die Gallienpolitik der Päpste im 5. und 6. Jahrhundert*, Bonn 1964.
- LEVILLAIN Ph. (dir.), *Dizionario storico del papato*, trad. F. Saba Sardi, I-II, Milanon 1996.
- LEWANDOWICZ J., *Paliusz w korespondencji św. Grzegorza Wielkiego*, *VoxP* 24 (2004) t. 46-47, 363-370.
- LONGOSZ S., *Cathedra Petri w eklezjologii Optata z Milewy*, *VoxP* 24 (2004) t. 46-47, 597-603.
- LONGOSZ S., *Papież Damazy jako obrońca czystości wiary*, *VoxP* 4 (1984) z. 6-7, 208-236.
- LONGOSZ S., *Papieże starożytni w polskiej kulturze religijnej*, *VoxP* 24 (2004) t. 46-47, 865-872.
- LONGOSZ S., *Św. Atanazy Aleksandryjski a Biskup Rzymu*, *VoxP* 24 (2004) t. 46-47, 163-191.
- LOSENNO N.L., *Il Pontefice come „Servus servorum Dei” nel „Registrum” di S. Gregorio Magno*, diss., Milano 1961.
- LUDWIG J., *Die Primatworte Mt 16, 18-19 in der altkirchlichen Exegese*, Münster 1952.
- MACCARRONE M., *L'antico titolo papale „Vicarius Petri” e la concezione del primato*, „Divinitas” 1 (1957) 365-371.
- MACCARRONE M., *Apostolicità, episcopato e primato di Pietro. Ricerche e testimonianze dal II al V secolo*, Roma 1976.
- MACCARRONE M., *„Cathedra Petri” und die Entwicklung der Idee des päpstlichen*

- Primats vom 2. bis 4. Jahrhundert*, „Saeculum” 13 (1962) 278-292, lub po włosku w: *Miscellanea Antonio Piolanti*, II, Roma 1964 (= „Lateranum” 30:1964, 37-56).
- MACCARRONE M., *La cattedra lignea*, w: *Il Vaticano et la Roma cristiana*, Città del Vaticano 1975, 53-57.
- MACCARRONE M., *La concezione di Roma città di Pietro e di Paolo: da Damaso a Leone I*, w: *Roma Costantinopoli Mosca. Atti del seminario „Da Roma alla terza Roma”* (Roma, 21-23 IV 1981), Napoli 1983, 63-85.
- MACCARRONE M., *La dottrina del primato papale dal IV all’VIII secolo nelle relazioni con le Chiese occidentali*, w: *Le Chiese nei regni dell’Europa Occidentale e i loro rapporti con Roma sino all’800*, Spoleto 1960, 633-742.
- MACCARRONE M. (red.), *Il primato del vescovo di Roma nel primo millennio. Ricerche e testimonianze. Atti del symposium storico-teologico* (Roma, 9-13 Ottobre 1989), Città del Vaticano 1991.
- MACCARRONE M., *Romana Ecclesia Cathedra Petri*, Roma 1991.
- MACCARRONE M., *San Pietro in rapporto a Cristo nelle più antiche testimonianze*, w tegoz: *Ecclesia Cathedra Petri*, s. 103-173, lub w: *Studi Petriani*, Roma 1968, 39-101.
- MACCARRONE M., „*Sedes apostolica*” e „*sedes apostolicae*”. *De titulo e ratione Apostolicitatis in aetate patristica et in altiore Medio Aevo*, w: *Actus Congressus internationalis de teologia Concilii Vaticani II*, Roma 1968, 146-162.
- MACCARRONE M., „*Sedes Apostolica – Vicarius Christi*”. *La perpetuità del primato di Pietro di Roma nella sede e nel vescovo di Roma (III-VIII)*, w tegoz: *Romana Ecclesia Cathedra Petri*, s. 3-101; lub: *Il primato del vescovo di Roma nel primo millennio*, s. 275-362.
- MACCARRONE M., *La storia della Cathedra*, w: *La Cattedra lignea in S. Pietro in Vaticano. Atti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia*, III, Memorie 10, Roma 1971, 3-70.
- MACCARRONE M., *Sulla cattedra lignea in S. Pietro. Studi e ricerche*, OsRom 109 (1969) nr 275 (28 XI) s. 3.
- MACCARRONE M., „*Vicarius Christi*” e „*Vicarius Petri*” *nel periodo patristico*, „*Rivista di Storia della Chiesa in Italia*” 2 (1948) 1-32.
- MACCARRONE M., *Vicarius Christi. Storia del titolo papale*, „*Lateranum*” 18 (1962) cały rocznik ss. 318.
- MAGI L., *La Sede Romana nella corrispondenza degli imperatori e patriarchi bizantini (VI-VII sec.)*, Louvain 1972.
- MANN H.K., *The portraits of the Popes*, „*Papers of the British School of Rome*” 9 (1920) 159-204.
- MARCHETTO A., *Chiesa e papato nella storia e nel diritto. 25 anni di studi critici*, Città del Vaticano 2002.
- MARCORA C., *Il primato di Pietro nel sarcofago di Sant’Ambrogio*, „*Diocesi di Milano*” 8 (1967) 357-360.
- MARIANI V., *Bernini e la „Cattedra di San Pietro”*, „*Bollettino d’Arte*” (1931), 161-172.
- MARINI N., *Il primato di S. Pietro e dei suoi successori in S. Giovanni Crisostomo*, Roma 1922.

- MAROT H., *Les conciles romains des IV^e et V^e siècles et le développement de la primauté*, „Istina” 4 (1957) 435-462.
- MAROT H., *Strukturelle Dezentralisierung und Primat in der Alten Kirche*, „Concilium” 1 (1965) 548-555.
- MARSCHALL W., *Eine afrikanische Appellation an Gregor den Grossen*, w: *Ius et salus animarum. Festschrift B. Panzram*, Freiburg 1972, 407-421.
- MARSCHALL W., *Karthago und Rom. Die Stellung der Nordafrikanischen Kirche zum Apostolischen Stuhl in Rom* („Päpste und Papstum” I), Stuttgart 1971.
- MARUCCHI O., *Il pontificato del papa Damaso e la storia della sua famiglia secondo le recenti scoperte archeologiche*, Roma 1905.
- McBRIEN R.P., *Leksykon papieży. Pontyfikaty od Piotra Apostoła do Jana Pawła II*, tłum. B. Mierzejewska – A. Miziołek, Warszawa 2003, 27-94 (Od Piotra do początków epoki karolińskiej).
- McCUE J., *Der römische Primat in den drei ersten Jahrhunderten*, „Concilium” 7 (1971) 245-250.
- McCULLOH J.M., *From antiquity to the Middle Ages: continuity and change in papal relic policy from the 6th to the 8th century*, w: *Pietas. Festschrift B. Kötting* (JCh Ergänzungsband 8), Münster 1980, 313-324.
- McENIERY P., *Pope Gregory the Great and infallibility*, „Journal of Ecumenical Studies” 11 (1974) 263-280.
- MERDINGER J., *Augustine and Church Authority: the developing role of the provincial Primate*, StPatr 33 (1997) 183-189.
- MEYENDORFF J., *La primauté romaine dans la tradition canonique jusqu'au Concile de Chalcedoine*, „Istina” 4 (1957) 463-481.
- MINNERATH R., *La position de l'Église de Rome aux trois premiers siècles*, w: *Il primato del vescovo di Roma nel primo millenio*, s. 139-171.
- MIRBT C. – ALAND K., *Quellen zur Geschichte des Papstums und des römischen Katholicismus*, Tübingen 1967.
- MIRRI L.M., *Girolamo e i vescovi di Roma: un rapporto di stima e di collaborazione*, VoxP 24 (2004) t. 46-47, 265-292.
- MISIARCZYK L., *Prymat Kościoła / biskupa Rzymu w źródłach chrześcijańskich II wieku*, VoxP 24 (2004) t. 46-47, 51-77.
- MOHRMANN Ch., *A propos de Irenaeus*, Adv. Haer. III 3, 1, VigCh 3 (1949) 57-61.
- MOLON G., *Il primato in S. Ambrogio*, „Diocesi di Milano” 5 (1964) 730-736.
- MONACHINO V., *Communio e primato nella controversia ariana*, „Archivum Historiae Pontificiae” 7 (1969) 43-78.
- MONACHINO V., *Il papato tra Bizantini e Longobardi (556-795)*, w: *I papi nella storia*, Roma 1961, 171-254.
- MONACHINO V., *Il primato nella scisma donatista*. „Archivum Historiae Pontificiae” 2 (1964) 7-44.
- MONTINI R.U., *Le tombe dei papi*, Roma 1957.
- MORETTI R., *Elections of Bishops from Pope Siricius (384-389) to Pope Leo the Great (440-461)*, Roma 1968.
- MORDEK H., *Der römische Primat in den Kirchenrechtssammlungen des Westens*

- vom IV. bis VIII. Jahrhundert, w: *Il primato del vescovo di Roma nel primo millenio*, s. 523-566.
- MORIN G., *La part des papes du VI^e siècle dans le développement de l'année liturgique*, RevBen 52 (1940) 1-14.
- MUNIER Ch., *Un canon inédit du XX^e concile de Carthage: „Ut nullus ad Romanam Ecclesiam audeat appellare”*, „Revue des Sciences Religieuses” 40 (1966) 113-126.
- MYSZOR W., *Św. Ireneusz o autorytecie Kościoła Rzymskiego*, VoxP 24 (2004) t. 46-47, 87-93.
- NAUMOWICZ J., *Geneza święta Natale Petri de Cathedra*, VoxP 24 (2004) t. 46-47, 255-264.
- NICHOLS A., *The Roman Primacy in the ancient irish and anglo-celtic Church*, w: *Il primato del vescovo di Roma nel primo millenio*, s. 473-491.
- NOCOŃ A., *Appellatio Flaviani ad papam Leonem (?)*. Wokół władzy papieskiej na Wschodzie, VoxP 24 (2004) t. 46-47, 323-333.
- ORLANDIS J., *El primado Romano en Hispania durante la Antiugüedad tardia*, w: *Historia, Instituciones, Documentos XIV*, Sevilla 1988, 13-25.
- ORLANDIS J., *El primado Romano en la España Visigoda*, w: *Il primato del vescovo di Roma nel primo millenio*, s. 453-472.
- ORTIZ DE URBINA J., *Patres graeci de sede Romana*, „Orientalia Christiana Periodica” 29 (1963) 95-154.
- PACIOREK A., *Postać Piotra w Ewangelii św. Mateusza*, VoxP 24 (2004) t. 46-47, 7-17.
- PACIORKOWSKI R., *Prymat papieża na tle Soboru Efezkiego*, Warszawa 1932.
- PAŁUCKI J., *Św. Ambroży o Biskupie Rzymu*, VoxP 24 (2004) t. 46-47, 223-229.
- PAPADOPOULOS Ch., *Τὸ πρωτεῖον τοῦ ἐπισκόπου Ῥώμης*, Athenis 1930.
- PEITZ W., *Das Register Gregor I. Beiträge zur Kenntnis des päpstlichen Kanzlei- und Registerwesens bis auf Gregor VII.*, Freiburg 1917.
- PERI V., *La Chiesa di Roma e le missioni „Ad gentes” (sec. VIII-IX)*, w: *Il primato del vescovo di Roma nel primo millenio*, s. 567-640.
- PESCH R., *Simon-Petrus. Geschichte und geschichtliche Bedeutung des ersten Jüngers Jesu-Christi = Päpste und Päpstum*, Bd. XV, Stuttgart 1980.
- PESCH R., *Die Stellung und Bedeutung Petri in der Kirche des Neuen Testaments. Zur Situation der Forschung*, „Concilium” 7 (1971) 240-245.
- PICARD J.Ch., *Étude sur l'emplacement des tombes des papes du III^e au X^e siècle*, „Melanges d'archéologie et d'histoire” 81 (1969) 725-782.
- PIEPKORN A.C., *Prymat rzymski w epoce patrystycznej*, „Novum” 1978, nr 3/4, 109-138.
- PIETRI Ch., *La conversion de Rome et la primauté du pape (IV-VI^e s.)*, w: *Il primato del vescovo di Roma nel primo millenio*, s. 219-243.
- PIETRI Ch., *Roma Christiana. Recherches sur l'Église de Rome, son organisation, sa politique, son ideologie, de Miltiade à Sixte III (311-440)*, I-II, Roma 1976.
- POSCHMANN B., *Ecclesia principalis. Ein kritischer Beitrag zur Frage des Primats bei Cyprian*, Breslau 1933.
- Il primato del vescovo di Roma nel primo millenio. Ricerche e testimonianze. Atti del*

- symposium storico-teologico* (Roma, 9-13 X 1989), red. M. Maccarone, Città del Vaticano 1991.
- RADE M., *Damasus, Bischof von Rom. Ein Beitrag zur Geschichte der Anfänge des römischen Primats*, Freiburg – Tübingen 1882.
- RATZINGER J., *Der Petrus-Primat im Matthäusevangelium*, w: J. Gnilka (hrsg.), *Neues Testament und Kirche. Festschrift R. Schnackenburg*, Freiburg 1974, 94-114.
- RIMOLDI A., *Titoli petrini riguardanti il primato nelle fonti letterarie cristiane delle origini al Concilio di Calcedonia*, w: *San Pietro. Atti della XIX Settimana Biblica*, Brescia 1967, 501-532.
- SABA A., *Il pontificato romano e la Sardegna medioevale*, Roma 1929, 1-128 (Dal sec. VI al sec. VIII).
- SALVATORELLI L., *La „Principalitas” della Chiesa romana in Ireneo ed in Cipriano*, Roma 1910.
- SAXER V., *Autonomie africaine et primauté romaine de Tertullien à Augustin*, w: *Il primato del vescovo di Roma nel primo millenio*, s. 173-217.
- SCHATZ K., *Prymat papieski od początków do współczesności*, tłum. E. Marszał – J. Zakrzewski, Kraków 2004.
- SCHIAVIO A., *La cattedra di San Pietro*, „Emporium” 1941, 157-162.
- SCHMIDT K.D., *Papa Petrus ipse*, ZKG 54 (1935) 267-275.
- SCHÖNBORN Ch. von, *La primauté romaine vue d’Orient pendant la querelle du monoénergisme et du monothélisme (VII^e siècle)*, „Istina” 20 (1975) 476.
- SCHUSTER J., *Il titolo di „servus servorum Dei” nell’epistolario di San Gregorio Magno*, „La Scuola Cattolica” 73 (1945) 137-138.
- SCHWAIGER G., *Geschichte der Päpste von den Anfängen bis zur Gegenwart*, München 1964.
- SCHWAIGER G., *Päpstlicher Primat und Autorität der allgemeinen Konzilien im Spiegel der Geschichte*, München 1977, lub *Konzil und Papst*, s. 611-678.
- SEITZ A., *Cyprian und der römische Primat oder die urchristliche Primatsentwicklung*, Regensburg 1911.
- SEITZ A., *Hugo Kochs Cathedra Petri bei Cyprian*, „Theologie und Glaube” 23 (1931) 42-62.
- SEPPELT F.X., *Geschichte der Päpste. Von den Anfängen bis zur Gegenwart*, München 1964.
- SEPPELT F.X. – LÖFLER K., *Dzieje papieży od początków Kościoła do czasów dzisiejszych*, uzupeł. T. Silnicki, t. 1: *Piotr – Jan XII († 964)*, Poznań 2005.
- SERENTHÀ L., *Servi di tutti. Papa e vescovi a servizio secondo S. Gregorio Magno*, Torino 1980.
- SEUMOIS A.V., *La papauté et les missions au cours des six premiers siècles. Méthodologie antique et orientations modernes*, Paris – Louvain 1951.
- SHARKEY N., *St. Gregory the Great’s concept of papal power*, diss., Washington 1950.
- SILVANI L., *Storia degli antipapi*, Milano 1971.
- SORANZO G., *Sant’Ambrogio e la Chiesa romana*, w: *Sant’Ambrogio nel XVI centenario della nascita*, Milano 1940, 1-15.

- SPAČIL T., *Può S. Cipriano essere invocato come testimonio per il primato?*, OCP 13 (1934) 225-250.
- SPEIGL J., *Das entstehende Papstum, die Kanones von Nizäa und die Bischofseinsetzungen in Gallien*, w: *Konzil und Papst*, s. 43-62.
- STEINACKER H., *Über das älteste päpstlichen Registerwesen*, „Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung” 23 (1902) 1-49.
- STEPHANOU E., *L'Église orthodoxe et la primauté romaine au concile d'Ephèse*, „Echos d'Orient” 36 (1933) 57-78, 203-217.
- STOCKMEIER P., *Die Übernahme des Pontifex-Titels im spätantiken Christentum*, w: *Konzil und Papst*, s. 75-84.
- STOCKMEIER P., *Primat und Kollegialität im Licht der alten Kirche*, „Theologisch-praktische Quartalschrift” 121 (1973) 318-328.
- STOCKMEIER P., *Römische Kirche und Petrusamt anhand frühchristlicher Zeugnisse*, „Archivum Historiae Pontificiae” 14 (1976) 357-372 (krytyka Grotza).
- STRAGACIC A.M., *Primatus Romani Pontificis in Concilio Ephesino manifestatus*, „Bogoslov. Smotra” 20 (1932) 29-54.
- SULLIVAN R.E., *The papacy and missionary activity in the early Middle Ages*, „Mediaeval Studies” 17 (1955) 46-106.
- SZCZUR P., *Św. Cyprian wobec Biskupa Rzymu*, VoxP 24 (2004) t. 46-47, 105-120.
- SZRAM M., *Papież Poncján a sprawa Orygenesy*, VoxP 24 (2004) t. 46-47, 95-103.
- SZTAFROWSKI E., *Pozycja biskupa rzymskiego w kolegium biskupów*, CTh 50 (1980) fasc. 3, 35-62.
- ŚPIKOWSKI L., *Prymat rzymski według św. Ireneusza „Contra haereses” III 3, 2*, „Przegląd Teologiczny” 10 (1929) 369-372.
- TAYLOR J., *The Papacy and the Eastern Churches from Damasus to Innocent I (366-417)*, Cambridge 1972.
- THÜMMEL H.G., *Die Memorien für Petrus und Paulus in Rom. Die archäologischen Denkmäler und die literarische Tradition*, Berlin 1999.
- TROIANOS SPYROS N., *Der apostolische Stuhl im früh- und mittelbyzantinischen kanonischen Recht*, w: *Il primato del vescovo di Roma nel primo millenio*, s. 245-259.
- TUREK W., *Prima Clementis: zagadnienie prymatu Biskupa Rzymu w ujęciu współczesnych opracowań patrystycznych*, VoxP 24 (2004) t. 46-47,
- TUREK W., *Prymat biskupa Rzymu w okresie patrystycznym. Rozwój idei od Klemensa Rzymskiego do Leona Wielkiego*, „Studia Płockie” 29 (2001) 51-58.
- TURMEL J., *Histoire du dogme de la papauté des origines à la fin du quatrième siècle*, Paris 1908.
- TWOMEY V., *Apostolikos Thronos. The Primacy of Rome as reflected in Church History of Eusebius and the historico-apologetic writings of Saint Athanasius the Great*, Münster 1982; krytyczna rec. H.J. Sieben, ThPh 58 (1983) 257-260.
- TYBUROWSKI K., *Wkład papieża Damazego w kościelne i świeckie umocnienie władzy papieża*, VoxP 24 (2004) t. 46-47, 211-222.
- UCIECHA A., *Pozycja św. Piotra w pismach Afrakata i św. Efrema*, VoxP 24 (2004) t. 46-47, 145-154.

- ULLMANN W., *Gelasius I (492-496). Das Papsttum an der Wende der Spätantike zum Mittelalter* = Päpste und Papsttum, Bd. XVIII, Stuttgart 1981.
- ULLMANN W., *Leo I and the theme of papal primacy*, JThS 11 (1960) 25-51.
- VAES H., *La papauté et l'Église franque à l'époque de Grégoire le Grand (580-604)*, RHE 6 (1905) 537-556, 755-784.
- VEGA A.C., *El primado Romano en la Iglesia española desde sus orígenes hasta el siglo VII*, „Revista Española de Teología” 2 (1942) 63-99.
- VEGA A.C., *El primado Romano y la Iglesia española en los siete primeros siglos*, „La Ciudad de Dios” 154 (1942) 23-56, 237-248, 501-524; 155 (1943) 69-103.
- VÖLKER W., *Studien zur päpstlichen Vikariatspolitik im 5. Jahrhundert: 1. Die Gründung des Primates von Arles und seine Aufhebung durch Leo I*, ZKG 46 (1927) 355-369.
- VOGT H.J., *Papst Cölestin und Nestorius*, w: *Konzil und Papst*, s. 85-102.
- VRIES De W., *Rom und Patriarchate des Ostens*, Freiburg – München 1963.
- WIDOK N., *Ojcowie Kapadoccy wobec Biskupa Rzymu. Stanowisko Bazylego Wielkiego*, VoxP 24 (2004) t. 46-47, 193-209.
- WŁODARSKI S., *Prymat w Kościele. Starokatolickie studium biblijno-historyczne*, Warszawa 1971.
- WOCH J., *Autorytet Stolicy Apostolskiej za pontyfikatu Syrycjusza, biskupa Rzymu w latach 384-399*, SACH 17 (2004) 130-144.
- WOCH J., *Biskup Rzymu wobec problemów Kościołów Wschodnich przy końcu IV wieku*, VoxP 24 (2004) t. 46-47, 231-147.
- WOJTOWYTSCZ M., *Papsttum und Konzile von den Anfängen bis zu Leo I. (440-461)* = Päpste und Papsttum, Bd. XVII, Stuttgart 1981.
- WRONIKOWSKA B., *Rzym papieża Damazego*, „Meander” 51 (1996) 73-77.
- ZAPELENA T., *Petrus origo unitatis apud S. Cyprianum*, „Gregorianum” 15 (1934) 500-523; 16 (1935) 196-224.
- ZIMMERMANN H., *Papstabsetzungen des Mittelalters*, Graz – Wien 1968.
- ZMIRE A., *Le rôle de évêque de Rome au sein du college épiscopal*, „Recherches Augustiniennes” 7 (1971) 3-72.
- ZMORZANKA A., *Pozycja Piotra w tekstach gnostyckich*, VoxP 24 (2004) t. 46-47, 79-86.
- ŻELAZNY J.W., *Apelacja Teodoreta do papieża Leona*, , VoxP 24 (2004) t. 46-47, 335-346.
- ŻELAZNY J.W., *Kolegium biskupów w Konstytucjach Apostolskich. Rola Piotra*, VoxP 24 (2004) t. 46-47, 249-254.
- ŻUREK A., *Relacje Patriarchatu Antiocheńskiego z papieskim Rzymem w I-IV wieku*, VoxP 24 (2004) t. 46-47, 131-144.

zebrał ks. Stanisław Longosz – Lublin, KUL

ŚW. GRZEGORZ WIELKI W POLSKICH STUDIACH (Materiały bibliograficzne)*

I. PRZEKŁADY

1. *Moralia* (*Moralia sive Expositio in Iob*, CPL 1708). Przekład i wydanie przygotowują pracownicy naukowcy Wydziału Teologicznego UAM w Poznaniu.

F r a g m e n t y:

II 2, 36, tłum. A. Paciorek → US III/1 190-191; lub LG III 213-214.

II 3, tłum. M. Starowieyski → OŻ IV 476-478, lub wyd. 2, 359-360.

III 15-16, tłum. A. Paciorek → US III/1 193-194; lub LG III 217-218.

III 39-40 → LG IV 93-94.

X 7-8, 10, tłum. A. Paciorek → US III/1 202-203; lub LG III 226-227.

X 47-48, tłum. A. Paciorek → US III/1 205-207; lub LG III 229-230.

XIII 21-23 → LG II 206-207.

XXIII 19, 34, tłum. A. Bober → „Znak” 1974, nr 245, 476-478 (Ojcowie Kościoła o czytaniu Pisma Świętego).

XXIII 23-24, tłum. A. Paciorek → US III/1 221-222; lub LG III 245-246.

XXIX 2-4, tłum. A. Paciorek → US III/1 225-226.

XXIX 11, 22 – 14, 26, tłum. (nie podano) → „Homiletyka” 15 (1911) t. 29, 40-44 (Kazanie na dzień Wielkanocy).

III 39-40, tłum. A. Paciorek → US IV/1 63-64; lub LG III 248-250.

2. *Homilie do Pieśni nad Pieśniami* (*Homiliae II in Canticum Canticorum*, CPL 1709).

3. *Homilie o Księdze proroka Ezechiela* (*Homiliae in Hiezechielem*, CPL 1710).

F r a g m e n t y:

I 11, 4-6, tłum. A. Paciorek → US IV/1 299-301; lub → LG IV 1132-1134.

II 3, 5-6, tłum. M. Starowieyski → OŻ II 229-230, lub wyd. 2, 177-178, lub wyd. 3, 185-186.

II 10, 1, tłum. A. Bober → „Znak” 1974, nr 245, 1526 (Ojcowie Kościoła o czytaniu Pisma Świętego).

* Pełną międzynarodową bibliografię św. Grzegorza W. papieża zob. R. Godding: *Bibliografia di Gregorio Magno (1890-1989)*, Roma 1990, ss. 350; w wyborze M. Starowieyskiego: *Podstawowa bibliografia św. Grzegorza Wielkiego*, ŻM 23, Kraków 2000, 63-76; dalszą zob. w kolejnych tomach *Medioevo Latino*. Najstarszą polską zob. J. Czerniatowicz – Cz. Mazur, *Recepcja antyku chrześcijańskiego w Polsce. Materiały bibliograficzne*, t. 1: wieki XV-XVIII, Lublin 1978, 48-49.

4. Homilie na Ewangelie (*Homiliae XL in Evangelia*, CPL 1711), tłum. W. Szoldrski, wstęp J.S. Bojarski → PSP 3, Warszawa 1969 lub Warszawa 1970²; lub tłum. [nie podano nazwiska tłumacza]: „*Homilie na Ewangelie*” poprzedzone *Encykliką Ojca Świętego Piusa X „Iucunda sane” o św. Grzegorzu Wielkim, papieżu*, Oficyna Wydawnicza VIATOR, Warszawa 1998.

F r a g m e n t y:

- hom. 14, 3-6, tłum. A. Paciorek → LG II 593-594.
 hom. 17, 1-3, tłum. A. Paciorek → US IV/2 29-30, 247-248.
 hom. 17, 1-3; 3, 14, tłum. A. Paciorek → LG IV 286-287, 1281-1283.
 hom. 25, 1-2. 4-5, tłum. A. Paciorek → US III/2 356-357; lub → LG III 1335-1336.
 hom. 26, 7-9, tłum. A. Paciorek → US III/2 323-324; lub → LG III 1292-1293.
 hom. 28, 2-3, tłum. St. K. → „Homiletyka” 16 (1913) t. 31, 51-53 (Homilia na niedzielę XX po Zielonych ŚŚ).
 hom. 30, 1-10, wg tłum. „Prz. chrz. prawdy” z 1837 r. przerobił ks. M. Nassalski → „Homiletyka” 2 (1899) t. 3, 96-105 (Homilia XXX na dzień Zesłania Ducha Świętego).
 hom. 34, 8-9, tłum. A. Paciorek → US IV/1 341-342; lub → LG IV 1217-1218; lub tłum. W. Kania → TMB II 159-160 (Z homilii 34: *O Archanielu Gabrielu*), lub wyd. 2.
 hom. 36, 1-13, tłum. St. K. → „Homiletyka” 15 (1911) t. 29, 232-242 (Homilia na niedzielę II-gą po Zielonych ŚŚ).
 hom. 36, 11-13, tłum. A. Paciorek → LG I 1264-1266, lub LG II 1740-1741, lub LG III 1609-1611, lub LG IV 1621-1623.
 hom. 39, 1-10, tłum. St. K. → „Homiletyka” 15 (1911) t. 29, 344-353 (Homilia na niedzielę IX-tą po Zielonych ŚŚ).

5. Księga reguły pasterskiej (*Regula pastoralis*, CPL 1712), tłum. J. Czuj → POK 22, IX-XVIII [wstęp], 3-253 [tekst], rec. J. Wierusz-Kowalski, *Dzieło Grzegorza Wielkiego* → TP 4 (1948) nr 30, s. 11; lub tłum. E. Szwarzenberg-Czerny, wstęp M. Starowieyski → ŻM 30, 9-40 [wstęp], 41-264 [tekst].

F r a g m e n t y:

- II 4, tłum. A. Paciorek → US IV/2 8-9, lub → LG IV 265-266.
 III 40, tłum. E. Porębowicz → WLP V 626.

6. Dialogi (*Dialogorum libri IV*, CPL 1713), z łac. tłum. F. Karczewski: *DIALOGI czyli rozmowy historyczne zawierające opisy życia osób świętobliwością znamienitych i o niesmiertelności duszy*, Kraków 1884; lub tłum. W. Szoldrski → PSP 2, wstęp J.S. Bojarski, Warszawa 1969; lub tłum. E. Czerny – A. Świderkówna, wstęp A. de Vogüé, bibliografia i komentarz M. Starowieyski → *Cztery księgi Dialogów o cudach Ojców Włoskich*, ŻM 23, Kraków – Tyniec 2000.

F r a g m e n t y:

- Księga II, tłum. i oprac. benedyktyni tynieccy → *Św. Benedykt z Nursji. Reguła, żywot, komentarz*, Kraków 1978, 79-122 (Żywot świętego Benedykta).
 III 31, tłum. P. Skarga → P. Skarga, *Żywoty świętych*, II, Kraków 1934, 174-176 (Św. Hermenegild), lub → AP 319-320.
 II 33, tłum. A. Paciorek → US III/1 273-274, lub → LG II 1244-1245, lub → LG III 1114-1115.

7. Listy (*Registrum epistularum*, CPL 1714), tłum. J. Czuj → Św. Grzegorz Wielki, *Listy*, I-II, Warszawa 1954, III-IV, Warszawa 1955, PAX.

F r a g m e n t y:

- I 24 (List synodalny), tłum. J. Czuj (jw., I 32-45) → ŻM 30, 270-287 (opuszczono zakończenie).
 I 24a, tłum. J. Czuj (jw. I 46-47) → POK 22, 3-4 (Do najprzewielebniejszego i najświętobliwszego Brata Jana, współbiskupa – tłum. zmodyfikowane); lub. tłum. E. Szwarzenberg-Czerny → ŻM 30, 47-48 (Do czcigodnego i świętego Brata Jana, współbiskupa).
 IV 17a (do Sekundyna), tłum. W. Szoldrski → PSP 3, 18 (Najprzewielebniejszemu i najświętobliwszemu bratu biskupowi Sekundynowi), lub tłum. (nie podano nazwiska autora) → Św. Grzegorz Wielki, „*Homilie na Ewangelie*” poprzedzone *Encykliką Ojca Świętego Piusa X „Lucunda sane” o św. Grzegorz Wielkim, papieżu*, Warszawa 1998, 29-30 (Do Sekundyna, biskupa Tauromenitańskiego).
 VIII 29, tłum. J. Czuj (jw., I 42-43) → Bober-Millennium 25-27 (Radość z nawrócenia Anglii).
 IX 36, 2, tłum. A. Paciorek → US III/2 265-266, lub LG II 1457-1458, lub LG III 1189-1190.
 XI 36, tłum. J. Czuj (jw., IV 92) → Bober-Millennium 25-27 (Dziękczynienie Bogu za dzieło nawrócenia).
 XI 56, tłum. J. Czuj (jw., IV 121-121) → Bober-Millennium 25-27 (Instrukcje misyjne dla opata Mellitusa).
 XI 56a, 7, tłum. J. Czuj (jw., IV 127-128) → Bober-Millennium 25-27 (Jak postępować z biskupami Galii i Brytanii?).
 XIII 3 → BF 668 (Święcenie niedzieli), lub wyd. 2, 562; lub BOK 8, 235.

8. Przywilej Grzegorza archidiacona dla klasztoru św. Andrzeja (*Privilegium Gregorii archidiaconi pro monasterio S. Andreae* [Appendix do *Registrum epistularum*]), tłum. J. Czuj → Św. Grzegorz, *Listy*, IV, Warszawa 1955, 251-254 [Grzegorz, diakon Stolicy Apostolskiej, darowuje opatowi klasztoru św. Andrzeja pod nazwą Clivus Cauri cztery uncje swych posiadłości: Laverianum, Speianum i Ancessanum].

9. Napis nagrobny świętego Grzegorza Papieża (*Epitaphium Gregorii „Suscipe terra tuo corpus”* [Appendix do *Registrum epistularum*]), tłum. J. Czuj → Św. Grzegorz, *Listy*, IV, Warszawa 1955, 303.

II. OPRACOWANIA

- BARDA F., *Nauka św. Grzegorza Wielkiego o duszpasterstwie*, Włocławek 1929, lub: AK 14 (1928) t. 22, 109-122, 222-241, 356-366; 15 (1929) t. 23, 31-44, 261-272, 350-358 (osob. odb. Włocławek 1929, ss. 79).
 BIELAS L., *Chrześcijanin a dobra materialne w myśli św. Grzegorza Wielkiego*, „Teologia Patrystyczna” 2 (2005) 117-131.
 BIELAS L., *Życie codzienne papieża Grzegorza Wielkiego w świetle jego korespondencji. Zagadnienia wybrane*, w: *Studia i rozprawy ofiarowane prof. T. Górskiemu*, Kraków 2003, 9-21.
 BOJARSKI J.S., *Słowo wstępne* w: Św. Grzegorz Wielki, *Dialogi*, tłum. W. Szoldrski, PSP 2, Warszawa 1969, 11-22.
 BOJARSKI J.S., *Słowo wstępne* do: Św. Grzegorz Wielki, *Homilie na Ewangelie*, tłum. W. Szoldrski, PSP 3, Warszawa 1969, 9-17.

- BULAS R., *Grzegorz Wielki w anglosaskiej Brytanii i celtyckiej Irlandii*, VoxP 23 (2003) t. 44-45, 335-361.
- CHANTREL J., *Św. Grzegorz Wielki i jego wiek*, tłum. z franc. (anon.), Poznań 1880.
- CHUCHRA M., *Papież Grzegorz Wielki obrońca pokoju (w świetle listów)*, RTK 42 (1995) z. 4, 5-24.
- CHUCHRA M., *Papież Grzegorz Wielki obrońca sprawiedliwości (w świetle listów)*, RTK 38-39 (1991-1992) z. 4, 29-37.
- CZĘSZ B., *Święty Grzegorz Wielki – wzór człowieka i pasterza*, „Teologia Patrystyczna” 2 (2005) 7-12.
- CZUJ J., *Caritas u papieża Grzegorza Wielkiego*, „Caritas” 3 (1947) nr 21, 150-154.
- CZUJ J., *Papież Grzegorz Wielki*, Warszawa 1948. Rec. E. Florkowski, TP 4 (1948) nr 42, s. 11.
- CZYŻEWSKI B., *Ideał dobrego pasterza w nauczaniu św. Grzegorza Wielkiego*, „Teologia Patrystyczna” 2 (2005) 95-106.
- FIJAŁEK J.N., *Działalność Grzegorza Wielkiego we Włoszech. W 1300 rocznicę jego wstąpienia na Stolicę Apostolską (590-1890)*, PP 7 (1890) t. 26, 40-58.
- FUDAKOWSKA M., *Święty Grzegorz Wielki papież (540-604)*, Poznań 1938.
- FURMAN W., *Wpływ Grzegorza Wielkiego na św. Tomasza z Akwinu w doktrynie o darach Ducha Świętego*, Lublin 1961.
- GÓRECKI E., *Rozwój pojęcia profesji zakonnej jako przeszkody małżeńskiej do czasów Grzegorza Wielkiego*, CS 2 (1970) 243-254.
- GWIAZDA P., „*Bonus ordo vivendi*” – życie doskonałe w doktrynie Św. Grzegorza Wielkiego, w: *Duchowość przelotów wieków*, red. S. Urbański, M. Szymula, Warszawa 2000.
- GWIAZDA P., *Życie kontemplacyjne według św. Grzegorza Wielkiego*, Warszawa 2001.
- JAN PAWEŁ II, *List Apostolski „Plurimum significans” w 1400 rocznicę wyniesienia na stolicę św. Piotra (590-1990) św. Grzegorza Wielkiego*, VoxP 10 (1990) z. 19, 583-587; OsRomPol 11 (1990) nr 7-8, s. 3.
- KANIA W., *Sługa sług Bożych (św. Grzegorz Wielki)*, „Currenda” 108 (1958) 549-552.
- KIELING M., *Recepcja myśli św. Grzegorza Wielkiego w teologii Alkuina*, „Teologia Patrystyczna” 2 (2005) 141-149.
- KRUSZYŃSKI T.A., *Msza św. Grzegorza papieża*, KLN 11 (1934) nr 11, s. 5-6.
- LACHOWICZ J., *Parenetyczny wymiar wypowiedzi św. Grzegorza Wielkiego na temat kobiet biblijnych. Zarys problemu*, „Teologia Patrystyczna” 2 (2005) 107-115.
- LACHOWICZ J., *Autorytet Biskupa Rzymu w nauczaniu i praktyce św. Grzegorza Wielkiego*, VoxP 24 (2004) t. 46-47, 347-362.
- LACHOWICZ J., *Los ejemplos hagiográficos y legendarios femeninos y algunos elementos del culto a las santas mujeres en la obra de San Gregorio Magno*, VoxP 21 (2001) t. 40-41, 353-391.
- LEWANDOWICZ J., *Paliusz w korespondencji św. Grzegorza Wielkiego* VoxP 24 (2004) t. 46-47, 363-370.

- MALEWSKA H., *Budowniczy wśród ruin* [św. Grzegorz Wielki], TP 6 (1950) nr 29 (278), s. 1 i 3 oraz nr 42 (291), s. 6-7.
- MARKUS R.A., *Grzegorz Wielki*, tłum. P. Nehring, Warszawa 2003.
- NAUMOWICZ J., *Dydaktyczna rola obrazów religijnych według Grzegorza Wielkiego*, „Teologia Patrystyczna” 2 (2005) 133-140.
- NIEŚCIOR L., *Implikacje moralne nauki o czasie w „Moraliach” św. Grzegorza Wielkiego*, „Teologia Patrystyczna” 2 (2005) 63-93.
- PIKULIK J., *Muzyczna działalność Grzegorza Wielkiego*, CT 40 (1970) z. 3, 27-34.
- PIUS X, *Encyklika „Lucunda sane” z okazji 1300-lecia śmierci Grzegorza Wielkiego*, Przekład polski i oryginał w „Notificationes Cracovienses” (1904) 61-84. Inne przekłady: A. Szaniawskiego – „Przegląd Katolicki” 42 (1904) 401-403, 417-419, 433-435, 449-451, 465-467, 481-483, 497-499, 513-514, 530-531, lub jako druk zwarty: *Jego Świątobliwości Piusa X Papieża List okólny o św. Grzegorzku Wielkim*, Warszawa 1904, ss. 29; przekład S. Longosza – VoxP 22 (2003) t. 44-45, 7-21.
- POPIEL P., *Z powodu trzynastowiekowego Jubileuszu Grzegorza Wielkiego*, Kraków 1904.
- RENATA S.M., *Święty Grzegorz I, Wielki Papież*, Poznań 1938.
- ROSIK S., *Aktywność i kontemplacja jako formy życia chrześcijańskiego według nauki św. Grzegorza Wielkiego*, RTK 23 (1976) z. 3, 35-49.
- ROSIK S., *Dążenie do nieba jako nakaz historiozbowczy w doktrynie Grzegorza Wielkiego*, RTK 22 (1975) z. 3, 3-43.
- ROSIK S., *Finalizm życia chrześcijańskiego w świetle twórczości papieża Grzegorza Wielkiego*, Lublin 1980.
- ROSIK S., *Naśladowanie Chrystusa jako zbawczy normatyw chrześcijańskiego życia w doktrynie Grzegorza Wielkiego*, SW 12 (1975) 281-302.
- ROSIK S., *Rola Kościoła jako zbawczej wspólnoty w doktrynie papieża Grzegorza Wielkiego*, RTK 24 (1979) z. 3, 19-39.
- ROSIK S., *Twórczość Grzegorza Wielkiego i jej wpływ na myśl średniowieczną*, RTK 21 (1974) z. 3, 55-58.
- ROSIK S., *Życie mistyczne jako owoc działania Ducha Świętego w doktrynie papieża Grzegorza Wielkiego*, w: *Mistyka w życiu człowieka*, red. W. Słomka, Lublin 1980, 69-84.
- ROSIK S. – MISIUREK J., *Grzegorz Wielki*, EK VI 324-333.
- RUSECKI M., *Pedagogiczne funkcje cudu według św. Grzegorza Wielkiego*, RTK 30 (1983) z. 2, 33-49.
- SOJKA S., *Asceza w świetle pism św. Grzegorza Wielkiego*, VoxP 7 (1987) z. 12-13, 337-343.
- SOJKA S., *Ideal życia kaptańskiego w świetle pism świętego Grzegorza Wielkiego*, Lublin 2003.
- SOJKA S., *Intelektualno-duchowa formacja kapłanów według zasad św. Grzegorza Wielkiego*, VoxP 13-15 (1993-1995) z. 24-29, 203-208.
- SOJKA S., *Kapłan – pasterz według św. Grzegorza Wielkiego*, w: *Najważniejsza jest miłość. Księga Pamiątkowa ks. W. Słomki*, red. M. Chmielewski, Lublin 1999, 233-251.

- SOJKA S., *Kapłan jako sługa słowa Bożego w świetle pism św. Grzegorza Wielkiego*, TST 10 (1987) 274-294.
- SOJKA S., *Przedchrześcijańskie „actio” i „contemplatio” a „vita activa” i „vita contemplativa” u Grzegorza W.*, VoxP 6 (1986) z. 10, 17-39.
- STANIEK E., *Wielcy mówcy Chrystusowego Kościoła: św. Grzegorz Wielki († 604)*, „Materiały Homiletyczne” 1998, nr 174, 65-69, 70-78 (Homilia XXXV)
- STAROWIEYSKI M., *Podstawowa bibliografia św. Grzegorza Wielkiego*, ŻM 23, Kraków 2000, 63-76.
- STAROWIEYSKI M., *Stosunki papieża Grzegorza Wielkiego z Kościołami Wschodu*, „Teologia Patrystyczna” 2 (2005) 33-46.
- STĘPNIEWSKA A., *Sylwia – matka papieża Grzegorza Wielkiego*, VoxP 23 (2003) t. 44-45, 363-373.
- STĘPNIEWSKA A. – TATAR-PRÓCHNIAK E., *Index do polskiego przekładu listów św. Grzegorza Wielkiego*, VoxP 10 (1990) z. 18, 461-540.
- TREITLER L., *Homer i Grzegorz, czyli jak dokonywał się przekaz poezji epickiej i chorału*, cz. 1, „Canor” 2000, nr 28, 14-18; cz. 2, 2000, nr 29, 10-24.
- VOGÜÉ De A., *Wstęp [do Dialogów]*, tłum. D. Stanicka-Apostoł, ŻM 23, Kraków 2000, 13-62.
- W 1300-letnią rocznicę wstąpienia św. Grzegorza na Stolicę Piotrową. O cennym dziele św. Grzegorza W. Papieża „Reguła Pasterska”*, „Bonus Pastor” 4 (1880) 57-58, 81-83.
- WACZYŃSKI B., *Św. Grzegorz Wielki i św. Zachariasz papież a „Filioque”*, „Oriens” 6 (1938) 73-75.
- WIERUSZ-KOWALSKI J., *Dzieło Grzegorza Wielkiego (Księga reguły pasterskiej, POK 22)*, TP 4 (1948) nr 30 (175) s. 11.
- WOLIŃSKA T., *Gregory in Constantinople as a Responsalis of Pope Pelagius II*, w: *Historia Bizancjum*, red. W. Ceran, Łódź 1996, 113-136.
- WOLIŃSKA T., *Spór o tytuł patriarchy ekumenicznego pomiędzy papieżem Grzegorzem Wielkim a biskupami Konstantynopola w świetle walki o prymat w Kościele powszechnym*, „Acta Universitatis Lodziensis. Folia Historica” 48 (1993) 95-125.
- WOLIŃSKA T., *Stosunki papieża Grzegorza Wielkiego z dworem cesarskim i administracją bizantyńską*, Piotrków Trybunalski 1998, Wydawnictwo Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Kielcach, Filia w Piotrkowie. Rec.: H. Dybski – VoxP 18 (1998) t. 34-35, 543-546; G. Rostkowski – „Przegląd Historyczny” 90 (1999) 209-212.
- WOLIŃSKA T., *The Policy of Gregory the Great towards Eastern Illyricum*, w: *Mélanges d'histoire byzantine offerts à Oktawiusz Jurewicz*, Łódź 1998, 81-109.
- WOLIŃSKA T., *Władza i moralność w świetle korespondencji papieża Grzegorza I Wielkiego*, „Teologia Patrystyczna” 2 (2005) 47-60.
- WÓJCIK M., *Instytucje dobroczynne w „Listach” Grzegorza Wielkiego*, VoxP 21 (2001) t. 40-41, 337-351.
- ŻDŻARSKA J., *Żywot św. Benedykta Opata, napisany przez św. Grzegorza Wielkiego papieża z dołączeniem Litanii i modlitw*, Warszawa 1888.

- ŻUROWSKI O.M., *Muzyka kościelna w pierwszych wiekach chrześcijaństwa i reforma Grzegorza Wielkiego. Szkic historyczny*, Lwów 1904.
- ŻUREK A., *Dei consul – Boży konsul*, „Teologia Patrystyczna” 2 (2005) 13-31.

III. PRACE DYPLOMOWE

1. MAGISTERSKIE

- BIENKOWSKI S., *Rola opata w zgromadzeniu zakonnym na podstawie „Listów” Grzegorza Wielkiego*, (PAT, Kraków 1990).
- BŁAŻEK D., *Ideał kapłana w świetle „Listów” św. Grzegorza Wielkiego*, (ATK, Warszawa 1992).
- BONAREK K., *Grzegorz Wielki obrońca sprawiedliwości*, (PAT, Tarnów 2001).
- BRZEZIŃSKI T., *Troska o Kościół Grzegorza Wielkiego na podstawie jego korespondencji*, (KUL, Lublin 1987).
- CEBULSKI A., *Powołanie kapłańskie na podstawie „Księgi Reguły Pastorskiej” Grzegorza Wielkiego*, (PAT-WSD Tarnów, Kraków 1994).
- CHMIELIŃSKI L., *Kapłan jako sługa Słowa Bożego. Studium „Listów” św. Grzegorza Wielkiego*, (PAT, Kraków 1992).
- CHUCHRA M., *Grzegorz Wielki obrońca sprawiedliwości i pokoju w świetle listów*, (KUL, Lublin 1980).
- DUDZIŃSKI J., *Stosunek papieża Grzegorza Wielkiego do Żydów w świetle jego korespondencji*, (KUL, Lublin 1991).
- DZIODZIO A., *Pojęcie Kościoła u Grzegorza Wielkiego*, (PAT, Tarnów 2002).
- FRYC T., *Aretologia św. Grzegorza wielkiego w świetle „Homilii na Ewangelie”*, (KUL, Lublin 2001).
- GĄSECKI K., *Ideał duszpasterza w czasach pontyfikatu św. Grzegorza Wielkiego w świetle jego korespondencji*, (KUL, Lublin 1997).
- GIBAŁA J., *Nauka św. Grzegorza Wielkiego o miłosierdziu w jego „Homiliach na Ewangelie”*, (PAT, Kraków 1991).
- GÓRNY T., *Cierpienia sprawiedliwych w świetle doktryny św. Jana Chryzostoma i św. Grzegorza Wielkiego*, (PWT, Poznań 1987).
- GRUCA K., *Italia przełomu VI i VII wieku w „Listach” papieża Grzegorza Wielkiego* (PAT, Kraków 2004).
- GUTOWSKI Z., *Dekalog w nauczaniu łacińskich Ojców Kościoła VI wieku na przykładzie św. Cezarego z Arles i św. Grzegorza Wielkiego*, (PWT, Poznań 1994).
- HANAS W., *Grzechy chrześcijan a upadek Imperium Rzymskiego według Salwiana i św. Grzegorza Wielkiego*, (PWT, Poznań 1990).
- KOPEĆ D., *Grzegorz Wielki w służbie dobra i sprawiedliwości w świetle listów*, (PAT, Kraków 1997).
- KORCZ K., *Prymat biskupa Rzymu w świetle „Listów” Grzegorza Wielkiego*, (KUL, Lublin 1983).

- KURZEPA J., *Życie codzienne mnichów w oparciu o „Dialogi” św. Grzegorza Wielkiego*, (KUL, Lublin 1987).
- KWIATKOWSKI K., *Nauka o miłości bliźniego w listach świętego papieża Grzegorza Wielkiego*, (PWT, Poznań 1985).
- LACHOWICZ J.Z., *Angelologia św. Grzegorza Wielkiego (540-604)*, (ATK, Warszawa 1994).
- LEŃCZUK J., *Model doskonałości chrześcijańskiej na podstawie „Dialogów” Grzegorza Wielkiego*, (KUL, Lublin 1992).
- MARIANOWSKI L., *Tytuły chrystologiczne w dziele św. Grzegorza Wielkiego „Homilie na Ewangelie”*, (KUL, Lublin 1986).
- MAZUREK S., *Kler zakonny i diecezjalny w „Listach” Grzegorza Wielkiego*, (KUL, Lublin 1992).
- MĄDRO B., *Modlitwa w pismach św. Grzegorza Wielkiego*, (PAT-WSD Tarnów, Kraków 1997).
- MINKO A., *Przymioty pasterza dusz w świetle „Księgi reguły pasterskiej” Grzegorza Wielkiego*, (KUL, Lublin 1991).
- PIĄTEK W., *Posługiwanie się Pismem św. przez papieża św. Grzegorza Wielkiego w jego „Listach” w ważniejszych sprawach doktrynalnych*, (PWT, Poznań 1989).
- PICHLA M., *Humanitas w pismach św. Grzegorza Wielkiego*, (PAT-WSD Tarnów, Kraków 1997).
- PIKSA F., *Realizacja ideału życia kapłańskiego w sprawowaniu funkcji pasterskiej w nauczaniu Grzegorza Wielkiego* (UO, Opole 2004).
- PRZECHOWSKI K., *Urząd kościelny szansą i zagrożeniem w świetle „Reguły Pasterskiej” papieża Grzegorza Wielkiego* (WSD, Pelplin 2002).
- RADWAŃSKI M., *Chrystologiczne podstawy nauczania Grzegorza Wielkiego*, (PAT, Tarnów – Kraków 2000).
- RUSZEL E., *Grzegorz Wielki papieżem pokoju*, (PAT-WSD Tarnów, Kraków 1997).
- SALA Z., *Pragnienie Boga w „Homiliach na Ewangelie” św. Grzegorza Wielkiego* (WSD, Radom 2002).
- SOBCZAK U., *Kapłan wobec grzeszników według wskazań św. Ambrożego i św. Grzegorza Wielkiego*, (PWT, Poznań 1988).
- SOJKA S., *„Actio” i „contemplatio” w pismach Grzegorza Wielkiego*, (KUL, Lublin 1985).
- SUWIŃSKI S., *Poglądy papieża św. Grzegorza Wielkiego na tematy moralne i prawne wyrażone w jego korespondencji*, (KUL, Lublin 1993).
- SZCZEPANIAK G., *Godność i zadania pasterza dusz według św. Grzegorza Wielkiego*, (KUL, Lublin 1995).
- SZYMANDERA K., *Duch Święty w kaznodziejskim nauczaniu św. Leona Wielkiego i św. Grzegorza Wielkiego*, (PWT, Poznań 1996).
- ŚNIGÓRSKI P., *Religijność czasów Grzegorza Wielkiego na podstawie jego „Listów” i „Księgi reguły pasterskiej*, (KUL, Lublin 1983).
- WAŻNY B., *Program doskonałości chrześcijańskiej według św. Grzegorza Wielkiego*, (KUL, Lublin 1986).

- WOJCIAK J., *Stan intelektualny i moralny biskupów na podstawie „Listów” św. Grzegorza Wielkiego*, (ATK, Warszawa 1976).
- WÓJCIK W., *Rozwój prawa celibatu w Kościele Zachodnim do czasów Grzegorza Wielkiego*, (KUL, Lublin 1946).
- ZAWIDZKI P., *Nauka o charyzmatkach w pismach św. Grzegorza Wielkiego*, (PWT, Poznań 1988).
- ZIEMELIS A., *Akcja charytatywna w świetle Listów św. Grzegorza Wielkiego*, (KUL, Lublin 1998).

2. LICENCJACKIE

- FURMAN W., *Ideał kapłana według Grzegorza Wielkiego*, (KUL, Lublin 1958).
- NOGA J., *Nauka św. Grzegorza Wielkiego o wadach na podstawie „Komentarza do Księgi Joba”*, (KUL, Lublin 1968).
- SŁAWECKI R., *Kierownictwo duchowe w pasterskiej posłudze kapłana według „Księgi Reguły Pasterskiej” Grzegorza Wielkiego*, (PAT, Kraków 1994).

3. DOKTORSKIE

- FURMAN W., *Doktryna św. Grzegorza Wielkiego o darach Ducha Świętego w ogólności*, (KUL, Lublin 1961).
- SOJKA S., *Ideał życia kapłańskiego w świetle pism świętego Grzegorza Wielkiego*, (KUL, Lublin 1986).
- WOLIŃSKA T., *Stosunki papieża Grzegorza Wielkiego z dworem cesarskim i administracją bizantyńską*, (UŁ, Łódź 1995).

4. HABILITACJE

- ROSIK S., *Finalizm życia chrześcijańskiego w świetle twórczości papieża Grzegorza Wielkiego*, (KUL, Lublin 1976).

zebrał
ks. Stanisław Longosz

WYKAZ ZASTOSOWANYCH SKRÓTÓW

- AK** – „Ateneum Kapłańskie”, Włocławek 1909 →
- AP** – A. Bober, *Antologia patrystyczna*, Kraków 1965.
- BF** – *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, oprac. J.M. Szymusiak – S. Głowa, Poznań 1964, 1988², 2000³.
- Bober-Millennium** – Andrzej Bober, *Anglia, Szkocja, Irlandia – teksty źródłowe do historii Kościoła i patrystyki I-IX wieku*, Lublin 1991.
- BOK** – *Biblioteka Ojców Kościoła*, Kraków 1992 →
- CPL** – E. Dekkers, *Clavis Patrum Latinorum*, Steenbrugis 1995².
- CS** – „Colloquium Salutis”, Wrocław 1969 →
- CT** – „Collectanea Theologica”, Warszawa 1949 →
- EK** – *Encyklopedia Katolicka*, Lublin 1973 →
- KLN** – „Kurier Literacko-Naukowy”, Kraków 1924-1939.
- LG** – *Liturgia Godzin. Codzienna modlitwa ludu Bożego*, I-IV, Poznań 1982, 1984, 1987, 1988.
- OsRomPol** – „L'Osservatore Romano” wyd. polskie, Città del Vaticano 1980 →
- OŻ** – *Ojcowie Żywi. Antologia tekstów*, wybrał i oprac. M. Starowieyski, t. I (Kraków 1978, „Znak”; wyd. 2, Warszawa 1984, ATK; wyd. 3, Warszawa 2001, PAX), t. II (Kraków 1979, „Znak”; wyd. 2, Warszawa 1984, ATK; wyd. 3, Warszawa 1999, PAX), t. III (Kraków 1980, „Znak”; wyd. 2, Warszawa 1984, ATK; wyd. 3, Warszawa 2000, PAX), t. IV (Kraków 1982, „Znak”; wyd. 2, Warszawa 1984, ATK), t. VII (Kraków 1987, „Znak”), t. IX (Kraków 1991, „Znak”).
- POK** – Pisma Ojców Kościoła, red. J. Sajdak, Poznań 1924 →
- PP** – „Przegląd Powszechny”, Kraków – Warszawa 1884 →
- PSP** – *Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy*, Warszawa 1969 →
- RTK** – „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne KUL”; od 1993 „Roczniki Teologiczne” (RT), Lublin 1949 →
- SW** – „Studia Warmińskie”, Olsztyn 1964 →
- TMB** – *Teksty o Matce Bożej*, t. 2: *Ojcowie Kościoła łacińscy*, Niepokalanów 1981.
- TP** – „Tygodnik Powszechny”, Kraków 1945 →
- TST** – „Tarnowskie Studia Teologiczne”, Tarnów 1938 →
- US** – *Umocnieni słowem. Czytania Liturgii Godzin*, tłumaczył i komentarzem opatrzył, t. III/1-2, IV/1-2, Katowice 1986, 1987, 1988, 1989.
- VoxP** – „Vox Patrum”, Lublin 1981 →
- WLP** – *Wielka literatura powszechna*, red. S. Lam, I-VI, Warszawa 1933-1933.
- WST** – „Warszawskie Studia Teologiczne”, Warszawa 1983 →
- ZN KUL** – „Zeszyty Naukowe KUL”, Lublin 1958 →
- ŻM** – *Źródła Monastyczne*, Kraków – Tyniec 1993 →

BIBLIOGRAFIA PAWŁA OROZJUSZA (WIEK XIX-XX)

W polskiej literaturze naukowej pisarstwo i życie Pawła Orozjusza jest zagadnieniem rzadko podejmowanym. W związku z tym zdecydowaliśmy się na zestawienie możliwie kompletnej bibliografii tego tematu za XIX i XX wiek. Mamy tym samym nadzieję, że w małym choćby stopniu, przyczynimy się do pobudzenia badawczych zainteresowań owym ważnym autorem wśród rodzimych patrologów, filologów klasycznych i historyków starożytności. Niniejsza bibliografia powstała w ramach konwersatorium translatorskiego działającego pod kierownictwem doktora Przemysława Nehringa, które tworzą studenci filologii klasycznej i historii Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu. Za jej podstawę posłużyły przede wszystkim: „L'Année Philologique” (1896-2000), *Bibliographia Patristica* (1956-1990), ed. W. Schneemelcher oraz bibliografia do wydania *Historiarum libri septem*, établi & trad. par M.P. Arnaud-Lindet, Paris 1990-1991, Les Belles Lettres.

W części pierwszej: *Wydania* przyjęliśmy układ chronologiczny, w części drugiej: *Przekłady* układ chronologiczny w ramach podziału na poszczególne języki, natomiast w części trzeciej: *Opracowania* układ alfabetyczny; skróty czasopism według „L'Année Philologique” i *Bibliographia Patristica*.

I. WYDANIA

Historiarum adversum paganos libri septem, CPL 571:

J.P. Migne, Paris 1846, PL 31, 663-1174.

C. Zangemeister, Vindobonae 1882, CSEL 5, 1-600.

C. Zangemeister, Lipsiae 1889, Teubner.

M.P. Arnaud-Lindet, vol. I-III, Paris 1990-1991, Les Belles Lettres.

Liber apologeticus contra Pelagianos, CPL 572:

J.P. Migne, Paris 1846, PL 31, 1173-1212.

C. Zangemeister, Vindobonae 1882, CSEL 5, 603-664.

Commonitorium de errore Priscillianistarum et Origenistarum, CPL 573:

J.P. Migne, Paris 1846, PL 31, 1211-1216.

C. Schepss, Vindobonae 1889, CSEL 18, 151-157.

K.D. Daur, Turnholti 1985, CCL 49, 157-163.

II. PRZEKŁADY

Angielskie:

- I.W. Raymond, *Seven books of history against the Pagans, the Apology*, New York 1936, Columbia University Press.
- R.J. Deferrari, *The seven books of History against the pagans*, Washington 1964, Catholic University of America Press.
- R.M. Gover, *The Liber apologeticus of Paulus Orosius*, New York 1969, Thesis Queens College of the City University of New York.
- C.L. Hanson, *Iberian Fathers: Pacian of Barcelona and Orosius of Braga*, The Fathers of the Church 99, Washington 1999, Catholic University of America Press.

Niemieckie:

- A. Lippold, *Historiae adversus paganos*, Bd. I-II, Zürich 1985-1986, Artemis-Verlag.

Francuskie:

- M.P. Arnaud-Lindet, *Histoires (Contre les païens)*, vol. I-III, Paris 1990-1991.

Hiszpańskie:

- M. Gesino, *El libro septimo de las Historias contra los paganos de Paulo Orosio*, AHAMed 60 (1960) 99-155, Buenos Aires University.
- E. Salor Sánchez, *Historias*. Traduction espagnole avec introduction et notes, Madrid 1982.
- E. Gallego-Blanco, *Historiarum adversus paganos libri septem. Historia contra los paganos*. Estudio preliminar, version y notas, Barcelona 1983, Puvill.

Portugalskie:

- J. Cardoso, *Historia contra os pagãos*, introduction L.C. da Silva, versão e anotações J. Cardoso, índices M.C.D.L. Ramos, Braga 1986, Universidade do Minho.

Włoskie:

- A. Bartalucci, *Le storie contro i pagani*, introduzione, testo e commentario a cura di A. Lippold, Milano 1976, Fondazione Lorenzo Valla Mondadori.

Polskie:

- L. Piotrowicz, *Orozjusz, Charakterystyka Nerona – stanowisko chrześcijan wobec barbarzyńców (Historiarum VII 7 i 49)*, w: A. Bober, *Antologia patrystyczna*, Kraków 1965, 335.
- K. Obrycki, *Orosius, Opis świata starożytnego (Historiarum adversum paganos I 2)*, przekład i opracowanie (cum argumento latino), VoxP 4 (1984) z. 6-7, 392-410.
- K. Obrycki, *Memoriał Orozjusza, kapłana hiszpańskiego, do św. Augustyna, biskupa Hippony, w sprawie błędów pryscyljan i orygenistów*, „Roczniki Teologiczne Warszawsko-Praskie” 1 (2001) 91-98 (wstęp, 98-106 (przekład).

III. OPRACOWANIA

- ABÁSULO ÁLVAREZ J.A., *Notas sobre el compamento romano de Sasamon (Burgos)*, „Pyrenae” 11 (1975) 127-132.
- ALEXANDER B. NUNES E., *Raizes de Lusitanidade em Paulo Orosio*, BracAug 18-19 (1965) 63-74.
- ALFONSI L., *Noterelle orosiane*, „Aevum” 44 (1970) 153-154.
- ALFONSO DEL REAL C., *Amazonas y Godos*, „Hispania” 23 (1963) 323-344.
- ALONSO-NÚÑEZ J.M., *Die Auslegung der Geschichte bei Paulus Orosius, die Abfolge der Weltreiche, die Idee der Roma Aeterna und die Goten*, WS 106 (1993) 197-213.
- ALONSO-NÚÑEZ J.M., *Drei Autoren von Geschichtabrissen der römischen Kaiserzeit: Florus, Iustinus, Orosius*, „Latomus” 54 (1995) 346-360.
- ALONSO-NÚÑEZ J.M., *La metodologia historica de Paulo Orosio*, „Helmantica” 45 (1994) 373-379.
- ALONSO-NÚÑEZ J.M., *Orosius on contemporary Spain*, w: *Studies in Latin literature and Roman history 5*, ed. by C. Deroux, Bruxelles 1989, 491-507.
- AMENGUAL BATLE J., *Una trilogia agustiniana antipriscilianista y unas sugerencias para una nueva cronologia*, REAug 44 (1998) 205-221.
- AMPIO R., *La concezione orosiana della storia, attraverso le metafore del fuoco e del Sangue*, CCC 9 (1988) 217-236.
- ANTONACI A., *Paolo Orosio apologeta*, Galatina (Lecce) Pajano 1961.
- ANTONACI A., *Sant’Agostino maestro di Orosio, sul problema della grazie e del libero arbitrio*, w: *L’umanesimo di Sant’Agostino. Atti del congresso internazionale* (Bari 28-30 ottobre 1986), a cura di M. Fabris, Bari 1988, 395-401.
- ARNAUD-LINDET M.P., *L’Orose de Wroclaw (Rehdigeranus 107): sa composition et sa place dans la tradition manuscrite des Histoires d’ Orose*, Wrocław 1997, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- BAGLIVI N., *Costantino I nelle «Historiae adversus paganos» di Paulo Orosio*, „Orpheus” 10 (1989) 311-334.
- BARTALUCCI A., *Lingua e stile in Paulo Orosio*, SCO 25 (1976) 213-253.
- BATELY J.M., *King Alfred and the Latin mss. of Orosius’ History*, C&M 22 (1961) 69-105.
- BATELY J.M., *The relationship between geographical information in the Old English Orosius and the Latin texts other than Orosius*, ASE 1 (1972) 45-62.
- BATELY J.M., *The Vatican fragment of the Old English Orosius*, „English Studies” 45 (1964) 224-230.
- BATELY J.M., *World history in the Anglo-Saxon Chronicle. Its sources and separateness from the Old English Orosius*, ASE 8 (1979) 177-194.
- BATELY J.M. – ROSS D.J.A., *A check list of manuscripts of Orosius «Historiarum adversum paganos libri septem»*, „Scriptorium” 15 (1961) 329-334.
- BAUMGARTEN T., *The Geographical Orientation of Ireland in Isidore and Orosius*, „Peritia” (Galway, Ireland) 3 (1984) 189-203.
- BECK G.B., *Dissertatio de Orosii fontibus et auctoritate*, Gotha 1834.

- BELLEN H., *Babylon und Rom – Orosius und Augustinus*, w: *Imperium Romanum. Studien zur Geschichte und Rezeption. Festschrift für Karl Christ zum 75. Geburtstag*, hrsg. von P. Kneissl – V. Losemann, Stuttgart 1998, 51-60.
- BESSONE L., *Annibali sulle Alpi nella tradizione liviana (dans la periochia d'Orose)*, NAC 12 (1983) 141-150.
- BICKNELL P., *Globus ignis*, w: *Le monde grec. Pensée, littérature, histoire, documents. Hommages à C. Préaux*, éd. par J. Bingen J. – G. Cambier – G. Nachtergovel, Bruxelles 1975, 285-290.
- BLOCH H., *La rinascita pagana in Occidente alla fine del secolo IV*, w: *Il conflitto tra paganesimo e cristianesimo nel secolo IV*. Saggi a cura di A. Momigliano, Torino 1971, 199-224.
- BODELION S., *Nombres para la historia hispana del siglo V*, SPhV 3 (1998) 57-71.
- BODELION S., *Orosio: una filosofia de la historia*, MHA 18 (1997) 59-80.
- BOJE MORTENSEN L., *Orosius and Justinus in the volume: post-conquest books across the channel*, CIMAGL 60 (1990) 389-399.
- BONAMENTE G., *Il metus Punicus e la decadenza di Roma in Sallustio, Agostino ed Orosio*, GIF 27 (1975) 137-169.
- BRAUN R., *La femme d'Hasdrubal: un exemplum historique de Tertullien à Orose*, w: *Nomina rerum: hommage à Jacqueline Manessy-Guitton*, textes réunis par Ch. Kircher-Durand, composés et mis en page par Pastor D. Lloret, Nice 1994, 87-95.
- BURY J. B., *The origins of Pelagius*, „Hermathena” 13 (1905) 26-35.
- CARDOSO J., *Notulas sobre Paulo Orosio*, „Bracara Augusta” 36 (1982) 285-304.
- CARVALHO CORREIA F., *Orosio e Hidácio perante as invasões*, ThBraga 11 (1976) 81-98.
- CASTRO M. DE, *El hispanismo en la obra de Paulo Orosio*, „Cuad. de Estudios Gallegos” 9 (1954) 193-250.
- CHESNUT G. F., *Eusebius, Augustine, Orosius and the late-patristic and medieval Christian historians, Eusebius, Christianity and Judaism*, ed. by H.W. Attridge – G. Itata, Studia Biblica 42, Leiden 1992, 687-713.
- CLARK J.N.C., *The annotations of Ekkehart IV in the Orosius ms. St. Gall 621*, ALMA 8 (1932) 5-35.
- CLOSS O. E. E., *A grammar of Alfred's Orosius*, Diss., Berkeley 1964.
- COFFIN H. C., *Vergil and Orosius*, CJ 31 (1936) 235-241.
- CONINCK L. DE, *Orosius on the virtues of his narrative*, AncSoc 21 (1990) 45-57.
- CORBELLINI C., *Brevitas e veritas nella storia di Orosio*, MGR 9 (1984) 297-314.
- CORSINI E., *Introduzione alle Storie di Orosio*, Torino 1968.
- COSTA G., *Orosio IV 13, 5*, BFC 14, 39-40.
- CRAVEIRO DA SILVA L., *Paulo Orosio finalmente traduzido*, „Broteria” 124 (1987) 563-566.
- CRINITI N., *M. Aimilius Q. F. M. N. Lepidus „ut ignis in stipula” [et une citation d'Orose]*, „Memorie dell'Istituto Lombardo” (Lett.) 30 (1969) 319-460.
- CRINITI N., *Tre noterelle di Storia lepidana (Amp., Lib. Mem., 40, 2. Macr. Sat. III 17, 13. Gell. Noct. Att. II 24, 12. Oros. Hist. V 22, 17)*, RIL 103 (1969) 865-874.

- DAIBER H., *Orosius' «Historiae adversus paganos» in arabischer Überlieferung*, w: *Tradition and re-interpretation in Jewish and early Christian literature: essays in honour of C.H. Jürgen Lebram*, edd. J.W. van Henten – H.J. de Jonge – P.T. van Rooden – J.W. Wesseliuss, Leiden 1986, 202-249.
- DAIN A., *A propos de «De bello gallico» I 53, 1 (et de la bataille du Rhin chez César et Orose)*, REL 1937, 269-272.
- DAVIDS J. A., *De Orosio et sancto Augustino Priscillianistarum adversarii commentatio historica et philologica*, La Haye Govers 1930.
- DEROLEZ R., *The orientation system in the Old English Orosius*, w: *England before the conquest. Studies in primary sources presented to Dorothy Whitelock*, ed. by P. Clemoes – K. Hughes, Cambridge 1971, 253-268.
- DIESNER H. J., *Orosius und Augustinus*, AAntHung 11 (1963) 89-102.
- EBBESMEYER J. H., *The epitome of Orosius in Reg. Lat. 342*, Diss., St. Louis 1971.
- ELÍAS DE TEJADA F., *Los dos primeros filósofos hispanos de la historia, Orosio y Draconcio*, AHDE 23 (1953) 191-201.
- ENCUENTRA A., *Pauli Orosii operum concordantiae*, I-III, Hildesheim 1998.
- ESCRIBANO V., „Tyrannus” en las «Historiae» de Orosio: entre „brevitas” y „adversum paganos”, „Augustinianum” 36 (1996) 185-212.
- FABBRINI F., *Paolo Orosio uno storico*, Roma 1979.
- FAINCK G., *Paul Orose et sa conception de L' Histoire*, Thèse Aix-Marseille 1951.
- FERRARI A., *El año 38 a de C. en Cassio Dio, San Jeronimo y Orosio*, „Boletín de la Real Acad. de la hist.” (Madrid) 166 (1970) 139-166.
- FINK-ERRERA G., *San Augustin y Orosio. Esquema para un estudio de las fuentes del «De civitate Dei»*, CD 168 (1955-1956) 455-550.
- FINK G., *Recherches bibliographiques sur Paul Orose*, „Revista de Archivos Bibliotecas y Museos” 58 (1952) 271-322.
- FIRPO G., *Osservazioni sui temi orosiani (a proposito di alcune recenti pubblicazioni)*, „Apollinaris” 56 (1983) 233-263.
- FORLIN PATRUCCO M., „Regnasse mortem avidam sanguinis”. *La memoria del passato pagano nelle Historiae di Orosio*, w: *Sangue e antropologia V. Riti e culto. Atti della V Settimana* (Roma, 26 nov. – 1 dic. 1984) a cura di F. Vattioni, III, Roma 1987, 1701-1718.
- FOWLER W. W., *The locust-plague in Africa of 125 B. C. (Or. V 11). A modern parallel*, CR 1904, 394-395.
- FREIXAS A., *La visión imperial de Paulo Orosio*, AHAMed 1959-1960 (1962) 84-98.
- FREND W.H.C., *Augustine and Orosius on the end of the ancient world*, AugStud 20 (1989) 1-38.
- FREND W.H.C., *Augustine's reactions to the barbarian invasion of the West, 407-417. Some comparisons with his western contemporaries*, „Augustinus” 39 (1994) 241-255.
- FREND W.H.C., *The Roman Empire in Eastern and Western Historiography, Religion, popular and unpopular in the early Christian centuries*, London 1976.
- GAUGE V., *Les routes d' Orose et les reliques d'tienne*, AntTard 6 (1998) 265-286.

- GESINO M., *El libro septimo de las Historias contra los paganos de Paulo Orosio*, AHAMed 1959-1960, 99-155.
- GOETZ H. W., *Die Geschichtstheologie des Orosius*, Darmstadt 1980.
- GOETZ H. W., *Orosius und die Barbaren. Zu den umstrittenen Vorstellungen eines spätantiken Geschichtstheologen*, „Historia” 29 (1980) 356-376.
- GUERRAS M.S., *Paulo Orósio e o providencialismo no marco de imperio Romano*, „Classica” (São Paulo) 2 (1989) 123-133.
- HAGENDAHL H., *Orosius und Justinus. Ein Beitrag zur iustinischen Textgeschichte*, Göteborg 1941.
- HAMMAN A.G., *Orosius de Braga et le pélagianisme*, w: *Études patristiques: méthodologie, liturgie, histoire, théologie*, Théologie Historique 85, Paris 1991, 301-310.
- HEROLD C.P., *The morphology of King Alfred's translation of Orosius*, Paris 1968.
- HILLGARTH J.N., *The Historiae of Orosius in the early Middle Ages*, w: *Mélanges J. Fontaine, II: Antiquité tardive et christianisme ancien (VI^e-IX^e siècles)*, Paris 1992, 157-170.
- HINGST G., *Zur offenen Quellenfrage bei Orosius*, Diss., Wien 1972.
- HIRSCHBERG T., *Zum Gallischen Krieg des Orosius*, „Hermes” 119 (1991) 84-93.
- JAKOB-SONNABEND W., *Untersuchungen zum Nero-Bild in der Spätantike*, Hildesheim 1990.
- JANVIER Y., *La géographie d' Orose*, Paris 1982.
- JANVIER Y., *La géographie de l' Afrique du Nord chez Orose*, BCTH, B 18 (1982) 135-151.
- KACZMARCZYK H., *De Orosii codice Rehdigerano 107*, Bratislava 1909.
- KALETSCHEK H., *Zur „Babylonischen Chronologie” bei Orosius*, w: *Klassisches Altertum, Spätantike und frühes Christentum. Adolf Lippold zum 65. Geburtstag gewidmet*, hrsg. von K. Dietz – D. Hennig – H. Kaletsch, Würzburg 1993, 447-472.
- KARRER S., *Der gallische Krieg bei Orosius*, Zürich, 1969.
- KLOOS R. M., *Bamberger Orosiusfragmente des 9. Jahrhunderts*, w: *Festschrift Bernhard Bischoff, zu seinem 65. Geburtstag dargebracht*, hrsg. von J. Autenrieth – F. Brunhoelzl, Stuttgart 1971, 178-197.
- KLOTZ A., *Beiträge zur Analyse des geographischen Kapitels im Geschichtswerk des Orosius*, w: *Charisteria A. Rzach*, Reichenberg 1930, 120-130.
- KOCH-PETERS D., *Ansichten des Orosius zur Geschichte seiner Zeit*, Frankfurt 1984.
- KRETZSCHMAR W. A. Jr., *Adaptation and anweald in the old English Orosius*, w: *Anglo-Saxon England XVI*, ed. by P. Clemoes, Cambridge 1987, 127-145.
- LACROIX B. M., *La importancia de Orosio*, „Augustinus” 2 (1957) 5-14.
- LACROIX B., *Orose et ses idées*, Montréal 1965.
- LAGARRIGUE G., *Orose, „Histoires (Contre les paiens)”*: *considérations sur la valeur rhétorique de l' ouvrage*, „Pallas” 1998, nr 48, 157-171.
- LAURAND L., *Une réminiscence de Cicéron dans Orose*, RechSR 9 (1918) 252.
- LESLIE R., *The Valencia codex of Heredia's Orosio*, „Scriptorium” 35 (1981) 312-318.

- LEVI DELLA VIDA G., *La traduzione araba delle Storie di Orosio*, w: *Miscellanea G. Galbiati, t. III: Archeologia, storia, filologia classica e bizantina, filologia orientale, glottologia*, Milano 1951, 183-203.
- LIEBERG G., *Grammatica e stile in Orosio (Hist. 4, 21, 4)*, RFIC 118 (1990) 454-457.
- LIPPOLD A., *Der erste Punische Krieg bei Orosius*, RhM 97 (1954) 254-286.
- LIPPOLD A., *Griechisch-makedonische Geschichte bei Orosius*, „Chiron” 1 (1971) 437-455.
- LIPPOLD A., *Orosius und seine Gegner*, w: *Hestiasis. Studi di tarda antichità offerti a S. Calderone*, I, Messina 1986 (1988) 163-182.
- LIPPOLD A., *Orosius, christlicher Apologet und römischer Bürger*, „Philologus” 113 (1969) 92-105.
- LIPPOLD A., *Rom und die Barbaren in der Beurteilung des Orosius*, Diss., Erlangen 1952.
- LÓPEZ PEREIRA J.E., *Dias M.M.A., Estado de la cuestion bibliografica sobre Orosio*, „Euphrosyne” 18 (1990) 395-412.
- MAGOUN F.P., *The Gestes of King Alexander of Macedon. Two middle-engl. alliter. fragm.*, ed. with the latin sources (*Orosius and the Hist. de preliis J² recension by F.P. Magoun*), Cambridge 1929.
- MARCHETTA A., *De Athaulfi verbis ab Orosio in capite 43 Historiarum adversum paganos libri VII relatis*, w: *Acta Treverica 1981. De Roma et provinciis septentrionalibus ad occidentem vergentibus. Acta omnium gentium ac nationum conventus quinti Latinis litteris linguaeque fovendis a die XXX mensis Augusti usque ad diem V mensis Septembris anno MCMLXXXI Augustae Treverorum habiti*, cooperante R. Schnur, ed. N. Sallmann, Leichlingen 1984, 121-124.
- MARCHETTA A., *De Athaulfi verbis ab Orosio in capite 43 Historiarum adversum paganos libri VII relatis*, „Latinitas” 31 (1983) 83-87.
- MARCHETTA A., *Orosio e Ataulfo nell' ideologia dei rapporti romano-barbarici*, Roma 1987.
- MARCUS T., *Zosimus, Orosius and their tradition. Comparative studies in pagan and christian historiography*, Diss., New York 1974.
- MARROU H.I., *Saint Augustian, Orose et l' augustinisme historique*, w: *La storiografia altomedievale (10-16 aprile 1969)*, Settimane di Studio, Spoleto 1970, 59-87.
- MARTELLI F., *Reazione antiagostiniana nelle Historiae di Orosio?*, RSA 12 (1982) 217-239.
- MARTÍNEZ CAVERO P., *Los argumentos de Orosio en la polemica pagano-cristiana*, w: *Cristianisund y aculturacion en tiempos del Imperio Romano*, ed. A.G. Blanco – J.M. Blazquez Martinez, Antiquedad y Cristianismo 7, Murcia 1990, 319-331.
- MARTÍNEZ CAVERO P., *Virgilio y la historia apologetica de Orosio*, w: *Actas del VIII congreso espanol de estudios classicos (Madrid, 23-28 de septiembre de 1991)*, Madrid 1994, 745-751.
- MARTÍNEZ CAVERO P., *Beltrán Corbalán Domingo, González Fernández Rafael, El „Commonitorium” de Orosio, traducción y comentario*, „Faventia” 21 (1999) 65-83.

- MARTINO P., *La morte di Sertorio, Orosio e la tradizione liviana*, QS 16 (1990) nr 31, 77-101.
- MASAI F., *Nouveaux fragments du Paul Orose de Stavelot en écriture onciale*, w: *Hommages à L. Hermann*, Bruxelles 1960, 509-521.
- MASSON O., *Noms de pirates chez Lucilius et Orose*, ZAnt 47 (1997) z. 1-2, 135-137.
- MASTELLONE E., *Notorella orosiana: a proposito di Hist. adv. pag. VII 7, 9*, BStudLat 26 (1996) 39-54.
- MEHL A., *Orosius über die Amnestie des Kaisers Klaudius. Ein Quellenproblem*, RhM 121 (1978) 185-194.
- MEIER G., *Catalogus codicum mss. qui in bibliotheca Einsidlensi servantur*, Einsiedeln 1899.
- MÉJEAN E., *Paul Orose et son apologétique*, Strassbourg 1861.
- MIR J.M., *Orosio y los últimos tiempos del imperio*, „Helmantica” 29 (1978) 383-397.
- MIR J.M., *Orosius extrema imperii Romani tempora narrat*, „Latinitas” 24 (1976) 128-138.
- MOMMSEN Th.E., *Aponius and Orosius on the significance of the Epiphany*, w: *Late classical and medieval studies in honour of A.M. Friend Jr.*, ed. by K. Weitzmann K. Princeton 1955, 96-111.
- MÖRNER Th. DE., *De Orosii vita eiusque Historiarum libris septem adversus paganos*, Berlin 1844.
- MÜLLENHOFF K., *Über die Weltkarte und Chorographie des Kaisers Augustus*, Kiel 1856.
- MYERS H. A., *The modification of the Augustinian-Orosian theory of history in the treatment of empire by vernacular historians of medieval Germany*, Diss., Brandeis 1965.
- NELSON L.H. – C.A.S., *Orosius' commentary on the fall of Roman Spain*, CF 31 (1977) 85-104.
- O'CONNELL R.J., *St. Augustine's criticism of Origen in the Ad Orosium*, REAug 30 (1984) 84-99.
- OBRYCKI K., *Życie i działalność literacka Orozjusza (De vita ac operibus Orosii)*, VoxP 7 (1987) nr 12-13, 307-324.
- OBRYCKI K., *Znaczenie liczb w «Historii» Pawła Orozjusza (La signification des nombres dans l'«Histoire» de Paul Orose)*, RH 44 (1996) z. 3, 243-248.
- OLMOS NOLASCO M., *De lo Romano a la Universal. El sentido de la historia en Pablo Orosio*, EfMex 5 (1987) 453-471.
- ONICA P.A., *Orosius*, Diss., Toronto 1987.
- OTERO PEDRAYO R., *Paisaxeis galegos en Paulo Orosio e en Hidacio*, BraAug 11-12 (1960-1961) 169-172.
- PARDINI A., *Una fonte perduta di Orosio? (Oros. Hist. I, 21, 1-3)*, „Orpheus” 9 (1988) 332-337.
- PASCHOUD F., *La polemica provvidenzialistica di Orosio*, w: *La storiografia ecclesiastica nella tarda antichità. Atti del Convegno tenuto in Erice (3-8 XII 1978)*, pref. di S. Calderone, Messina 1980, 113-133.
- PAVAN M., *Cristiani, ebrei e imperatori romani nella storia provvidenzialistica di*

- Orosio, w: *Chiesa e società dal secolo IV ai nostri giorni. Studi storici in onore del P. Ilarino da Milano*, Roma 1979, 23-82.
- PELLEGRINO M., *La letteratura del martirio nei primi secoli cristiani. Corsini, Eugenio. Le Historiae adversus paganos di Orosio*, Torino 1966.
- PERRELLI R., *Claudiano e i barbari, II (comparaison avec Orose)*, „Koinonia” 16 (1992) 21-33.
- PICCIRILLI L., *Una notizia di Trogo in Giustino e Orosio*, ASNP 3^e Sér. 1 (1971) 301-306.
- PINZONE A., *Paulo Orosio e la storia della Sicilia romana*, w: *Hestiasis. Studi di tarda antichità offerti a S. Calderone*, „Studi Tardoantichi” 3 (1991) 177-198.
- PIZZANI U., *Qualche osservazione sul profetismo Augusteo nell' interpretazione di Orosio*, „Augustinianum” 29 (1989) 423-433.
- POLICHETI A., *Rassegna di studi orosiani*, „Koinonia” 18 (1994) 179-197; 19 (1995) 33-61.
- POLTERA O., *Triptyque pagano-chrétien (note sur Orose, Hist. 1, 15, 3-8)*, w: *Nomen Latinum. Mélanges de langue, de littérature et de civilisation latines offerts au André Schneider à l'occasion de son départ à la retraite*, éd. par D. Knoepfler, Nauchâtel – Genève 1997, 191-198.
- PRIETO S., *Paulo Orosio e «Liber Apologeticus»*, Braga 1951.
- RÁBADE NAVARRO M. Á., *Historiadores y poetas citados en las Historias de Orosio: Livio y Tácito, Virgilio y Lucano*, „Fortunatae” 2 (1991) 277-286.
- RÁBADE NAVARRO M. Á., *Los dioses y la religión romana en las Historias de Paulo Orosio*, „Habis” 27 (1996) 225-234.
- RÁBADE NAVARRO M. Á., *Una interpretación de fuentes y métodos en la „Historia” de Paulo Orosio*, „Tabona” 6 (1985-1987) 377-393.
- RAMELLI I., *Alcune osservazioni sulla teoria orosiana della sucesione degli imperi*, InvLuc 22 (2000) 179-191.
- RATKOWSKA P., *Orozjusz w rysunku saskim z końca XII wieku*, „Studia Źródłoznawcze” 31 (1990) 1-23.
- RATTI S., *La lecture chrétienne du „Bréviaire” d' Eutrope (9, 2-5) par Jérôme et Orose*, „Latomus” 56 (1997) 264-278.
- RIZZO F.P., *Dalla christianitas eusebiana alla antipaganitas orosiana*, w: *Costantino il Grande, dall' antichità all' Umanesimo (Colloquio sul cristianesimo nel mondo antico, Macerata, 18-20 dicembre 1990)*, a cura di G. Bonamente – F. Fusco, Macerata 1993, 835-852.
- ROSS D.J.A., *Illustrated manuscripts of Orosius*, „Scriptorium” 9 (1955) 35-36 et pl. 11-15.
- SAENZ DE ARGAUDOÑA P.M., *El Conmonitorio de Orosio y Prisciliano. Una nueva antropología? Pléroma. Salus carnis, Homenaje a Antonio Orbe*, ed. par E. Pose Romero, Santiago de Compostela 1990.
- SALGADO J.F., *Paulo Orosio. Un escritor Bracarense do século V*, BracAug 33 (1979) 127-144.
- SANCHEZ L.J.C., *Los Bagaudas y la circulation de Orosio en la Edad Media. El ciclo hagiografico de la Legión Tebana*, HispAnt 13 (1986-1989) 189-197.

- SÁNCHEZ SALOR E., *El significado de la mezcla de géneros y estilos en la Historia universal de Orosio*, w: *Unidad y pluralidad en el mundo antiguo (Actas del VI Congreso español de estudios clásicos, Sevilla, 6-11 de abril de 1981)*, II, Madrid 1983, 389-398.
- SANTINI C., *L' Adversum paganos di Orosio e la tradizione manoscritta del Breviarium di Eutropio*, GIF 30 (1978) 79-91.
- SCHNITZER J., *Orosio e Pelagio*, „Religio” 8 (1937) 336-343.
- SCHÖNDORF K. A., *Die Geschichtstheologie des Orosius*, Munich 1952.
- SEEL O., *Die justinischen Handschriften und ihr Verhältnis zu Orosius I*, SIFC 11 (1934) 255-288.
- SIMONETTI M., *Tra innovazione e tradizione: la storiografia cristiana*, VetChr 34 (1997) 51-65.
- SINISCALCO P., *Le sacré et l' expérience de l' histoire. Quelques observations sur l' historiographie des premiers siècle, Ammien Marcellin et Paul Orose*, w: *Les écrivains et le sacré. La vigne et le vin dans la littérature (Association Guillaume Budé. Actes du XII^e congrès Bordeaux 17-21 août 1988)*, Paris 1989, 297-298.
- SINISCALCO P., *Le sacré et l' expérience de l' histoire. Quelques observations sur l' historiographie des premiers siècle: Ammien Marcellin et Paul Orose*, BAGB 48 (1989) 355-366.
- SORDI M., *Alessandro e Roma nella concezione storiografica di Orosio*, w: *Neronia IV. Alejandro Magno, modelo de los emperadores romanos (Actes du IV^e Colloque international de la Sien)*, éd. par J.M. Croisille, Bruxelles 1990, 388-395.
- SORDI M., *Alessandro e Roma nella concezione storiografica di Orosio*, w: *Hestiasis. Studi di tarda antichità offerti a S. Calderone*, I, Messina 1988 183-193.
- SPÄT E., *The „Commonitorium” of Orosius on the teachings of the Priscillianists*, AAntHung 38 (1998) z. 4, 357-379.
- SVENNUNG J., *Orosiana. Syntaktische, semasiologische und kritische Studien zu Orosius*, Diss., Uppsala 1922.
- SVENNUNG J., *Zur Textkritik des Apologeticus Orosii*, „Arctos” 5 (1967) 135-139.
- TANZ S., *Orosius im Spannungsfeld zwischen Eusebius von Caesarea und Augustin*, „Klio” 65 (1983) 337-346.
- TORRES A., *Paulo Orosio, historiógrafo romano-bracarense e a sua mensagem neste fim de milénio*, w: *Congresso internacional As humanidades greco-latinas e la civilização do universal (Coimbra 11-16 abril 1988)*, Coimbra 1988, 465-481.
- TORRES C., *La historia de Paulo Orosio*, „Revista de Archivos Bibliothecas y Museos” 61 (1955) 107-135.
- TORRES C., *Notas preliminares en torno a la historiografia de Orosio*, CuadGal 26 (1971) 329-336.
- TORRES C., *Orosio y Numancia*, „Celtiberia” 22 (1972) 203-211.
- TORRES R. C., *Paulo Orosio cidadão Romano-Bracarense e a su Historia contra os Pagãos. A propósito da primeira versão portuguesa de José Cardoso*, ThBraga 20 (1985) 317-322.
- TORRES R. C., *Paulo Orosio. Su vida y sus obras*, La Coruña 1985.

- TRUYOL Y SERRA A., *The idea of man and world history from Seneca to Orosius and Saint Isidore of Seville*, CHM 6 (1960-1961) 698-713.
- VILELLA J., *Biografía crítica de Orosio*, JbAC 43 (2000) 94-121.
- VOSS B.R., s. v. *Orosius*, w: K. Ziegler – W. Sontheimer, *Der kleine Pauly. Lexicon der Antike*, München 1974, Bd. 4, 350-351.
- WALDHERR G., *Orosius und die Katastrophe von 426/ 425 v. Ch.: neque illa (tempora) nisi irrito atque adversato Deo posse tam feliciter perturbari ac permisceri* (2, 8, 5), AntTard 3 (1995) 303-306.
- WINKELMANN F., *Grundprobleme christlicher Historiographie in ihrer Frühphase (Eusebios von Kaisareia und Orosius)*, JÖByz 42 (1992) 12-27.
- WOTKE F., s. v. *Orosius*, w: A. Pauly – G. Wissowa – W. Kroll – K. Mittelhaus, *Real-Encyclopädie der klass. Altertumswissenschaft*, Stuttgart 1939, 18/1, 1185-1195.
- ZEILLER J., *L' apparition du mot „Romania” chez les écrivains latins*, REL 7 (1929) 194-198.

zebrali

Aleksander Anikowski (doktorant w Instytucie Historii i Archiwistyki UMK)

Barbara Bibik (doktorantka w Katedrze Filologii Klasycznej UMK)

Jolanta Biernacka (IV rok filologii klasycznej)

Piotr Woźniczka (V rok historii i IV filologii klasycznej)

**WYKAZ PRAC DYPLOMOWYCH
Z ANTYKU CHRZEŚCIJAŃSKIEGO UKOŃCZONYCH
W NIEKTÓRYCH POLSKICH OŚRODKACH
NAUKOWYCH W 2004 ROKU**

I. KATOLICKI UNIWERSYTET LUBELSKI

A. WYDZIAŁ TEOLOGICZNY

Prace doktorskie

1. Ks. Sławomir Czalej, *Prawda jako kategoria teologiczna w „Enarrationes in Psalmos” św. Augustyna*. Obrona 21 VI 2004: promotor ks. prof. dr hab. J. Pałucki, recenzenci: prof. dr hab. J. Wojtczak-Szyszkowski (UW) i ks. dr hab. M. Szram (KUL).

Prace magisterskie

1. Byk Maria, *Pojęcie chrześcijańskiej doskonałości w pracach św. Bazylego Wielkiego* (prom. ks. dr hab. J. Popławski).
2. Draszanowski P. Mateusz, *Zagadnienie śmierci w dziele „O Trójcy Świętej” św. Augustyna* (prom. ks. dr D. Drażek).
3. Drobiński Tadeusz, *Idea szatana w apokryficznych apokalipsach chrześcijańskich* (prom. ks. dr D. Drażek).
4. Głogowski P. Wojciech, *Tajemnica Jezusa Chrystusa w świetle „De principiis” Orygenesesa* (prom. ks. dr hab. M. Szram).
5. Kempa Michał, *Dobrzy aniołowie w świetle „Enarrationes in Psalmos” św. Augustyna* (prom. ks. dr D. Drażek).
6. Knopik Wojciech, *Święta Monika jako żona i matka w świetle „Wyznań” św. Augustyna* (prom. ks. prof. dr hab. A. Eckmann).
7. Kubiak Jarosław, *Odpuszczenie grzechów w Kościele w świetle „De poenitentia” św. Ambrożego* (prom. ks. prof. dr hab. A. Eckmann).
8. Kulyk Ivan, *Chrzest jako nowe narodziny według „Katechez” św. Cyryla Jerozolimskiego* (prom. ks. prof. dr hab. Cz. Bartnik).
9. Metlerska Joanna, *Wyższość dziewictwa nad małżeństwem w Listach św. Hieronima* (prom. ks. prof. dr hab. S. Longosz).
10. Modrzejewski Tomasz, *Koncepcja cnót teologalnych w „Collationes Patrum” św. Jana Kasjana* (prom. ks. dr hab. M. Szram).

11. Mikhaney Makhaylo, *Maryja pośredniczką chrześcijan niezawodną. Teologiczny wymiar „Akatystu ku czci Bogarodzicy”* (prom. ks. prof. dr hab. K. Gózdź).
12. Piątek Paweł, *Krzyż w „Enarrationes in Psalmos” św. Augustyna* (prom. ks. dr D. Drażek).
13. Różyło Grzegorz, *Rola Piotra w pierwotnym Kościele według Joachima Gnilki* (prom. ks. prof. dr hab. K. Gózdź).
14. Sidlauskas Arkadiusz, *Apologia wiary w Chrystusa w dziełach św. Atanazego Wielkiego: „Przeciw poganom”, „O Wcieleniu Słowa”, „Mowy przeciw arianom”* (prom. ks. dr J. Ledwoń).
15. Sobczyk Mariusz, *Post jako forma ascezy eremickiej na podstawie „Apoftegmatów” Ojców Pustyni* (prom. ks. prof. dr hab. F. Drażkowski).
16. Tyshenko Volodymyr, *Moralne aspekty przebóstwienia w nauczaniu Grzegorza Palamasa* (prom. o. prof. dr hab. A. Derdziuk).
17. Umblat Olesya, *Rola rodziców w wychowaniu dzieci w świetle nauk św. Jana Chryzostoma* (prom. ks. prof. dr hab. J. Popławski).
18. Wróbel Bartłomiej, *Oblicze Boga w „Wyznaniach” św. Augustyna* (prom. ks. dr D. Drażek).

B. WYDZIAŁ HUMANISTYCZNY

Instytut Filologii Klasycznej

Prace magisterskie

1. Mońka Anna, *Wnikanie w głąb siebie w „Rozważaniach” Marka Aureliusza* (prom. ks. prof. dr hab. R. Popowski).
2. Nemček Julius, *Opatrzność Boża w pismach Plutarcha z Cheronei* (prom. ks. prof. dr hab. R. Popowski).

C. WYDZIAŁ FILOZOFII

Sekcja Filozofii Teoretycznej

Prace magisterskie

1. Łukiewicz Anna, *Filozoficzne aspekty bazylikańskiej koncepcji ascezy* (prom. ks. dr hab. P. Moskal).
2. Mikucka Ewa, *Dyskusja św. Augustyna z manichejską koncepcją zła* (prom. ks. dr hab. P. Moskal).

D. WYDZIAŁ PRAWA

Prace doktorskie

1. Ks. Burczak Krzysztof, *Prawo azylu w ustawodawstwie synodów galijskich VI-VII wieku. Obrona 25 V 2004: promotor ks. prof. dr hab. A. Dębiński, recenzenci: ks. prof. dr hab. J. Gręźlikowski (UKSW) i ks. prof. dr hab. H. Misztal (KUL).*

II. UNIWERSYTET KARD. STEFANA WYSZYŃSKIEGO W WARSZAWIE**A. WYDZIAŁ KOŚCIELNYCH NAUK HISTORYCZNYCH I SPOŁECZNYCH**

Prace doktorskie

1. Przyszychowska Marta, *Nauka o łasce w dziełach św. Grzegorza z Nyssy*; promotor ks. prof. dr hab. J. Salij, recenzenci: ks. prof. dr hab. W. Myszor (UŚ) i ks. dr hab. J. Naumowicz.
2. Ks. Filipowicz Adam, *Koncepcja duszy w pismach Tertuliana*. Obrona 6 XII 2004; promotor ks. dr hab. J. Naumowicz, recenzenci: ks. prof. dr hab. A. Eckmann (KUL) i ks. dr hab. T. Kołosowski (UKSW).

Prace magisterskie

1. Jesiotr Małgorzata, *Forma literacka listów gnostyckich z Biblioteki z Nag Hammadi* (prom. ks. prof. dr hab. J. Naumowicz).
2. Ptak Marcin, *Polemika z greckim pojęciem przeznaczenia na podstawie traktatu „Contra fatum” Grzegorza z Nyssy* (prom. ks. prof. dr hab. J. Naumowicz).

III. PAPIESKA AKADEMIA TEOLOGICZNA W KRAKOWIE**A. WYDZIAŁ TEOLOGICZNY W KRAKOWIE**

Prace magisterskie

1. Gruca Krzysztof, *Italia przełomu VI i VII wieku w „Listach” papieża Grzegorza Wielkiego* (prom. ks. dr Jan Żelazny).
2. Świerczyńska Dominika, *Egzegeza cytatów Mateuszowych ze Starego Testamentu w homiliach św. Jana Chryzostoma na Ewangelię według św. Mateusza* (prom. ks. dr A. Baron).

B. WYDZIAŁ TEOLOGICZNY – SEKCJA W TARNOWIE

Prace magisterskie

1. Śmistek Andrzej, *Postawa człowieka wobec cierpienia w świetle traktatu „O cierpliwości” św. Augustyna* (prom. ks. dr hab. A. Żurek).
2. Bożena Waśko, *Elementy antropologii w pismach Ojców Kapadockich* (prom. ks. dr S. Sojka).

IV. UNIWERSYTET ADAMA MICKIEWICZA W POZNANIU (UAM)**A. WYDZIAŁ TEOLOGICZNY**

Prace magisterskie

1. Grześkowiak Barbara, *Grzech i jego skutki w ujęciu św. Cezarego z Arles* (prom. ks. dr Paweł Wygralak).

2. Mróz Maciej, *Pneumatologiczny i eucharystyczny kontekst nauki świętego Ireneusza o „Człowieku żyjącym”* (prom. ks. prof. dr hab. Bogdan Czesz).
3. Remblewska Beata, *Ideał modlitwy w ujęciu starochrześcijańskich pisarzy na podstawie „Filokaliów”* (prom. ks. dr Paweł Wygralak).
4. Sommerfeld Grażyna, *Miłość bliźniego w kaznodziejskim nauczaniu św. Cezarego z Arles* (prom. ks. dr Paweł Wygralak).
5. Wojciechowski Tomasz, *Bóg wobec grzesznika według św. Ambrożego* (prom. ks. prof. dr hab. Bogdan Czesz).

**B. PRYMASOWSKIE WYŻSZE SEMINARIUM DUCHOWNE
W GNIEŹNIE
(agregowane do UAM)**

Prace magisterskie

1. Hinz Michał, *Nauka o kapłaństwie w wybranych pismach Orygenesza* (prom. ks. dr hab. Bogdan Czyżewski).
2. Kaczmarek Katarzyna, *Miłość Boga i bliźniego na podstawie homilii św. Augustyna na I List św. Jana* (prom. ks. dr hab. Bogdan Czyżewski).
3. Kamiński Mariusz, *Przednicejska nauka o Maryi w pismach autorów I i II wieku* (prom. ks. dr hab. Bogdan Czyżewski).
4. Kaźmierski Radosław, *Wskazania ascetyczne dla mnicha w „Regule” św. Augustyna* (prom. ks. dr hab. Bogdan Czyżewski).
5. Kempieńska Agnieszka, *Ocena ucieczki w świetle argumentów biblijnych według św. Atanazego* (prom. ks. dr hab. Bogdan Czyżewski).
6. Muzolf Arkadiusz, *Interpretacja chrztu jako sakramentu inicjacji chrześcijańskiej na podstawie „Katechez chrzcielnych” św. Jana Chryzostoma* (prom. ks. dr hab. Bogdan Czyżewski).
7. Święcichowski Maciej, *Praktyczne postulaty ascezy chrześcijańskiej w „Expositio Evangelii secundum Lucam” św. Ambrożego z Mediolanu* (prom. ks. dr hab. Bogdan Czyżewski).
8. Zych Jarosław, *Myśl filozoficzna św. Augustyna w dorobku naukowym Księdza Profesora Wacława Eborowicza* (prom. ks. dr hab. Bogdan Czyżewski).

V. UNIWERSYTET OPOLSKI

A. WYDZIAŁ TEOLOGICZNY

Katedra Historii Kościoła i Patrologii – kierownik ks. dr N. Widok

Prace magisterskie

1. Piksa Felicja, *Realizacja ideału życia kapłańskiego w sprawowaniu funkcji pasterskiej w nauczaniu Grzegorza Wielkiego* (prom. ks. dr hab. N. Widok).

VI. UNIWERSYTET ŚLĄSKI W KATOWICACH**A. WYDZIAŁ TEOLOGICZNY****Katedra Historii Kościoła i Patrologii**

Prace licencjackie

1. Ks. Palowski Michał, *Chrześcijananie wobec władzy świeckiej w świetle pism Tertuliana* (prom. ks. prof. dr hab. W. Myszor).

Prace magisterskie

1. Kiszewski Kamil, *Rationes seminales [w nauce św. Augustyna] a ewolucyjna koncepcja rozwoju przyrody* (prom. ks. prof. dr hab. W. Myszor).

B. WYDZIAŁ TEOLOGICZNY**Instytut Filologii Klasycznej**

Prace doktorskie

1. Ks. Nakonieczny Rafał, *Terminologia antropologiczna Dydyma Aleksandryjskiego*; promotor: prof. dr hab. J. Roztropowicz, recenzenci: prof. dr hab. M. Szarmach (UMK) i ks. prof. dr hab. W. Myszor (UŚ).

VII. UNIWERSYTET SZCZECIŃSKI**A. WYDZIAŁ TEOLOGICZNY**

Prace magisterskie

1. Cyparska Joanna, *Doskonalenie chrześcijańskie w „Homiliach o Ewangelii Świętego Łukasza” Orygenes* (prom. ks. dr Jerzy Chęciński).
2. Kaczmarczyk Grażyna, *Asceza wczesnochrześcijańska w „Listach” świętego Hieronima* (prom. ks. dr Jerzy Chęciński).
3. Kikcio Grażyna, *Sprawiedliwość Boża w „Komentarzu do Listu świętego Pawła do Rzymian” Orygenes* (prom. ks. dr Jerzy Chęciński).
4. Nitka Joanna, *Obraz prawdziwego chrześcijanina w „Kazaniach” św. Cezarego z Arles* (prom. ks. dr Jerzy Chęciński).
5. Siuda Piotr, *Droga doskonalenia chrześcijańskiego na podstawie „Homilii o Księgach Liczb, Jozuego i Sędziów” Orygenes* (prom. ks. dr Jerzy Chęciński).
6. Zawisłak Mirosław, *Nauka o Kościele w kazaniach i homiliach Chromacjusza z Akwilei* (prom. ks. dr Jerzy Chęciński).

**VIII. WYŻSZE SEMINARIUM DUCHOWNE XX. MISJONARZY
W KAZIMIERZU BISKUPIM (prom. ks. dr Ignacy Pająk MSF)**

Prace magisterskie

Bronione na Papieskim Wydziale Teologicznym w Warszawie w 2003 roku

1. Białas Rafał, *Rola ascezy w życiu człowieka według św. Grzegorza z Nyssy*.

2. Cieślak Jarosław Andrzej, *Rola wychowania w życiu chrześcijanina na podstawie pism św. Jana Chryzostoma*.
3. Czajkowski Robert Andrzej, *Chrzest według św. Augustyna*.
4. Lewandowski Jarosław, *Pokój jako zasadniczy cel życia chrześcijańskiego w ujęciu św. Augustyna*.
5. Moskot Renata, *Grzesznicy i ich miejsce w Kościele wg św. Augustyna*.

Bronione na Wydziale Teologicznym UAM w Poznaniu w 2004 roku

1. Wróbel Adam, *Święty Augustyn jako inspirator życia wspólnotowego w świetle własnych pism*.

IX. WYŻSZE SEMINARIUM DUCHOWNE W PELPLINIE (prom. ks. dr Dariusz Drązek – bronione w KUL)

Prace magisterskie

1. Draszanowski P. Mateusz, *Zagadnienie śmierci w dziele „O Trójcy Świętej” św. Augustyna*.
2. Drobiński Tadeusz, *Idea szatana w apokryficznych apokalipsach chrześcijańskich*.
3. Kempa Michał, *Dobrzy aniołowie w świetle „Enarrationes in Psalmos” św. Augustyn*.
4. Piątek Paweł, *Krzyż w „Enarrationes in Psalmos” św. Augustyna*,
5. Wróbel Bartłomiej, *Oblicze Boga w „Wyznaniach” św. Augustyna*.

X. WYŻSZE SEMINARIUM DUCHOWNE W ŁODZI (prom. ks. dr hab. J. Słomka)

Prace magisterskie (bronione na UKSW)

1. Cichosz Jarosław, *Rola listów Pawłowych w antropologii Orygenesusa na podstawie dzieła „O zasadach”*.
2. Pajer Katarzyna, *Krytyka religii pogańskiej w „De civitate Dei”*.
3. Woszczak Krzysztof, *Działanie szatana w „O państwie Bożym” św. Augustyna*.

XI. PAPIESKI WYDZIAŁ TEOLÓGICZNY W WARSZAWIE

Prace magisterskie

1. Ks. Januszewski Jarosław, *Duchowe objaśnienia biblijne Euchariusza z Lyonu* (prom. ks. dr hab. J. Naumowicz).

zebrał i opracował
ks. Stanisław Longosz – Lublin, KUL

POLSKA BIBLIOGRAFIA ANTYKU CHRZEŚCIJAŃSKIEGO 2004

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)

Being or Good. Metamorphoses of Neoplatonism, red. A. Kijewska, Lublin 2004, Wydawnictwo KUL.

Bóg i zło. Pisma Bazylego Wielkiego, Grzegorza z Nyssy i Jana Chryzostoma, wstęp, przypisy i przewodnik tematyczny – M.H. Congourdeau, teksty greckie tłumaczyli: K. Kochańczyk, J. Naumowicz, M. Przyszychowska, wydanie polskie opracował J. Naumowicz, BOK 23, Kraków 2004.

Chrzest i pokuta w Kościele starożytnym. Antologia tekstów I-III w., wybór, tłum. i oprac. J. Słomka, BOK 25, Kraków 2004, Wydawnictwo M.

Chrześcijaństwo u schyłku starożytności. Studia źródłoznawcze, t. 5, red. T. Derda – E. Wipszycka, Kraków 2004, Wydawnictwo Universitas.

- Encyklopedia Katolicka*, t. 10 (Krzyszowski – Lozay), Lublin 2004, TN KUL.
- Encyklopedia Kościoła*, t. 1-2, Warszawa 2004, Vocatio.
- Ideologia i propaganda w starożytności. Materiały konferencji Komisji Historii Starożytnej PTH, Rzeszów, 12-14 września 2000*, red. L. Morawiecki – P. Berdowski, Rzeszów 2004, Biblioteka Frazy.
- Kościół, świat i zbawienie we wczesnym chrześcijaństwie*, oprac. J. Naumowicz (= SACH 17), Warszawa 2004, Wydawnictwo UKSW.
- Modlitwa Pańska. Komentarze greckich Ojców Kościoła IV-V w.*, wyd. 2, Duchowość Wschodu i Zachodu 8, Kraków – Tyniec 2004, Wydawnictwo Benedyktynów.
- Modlitwa Pańska. Komentarze łacińskich Ojców Kościoła IV-V w.*, Duchowość Wschodu i Zachodu 9, wyd. 3, Kraków – Tyniec 2004, Wydawnictwo Benedyktynów.
- Modlitwa Pańska. Komentarze średniowieczne*, Duchowość Wschodu i Zachodu 10, Kraków – Tyniec 2004, Wydawnictwo Benedyktynów.
- Pierwsi apologety greccy. Kwadratus, Arystydes z Aten, Aryston z Pelli, Justyn Męczennik, Tacjan Syryjczyk, Milcjades, Apolinary z Hierapolis, Teofil z Antiochii, Hermiasz*, tłum., wstęp i komentarz L. Misiarczyk, oprac. J. Naumowicz, BOK 24, Kraków 2004, Wydawnictwo M.
- Powszechna Encyklopedia Filozofii* [= PEF], t. 5 (Ir-Ko), Lublin 2004, Polskie Towarzystwo św. Tomasza z Akwinu.
- Sapere aude. Księga Pamiątkowa prof. Mariana Szarmacha*, Toruń 2004.
- Sympozja kazimierskie poświęcone kulturze świata późnego antyku i wczesnego chrześcijaństwa*, t. 4: *Męczennicy w świecie późnego antyku*, Lublin 2004, TN KUL.
- Titulus. Studies in memory dr. Stanisław Kalita*, ed. E. Dąbrowa, Electrum. Studia z historii starożytnej 8, Kraków 2004, Jagiellonian University Press.

2. Bibliografie i problemy metodologiczne

- Bibliografia Pawła Orozjusza (wiek XIX-XX)*, VoxP 24 (2004) t. 46-47, 715-725.
- CERAN W., *Bizantynistyka na Uniwersytecie Łódzkim w latach 1999-2003*, „Przełęcz Historyczny” 95 (2004) 109-118.
- CZYŻEWSKI B., *Ksiądz Szczepan Pieszczoch (1921-2004) – człowiek, który prawdziwie kochał Ojców Kościoła*, VoxP 24 (2004) t. 46-47, 893-898.
- FIGIEL J., *Patrystyka w czasopiśmie 2004 roku*, VoxP 24 (2004) t. 46-47, 765-805.
- KOCHANEK P., *Możliwość studiów bizantynologicznych na bazie Biblioteki Uniwersyteckiej KUL*, VoxP 24 (2004) t. 46-47, 873-881.
- LONGOSZ S., *Aborcja i porzucanie dzieci w starożytności pogańskiej i chrześcijańskiej. Materiały bibliograficzne*, RT 51 (2004) z. 10, 279-291.
- LONGOSZ S., *Papięstwo w starożytności chrześcijańskiej. Materiały bibliograficzne (wybrane)*, VoxP 24 (2004) t. 46-47, 693-704.
- LONGOSZ S., *Św. Grzegorz Wielki w polskich studiach. Materiały bibliograficzne*, VoxP 24 (2004) t. 46-47, 705-714.
- LONGOSZ S., *Wykaz prac dyplomowych z antyku chrześcijańskiego ukończonych w niektórych polskich ośrodkach naukowych w 2004 roku*, VoxP 24 (2004) t. 46-47, 727-732.

- NAUMOWICZ J. – LONGOSZ S., *Polska bibliografia antyku chrześcijańskiego 2004*, VoxP 24 (2004) t. 46-47, 733-763.
- PIETRAS H., *Patrologia i jej związki z naukami humanistycznymi*, „Przegląd Po-wszechny” 121 (2004) nr 4, 84-96.
- SŁOTA B., *Ojciec Emil Stanula CSSR (1935-1999)*, „Studia Redemptorystowskie” 2 (2004) 89-100.
- WOLSKI J., *Wkład historyków w rozwój historii starożytnej w Polsce w okresie międzywojennym*, w: *Ideologia i propaganda w starożytności* [zob. 1], s. 11-19.

3. Prace ogólne, historie literatury

- BIELAS L., *Miejsce chrześcijaństwa w procesie ewolucji antycznego niewolnictwa*, „Polonia Sacra” 8 (2004) nr 14, 27-38.
- BULAS R., *Mitraizm a chrześcijaństwo*, w: *Kościół, świat i zbawienie we wczesnym chrześcijaństwie* [zob. 1], s. 52-62.
- BULAS R., *Lorika, modlitwa pochodzenia celtyckiego*, EK X 1386-1387.
- CERAN W., *Teatr we wczesnym chrześcijaństwie*, „Przegląd Historyczny” 95 (2004) 301-311.
- DAL COVOLO E., *Studium Ojców Kościoła dla kultury zjednoczonej Europy*, „Seminare” 20 (2004) 239-244.
- JANOCHA M., *Słowo a obraz. Źródła literackie do dziejów estetyki i sztuki bizan-tyńskiej*, „Series Byzantina” 2 (2004) 21-42.
- KALINOWSKA J.A., *Papiestwo w życiu i twórczości literackiej Stanisława Hozju-sza (1504-1579)*, VoxP 24 (2004) t. 46-47, 405-412.
- KLINKOWSKI J., *Geneza i rozwój kalendarza koptyjskiego*, „Perspectiva” 3 (2004) nr 1, 29-39.
- KŁOCZOWSKI J., *Chrześcijańskie fundamenty europejskiej kultury i tożsamości*, „Miejsca Święte” 2004, nr 5, 2-7.
- KNAPIŃSKI R., *Symbolika Kościoła w świetle tradycji biblijnej, wypowiedzi Ojców Kościoła i pisarzy średniowiecznych*, „Wiadomości Kościelne Archidiecezji Bia-łostockiej” 13 (1004) nr 3, 116-129.
- KOCHANEK P., *Die Vorstellung vom Norden und der Eurozentrismus. Eine Aus-wertung der patristischen und mittelalterlichen Literatur*, Mainz 2004, Verlag Philipp von Zabern.
- KOŚCIELNIAK K., *Quelques remarques sur la littérature pré-islamique arabe chré-tienne*, „Rocznik Orientalistyczny” 57 (2004) 69-76.
- KOŚCIELNIAK K., *Wybrane hadisy ze zbiorów kategorii al-kutub as-sitta – „sześciu ksiąg islamu”*, cz. I-III, wstęp historyczny, tłumaczenie i komentarz, CT 74 (2004) 137-158.
- KOWALSKI H., „*Pontifex maximus*” w religii rzymskiej, VoxP 24 (2004) t. 46-47, 19-31.
- LONGOSZ S., *Libellus*, EK X 939-943.
- PIETRAS H., *Patrologia i jej związki z naukami humanistycznymi*, „Przegląd Po-wszechny” 121 (2004) nr 4, 84-96.
- SALIJ J., *Kobieta w chrześcijaństwie – wypowiedzi Ojców Kościoła*, „W Drodze” 2004, nr 2, 119-127.

- STAROWIEYSKI M., *Autobiografie męczenników afrykańskich w III wieku*, w: *Sympozja kazimierskie* [zob. 1], s. 111-126.
- STEBNICKA K. – JANISZEWSKI P., *Greccy sofisci w czasach drugiej i trzeciej sofistyki*, w: *Chrześcijaństwo u schyłku starożytności* [zob. 1], s. 11-152.
- SUTKOWICZ A., *Christianitas jako ideał wychowawczy*, „*Perspectiva*” 3 (2004) nr 1, 131-143.
- SZCZEPANOWICZ B., *Ptaki Ziemi Świętej. Gołąb*, „*Ziemia Święta*” 10 (2004) nr 3, 36-39.
- SZCZEPANOWICZ B., *Ptaki Ziemi Świętej. Wróbel i kruk*, „*Ziemia Święta*” 10 (2004) nr 2, 40-42.
- SZCZERBA W., *Z Jerozolimy do Aten – hellenizacja myśli wczesnochrześcijańskiej*, „*Baptystyczny Przegląd Teologiczny*” 2 (2004) 77-89.
- SZRAM M., *Liczba. III. W okresie patrystycznym*, EK X 1010-1012.
- WESOŁOWSKI P., *Geneza i istota postaci Antychrysta we wczesnochrześcijańskiej literaturze łacińskiej*, „*Seminare*” 20 (2004) 423-439.
- WIPSZYCKA E., *Źródła normatywne kościelne. Wprowadzenie*, w: *Chrześcijaństwo u schyłku starożytności* [zob. 1], s. 301-344.
- ZWOLIŃSKI A., *Niewolnictwo wczoraj i dziś*, „*Polonia Sacra*” 8 (2004) nr 14, 5-26.

4. Historia wspólnot, instytucji, okresów historycznych, regionów

- BULAS R., *Mitraizm a chrześcijaństwo*, w: *Kościół, świat i zbawienie we wczesnym chrześcijaństwie* [zob. 1], s. 52-62.
- CHADWICK H., *Kościół w epoce wczesnego chrześcijaństwa*, tłum. A. Wypustek, wyd. 3, Warszawa 2004, PIW.
- CICHOCKA K.M., *Toposy sakralne chrześcijańskiej Jerozolimy*, „*Saeculum Christianum*” 11 (2004) nr 1, 5-19.
- CZARNECKA K., *Strażnicy bursztynowego szlaku*, „*Przegląd Powszechny*” 121 (2004) nr 7-8, 163-176.
- DODDS E.R., *Pogaństwo i chrześcijaństwo w epoce niepokoju. Niektóre aspekty doświadczenia religijnego od Marka Aureliusza do Konstantyna Wielkiego*, tłum. J. Partyka, Kraków 2004, Wydawnictwo Homini.
- DZIEKAN M.M., *Arabsko-muzułmański podbój Zakaukazia*, „*Pro Georgia. Journal of Kartvelological Studies*” 11 (2004) 35-46.
- DZIELSKA M., „*Ostatni Hellenowie*” i chrześcijaństwo, w: *Kościół, świat i zbawienie we wczesnym chrześcijaństwie* [zob. 1], s. 63-71.
- DZIELSKA M., *Antychrześcijańska ideologia neoplatoników późnego antyku*, w: *Ideologia i propaganda w starożytności* [1], s. 479-487.
- DZIELSKA M., *Męczennicy pogańscy późnego hellenizmu*, w: *Sympozja kazimierskie* [zob. 1], s. 39-55.
- GALANT W., *Wybór Biskupa Rzymu do IV wieku*, *VoxP* 24 (2004) t. 46-47, 121-130.
- GIGILEWICZ E., *Kwartodecymanie*, EK X 292-293.
- GÓRSKI D., *Sytuacja chrześcijaństwa na terenach północnej Afryki: od podbojów muzułmańskich do XII wieku*, Kraków 2004, Unum.

- HAUBEN H., *Heraius as Melitian Bishop of Heracleopolis Magna and the Alexandrian See*, „Journal of Juristic Papyrology” 34 (2004) 51-70.
- ILSKI K., *Żywotność idei „pax Augusta” w późnym antyku*, w: *Ideologia i propaganda w starożytności* [zob. 1], s. 443-451.
- JANISZEWSKI P., *Meandry eschatologicznych koncepcji. Znak powtórnego przyjścia Chrystusa czy sztandar zwycięskiego władcy – promieniste krzyże na niebie w tradycji grecko-lacińskiej i gruzińskiej*, „Pro Georgia. Journal of Kartvelological Studies” 11 (2004) 11-33.
- JANISZEWSKI P., *We władzy księcia ciemności. Cesarz Justynian I w «Historii sekretnej» Prokopiusza z Cezarei*, „Mówią Wieki” 2004, nr 4, 22-28.
- JANISZEWSKI P., *Wódz, mąż i ślepy żebrak. Opowieść o Belizariuszu*, „Mówią Wieki” 2004, nr 12, 34-39.
- JOŃCA M., *Nomen christianum jako crimen capitale. Analiza sądowego postępowania przeciw chrześcijanom w Bitynii na podstawie korespondencji między Pliniuszem Młodszym a Trajanem*, w: *Sympozja kazimierskie* [zob. 1], s. 71-96.
- KALUŻNY J.C., *Wpływ zjawiska rygorystyki na rozpowszechnienie kultu męczeństwa we wczesnym chrześcijaństwie*, w: *Sympozja kazimierskie* [zob. 1], s. 127-135.
- KASPRZAK D., *Galla Placydia – władczyni Zachodu w epoce barbarzyńców*, „Studia Laurentiana” 4 (2004) nr 2, 199-216.
- KAŻMIERCZAK M., *Początki chrześcijaństwa i pierwsi chrześcijanie w Irlandii przed misją biskupa Palladiusza i św. Patryka*, „Studenckie Zeszyty Historyczne” 2004, nr 5, 23-33.
- KIC W., *Szlakiem św. Pawła – ewangelizacja Macedonii. Kościół w Berei*, „Ziemia Święta” 10 (2004) nr 1, 18-21.
- KOCHEL J., *Katecheza pierwotnego Kościoła*, AK 143 (2004) z. 574, 551-566.
- KOCZWARA S., *Religijne motywy w rewolcie Witaliana w 513-515 roku*, VoxP 24 (2004) t. 46-47, 561-571.
- KOŚCIELNIAK K., *Grecy i Arabowie: Historia Kościoła melkickiego (katolickiego) na ziemiach zdobytych przez muzułmanów (634-1516)*, Kraków 2004, Unum.
- KOŚCIELNIAK K., *Niewolnictwo w islamie wczoraj i dziś*, „Polonia Sacra” 8 (2004) nr 14, 39-56.
- KOTULA T., *Barbarzyńcy i dworzanie. Rzym a barbarzyńcy w dworskiej literaturze późnorzymskiej*, Rozprawy Wydziału Historyczno-Filozoficznego 103, Kraków 2004, Polska Akademia Umiejętności.
- KOWALSKI H., *Impietas chrześcijan?*, w: *Sympozja kazimierskie* [zob. 1], s. 57-69.
- KRAWCZYK R., *Powstania żydowskie przeciw Rzymianom w I-II wieku n.e.*, „Teologiczne Studia Siedleckie” 1 (2004) 41-58.
- LONGOSZ S., *Rodzina wczesnochrześcijańska Kościołem domowym*, RT 51 (2004) z. 10, 27-56.
- LUBAC de H., *Kościół partykularny w Kościele powszechnym*, tłum. M. Spyra, Kraków 2004, Wydawnictwo WAM.
- ŁUKASZEWICZ A., *Acta Alexandrinorum – „Akta męczenników pogańskich z Aleksandrii”*, w: *Sympozja kazimierskie* [zob. 1], s. 29-38.

- MAŁECKI R., *Eucharystia irackich chrześcijan. Refleksje historyczno-liturgiczne*, „Studia Włocławskie” 7 (2004) 111-119.
- MŁOTEK A., *Niektóre wymogi stawiane biskupom w Kościele pierwszych wieków*, „Świdnickie Studia Teologiczne” 1 (2004) nr 1, 285-292.
- MYSZOR W., *Pierwotne chrześcijaństwo wobec pluralizmu świata antycznego*, w: *Kościół, świat i zbawienie we wczesnym chrześcijaństwie* [zob. 1], s. 11-17.
- NAUMOWICZ J., *Geneza święta Natale Petri de Cathedra*, VoxP 24 (2004) t. 46-47, 255-264.
- PACZKOWSKI C.M., *Mnisi palestyńscy. U źródeł chrześcijańskiego życia*, „Ziemia Święta” 10 (2004) nr 3, s. I-VIII (wkładka do czasopisma pt. „Egeria”).
- PICCIRILLO M., *Męczennicy w czasie pokoju. Słupnicy syryjscy*, „Ziemia Święta” 10 (2004) nr 4, 36-40.
- PUDLISZEWSKI J., *Panem et circenses w miastach Hiszpanii rzymskiej w świetle źródeł epigraficznych (I-III w. n.e.)*, „Słupskie Studia Historyczne” 11 (2004) 9-23.
- SAWA R., *Licyniusz (324), cesarz wschodniorzymski*, EK X 1002-1003.
- STACHURA M., *Kościół eunomiański (anomejski) w chrześcijańskim cesarstwie rzymskim*, w: *Ideologia i propaganda w starożytności* [zob. 1], s. 463-478.
- STACHURA M., *The Eunomian (Anomean) Church in the Christian Roman Empire*, w: *Titulus. Studies in memory dr. Stanisław Kalita* [zob. 1], s. 115-131.
- STACHURA M., *W poszukiwaniu „przestępstwa” innowierców – studia nad terminologią ustaw wymierzonych w niekatolików wydawanych w latach 364-450/455*, w: *Chrześcijaństwo u schyłku starożytności* [zob. 1], s. 219-269.
- STAWOSKA-JUNDZIŁŁ B., *Kobieta w Kościele, małżeństwo i rodzina w polskich badaniach patrologicznych*, w: *Pedagogika rodziny na progu XXI wieku. Rozwój – przedmiot – obszary refleksji i badań*, red. A.W. Janke, Toruń 2004, 98-105.
- SZCZUR P., *Lapsi*, EK X 495-496.
- SZMURŁO R., *Elementy struktury hierarchicznej oraz warunków społeczno-ekonomicznych klasztorów manichejskich w Azji Centralnej w świetle analizy wybranych dokumentów z Turfan*, VoxP 24 (2004) t. 46-47, 589-595.
- TASAK W., *Wpływ przełomu konstantyńskiego na rozwój Kościoła*, „Baptystyczny Przegląd Teologiczny” 2 (2004) 57-76
- TATARKIEWICZ A., *Mitrazm a władza cesarska w Rzymie*, w: *Ideologia i propaganda w starożytności* [zob. 1], s. 453-461.
- TYSZKIEWICZ L.A., *Hunowie w Europie. Ich wpływ na Cesarstwo Wschodnie i Zachodnie oraz na ludy barbarzyńskie*, Wrocław 2004, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- WIPSYZKA E., *Church Treasures of Byzantine Egypt*, „Journal of Juristic Papyrology” 31 (2001) 127-139.
- WIPSYZKA E., *Początki episkopatu monarchicznego w Egipcie*, w: *Chrześcijaństwo u schyłku starożytności* [zob. 1], s. 271-299.
- WIŚNIEWSKI R., *Wieszczący opętani i ich klienci w późnej starożytności*, w: *Chrześcijaństwo u schyłku starożytności* [zob. 1], s. 345-370.

- WOCH J., *Autorytet Stolicy Apostolskiej za pontyfikatu Syrycjusza, biskupa Rzymu w latach 384-399*, w: *Kościół, świat i zbawienie we wczesnym chrześcijaństwie* [zob. 1], s. 130-144.
- WOJTYŁAK-HESZEN A., *Tragedia późnoantyczna ΧΡΙΣΤΟΣ ΠΑΣΧΩΝ a jej źródła klasyczne*, Kraków 2004, Wydawnictwo Collegium Columbinum.
- ZIÓŁKOWSKI A., *Historia Rzymu*, Poznań 2004, Poznańskie Towarzystwo Nauk.
- ZOLOTENSKI D., *Bilimer Galliarum rector. Contribution à l'histoire de l'administration militaire en Gaule méridionale (472 apr. J.-C.)*, w: *Titulus. Studies in memory dr. Stanisław Kalita* [zob. 1], s. 133-141.
- ŻMUDZKI P., *Goci, czyli wojownicy*, „Mówią Wieki” 2004, nr 11, 10-24.
- ŻUKOWSKI H., *Życie wdów i ich postuga w Kościele w pierwszych wiekach chrześcijaństwa*, „Wiadomości Kościelne Archidiecezji Białostockiej” 13 (1004) nr 4, 143-146.
- ŻUREK A., *Relacje patriarchatu antiocheńskiego z papieskim Rzymem w I-IV wieku*, *VoxP* 24 (2004) t. 46-47, 131-144.

5.1. Historia doktryn (teologia)

- BALTHASAR von H.U., *Antyrzymski resentment. Papiestwo a Kościół*, Poznań 2004, Wydawnictwo „W drodze”.
- BARDSKI K., *L'exégèse allégorique des Pères de l'Église est-elle encore valable aujourd'hui?*, *CT* 74 (2004) nr specjalny, 63-68.
- BETLEJKO J., *Lektura Pisma Świętego w ujęciu wschodnich Ojców Kościoła*, „Biblia i Ekumenizm” 1 (2004) 105-117.
- CIEŚLUK M., *Chrześcijanie IV i V wieku wobec nauki Kościoła o nierozzerwalności związku małżeńskiego*, *RT* 51 (2004) z. 10, 107-118.
- CZEŚZ B., *Duch Święty w Kościele a grzechy jego członków. Próby wyjaśnień u przednicejskich Ojców Kościoła*, „Teologia Patrystyczna” 1 (2004) 19-28.
- CZEŚZ B., *Wpływ odnowy studiów patrystycznych na pneumatologię posoborową*, „Teologia Patrystyczna” 1 (2004) 75-86.
- CZYŻEWSKI B., *Elementy eklezjologii w starożytnych homiliach paschalnych*, „Studia Gnesnensia” 18 (2004) 379-395.
- CZYŻEWSKI B., *Teologiczne znaczenie egzorcyzmów chrzcielnych w świetle katechez mistagogicznych IV-V wieku*, w: *Sentire cum Ecclesia. Księga Pamiątkowa Księży Profesorów S. Grzechowiaka i T. Makowskiego*, red. P. Podszwa, Gniezno 2004, 67-92.
- DEGÓRSKI B., *Il ricorso ai Padri nei concili africani del secolo IV-VI*, „Annuario Historiae Conciliorum” 35 (2003) 222-233.
- GILSKI M., *Cierpienie Maryi w nauczaniu Ojców Kościoła Zachodniego*, „Salvatoris Mater” 6 (2004) nr 2, 23-34.
- GRZYWACZEWSKI J., *Tendances subordinaciennes dans la théologie avant Nicée*, *VoxP* 24 (2004) t. 46-47, 441-459.
- HRYNIEWICZ W., *Chrystus powierzył człowieka Duchowi Świętemu. Rozważania nad tradycją wschodnią*, *RT* 51 (2004), z. 2, 79-99.

- KAŁUŻNY J.C., *Kształtowanie się przedstawień chrystologicznych jako świadectwo ideowych przemian w Kościele III i IV wieku*, „Studia Laurentiana”, Supplement 1, Kraków 2004.
- KIELING M., *Grzechy i pokuta a świadomość świętości w późnej starożytności chrześcijańskiej*, „Teologia Patrystyczna” 1 (2004) 43-54.
- KNAPIŃSKI R., *Symbolika Kościoła w świetle tradycji biblijnej, wypowiedzi Ojców Kościoła i pisarzy średniowiecznych*, „Wiadomości Kościelne Archidiecezji Białostockiej” 13 (1004) nr 3, 116-129.
- KOCHEL J., *Katecheza pierwotnego Kościoła*, AK 143 (2004) z. 574, 551-566.
- KOŚCIELNIAK K., *Eschatologia muzułmańska – możliwość dialogu na podstawie analizy islamskiej nauki o Al.-A-raf – „czyścicu”*, w: *Dialog międzyreligijny*, red. A. Fetkowski, Lublin 2004, 289-310.
- KOZA J.S., „*Wierzę w Pana, który od Ojca i Syna pochodzi*” – misterium bóstwa Ducha Świętego, RT 51 (2004) z. 2, 26-54.
- KRÓLIKOWSKI J., *Bierzmowanie i Eucharystia. Kwestie teologiczne i duszpasterskie*, „Currenda” 154 (2004) 577-593.
- KRÓLIKOWSKI J., *Sakrament Pokuty. Kryzys współczesny i odpowiedź doktrynalna*, „Currenda” 154 (2004) 387-407.
- KRÓLIKOWSKI J., *Szafarz bierzmowania, kwestie teologiczno-pastoralne*, „Currenda” 154 (2004) 271-285.
- LONGOSZ S., *Niepokalone Poczęcie w kontekście nauczania Ojców Kościoła o świętości Maryi (II-IV wiek)*, w: *Tota pulchra es Maria. Materiały z ogólnopolskiego sympozjum mariologicznego w Licheniu (17-20 V 2004)*, red. J. Kumala, Licheń 2004, 43-85.
- MAŁECKI R., *Eucharystia irackich chrześcijan. Refleksje historyczno-liturgiczne*, „Studia Włocławskie” 7 (2004) 111-119.
- MISIARCZYK L., *Prymat Kościoła / biskupa Rzymu w źródłach chrześcijańskich II wieku*, VoxP 24 (2004) t. 46-47, 51-77.
- MYSZOR W., *Grzech i pokuta w Kościele III wieku*, „Teologia Patrystyczna” 1 (2004) 7-18.
- NAPIÓRKOWSKI C.S., *Sobór Efesko-aleksandryjski (431-433) o Bożym Macierzyństwie*, w: *Z potrzeby serca. Księga Pamiątkowa Ks. Dra E. Pohoreckiego*, Lublin 2004, 188-202.
- PAŁUCKI J., *Nawróceni grzesznicy i ich wkład w kształtowanie obrazu świętego Kościoła na przełomie IV i V wieku*, „Teologia Patrystyczna” 1 (2004) 29-42.
- PIETRAS H., „*Jeden chrzest na odpuszczenie grzechów*” – próba zrozumienia świadectw patrystycznych, w: *Kościół, świat i zbawienie we wczesnym chrześcijaństwie* [zob. 1], s. 179-193.
- SIEMIANOWSKI A., *Próba nowego spojrzenia w spory chrystologiczne czwartego i piątego stulecia*, „Baptystyczny Przegląd Teologiczny” 2 (2004) 95-101.
- STANIEK E., *Pytania pod adresem „drugiej pokuty”*, w: *Kościół, świat i zbawienie we wczesnym chrześcijaństwie* [zob. 1], s. 194-213.
- SZULC F., *La théologie judéo-chrétienne: l'actualité de la conception de Jean Daniélou et l'essai de son développement*, VoxP 24 (2004) t. 46-47, 423-431.

- TUREK W., *Idea przeobstwienia człowieka we współczesnych opracowaniach patrystycznych*, „Studia Płockie” 32 (2004) 51-61.
- WOCH J., *Patrystyczny obraz Maryi przyjmującej Syna Bożego*, „Salvatoris Mater” 6 (2004) nr 4, 32-44.
- WRÓBEL J., *Pokajanie, czyli teologia pokuty w Kościele wschodnim*, „Przegląd Powszechny” 121 (2004) nr 3, 377-394.
- ZARZECZNY R., *Ryba jako symbol eucharystyczny w literaturze, ikonografii i epigrafice wczesnochrześcijańskiej*, w: *Kościół, świat i zbawienie we wczesnym chrześcijaństwie* [zob. 1], s. 245-265.
- ZARZECZNY R., *Żydowski chrzest prozelitów a inicjacja chrześcijańska. Podobieństwa i różnice w świetle literatury międzytestamentalnej, patrystycznej i dokumentów rabinackich*, w: *Kościół, świat i zbawienie we wczesnym chrześcijaństwie* [zob. 1], s. 214-229.

5.2. Historia doktryn (filozofia)

- Being or Good. Metamorphoses of Neoplatonism*, red. A. Kijewska, Lublin 2004, Wydawnictwo KUL.
- COPELSTON F., *Historia filozofii*. t. 3. *Od Augustyna do Szkota*, tłum. S. Zalewski, Warszawa 2004, IW Pax.
- KOLARZOWA R., *Odmienność sposobów myślenia opartych na tradycji żydowskiej i antycznnochrześcijańskiej*, „Kwartalnik Filozoficzny” 32 (2004) nr 3, 29-56.
- KOŚCIELNIAK K., *Chrześcijańskie wpływy na mużulmańską antropologię we wczesnym średniowieczu na przykładzie wybranych tradycji*, „Folia Historica Cracoviensia” 10 (2004) 221-226.
- STĘPIEŃ T., *Ojcowie Kościoła i demon Sokratesa*, „Teologia Polityczna” 2 (2004/2005) 242-251.
- SZCZERBA W., *Z Jerozolimy do Aten – hellenizacja myśli wczesnochrześcijańskiej*, „Baptystyczny Przegląd Teologiczny” 2 (2004) 77-89.

6. Liturgia

- BOBRINSKOY B., *Życie liturgiczne*, seria: Bogosłowije 4. Warszawa 2004, Wydawnictwo Księży Marianów.
- GRZYWACZEWSKI J., *La lectio divina à la campagne en Gaule au VI^e siècle d'après les «Sermons» de Césaire d'Arles*, „Annuaire de l'Institut Catholique de Paris” 89 (2004) 73-86.
- MAŁECKI R., *Eucharystia irackich chrześcijan. Refleksje historyczno-liturgiczne*, „Studia Włocławskie” 7 (2004) 111-119.
- MATWIEJUK K., *Koptyjskie dziedzictwo liturgiczne*, „Liturgia” 10 (2004) nr 1, 103-111.

7. Hagiografia i historia duchowości

- ELRED z Rievaulx, *Przyjaźń duchowa*, tłum. i oprac. M. Wylęgała, Biblioteka europejska, Kęty 2004, Antyk.
- FALARSKI W., *Pustynie irlandzkich mnichów*, „Przegląd Powszechny” 121 (2004) nr 3, 408-423.

- FROS H. – SOWA F., *Księga imion i świętych*, t. 5, Kraków 2004, Wydawnictwo WAM.
- Kult świętego Mikołaja w tradycji prawosławnej*, Biblioteka duchowości europejskiej 1, Gniezno 2004, Fundacja Collegium Europaeum Gnesnense.
- MECHTYLDA z Magdeburga, *Strumień światła boskości*, t. 1, ŻM 31, Kraków – Tyniec 2004, Wydawnictwo Benedyktynów.
- MERTON T., *Ostatni z Ojców. Św. Bernard z Clairvaux. Encyklika Doctor Mellifluus*, tłum. M. Sabiniewicz, wstęp M. Ziolo, red. tomu B.A. Grenz, Biblioteka Duchowości Cysterskiej 2, Skoczów 2004, Wydawnictwo św. Bernarda.
- NOWACK M., *Spójrzcie, w swej dobroci Pan pokazuje nam drogę życia*, „Cenobium” 2004, nr 20, 24-33.
- PACZKOWSKI C.M., *Mnisi palestyńscy. U źródeł chrześcijańskiego życia*, „Ziemia Święta” 10 (2004) nr 3, s. I-VIII (wkładka do czasopisma pt. „Egeria”).
- PICCIRILLO M., *Męczennicy w czasie pokoju. Słupnicy syryjscy*, „Ziemia Święta” 10 (2004) nr 4, 36-40.
- Rana miłości. Konferencje kartuskie*, wyd. 2, Duchowość Wschodu i Zachodu 7, Kraków – Tyniec 2004, Wydawnictwo Benedyktynów.
- TOFILUK L., *Ikona i śpiew cerkiewny – synteza duchowości sztuk*, „Cerkiewny Wiestnik” 2004, nr 3, 13-20.
- ZIOŁO M., *Na śladach Ojca*, „W Drodze” 2004, nr 10, 77-83.
- ZIOŁO M., *O konfliktach*, „W Drodze” 2004, nr 2, 91-101.
- ZIOŁO M., *O obecności Pana*, „W Drodze” 2004, nr 4, 91-101.
- ZIOŁO M., *O początkach paschalnej drogi wspólnoty*, „W Drodze” 2004, nr 8, 106-112.
- ZSOLT K., *Święci męczennicy Jan i Kyros spadkobiercami Izidy i Serapisa*, w: *Sympozja kazimierskie* [zob. 1], s. 323-329.

8. Archeologia i historia sztuki

- BRIKS P., *Betsaida w Biblii i w najnowszych badaniach archeologicznych*, „Studia Judaica” 7 (2004) 15-22.
- BROWNE G.M., *An Old Nubian Inscription from Banganarti Church*, „Journal of Juristic Papyrology” 34 (2004) 23-26.
- BURDAJEWICZ M., *Relikwiarze Prowincji Palestyna (Palaestina) w okresie biznatyńsko-omajadzkim*, w: *Sympozja kazimierskie* [zob. 1], s. 275-299.
- CICHOCKA K.M., *Toposy sakralne chrześcijańskiej Jerozolimy*, „Saeculum Christianum” 11 (2004) nr 1, 5-19.
- FABIANI B., *Sacrum w sztuce. Pokłon trzech mędrców*, „Miejsca Święte” 2004, nr 12, 26-30.
- GAJEWSKA H., *Miejsca kultu męczenników w Scytii Mniejszej (Scytia Minor)*, w: *Sympozja kazimierskie* [zob. 1], s. 311-322.
- GAŚSIOR A., *Split, miasto Dioklecjana*, „Miejsca Święte” 2004, nr 4, 26-29.
- HORN M., *Two Coptic Inscriptions from the Monastery of Jeremiah at Saqqara*, „Journal of Juristic Papyrology” 34 (2004) 71-79.
- IWASZKIEWICZ-WRONIKOWSKA B., *Najstarsze przedstawienia Piotra Apostoła a problem prymatu papieskiego*, VoxP 24 (2004) t. 46-47, 391-404.

- IWASZKIEWICZ-WRONIKOWSKA B., *Najstarsze świadectwa kultu męczenników w Rzymie*, w: *Symposium kazimierskie* [zob. 1], s. 149-174.
- JANOCHA M., *Słowo a obraz. Źródła literackie do dziejów estetyki i sztuki bizantyńskiej*, „Series Byzantina” 2 (2004) 21-42.
- JASTRZĘBOWSKA E., *Słoneczne obeliski w Rzymie antycznym i chrześcijańskim*, „Kwartalnik Historii Kultury Materialnej” 52 (2004) 135-152.
- JUNDZIŁ J., *Symboliczne i propagandowe znaczenie ikonografii morskiej w figuralnym zdobnictwie glinianych lampek rzymskich okresu cesarstwa*, w: *Ideologia i propaganda w starożytności* [zob. 1], s. 425-442.
- KALINOWSKI Z., *Kamienny relikwiarz z Nova. Problem interpretacji*, w: *Symposium kazimierskie* [zob. 1], s. 301-309.
- KNAPIŃSKI R., *Symbolika Kościoła w świetle tradycji biblijnej, wypowiedzi Ojców Kościoła i pisarzy średniowiecznych*, „Wiadomości Kościelne Archidiecezji Białostockiej” 13 (1004) nr 3, 116-129.
- KOBIELUS S., *Niebiańska Jerozolima: od sacrum miejsca do sacrum modelu*, wyd. 2, Warszawa 2004, Apostolicum.
- KRÓLIKOWSKI J., *Wymiar duchowy ikony bizantyńskiej*, w: *Peregrinatio ad veritatem. Księga Pamiątkowa S.A. Witkowskiej*, Lublin 2004, 239-258.
- ŁAJTAR A., *Varia Nubica VIII-IX*, „Journal of Juristic Papyrology” 34 (2004) 87-96.
- MARTENS-CZARNECKA M., *Przedstawienia męczenników w sztuce nubijskiej na przykładzie malowideł z Faras i Dongoli*, w: *Symposium kazimierskie* [zob. 1], s. 203-221.
- MŁYNARCZYK J., *Martyria – miejsca kultu męczenników w bizantyńskiej Palestynie*, w: *Symposium kazimierskie* [zob. 1], s. 259-273.
- NAUMOWICZ J., *Posąg Chrystusa z Paneas w źródłach patrystycznych i bizantyńskich*, „Series Byzantina” 2 (2004) 43-54.
- NAUMOWICZ J., *Sanktuaria męczenników w świetle pism Ojców Kapadockich z IV wieku*, w: *Symposium kazimierskie* [zob. 1], s. 175-202.
- PARTYKA J.S., *Leptis Magna. Rzym w Afryce*, „Miejsca Święte” 2004, nr 2, 9-15.
- PARTYKA J.S., *Oea. Matka Trypolisu*, „Miejsca Święte” 2004, nr 2, 27-28.
- PARTYKA J.S., *Sabrata. Katakumby*, „Miejsca Święte” 2004, nr 2, 19-20.
- PARTYKA J.S., *Sabrata. Narzeczona muz*, „Miejsca Święte” 2004, nr 2, 16-18.
- PARTYKA J.S., *Sabrata. Obrazy z kamyków*, „Miejsca Święte” 2004, nr 2, 20-22.
- PAWŁOWSKA B., *In memoriam sanctorum martyrum. Epigramaty damazjańskie w rzymskich katakumbach*, VoxP 24 (2004) t. 46-47, 489-497.
- PRÓCHNIAK D., *Martyria w Armenii chrześcijańskiej*, w: *Symposium kazimierskie* [zob. 1], s. 223-250.
- PUDLISZEWSKI J., *Panem et circenses w miastach Hiszpanii rzymskiej w świetle źródeł epigraficznych (I-III w. n.e.)*, „Stupskie Studia Historyczne” 11 (2004) 9-23.
- SKUPIŃSKA-LØVSET I., *St. Zachaios, martyr of Gadara*, w: *Symposium kazimierskie* [zob. 1], s. 251-258.
- SZTYMA T., *Wpływy tradycji żydowskiej w sztuce wczesnochrześcijańskiej i bizantyńskiej*, „Series Byzantina” 2 (2004) 87-96.

- WIERNA R., *Apokryficzne przedstawienie śmierci św. Józefa na obrazie z kościoła parafialnego w Burgrabicach*, VoxP 24 (2004) t. 46-47, 579-587.
- WOLICKA E., *Święty obraz – objawienie czy opowieść?*, „Znak” 2004, nr 589, 43-57.

9. Biblia

- BARDSKI K., *„Napoję Cię winem korzennym, moszczem z granatów” (Pnp 8, 2b)*, „Verbum Vitae” 2004, nr 5, 145-170.
- BARDSKI K., *Pokarm i napój miłości. Symbolizm w ponaddosłownej interpretacji Biblii w tradycji Kościoła*, Rozprawy i Studia Biblijne 16, Warszawa 2004, Vocatio,.
- BETLEJKO J., *Lektura Pisma Świętego w ujęciu wschodnich Ojców Kościoła*, „Biblia i Ekumenizm” 1 (2004) 105-117.
- BRIKS P., *Betsaida w Biblii i w najnowszych badaniach archeologicznych*, „Studia Judaica” 7 (2004) 15-22.
- KIC W., *Szlakiem św. Pawła – ewangelizacja Macedonii. Kościół w Berei*, „Ziemia Święta” 10 (2004) nr 1, 18-21.
- KNAPIŃSKI R., *Symbolika Kościoła w świetle tradycji biblijnej, wypowiedzi Ojców Kościoła i pisarzy średniowiecznych*, „Wiadomości Kościelne Archidiecezji Białostockiej” 13 (1004) nr 3, 116-129.
- KWIATEK B.M., *„Titulus crucis”. Milczący świadek Męki Pańskiej*, „Ziemia Święta” 10 (2004) nr 4, s. I-VIII (wkładka do czasopisma pt. „Egeria”).
- PACIOREK A., *Postać Piotra w Ewangelii św. Mateusza*, VoxP 24 (2004) t. 46-47, 7-17.
- PACZKOWSKI C.M., *Śladami Matki Jezusa w Nazarecie. Ojczyzna Niepokalanej*, „Ziemia Święta” 10 (2004) nr 3, 10-15.

9.1. Apokryfy

- , *Lament Maryi – apokryf etiopski*, tłum. J. Woźniak, „Salvatoris Mater” 6 (2004) nr 2, 35-50.
- KUŚMIREK A., *„Sefer Eljahu”. Żydowska «Apokalipsa Eliasza». Wprowadzenie i przekład*, „Studia Judaica” 7 (2004) 123-137.
- STAROWIEYSKI M., *Alcune osservazioni sulla struttura letteraria degli Atti dei apostoli apocrifi*, „Cahiers d'Orientalisme” 25 (2004) 19-28.
- STAROWIEYSKI M., *Teksty do poznania legendy Judasza*, WST 17 (2004) 65-88.
- WIERNA R., *Apokryficzne przedstawienie śmierci św. Józefa na obrazie z kościoła parafialnego w Burgrabicach*, VoxP 24 (2004) t. 46-47, 579-587.

9.2. Gnostycyzm

- MYSZOR W., *Der gnostische Begriff des Guten und Bösen*, w: *Being or Good* [zob. 1], s. 25-32.
- MYSZOR W., *«Egzegeza o duszy». Wstęp, tłumaczenie i komentarz: Nag Hammadi II, 6, ŚSHT 37* (2004) nr 2, 179-190.
- MYSZOR W., *„Ekklesia” i „Kościół” w ujęciu gnostyków II i III wieku*, „Verbum Vitae” 2004, nr 5, 185-204.

- MYSZOR W., *Karpokracjanie*, PEF V 509-510.
MYSZOR W., *Karpokrates*, PEF V 510-511.
RACZKIEWICZ M., *Hymn o perle*, „Studia Redemptorystowskie” 2 (2004) 201-210.
ZMORZANKA A.Z., *Justyn gnostyk*, PEF V 396-397.
ZMORZANKA A.Z., *Izydor gnostyk*, PEF V 153-154.
ZMORZANKA A., *Kainici*, PEF V 426-427.
ZMORZANKA A., *Kolarbasus*, PEF V 715-716.
ZMORZANKA A., *Pozycja Piotra w tekstach gnostyckich*, VoxP 24 (2004) t. 46-47, 79-86.

10. Patrystyka i średniowiecze łacińskie oraz bizantyńskie (źródła i opracowania)

- CERAN W., *Bizantynistyka na Uniwersytecie Łódzkim w latach 1999-2003*, „Przełom Historyczny” 95 (2004) 109-118.
GRZESIK T., *Anzelm z Canterbury*, seria: Myśli i Ludzie, Warszawa 2004, Wiedza Powszechna.
JANISZEWSKI P., *We władzy księcia ciemności. Cesarz Justynian I w «Historii sekretnej» Prokopiusza z Cezarei*, „Mówią Wieki” 2004, nr 4, 22-28.
JANOCHA M., *Słowo a obraz. Źródła literackie do dziejów estetyki i sztuki bizantyńskiej*, „Series Byzantina” 2 (2004) 21-42.
KNAPIŃSKI R., *Symbolika Kościoła w świetle tradycji biblijnej, wypowiedzi Ojców Kościoła i pisarzy średniowiecznych*, „Wiadomości Kościelne Archidiecezji Białostockiej” 13 (1004) nr 3, 116-129.
KOCHANEK P., *Możliwość studiów bizantynologicznych na bazie Biblioteki Uniwersyteckiej KUL*, VoxP 24 (2004) t. 46-47, 873-881.
KUJAWIŃSKI J., *Wybrane aspekty życia codziennego misjonarzy w średniowieczu*, „Studenckie Zeszyty Historyczne” 2004, nr 6, 59-68.
NAUMOWICZ J., *Posąg Chrystusa z Paneas w źródłach patrystycznych i bizantyńskich*, „Series Byzantina” 2 (2004) 43-54.
PAPROCKI H., *Focjusz*, seria: Wielcy Ludzie Kościoła, Kraków 2004, Wydawnictwo WAM.
PENTEK Z., *Cesarstwo łacińskie 1204-1261. Kolonialne państwo krzyżowców czy Neobiznacjum?*, Poznań 2004, Wydawnictwo Poznańskie.
PROCHOWSKA-SULARZ A. – *Młot Thora – Krzyż Chrystusa. Recepja symbolu krzyża przez ludy germańskie w procesie chrystianizacji*, „Nomos” 2004, nr 45/46, 73-80.
STRZELCZYK J., *Ewangelizacja Słowian. Misja Wergiliusza z Salzburga*, „Miejsca Święte” 2004, nr 4, 6-7.
SZTYMA T., *Wpływy tradycji żydowskiej w sztuce wczesnochrześcijańskiej i bizantyńskiej*, „Series Byzantina” 2 (2004) 87-96.
WIPSZYCKA E., *Church treasures of Byzantine Egypt*, „The Journal of Juristic Papyrology” 34 (2004) 127-139.
WOJTCZAK-SZYSZKOWSKI J., *Żywot świętej Kingi” Jana Długosza. Studia nad językiem i stylem*, Paprotnia 2004, Wydawnictwo „Perła”.

11. Autorzy

Afrahat

UCIECHA A., *Afrahat o wierze (Demonstratio I: De fide, PSyr I 5-45)*, ŚSHT 37 (2004) nr 2, 158-170.

UCIECHA A., *Pozycja św. Piotra w pismach Afrahata i św. Efrema*, VoxP 24 (2004) t. 46-47, 145-154.

Ambrozjaster

TYBUROWSKI K., *Ambrozjaster i zarys jego wizji historii zbawienia*, „Studia Sandomierskie” 11 (2004) z. 2, 129-142.

TYBUROWSKI K., *Bóg i diabeł i ich „formae” i „exempla” dla człowieka według myśli Ambrozjastra*, „Studia Sandomierskie” 11 (2004) z. 2, 135-152.

TYBUROWSKI K., *Gli elementi della natura umana secondo l'Ambrosiaster*, „Resovia Sacra” 8 (2001) 101-115.

TYBUROWSKI K., *Struktura piekieł według Ambrozjastra*, „Studia Sandomierskie” 11 (2004) z. 4, 119-130.

Ambroży

–, *Wyjaśnienie symbolu. O tajemnicach. O sakramentach*, tłum. i oprac. L. Gładyszewski, ŻMT 31, Kraków 2004, Wydawnictwo WAM.

CZYŻEWSKI B., *Odpuszczenie grzechów w katechezach chrzcielnych św. Ambrożego z Mediolanu*, w: *Kościół, świat i zbawienie we wczesnym chrześcijaństwie* [zob. 1], s. 230-241.

DAL COVOLO E., „*Casta meretrix*”: wyrażenie źle rozumiane? Uwagi do eklezjologii św. Ambrożego, w: *Kościół, świat i zbawienie we wczesnym chrześcijaństwie* [zob. 1], s. 86-93.

ECKMANN A., *The Deification of Man in St. Ambrose's writings*, w: *Being or Good* [zob. 1], s. 199-210.

LIBERA P., *Biblijne obrazy Kościoła w pismach św. Ambrożego na przykładzie traktatu «De Isaac et anima»*, w: *Kościół, świat i zbawienie we wczesnym chrześcijaństwie* [zob. 1], s. 75-85.

NEHRING P., *Najwcześniejsza chrześcijańska opozycja wobec dziewictwa w świetle «De virginitate» V-VII św. Ambrożego*, w: *Chrześcijaństwo u schyłku starożytności* [zob. 1], s. 197-217.

NEHRING P., *Ornamenta – tormenta. Sztuczne upiększanie się kobiet w ocenie św. Ambrożego («De virginibus» I 6, 28-30)*, w: *Sapere aude* [zob. 1], s. 175-183.

PAŁUCKI J., *Ambroży z Mediolanu*, seria: Wielcy Ludzie Kościoła, Kraków 2004, Wydawnictwo WAM.

PAŁUCKI J., *Św. Ambroży o Biskupie Rzymu*, VoxP 24 (2004) t. 46-47, 223-239.

TUREK W., *Scriptor corrector lector. Il pensiero di Ambrogio nella «Lettera» 32*, w: AA. VV., *Comunicazione e ricezione del documento cristiano in epoca tardoantica. XXXII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana* (Roma, 8-10 maggio 2003) (= *Studia Ephemeridis Augustinianum* 90), Roma 2004, 349-361.

Apoftegmaty

Apoftegmaty Ojców Pustyni, t. 1: *Gerontikon*, wyd. 2, ŻM 4, Kraków – Tyniec 2004, Wydawnictwo Benedyktynów.

Apoloniusz z Tiany

SIERADZAN J., *Jezus Chrystus jako model dla postaci Apoloniusza z Tiany*, VoxP 24 (2004) t. 46-47, 415-422.

Aryston z Pelli

MISIARCZYK L., *Aryston z Pelli*, w: *Pierwsi apologety greccy* [zob. 1], s. 99-102.

Arystydes z Aten

–, *Apologia*, w: *Pierwsi apologety greccy* [zob. 1], s. 109-150

Atanazy Aleksandryjski

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

WIPSYCKA E., *La Vita Antonii confrontée avec la réalité géographique*, „Cahiers d'Orientalisme” 25 (2004) 135-147.

Augustyn

CAROLA J., *Czy św. Augustyn nigdy się nie spowiadał?*, tłum. P. Witon, „Życie Duchowe” 2004, nr 39, 66-73.

DOMAŃSKI J., *Opatrzność Boża i wolność ludzka w historiozofii św. Augustyna*, „Przegląd Tomistyczny” 10 (2004) 7-32.

GILSKI M., „*Unus Mediator et multi mediatores*”. *Augustyńska koncepcja pośrednictwa*, „Polonia Sacra” 8 (2004) nr 15, 179-191.

GILSKI M., *Maryja w «De haeresibus» św. Augustyna*, „Salvatoris Mater” 6 (2004) nr 1, 345-353.

JÓŹWIAK S., *Państwo i Kościół w pismach św. Augustyna*, Lublin 2004, Wydawnictwo KUL.

KRÓL B., „*Serce*” w «*Enarrationes in Psalmos*» św. Augustyna, „Studia Sandomierskie” 11 (2004) z. 2, 71-86.

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

MYSZOR W., *Vobis episcopus christianus. Obraz biskupa w kazaniach św. Augustyna («Sermo» 339 i 340A)*, w: *Vobis episcopus christianus. Księga Jubileuszowa Ks. Abpa Damiana Zimonia*, Katowice 2004, 9-22.

NEHRING P., „*Agris... a se iam alienatis*”, czyli o tym, co św. Augustyn uczynił ze swym rodzinnym majątkiem?, w: *Kościół, świat i zbawienie we wczesnym chrześcijaństwie* [zob. 1], s. 293-299.

SALIJ J., *Niedziela jako dzień Ducha Świętego. Zapomniana część doktryny św. Augustyna*, „Ethos” 17 (2004) nr 3-4, 226-237.

SWOBODA A., *Aspekty teologiczne małżeństwa i dziewictwa w pismach św. Augustyna*, ŚSHT 37 (2004) nr 2, 139-157.

SWOBODA A., *Ocena małżeństwa i dziewictwa w pismach św. Augustyna*, „Teologia Patrystyczna” 1 (2004) 55-74.

- SWOBODA A., *Ocena dóbr małżeństwa w «De bono coniugali» i w «De sancta virginitate» świętego Augustyna*, RT 51 (2004) z. 10, 119-150.
- SWOBODA A., *Ocena małżeństwa w «De bono coniugali» i w «De sancta virginitate» św. Augustyna*, AK 142 (2004) nr 570, 284-299.
- ŚRUTWA J., *Ośrodek wyższej kultury religijnej u św. Augustyna w Hipponie*, w: *Z potrzeby serca. Księga Pamiątkowa Ks. Dra E. Pohoreckiego*, Lublin 2004, 119-130.
- TURZYŃSKI P., *Estetyka w eklezjologii św. Augustyna*, w: *Kościół, świat i zbawienie we wczesnym chrześcijaństwie* [zob. 1], s. 145-153.
- TURZYŃSKI P., *Miłość piękna w «Wyznaniach» św. Augustyna*, „Studia Diecezji Radomskiej” 6 (2004) 467-472.
- TURZYŃSKI P., *Piękno Bożej Opatrzności w «De vera religione» św. Augustyna*, w: *Filozofia pochylona nad człowiekiem. Księga Pamiątkowa Ks. Prof. Stanisława Kowalczyka*, Lublin 2004, 663-671.
- WINCENTY z Lerynu, *Wyjątki z całości pism świętej pamięci biskupa Augustyna, zebrane razem przez Wincentego, kapłana z wyspy Lerynu*, tłum. A. Strzelecka, „Teologia Patrystyczna” 1 (2004) 91-114.
- WYGRALAK P., *Wincentego z Lerynu «Excerpta z całości pism świętego Augustyna»*, „Teologia Patrystyczna” 1 (2004) 87-90.
- ZALEWSKI S., *Spełnienie ludzkich pragnień według «Enarrationes in Psalmos» św. Augustyna*, RT 51 (2004) z. 5, 77-95.

Bazyli Wielki

- , *O tym, że Bóg nie jest sprawcą zła*, tłum. Józef Naumowicz, w: *Bóg i zło* [zob. 1], s. 35-62.
- NAUMOWICZ J., *Sanktuaria męczenników w świetle pism Ojców Kapadockich z IV wieku*, w: *Sympozja kazimierskie* [zob. 1], s. 175-202.
- SZRAM M., *Pokora – „matka cnót” (μητήρ ἀρετῶν) w ujęciu Bazylego Wielkiego i Jana Chryzostoma*, RT 51 (2004) nr 4, 43-64.
- WIDOK N., *Ojcowie Kapadoccy wobec Biskupa Rzymu. Stanowisko Bazylego Wielkiego*, VoxP 24 (2004) t. 46-47, 193-209.

Benedykt

- HEUFELDER E.M., *Rozległość serca. Medytacja nad duchem «Reguły» św. Benedykta*, seria: *Z tradycji mniszej* 33, Kraków – Tyniec 2004, Wydawnictwo Benedyktynów.
- MYCIELSKI L., *Cechy duchowości benedyktyńskich oblatów*, „Cenobium” 2004, nr 20, 49-64.
- NOWACK M., *Spójrzcie, w swej dobroci Pan pokazuje nam drogę życia*, „Cenobium” 2004, nr 20, 24-33.
- Reguła św. Benedykta o oblatach*, oprac. T. Lubowiecka – K. Szałajko, „Cenobium” 2004, nr 20, 81-88.
- ZIOŁO M., *O dobrej zazdrości. Dusza reguły św. Benedykta*, „W Drodze” 2004, nr 9, 102-107.

Beza

SZMURŁO R., *Listy i kazania archimandryty Bezy o walce z szatanem w życiu mnichów*, ŚSHT 37 (2004) nr 2, 171-178.

Blathmac

SZEWCZYK A., *Blathmac i jego «Poemat» poświęcony Dziewicy Maryi*, VoxP 24 (2004) t. 46-47, 573-578.

Boecjusz

KIJEWSKA A., *Boethius' conception of the Supreme Good*, w: *Being or Good* [zob. 1], s. 307-318.

Cezary z Arles

–, *Cztery kazania o pokucie i Bożym Miłosierdziu*, tłum. A. Strzelecka, „Teologia Patrystyczna” 1 (2004) 121-131.

GRZYWACZEWSKI J., *La lectio divina à la campagne en Gaule, au VI^e siècle, d'après les Sermons de Césaire d'Arles*, „Annuaire de l'Institut Catholique de Paris” 89 (2004) 73-86.

WYGRALAK P., *Cezarego z Arles wybrane kazania o pokucie i Bożym Miłosierdziu*, „Teologia Patrystyczna” 1 (2004) 115-120.

ŻUREK A., *Kościół w czasach ostatecznych w świetle Objąśnienia Apokalipsy Cezarego z Arles*, w: *Kościół, świat i zbawienie we wczesnym chrześcijaństwie* [zob. 1], s. 167-175.

Cyprian z Kartaginy

DOŁGANISZEWSKA E., *Autorytet biskupa w Kościele lokalnym w ujęciu Cypriana z Kartaginy*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 12 (2004) nr 2, 71-81.

KACZMAREK T., „*Ecclesia sponsa Christi*” w nauczaniu św. Cypriana, w: *Kościół, świat i zbawienie we wczesnym chrześcijaństwie* [zob. 1], s. 103-110.

LESZCZYŃSKI R.M., *Nauka o Synu Bożym w teologii Hipolita i Cypriana*, „Studia Humanistyczno-Teologiczne” 2004, nr 1-2, 157-180.

SZCZUR P., *Św. Cyprian wobec Biskupa Rzymu*, VoxP 24 (2004) t. 46-47, 105-120.

Damazy I papież

PAWŁOWSKA B., *In memoriam sanctorum martyrum. Epigramaty damazjańskie w rzymskich katakumbach*, VoxP 24 (2004) t. 46-47, 489-497.

TYBUROWSKI K., *Wkład papieża Damazego w kościelne i świeckie umocnienie władzy papieżstwa*, VoxP 24 (2004) t. 46-47, 211-222.

Doroteusz z Gazy

TADAJCZYK T.K., *Hymn Dorotheosa «Do Abrahama» wobec tradycji biblijnej*, w: *Sapere aude* [zob. 1], s. 293-299.

Efrem

Святой Ефрем Сирин, „Cerkiewny Wiestnik” 2004, nr 1, 12-20.

UCIECHA A., *Pozycja św. Piotra w pismach Afrahata i św. Efrema*, VoxP 24 (2004) t. 46-47, 145-154.

Euzebiusz z Cezarei

WIDOK N., *Obraz tortur i egzekucji prześladowanych chrześcijan w relacji Euzebiusza z Cezarei*, w: *Symposium kazimierskie* [zob. 1], 137-147.

Ewagriusz z Pontu

MISIARCZYK L., „*Acedia*” według Ewagriusza z Pontu, „*Studia Płockie*” 32 (2004) 63-84.

Flawian bp Konstantynopola

–, *Apelacja do papieża Leona*, tłum. A. Nocoń, *VoxP* 24 (2004) t. 46-47, 330-333.

Focjusz

PAPROCKI H., *Focjusz*, seria: *Wielcy Ludzie Kościoła*, Kraków 2004, Wydawnictwo WAM.

Grzegorz Wielki

LACHOWICZ J., *Autorytet Biskupa Rzymu w nauczaniu i praktyce św. Grzegorza Wielkiego*, *VoxP* 24 (2004) t. 46-47, 347-362.

LEWANDOWICZ J., *Paliusz w korespondencji św. Grzegorza Wielkiego*, *VoxP* 24 (2004) t. 46-47, 363-370.

Grzegorz z Nazjanzu

JAŚKIEWICZ G., *Chrześcijańskie zasady moralne przedmiotem kerygmatu w nauce Grzegorza z Nazjanzu*, w: *Kościół, świat i zbawienie we wczesnym chrześcijaństwie* [zob. 1], s. 266-281.

LONGOSZ S., *Przekazanie relikwii św. Grzegorza z Nazjanzu i św. Jana Chryzostoma Kościołowi Wschodniemu (Rzym, 27 XI 2004)*, *VoxP* 24 (2004) t. 46-47, 859-865.

WIDOK N., „*Physis*” come „*bonum*” in Platone e Gregorio Nazianzeno, w: *Being or Good* [zob. 1], s. 169-182.

WIDOK N., *Równa godność Osób w Trójcy Świętej. Analiza semantyczno-teologiczna terminu „physis” w pismach Grzegorza z Nazjanzu*, w: *Kościół, świat i zbawienie we wczesnym chrześcijaństwie* [zob. 1], s. 282-292.

WOJTYŁAK-HESZEN A., *Tragedia późnoantyczna ΧΡΙΣΤΟΣ ΠΑΣΧΩΝ a jej źródła klasyczne*, Kraków 2004, Wydawnictwo Collegium Columbinum.

Grzegorz z Nyssy

–, *O dzieciach przedwcześnie zmarłych*, tłum. M. Przyszychowska, w: *Bóg i zło* [zob. 1], s. 63-92.

GRODECKI T., *Dlaczego wszyscy muszą być zbawieni? Zbawienie i Kościół u Grzegorza z Nyssy*, w: *Kościół, świat i zbawienie we wczesnym chrześcijaństwie* [zob. 1], s. 111-118.

MANIKOWSKI M., *Gregory of Nyssa and the Neoplatonic Philosophical Tradition*, w: *Being or Good* [zob. 1], s. 183-198.

KOTKOWSKA E., *Nauczanie św. Grzegorza z Nyssy o wszechmocy Bożej na podstawie «In illud: Tunc ipse Filius»*, *VoxP* 24 (2004) t. 46-47, 511-525.

PEKALA U., *Apologia chrześcijańskiej nauki o zbawieniu w «Wielkiej Katechezie» św. Grzegorza z Nyssy*, *VoxP* 24 (2004) t. 46-47, 499-509.

PRZYSZYCHOWSKA M., *Co dzieje się z dziećmi po śmierci? Teologiczne znaczenie traktatu «O dzieciach przedwcześnie zmarłych» Grzegorza z Nyssy*, „Forum Teologiczne” 5 (2004) 95-106.

PRZYSZYCHOWSKA M., *Zagadka nauki Grzegorza z Nyssy o apokatastazie*, CT 74 (2004) nr 4, 59-73.

SZCZUR P., „*Święć się Imię Twoje*” w wykładzie św. Grzegorza z Nyssy, w: *Homo orans V: Modlitwa uwielbienia*, red. J. Misiurek – J.M. Popławski, Lublin 2004, 293-304.

Hermiasz

–, *Satyra na filozofów pogańskich*, w: *Pierwsi apologetyci greccy* [zob. 1], s. 487-511.

Hieronim

–, *Listy do Eustochium. Listy 22, 31, 108*, tłum. i oprac. Bazyli Degórski, ŻM 33, Kraków – Tyniec 2004, Wydawnictwo Benedyktynów.

ORYGENES – HIERONIM ze Strydonu, *Homilie o Księdze Psalmów*, tłum. S. Kalinkowski, wstęp i redakcja A. Bandura, ŻMT 32, Kraków 2004, Wydawnictwo WAM.

DEGÓRSKI B., *Il cammino degli Israeliti dall’Egitto verso la Terra Promessa secondo la Lettera 78 di san Girolamo*, „Dissertationes Paulinorum” 13 (2004) 5-45.

DEGÓRSKI B., *San Girolamo e gli albori del monachesimo occidentale*, w: M. Bielawski – D. Hombergen (wyd.), *Il monachesimo tra eredità e aperture. Atti del Simposio „Testi e temi nella tradizione del monachesimo cristiano” per il 50 anniversario dell’Istituto Monastico di Sant’Anselmo, Roma, 28 maggio – 1 giugno 2002* [= *Studia Anselmiana*, 140], Roma 2004, 497-516.

DONATI A., *Hieronymi «Epistula» XLVI: Paulae et Eustochiae ad Marcellam De locis sanctis. Commentario II*, VoxP 24 (2004) t. 46-47, 469-487.

KOŁOSOWSKI T., *Święty Hieronim jako duszpasterz*, „Seminare” 20 (2004) 453-464.

MIRRI L.M., *Girolamo e i vescovi di Roma: un rapporto di stima e di collaborazione*, VoxP 24 (2004) t. 46-47, 265-292.

PACZKOWSKI M.C., *Girolamo e la polemica antiapollinarista*, „Antonianum” 79 (2004) 473-503.

ŻUREK A., *W szkole biblijnej św. Hieronima*, TST 23 (2004) 101-116.

Hilary z Poitiers

KIELING M., *Typologiczna interpretacja tekstu biblijnego na przykładzie postaci biblijnych w ujęciu Hilarego z Poitiers w traktacie o tajemnicach*, „Kaliskie Studia Teologiczne” 3 (2004) 171-182.

KOŁOSOWSKI T., *Kościół jako wspólnota zbawienia według Hilarego z Poitiers*, w: *Kościół, świat i zbawienie we wczesnym chrześcijaństwie* [zob. 1], s. 119-129.

TUREK W., „*Filii Deo per Spiritum adoptionis effecti*” («*De Trinitate*» 12, 13). *La divinizzazione dell’uomo in alcuni testi d’Ilario di Poitiers*, „Salesianum” 66 (2004) 665-686.

Hipolit Rzymski

LESZCZYŃSKI R.M., *Nauka o Synu Bożym w teologii Hipolita i Cypriana*, „Studia Humanistyczno-Teologiczne” 2004, nr 1-2, 157-180.

Ireneusz z Lyonu

- CZEŃSZ B., *Duch Święty w Kościele a wspólnota człowieka z Bogiem według św. Ireneusza*, w: *Kościół, świat i zbawienie we wczesnym chrześcijaństwie* [zob. 1], s. 94-102.
- CZEŃSZ B., *Teologia pluralizmu religijnego a polemika św. Ireneusza z gnostykami*, w: *Kościół, świat i zbawienie we wczesnym chrześcijaństwie* [zob. 1], s. 18-26.
- JAROSZYŃSKI P., *Ireneusz z Lyonu*, PEF V 9-10.
- MYSZOR W., *Św. Ireneusz o autorytecie Kościoła Rzymskiego*, VoxP 24 (2004) t. 46-47, 87-93.

Izaak Syryjczyk

- HRYNIEWICZ W., *Das Geheimnis der Gehenna in den Meditationen des hl. Isaak des Syrers*, „Ostkirchliche Studien” 53 (2004) 28-44.

Jakub z Edessy

- ZMORZANKA A.Z., *Jakub z Edessy*, PEF V 178-179.

Jan Chryzostom

- , *Cnoty i wady. Wypisy z «Homilii na Ewangelię według św. Mateusza»*, wybór E. Staniek, Kraków 2004, Wydawnictwo WAM .
- , *Kto sam sobie nie szkodzi, temu nikt zaszkodzić nie może*, tłum. K. Kochańczyk, w: *Bóg i zło* [zob. 1], s. 93-130.
- , *Miłosierdzie. Wypisy z «Homilii na Ewangelię według św. Mateusza»*, wybór E. Staniek, Kraków 2004, Wydawnictwo WAM
- , *Sentencje z «Homilii na Ewangelię według świętego Mateusza»*, wybór E. Staniek, Kraków 2004, Wydawnictwo WAM.
- LONGOSZ S., *Przekazanie relikwii św. Grzegorza z Nazjanzu i św. Jana Chryzostoma Kościołowi Wschodniemu*, VoxP 24 (2004) t. 46-47, 859-865.
- SZRAM M., *Pokora – „matka cnót” (μήτηρ ἀρετῶν) w ujęciu Bazylego Wielkiego i Jana Chryzostoma*, RT 51 (2004) nr 4, 43-64.
- WIDOK N., *Świętość Maryi w refleksji Ojców Kościoła. Stanowisko Jana Chryzostoma*, w: *Święty wyjątek. Niepokalane Poczęcie Maryi. II Bocheńskie Sympozjum Mariologiczne (25 IX 2004)*, red. J. Królikowski, Kraków 2004, 41-59.

Jan Damasceński

- PALUSIŃSKA A., *Jan z Damaszku*, PEF V 211-215.

Jan Kasjan

- NOCON A., *Jan Kasjan*, seria: *Wielcy Ludzie Kościoła*, Kraków 2004, Wydawnictwo WAM.
- NOCON A., *La dottrina mariana nell'«Incarnazione del Signore» di Giovanni Casiano*, „Theotokos” 12 (2004) n. 1-2, 183-196.
- STEWART C., *Kasjan mnich*, ŻM 34, Kraków – Tyniec 2004, Wydawnictwo Benedyktynów.

Jan Moschos

- DEGÓRSKI B., *Biskupi Rzymu w „Pratum spirituale” Jana Moschosa*, VoxP 24 (2004) t. 46-47, 371-389.

Józef Flawiusz

BEJDA W., *Apologetyczny wymiar męczeństwa Żydów w pismach Józefa Flawiusza*, w: *Sympozja kazimierskie* [zob. 1], s. 13-27.

Justyn

–, *Apologia I i II*, w: *Pierwsi apologeti greccy*, [zob. 1], s. 151-293.

BRZECHCZYN K., *Sokrates w myśli Justyna Męczennika* „Baptystyczny Przegląd Teologiczny” 2 (2004) 90-94.

SZCZUR P., *Justyn męczennik*, PEF V 397-400.

Kandyd

LONGOSZ S., *Kandyd*, PEF V 466-467.

Kasjodor

BURCZAK K., *Figury retoryczne i tropy w Psalmach na podstawie «Expositio Psalmorum» Kasjodora*, Lublin 2004, Wydawnictwo KUL.

LONGOSZ S., *Kasjodor*, PEF V 529-534.

PROSTKO-PROSTYŃSKI J., *Zur Chronologie der Bücher VI und VII der «Variae» von Cassiodor*, „Historia”, 53 (2004) 503-508.

Klemens Aleksandryjski

KLIBENGAJTIS T.I., „*Die Wahrheit ist wie die Biene*” *Die Wahrheitsmetaphorik des Clemens von Alexandrien*, „Ephemerides Theologicae Lovanienses” 80 (2004) 60-75.

KLIBENGAJTIS T., *Die Wahrheitsbezeichnungen des Clemens von Alexandrien in ihrem Philosophischen und theologischen Kontext*, VigChr 58 (2004) 316-331.

KOWALEWSKA M. – SZCZUR P., *Klemens Aleksandryjski*, PEF V 637-641.

SŁOMKA J., *Ciało i Krew Jezusa jako pokarm. J 6, 48-58 w interpretacji Klemensa Aleksandryjskiego*, ŚSHT 37 (2004) nr 2, 131-138.

SZCZUR P., *Martyria w pismach Klemensa Aleksandryjskiego*, w: *Sympozja kazimierskie* [zob. 1], s. 97-109.

SZCZUR P., *Urząd prezbitera w świetle pism Klemensa z Aleksandrii*, RT 51 (2004) nr 4, 65-79.

SZCZUR P., *Wiara matką miłości chrześcijańskiej według Klemensa Aleksandryjskiego*, „Verbum Vitae” 2004, nr 5, 129-144.

ZAGÓRSKI D., *Recepcja arystotelesowskiego ideału μεσότης w doktrynie Klemensa Aleksandryjskiego. Problem definicji*, RT 51 (2004) nr 4, 5-42.

Klemens Rzymski

TUREK W., *Prima Clementis: zagadnienie prymatu Biskupa Rzymu w ujęciu współczesnych opracowań patrystycznych*, VoxP 24 (2004) t. 46-47, 33-49.

Konstytucje Apostolskie

ŻELAZNY J.W., *Kolegium biskupów w Konstytucjach Apostolskich. Rola Piotra*, VoxP 24 (2004) t. 46-47, 249-254.

Kwadratus

JANOWSKI P., *Kwadratus*, EK X 288-289.

KWADRATUS L., *Kwadratus*, w: *Pierwsi apologeti greccy* [zob. 1], s. 95-97.

Laktancjusz

IWAŃSKA J., «*De mortibus persecutorum*» Laktancjusza. Próba reinterpretacji, „Seminare” 20 (2004) 441-452.

WOJTCZAK-SZYSZKOWSKI J., *Laktancjusz*, EK X 406-408.

Latronian pryscylianin

SZRAM M., *Latronian, IV w., pryscylianin*, EK X 551.

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, *VoxP* 24 (2004) t. 46-47, 623-634.

SZRAM M., *Laudes Domini, poemat anonimowy z IV wieku*, EK X 565.

Leander z Sewilli

SZCZUR P., *Leander (540-600), abp Sewilli*, EK X 599-600.

SZCZUR P., *Leandra Reguła*, EK X 600-601.

Leodegar z Autun

FIGIEL J., *Leodegar z Autun*, EK X 761-762.

Leon Wielki

BARTNIK S., *Nauka Leona Wielkiego o prymacie Biskupa Rzymu*, *VoxP* 24 (2004) t. 46-47, 311-322.

DRĄCZKOWSKI F., *Miłość bliźniego w świetle ekshortacji pastoralnych Leona Wielkiego w mowach na Wielki Post (39-50)*, *VoxP* 24 (2004) t. 46-47, 527-536.

NOCOŃ A., *Appellatio Flaviani ad papam Leonem (?)*. Wokół władzy papieskiej na Wschodzie, *VoxP* 24 (2004) t. 46-47, 323-333.

SZCZUR P. – WÓJCIK E., *Leon I Wielki*, EK X 765-769.

ŻELAZNY J.W., *Apelacja Teodoreta do papieża Leona*, *VoxP* 24 (2004) t. 46-47, 335-346.

Leon II papież

SZCZUR P., *Leon II papież*, EK X 770-771.

Leonard z Limoges

STRASZEWICZ M., *Leonard z Limoges lub z Noblac*, EK X 786-787.

Leoncjusz z Antiochii

SZRAM M., *Leoncjusz z Antiochii, IV wiek*, EK X 794.

Leoncjusz z Arles

ŻUREK A., *Leoncjusz z Arles, V wiek*, EK X 794.

Leoncjusz z Bizancjum

NAUMOWICZ J., *Leoncjusz z Bizancjum (480-543), mnich, teolog*, EK X 794-795.

Leoncjusz z Cezarei Kapadockiej

ŻUREK A., *Leoncjusz z Cezarei Kapadockiej, IV wiek*, EK X 795.

Leoncjusz z Jerozolimy

SZCZUR P., *Leoncjusz z Jerozolimy, V-VI wiek*, EK X 795-796.

Leoncjusz z Konstantynopola

SZRAM M., *Leoncjusz z Konstantynopola, VI wiek, kapłan i kaznodzieja*, EK X 796-797.

Leoncjusz z Neapolis

SZRAM M., *Leoncjusz z Neapolis*, EK X 797.

Leoncjusz z Tripolis

SZCZUR P., *Leoncjusz z Tripolis, św.*, EK X 798.

Leonides

SZRAM M., *Leonides*, EK X 802.

Leporiusz

SZCZUR P., *Leporiusz, IV-V wiek, kapłan galijski, pelagianin*, EK X 820.

Liber genealogus

SZRAM M., *Liber genealogus*, EK X 948.

Liberat

SZRAM M., *Liberat, św., VI wiek, archidiakon, męczennik*, EK X 961-962.

Licencjusz

SZCZUR P., *Licencjusz*, EK X 988-989.

Licynian

SZRAM M., *Licynian (Lucinianus), VI-VII wiek, bp Kartaginy Hiszpańskiej*, EK X 1002.

Linus papież

WILEMSKA E., *Linus, św., papież, męczennik*, EK X 1098-1099.

Longin

FIGIEL J., *Longin, bp Nobadii*, EK X 1358-1359.

Lucyfer z Cagliari

JAKIELASZEK J., *Peryfrazą progresywną i strategię tekstowe. Na podstawie: «Moriundum esse pro Dei Filio» Lucyfera z Cagliari*, VoxP 24 (2004) t. 46-47, 461-468.

Maksym Wyznawca

JANKOWIAK M., *Żywoty Maksymusa Wyznawcy, Chrześcijaństwo u schyłku starożytności* [zob. 1], s. 153-196.

Meliton z Sardes

CZYŻEWSKI B., *Postawa biskupa Melitona z Sardes wobec pogan i żydów w homilii «Peri Pascha»*, w: *Kościół, świat i zbawienie we wczesnym chrześcijaństwie* [zob. 1], s. 27-41.

Nowacjan

ZAWADZKA M., *Kilka uwag o wczesnochrześcijańskiej krytyce rzymskich widowisk (na podstawie «De spectaculis» Tertuliana, «De spectaculis» Nowacjana, «De gubernatione Dei» VI Salwiana z Marsylii, VoxP 24 (2004) t. 46-47, 433-439.*

Optat z Milewy

–, *Traktat przeciw donatystom Księga II, tłum. i komentarz A. Gołda, wstęp S. Longosz, VoxP 24 (2004) t. 46-47, 597-622.*

KOCZWARA S., *Katedra Piotra w nauczaniu Optata z Milewy jako ostateczny probierz prawdziwości Kościoła, VoxP 24 (2004) t. 46-47, 155-162.*

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

Orygenes

ORYGENES – HIERONIM ze Strydonu, *Homilie o Księdze Psalmów, tłum. S. Kalinkowski, wstęp i redakcja A. Bandura, ŻMT 32, Kraków 2004, Wydawnictwo WAM.*

CROUZEL H., *Orygenes, przekł. J. Margański, wyd. 2 poprawione, Bydgoszcz 2004, Homini.*

PIETRAS H., *Rozeznawanie duchów u Orygenesesa, „Życie Duchowe” 2004, nr 39, 113-116.*

SŁOMKA J., *Ciało i Krew Jezusa jako pokarm. J 6, 48-58 w interpretacji Orygenesesa, w: Vobis episcopus christianus. Księga Jubileuszowa Ks. Abpa Damiana Zimonia, Katowice 2004, 231-243.*

SZRAM M., *Chrześcijańska modlitwa uwielbienia Boga w ujęciu Orygenesesa, w: Homo orans V: Modlitwa uwielbienia, red. J. Misiurek – J.M. Popławski, Lublin 2004, 9-19.*

SZRAM M., *Kościół jako rzeczywistość wieczna w doktrynie Orygenesesa, „Verbum Vitae” 2004, nr 5, 205-226.*

SZRAM M., *Papież Poncjana a sprawa Orygenesesa, VoxP 24 (2004) t. 46-47, 95-103.*

Paulin z Noli

KASPRZAK D., *Kontakty św. Paulina z Noli z Rzymem i jego biskupami, VoxP 24 (2004) t. 46-47, 293-309.*

Patryk

BULAS R., *Fáeth Fiadha. Lorica świętego Patryka, VoxP 24 (2004) t. 46-47, 547-559.*

KAŹMIERCZAK M., *Kiedy żył św. Patryk? Rozważania nad chronologią życia Apostoła Irlandii, VoxP 24 (2004) t. 46-47, 537-545.*

Piotr Chryzolog

KOCHANIEWICZ B., *Il concepimento e il parto verginale di Maria nella riflessione teologica di s. Pietro Crisologo, „Theotokos” 12 (2004) 197-214.*

WOJTCZAK J., *Kościół jako „grex” w Sermones Piotra Chryzologa, w: Kościół, świat i zbawienie we wczesnym chrześcijaństwie [zob. 1], s. 154-158.*

Poncjana papież

SZRAM M., *Papież Poncjana a sprawa Orygenesesa, VoxP 24 (2004) t. 46-47, 95-103.*

Prudencjusz

STABRYŁA S., *Picta imago martyris: obrazy jako źródło inspiracji «Peristephanon» IX i XI Prudencjusza*, „Folia Historica Cracoviensia” 10 (2004) 339-346.

Salwian z Marsylii

ZAWADZKA M., *Kilka uwag o wczesnochrześcijańskiej krytyce rzymskich widowisk (na podstawie «De spectaculis» Tertuliana, «De spectaculis» Nowacjana, «De gubernatione Dei» VI Salwiana z Marsylii)*, VoxP 24 (2004) t. 46-47, 433-439.

Sydoniusz Apolinaris

–, *Listy i wiersze*, tłum. i oprac. M. Brożek, Kraków 2004.

STYKA J., *Epitalamia Sydoniusza Apolinarysa – zarys poetyki*, w: *Sapere aude* [zob. 1], s. 277-292.

Syrycjusz papież

WOCH J., *Biskup Rzymu wobec problemów Kościołów Wschodnich przy końcu IV wieku*, VoxP 24 (2004) t. 46-47, 231-247.

Szenute z Atripe

SZMURŁO R., *Szenute z Atripe przeciw „Hellenom”. Elementy polemiki*, w: *Kościół, świat i zbawienie we wczesnym chrześcijaństwie* [zob. 1], s. 42-51.

YOUNG D.W., *Portions of a Coptic Discourse by Shenute (Vienna Incipit List No. 44)*, „Journal of Juristic Papyrology” 34 (2004) 231-271.

Tacjan Syryjczyk

–, *Mowa do Greków*, w: *Pierwsi apologety greccy* [zob. 1], s. 295-366.

Teodoret z Cyru

ŻELAZNY J.W., *Apelacja Teodoreta do papieża Leona*, VoxP 24 (2004) t. 46-47, 335-346.

ŻELAZNY J.W., *Eucharystia w centrum eklezjologii Teodoreta z Cyru. Studium jego Komentarzy do Listów św. Pawła*, w: *Kościół, świat i zbawienie we wczesnym chrześcijaństwie* [zob. 1], s. 159-166.

Teofil z Antiochii

–, *Do Autolika*, w: *Pierwsi apologety greccy* [zob. 1], s. 367-486.

Tertulian

WÓJTOWICZ A., *Reakcja Tertuliana na współczesną obyczajowość – kwestia stroju chrześcijańskich kobiet*, RH 52 (2004) nr 3, 131-149.

ZAWADZKA M., *Kilka uwag o wczesnochrześcijańskiej krytyce rzymskich widowisk (na podstawie «De spectaculis» Tertuliana, «De spectaculis» Nowacjana, «De gubernatione Dei» VI Salwiana z Marsylii)*, VoxP 24 (2004) t. 46-47, 433-439.

Wincenty z Lerynu

WYGRALAK P., *Wincentego z Lerynu «Excerpta z całości pism świętego Augustyna»*, „Teologia Patrystyczna” 1 (2004) 87-90.

WINCENTY Z LERYNU, *Wyjątki z całości pism świętej pamięci biskupa Augustyna, zebrane razem przez Wincentego, kapłana z wyspy Lerynu*, tłum. A. Strzelecka, „Teologia Patrystyczna” 1 (2004) 91-114.

12. Recenzje, omówienia

- BLAZA M. (rec.), H. Paprocki, *Liturgie Kościoła prawosławnego*, Kraków 2003, Wydawnictwo „M” – „Przegląd Powszechny” 121 (2004) t. 319, 149-153.
- DROŻDŻ B. (rec.), Grzegorz Wielki, *Księga reguły pasterskiej*, Kraków 2003, Wydawnictwo Benedyktynów – „Perspectiva” 3 (2004) nr 1, 275-276.
- FIGIEL J. (rec.), Nowacjan, *O Trójcy Świętej*, przekład ks. Grzegorz Jaśkiewicz, ŻMT 35, Kraków 2005, Wydawnictwo WAM – VoxP 24 (2004) t. 46-47, 669-671.
- FIGIEL J. (rec.), Tertullianus, *O hrách. De spectaculis*. Úvodní studii, překlad, poznámky a výběrovou bibliografií k Tertullianovým dílům pořídil Petr Kitzler, Praha 2004, OIKOYMENH – VoxP 24 (2004) t. 46-47, 664-669.
- FIJAŁKOWSKI M. (rec.), A. Flis – B. Kowalska, *Zapomniani bracia. Ginący świat chrześcijan Bliskiego Wschodu*, Kraków 2003, Wydawnictwo WAM – AK 143 (2004) z. 572, 203.
- GOŁGOWSKI T. (rec.), A. Łajtar, *Catalogue of the Greek Inscriptions in the Sudan National Museum at Chartoum (I. Khartoum Greek)*, Leuven – Paris – Dudley Ma. 2003; J. Van der Vliet – *Catalogue of the Coptic Inscriptions in the Sudan National Museum at Khartoum (I. Khartoum Copt)*, Leuven – Paris – Dudley Ma. 2003 – „Saeculum Christianum” 11 (2004) nr 2, 283-287.
- JASIŃSKI A.S. (rec.), M.C. Paczkowski, *Rzeczywistość, symbol i tajemnica. Jeruzolima w starożytnej literaturze chrześcijańskiej okresu przedchalcedońskiego*, Wrocław 2003, Komisariat Ziemi Świętej – „Przegląd Piśmiennictwa Teologicznego” 10 (2004) 40-42.
- JELONEK T. (rec.), *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst łaciński, arabski, ormiański, polski*, t. 3: (1414-1445). Konstancja. Bazylea – Ferrara – Florencja – Rzym, układ i oprac. A. Baron – H. Pietras, Kraków 2003, Wydawnictwo WAM – „Nasza Przeszołość” 101 (2004) 481-482.
- JELONEK T., (rec.), A. Flis – B. Kowalska, *Zapomniani bracia. Ginący świat chrześcijan Bliskiego Wschodu*, Kraków 2003, Wydawnictwo WAM – AK 143 (2004) z. 572, 204-205.
- KEMPA J. (rec.), K.H. Menke, *Das Kriterium des Christseins. Grundriss der Gnadenelehre*, Regensburg 2003, Verlag Friedrich Pustet – ŚSHT 37 (2004) nr 1, 177-181.
- KIJAS Z.J. (rec.), *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst łaciński, arabski, ormiański, polski*, t. 3: (1414-1445). Konstancja. Bazylea – Ferrara – Florencja – Rzym, układ i oprac. A. Baron – H. Pietras, Kraków 2003, Wydawnictwo WAM – „Polonia Sacra” 8 (2004) nr 14, 338-340.
- KRACIK J. (rec.), A. Flis – B. Kowalska, *Zapomniani bracia. Ginący świat chrześcijan Bliskiego Wschodu*, Kraków 2003, Wydawnictwo WAM – AK 143 (2004) z. 572, 203-204.
- KUCHARSKI G. (rec.), *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski*, t. 1: (325-787): Nicea I, Konstantynopol I, Efez, Chalcedon, Konstantynopol II, Konstantynopol III, Nicea II, układ i oprac. A. Baron – H. Pietras, Kraków 2001 (wznowienie 1 Kraków 2002), Wydawnictwo WAM – „Poznańskie Studia Teologiczne” 16 (2004) 301-308.

- LACHOWICZ J. (rec.), G. Visonà, *Cronologia ambrosiana. Bibliografia ambrosiana (1900-2000). Tutte le opere di sant'Ambrogio, sussidi 25/26*, Roma 2004, Città Nuova Editrice – VoxP 24 (2004) t. 46-47, 676-677.
- LACHOWICZ J., *Patrystyczne homilie i komentarze biblijne* (Brenna, 25-26 IX 2003 r.) – ŚSHT 37 (2004) nr 1, 242-248.
- LESKA A. (rec.), R. Wiśniewski, *Szatan i jego słudzy. Rola diabła i demonów w łacińskiej literaturze hagiograficznej IV-V wieku = Chryścijaństwo u schyłku starożytności. Studia źródłoznawcze IV*, red. T. Derda – E. Wipszycka, Kraków 2003, Wydawnictwo Universitas – VoxP 24 (2004) t. 46-47, 671-675.
- LONGOSZ S. (rec.), *The Cambridge History of Early Christian Literature*, ed. F. Young – L. Ayres – A. Louth, Cambridge 2004, Cambridge University Press – VoxP 24 (2004) t. 46-47, 689-692.
- M.C., *Patron moli książkowych* (rec. książki: J.N.D. Kelly, *Hieronim. Życie, pisma, spory*, Warszawa 2003, PIW – „W Drodze” 2004, nr 7, 108.
- MAJERAN R.; *W poszukiwaniu dobra i bytu: doświadczenie neoplatonizmu* (sprawozdanie z międzynarodowej konferencji historyczno-filozoficznej „Byt czy dobro. Metamorfozy neoplatonizmu”, Lublin, KUL, 7-10 X 2003) – „Ethos” 17 (2004) nr 65-66, 573-583.
- MARCZEWSKI M., *Świeccy w starożytności chrześcijańskiej* (rec. „Vox Patrum” 22 (2002) t. 42-43 – „Ethos” 17 (2004) nr 67-68, 426-432.
- MYSZOR W. (rec.), A. Brent, *The Imperial Cult and the Development of Church Order, Concepts and Images of Authority in Paganism and Early Christianity before the Age of Cyprian*, Leiden – Boston – Köln 1999, Brill – ŚSHT 37 (2004) nr 2, 291-292.
- MYSZOR W. (rec.), Ch. Gieschen, *Angelomorphic Christology. Antecedents and Early Evidence*, Leiden – Boston – Köln 1998, Brill – ŚSHT 37 (2004) nr 2, 292-293.
- OBIREK S. (rec.), G. Theißen, *Czasy Jezusa. Tło społeczne pierwotnego chrześcijaństwa*, tłum. F. Wycisk, Kraków 2004 – „Przegląd Piśmiennictwa Teologicznego” 10 (2004) 51-52.
- OZOROWSKI M. (rec.), H.C. Zander, *Święci przestępcy, czyli przedziwne historie Ojców Pustyni*, Kraków 2002, Wydawnictwo „M” – „Studia Teologiczne Białystok – Drohiczyn – Łomża” 22 (2004) 498-499.
- PACZKOWSKI M.C. (rec.), *Historia teologii*, t. 1: *Epoka patrystyczna*, red. A. di Berardino – B. Studer, Kraków 2003, Wydawnictwo „M” – „Przegląd Piśmiennictwa Teologicznego” 10 (2004) 22-25.
- PENCZEK M. (rec.), R. Heinzmann – *Filozofia średniowiecza*, Kęty 1999, Wydawnictwo „Antyk” – „Ruch Filozoficzny” 61 (2004) 479-481.
- POPOWSKI R. (rec.), *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 – VoxP 24 (2004) t. 46-47, 685-689.
- SŁOMKA J. (rec.), H. Pietras, *Początki teologii Kościoła*, Kraków 2000, Wydawnictwo WAM – ŚSHT 37 (2004) nr 1, 191-194.

- SŁOMKA J. (rec.), *Pisma św. Augustyna o małżeństwie i dziewictwie*, red. A. Eckmann, Lublin 2003, Wydawnictwo KUL – ŚSHT 37 (2004) nr 2, 293-296.
- STAROWIEYSKI M. (rec.), A. Flis – B. Kowalska – *Zapomniani bracia. Ginący świat chrześcijan Bliskiego Wschodu*, Kraków 2003, WAM – „Przegląd Piśmiennictwa Teologicznego” 10 (2004) 19-20.
- STAROWIEYSKI M. (rec.), *Aegyptus Christiana. Mélanges d'hagiographie égyptienne et orientales dédiés à la mémoire du P. Paul Devos, Bollandiste*, curaverunt U. Zanetti et E. Lucchesi, Cahiers d'Orientalisme 25, Genève 2004, ed. Patrick Cramer – VoxP 24 (2004) t. 46-47, 655-658.
- STAROWIEYSKI M. (rec.), *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst łaciński, arabski, ormiański, polski*, t. 3: (1414-1445). Konstancja. Bazylea – Ferrara – Florencja – Rzym, układ i oprac. A. Baron – H. Pietras, Kraków 2003, Wydawnictwo WAM – „Nasza Przeszłość” (2004) nr 101, 479-482.
- STRANKOWSKI M. (rec.), S. Sojka, *Ideał życia kapłańskiego w świetle pism świętego Grzegorza Wielkiego*, Lublin 2003, Wydawnictwo KUL – VoxP 24 (2004) t. 46-47, 678-681.
- STRZELCZYK G. (rec.), B. Sesboüé, *Tout récapituler dans le Christ. Christologie et sotériologie d'Irénéé de Lyon*, Paris 2000, Desclée – ŚSHT 37 (2004) nr 1, 185-187.
- STRZELCZYK G. (rec.), H.R. Drobner, *Person-Exegese und Christologie bei Augustinus. Zur Herkunft der Formel una persona*, Leiden 1986 – ŚSHT 37 (2004) nr 1, 188-191.
- SZRAM M. (rec.), K. Bardski, *Pokarm i napój miłości. Symbolizm w ponaddostłownej interpretacji Biblii w tradycji Kościoła*, Rozprawy i Studia Biblijne 16, Warszawa 2004, Oficyna Wydawnicza „Vocatio” – VoxP 24 (2004) t. 46-47, 650-655.
- SZRAM M. (rec.), *Origene. Dizionario. La cultura, il pensiero, le opere*, a cura di A. Monaci Castagno, Roma 2000, Città Nuova Editrice – VoxP 24 (2004) t. 46-47, 644-646.
- SZRAM M. (rec.), *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 – VoxP 24 (2004) t. 46-47, 635-644.
- SZRAM M. (rec.), S. Kaczmarek, *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 – VoxP 24 (2004) t. 46-47, 646-650.
- TOMKOWICZ M., *Nicea albo... między wiarą i polityką* (rec. książki: Kazimierz Iłski, *Idea jedności politycznej, społecznej i religijnej w świetle pism św. Ambrożego z Mediolanu*, Poznań 2001 – „Teologia Polityczna” 2 (2004/2005) 376-380.
- TUREK W. (rec.), A. Bierganż – S. Mertens (Texte), *Sprachkalender Latein 2004. Sprachen lernen leicht gemacht: Übungen, Dialoge, Geschichten und Vokabeln*, Harenberg Kalender Verlag, Dortmund 2003 – „Latinitas” 3 (2004) 332-333.
- TUREK W. (rec.), Augustinus, *De Civitate Dei contra paganos libri viginti duo*, translated with introduction and notes by Youm Seong, voll. 1-3, Waegwan, Korea 2004 – „Latinitas” 4 (2004) 448.

- TUREK W. (rec.), *Il „De Civitate Dei” di Agostino tradotto in coreano* (rec. książki Augustinus, *De Civitate Dei contra paganos libri viginti duo*, translated with introduction and notes by Youm Seong, voll. 1-3, Waegwan, Korea 2004) – „L'Osservatore Romano” (2004) 15 XII, s. 3.
- WALACHOWICZ J. (rec.), W. Berschin, *Grecko-łacińskie średniowiecze od Hieronima do Mikołaja z Kuzy*, przełożył i przygotował K. Liman, Gniezno 2003, Officina TUM – „Czasopismo Prawno-Historyczne” 56 (2004) z. 1, 363-367.
- WIDOK N. (rec.), E. Kotkowska, *Pomyśleć świat jako całość według św. Grzegorza z Nyssy*, Poznań 2003, Księgarnia św. Wojciecha – „Przegląd Piśmiennictwa Teologicznego” 10 (2004) 161-163.
- WOJCIECHOWSKI M., *Patrystyczne homilie i komentarze biblijne. Sympozjum patrologów polskich w Brennej, 25-26 IX 2003* – CT 74 (2004) nr 1, 223-227
- WYSOCKI M. (rec.), E. Osborn, *Tertullian, First Theologian of the West*, Cambridge 2003, Cambridge University Press 2003 – VoxP 24 (2004) t. 46-47, 659-661.
- WYSOCKI M. (rec.), R. Stawinoga, *Tertulian a świat antyczny*, Kraków 2002, Wydawnictwo Zakonu Pijarów – VoxP 24 (2004) t. 46-47, 661-664.
- ZAGÓRSKI D. (rec.), *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) – VoxP 24 (2004) t. 46-47, 681-685.
- ZWOLIŃSKI A. (rec.), A. Flis – B. Kowalska, *Zapomniani bracia. Ginący świat chrześcijan Bliskiego Wschodu*, Kraków 2003, Wydawnictwo WAM – AK 143 (2004) z. 572, 205-206.
- ZWOLIŃSKI A. (rec.), M. Starowieyski (red.), *Apokryfy Nowego Testamentu. Ewangelie apokryficzne, cz. 1: Fragmenty Narodzenia i Dzieciństwa Maryi i Jezusa; cz. 2: Św. Józef i św. Jan Chrzciciel, Męka i Zmartwychwstanie Jezusa, Wniebowzięcie Maryi*, Karków 2003, Wydawnictwo WAM – „Pedagogia Christiana” 2004, nr 1, 249-250.

13. Sprawozdania

- DEGÓRSKI B., *Dziedzictwo duchowe Grzegorza Wielkiego na Zachodzie i Wschodzie* (Rzym, 10-12 III 2004), VoxP 24 (2004) t. 46-47, 844-846.
- DEGÓRSKI B., *Św. Jan Chryzostom: Wschód i Zachód na przełomie IV i V wieku (XXXII Dni Augustiańskie, Rzym, 6-8 V 2004)*, VoxP 24 (2004) t. 46-47, 846-849.
- LACHOWICZ J., *Miejsca święte w epoce późnego antyku (VII Sympozjum Kazimierskie, Kazimierz Dolny, 7-9 X 2004)*, VoxP 24 (2004) t. 46-47, 823-833.
- LACHOWICZ J., *Patrystyczne homilie i komentarze biblijne (Brenna, 25-26 IX 2003 r.)*, ŚSHT 37 (2004) z. 1, 242-248.
- LACHOWICZ J., *Papiestwo w starożytności chrześcijańskiej* (Lublin, KUL, 25-26 XI 2002), VoxP 24 (2004) t. 46-47, 807-816.
- LACHOWICZ J., *Św. Augustyn dzisiaj. 1650 rocznica urodzin Augustyna z Hippony* (Kraków, 2-3 XII 2004), VoxP 24 (2004) t. 46-47, 837-844.
- LACHOWICZ J., *Udział Sekcji Patrystycznej w VII Kongresie Teologów Polskich* (Lublin, KUL, 13 IX 2004), VoxP 24 (2004) t. 46-47, 820-823.

- LACHOWICZ J., *W kręgu myśli św. Grzegorza Wielkiego. Sympozjum z okazji 1400. rocznicy śmierci św. Grzegorza Wielkiego* (Obra, 27-28 X 2004), VoxP 24 (2004) t. 46-47, 834-837.
- LONGOSZ S., *Obchody 1650 rocznicy urodzin św. Augustyna w Rzymie (7-15 XI 2004)*, VoxP 24 (2004) t. 46-47, 856-859.
- LONGOSZ S., *Papieże starożytni w religijnej kulturze polskiej*, VoxP 24 (2004) t. 46-47, 865-872.
- LONGOSZ S., *Przekazanie relikwii św. Grzegorza z Nazjanzu i św. Jana Chryzostoma Kościołowi Wschodniemu (Rzym, 27 XI 2004)*, VoxP 24 (2004) t. 46-47, 859-865.
- SZMURŁO R., *VIII Międzynarodowy Kongres Studiów Koptycznych* (Paryż, 28 VI – 3 VII 2004), VoxP 24 (2004) t. 46-47, 850-856.
- ZMORZANKA A., *Posiedzenia Komisji Badań nad Antykiem Chrześcijańskim KUL w roku akademickim 2004/2005*, VoxP 24 (2004) t. 46-47, 816-820.

14. Wybrane publikacje z zakresu literatury klasycznej

a) Przekłady

- AJSCHINES, *Mowy*, Biblioteka Antyczna, Warszawa 2004, Prószyński i S-ka.
- APPIAN z Aleksandrii, *Historia rzymska*, tłum. L. Piotrowicz, I-III, Wrocław 2004, Ossolineum – D^oAgostini.
- ARRIAN, *Wyprawa Aleksandra Wielkiego*, Arcydzieła Kultury Antycznej, Wrocław 2004, Ossolineum – D^oAgostini.
- FILOSTRATOS, *Obrazy*, tłum. i oprac. R. Popowski, Biblioteka Antyczna, Warszawa 2004, Prószyński i S-ka.
- HERAKLIT, *Fragmenty*, nowy przekład i komentarz K. Mrówka, Warszawa 2004, Wydawnictwo Naukowe „Scholar”.
- KSENOFONT, *Historia grecka*, Arcydzieła Kultury Antycznej, Wrocław 2004, Ossolineum – D^oAgostini.
- PLINIUSZ Starszy, Caius Plinius Secundus, *Historia naturalna* (wybór), t. 2, Arcydzieła kultury antycznej, Wrocław 2004, Ossolineum – D^oAgostini.
- PLUTARCH z Cheronei, *Żywoty równoległe*, t. 1: *Tezeusz – Romulus i ich porównanie. Likurg – Numa i ich porównanie*, Biblioteka antyczna, Warszawa 2004, Prószyński i S-ka 391.

b) Opracowania

- AXER J. (red.), *Łacina jako język elit*, Warszawa 2004.
- BATOR W., *Religia starożytnego Egiptu*, Mała Biblioteka Religii, Kraków 2004, Wydawnictwo WAM.
- CICHOCKA H., *Mimesis i retoryka w traktatach Dionizjusza z Halikarnasu a tradycja bizantyńska*, Warszawa 2004, Wydział Polonistyki Uniwersytetu Warszawskiego.
- DOWER K.J., *Homoseksualizm grecki*, tłum. J. Margański, Kraków 2004, Wydawnictwo „Homini”.
- IKRAM S., *Śmierć i pogrzeb w starożytnym Egipcie*, tłum. J. Aksamit, Warszawa 2004, PWN.

- JOACHIMOWICZ L., *Seneka*, seria: Myśli i Ludzie, Warszawa 2004, Wiedza Powszechna.
- KERÉNYI K., *Eleusis. Archetypowy obraz matki i córki*, tłum. I. Kania, Kraków 2004, Wydawnictwo „Homini”.
- KOROLKO M., *Thesaurus albo Skarbiec łacińskich sentencji, przysłów i powiedzeń w literaturze polskiej*, Warszawa 2004, Wiedza Powszechna.
- KOSIŃSKI R., *A few Remarks on the Author of the Vita Hypatii*, w: *Titulus. Studies in memory dr. Stanisław Kalita* [zob. 1], s. 143-151.
- KOWALSKI H., *Propaganda religijna Publiusza Klodiusza*, w: *Ideologia i propaganda w starożytności* [zob. 1], 217-230.
- MIKOŁAJCZYK I., *Rzymska literatura agronomiczna*, Toruń 2004, Wydawnictwo UMK.
- NAWROT J., *Przyjaźń w «Etykach» Arystotelesa*, w *pismach mądrościowych Septuaginty oraz w Nowym Testamencie*, Poznań 2004, Wydawnictwo Naukowe UAM.
- NOWAK K., *Serwiusz i tradycja egzegezy wergiliańskiej*, „Meander” 59 (2004) 239-256.
- PUDLISZEWSKI J., *Panem et circenses w miastach Hiszpanii rzymskiej w świetle źródeł epigraficznych (I-III w. n.e.)*, „Słupskie Studia Historyczne” 11 (2004) 9-23.
- SAKOWSKA M., *Pozycja społeczna kobiet celtyckich i germańskich w świetle źródeł starożytnych*, „Meander” 59 (2004) 77-94.
- WELLS C., *Cesarstwo rzymskie*, tłum. T. Duliński, Warszawa 2004, Prószyński i S-ka.

opracowali

ks. Józef Naumowicz – Warszawa, UKSW

ks. Stanisław Longosz – Lublin, KUL

PATRYSTYKA W CZASOPISMACH 2004 ROKU

1. ADAMANTIUS 10 (2004):
F. Calabi – *Ruoli e figure di mediazione in Filone di Alessandria* 89-99;
G.B. Bazzana – „*Il corpo della carne di Gesù Cristo*” (*P. Ox. I.5*): *Conflitti ecclesiologici nel cristianesimo del II secolo* 100-122; A. Bastit-Kalinowska – „*Agir dans*”: *Autour de l'emploi d' ejnergei'n dans l'œuvre et l'exégèse d'Origène* 123-137; B. Studer – *Die historische Theologie des Eusebius von Cäsarea* 138-166; G. Maturi – *Reductio ad unum: L'escatologia di Gregorio di Nissa sullo sfondo della metafisica plotiniana* 167-193; G. Raspanti – *Adgrediar opus intemptatum: l'Ad Galatas di Gerolamo e gli sviluppi del commentario biblico latino* 194-216; E. Gritti – *Una risposta neoplatonica alle critiche dei cristiani ai miti greci* 217-237.
2. AEVUM 78 (2004) nr 1-3:
P. Farmhouse Alberto – *The anthology of Eugenius of Toledo's poems in Léon, fragm. 8: a reconstruction* 259-275; C.M. Mazzucchi – *Ambrosianus C 222 inf. (Graecus 886): il codice e il suo autore (seconda parte)* 411-440; E. Villani – *Un nuovo lessico polisemantico bizantino (Ambr. C 222 inf., ff. 210v-212r)*, 441-515; B. Cavarra – *Su alcune annotazioni di carattere medico contenute in un manoscritto greco (Ambr. C 222 inf., f. 40r)*, 517-530.
3. ALLGEMEINE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE 29 (2004) nr 1-3:
S. Grotz – *Ewigkeit und Zeit. Zu Augustins Fragen im XI. Buch der «Confessiones»* 117-142; C. Steel – Ch. Helmig – *Neue Forschungen zum Neuplatonismus (1995-2003)*, 143-162; 225-248.
4. ALPHA OMEGA 5 (2003) nr 1-2:
F. Pascual – *Comunicación y lenguaje en el «De magistro» de san Agustín* 37-57; C. dell'Osso – *L'analogia antropologica. Riflessioni sui concetti di anima e corpo in alcuni testi patristici* 215-232.
5. THE AMERICAN BENEDICTINE REVIEW 55 (2004) nr 1-4:
K.C. Russell – *Murdered Monks, Troubling Questions: Cassian's Sixth «Conferences»* 3-20; J. Howe – *St. Benedict the Hermit as a Model for Italian Sanctity: Some Hagiographical Witnesses* 42-54; H. Feiss – *Dilation: God and the World in the Visions of Benedict and Julian of Norwich* 55-73; G. Seidel – *Monk as Philosopher, Philosopher as Monk* 74-84; A. Böckmann – *Summoning the Brothers for Counsel (RB 3): part II, 85-97*; Ch. Joest – *The Significance of „acedia”*

- and „apatheia” in *Evagrius Ponticus*, part I, 121-152, part II, 273-307; T.G. Kardong – *Smaragdus on Benedict’s Prologue* 171-193; M. Kelly – *Reflection on the Significance of „stabilitas” and „conversatio morum” in Benedictine Commitment* 251-264; S.Ch. Kessler – *The Gregorian «Dialogues»: A Feature Review* 323-328; B. McFadden – *The Elements of Discourse: Orality, Literacy, and Nature in the Elemental Miracles of Bede’s «Ecclesiastical History»* 442-463.
6. THE AMERICAN CATHOLIC PHILOSOPHICAL QUARTERLY 78 (2004) nr 1-4:
 C. Micaelli – *Boethian Reflections on God: between Logic and Metaphysics* 181-202; J.W. Koterski – *Boethius and the Theological Origins of the Concept of Person* 203-224; S. Nash-Marshall – *God, Simplicity, and the «Consolatio Philosophiae»* 225-246; J. Evans – *Boethius on Modality and Future Contingents* 247-271; M.V. Dougherty – *The Problem of „Humana Natura” in the «Consolatio Philosophiae» of Boethius* 273-292; J.R. Fortin – *The Nature of Consolation in the «Consolation of Philosophy»* 293-307; P.J. LaChance – *Boethius on Human Freedom* 309-327; J. Marenbon – *Boethius and the Problem of Paganism* 329-348.
7. ANALECTA BOLLANDIANA 122 (2004) nr 1-2:
 C. Lanéry – *La Passion de Théodora et Didyme. Édition des traductions latines BHL 8072 et 8073*, 5-50; C. Macé – *Note sur la tradition manuscrite d’un passage disputé du discours 38 de Grégoire de Nazianze (BHG 1938)*, 51-68; C. Pasini – *Testi agiografici e innografici come fonti „storiche”? Sondaggi e criteri di valutazione nei testi bizantini per san Filippo d’Agira e sant’Ambrogio di Milano*, 69-82; B. Joassart – *Alfred Loisy et les Bollandistes. Un „absent présent” ou un „présent absent”* 135-152; J. Van der Straeten – *Catalogues de manuscrits latins. Inventaire hagiographique (Vingt-sixième série)* 153-179; François Leroy S.J. (1925-2004), 241-243; *Publication de François Leroy* 244-246; X. Lequeux – *Le Martyre BHG 2109 et les Passions BHL 2264-2265 de Donnino le céphalophore de Fidenza* 247-268; P. Tomea – *Qualche nota sulla fortuna e il reimpiego del prologo della Passio Caeciliae BHL 1495*, 269-276; E. Lucchesi – *Deux nouveaux fragments sahidiques du Panégyrique de Grégoire le Thaumaturge par Grégoire de Nysse* 277-282; S. Hamann – *Die «Vita Fursei» als chronologische Quelle* 283-298; M.T. Le Léannec-Bavavéas – *Un nouveau canon d’Euthyme πρωτοασηκητης* 299-312; I.P. Bejczy – *Les vertus cardinales dans l’hagiographie latine du Moyen ge* 313-360; T. Licence – *Suneman and Wulfric: Two Forgotten Saints of St Benedict’s Abbey at Holme in Norfolk* 361-272; B. Joassart – *Stéphane Binon, byzantiniste* 389-408.
8. ANGELICUM 81 (2004) nr 1-4:
 P. Garuti – *Melchisedek, figura chiave nelle dispute sulla legittimità del sacerdozio gerosolimitano ai tempi di Gesù: la Bibbia, Qumran, gli apocrifi 7-27*; J. Jakielaszek – *Tertullian, «De anima» 38, 2: on Some Properties of Infinitival Clauses in Late Latin* 29-34; A. Miranda – *La dimensione storica dell’„uomo spirituale” nelle «Omellie sulla prima ai Corinzi» di Giovanni Crisostomo* 491-504.
9. ANNALES 59 (2004) nr 1-6:
 J.B. Yon – *La romanisation de Palmyre et des villes de l’Euphrate* 313-336.

10. ANNALES THEOLOGICI 18 (2004) nr 1-2:
G. Maspero – *Lo schema dell' „exitus-reditus” e l'apocatastasi in Gregorio di Nissa* 85-110; M. Mira – *Eseñanzas de Basilio de Cesarea sobre la vida en Cristo* 355-372.
11. ANNALI DI SCIENZE RELIGIOSE 9 (2004):
A. Ross – „*Mysterium simplicitatis*”. *Escatologia e liturgia battesimale negli «Acta Scilitanorum»* 227-270; C. Antognazz – „*Ad imperatorem palatia pertinent, ad sacerdotem Ecclesiae*”. *La teologia politica di Ambrogio nei primi dodici anni del suo episcopato (374-386)*, 271-298; A. Persic – *Da soggetto di colpa a oggetto di misericordia: uomo e „peccato d'origine” nella comprensione degli aquileiesi Vittorino, Cromazio e Rufino* 299-324; G. Chiapparin – *Anticosmismo e procosmismo negli gnostikoi del II e III secolo. A proposito del „paradigma ermeneutico” di H. Jonas* 325-373.
12. ANNALI DI STORIA DELL'ESEGESI 21 (2004) nr 1:
C. Gianotto – *L'identità religiosa tra gli gnostici: i gruppi „sethiani”* 47-58; A. Magris – *La filosofia greca e la formazione dell'identità cristiana* 59-107; E. Zocca – *L'identità cristiana nel dibattito fra cattolici e donatisti* 109-130; É. Rebillard – *Sépulture et construction de l'identité chrétienne aux II^e et III^e siècles* 131-146; A. Camplani – *L'autorappresentazione dell'episcopato di Alessandria tra IV e V secolo: questioni di metodo* 147-185; R. Giordani – *La Bibbia nel repertorio figurativo di Nola-Cimitile* 189-197; P. De Santis – A.E. Felle – *Impianti monumentali e produzione epigrafica nel complesso di s. Felice a Nola. Aspetti dell'identità cristiana* 199-235; G. Colantuono – *Note per una ricostruzione dell'identità cristiana di Napoli al tempo di Gregorio Magno* 237-256; L. Perrone – *Discorso sulla preghiera e costruzione dell'identità nel cristianesimo antico (I-III sec.)* 257-287; T. Canella – *Gli «Actus Silvestri»: l'invenzione di un'identità statale cristiana* 289-302; R.M. Parrinello – *Il rapporto con l'Altro nel monachesimo palestinese. Alcune considerazioni sul rapporto tra identità monastica e identità laicale da Isaia a Doroteo di Gaza* 303-313; Ch. Spuntarelli – „*In nome della morte di Cristo*”: *la costruzione dell'identità cristiana nella formula battesimale eunomiana* 315-330; L. Vianès-Abou Samra – *L'eschatologie d'Apolinaire de Laodicée à travers les Fragments sur les Psaumes* 331-371; R. Mazza – *Per un commentario al Nuovo Testamento sulla base dei papiri documentari* 373-378; F. Bucchi – *Edizione critica dei commenti di Girolamo alle epistole paoline a Tito e a Filemone* 379-385.
13. ANNUAIRE DE L'INSTITUT CATHOLIQUE DE PARIS 89 (2004):
J. Grzywaczewski – *La lectio divina à la campagne en Gaule, au VI^e siècle, d'après les «Sermons» de Césaire d'Arles* 73-86.
14. ANNUARIUM HISTORIAE CONCILIORUM 35 (2003) nr 1-2:
E. Chrysos – A. Alexakis – N. Tsironi – *From Exegesis to Heresy: The Educational Background in the Age of Monophysitism* 25-49; V. Peri – *I criteri per l'ecumenicità nei concili antichi* 5-24; R. Barcellona – *Le vedove cristiane tra i Padri e le norme* 167-185; L.M. Mirri – *Riferimenti patristici nei concili del sec. IV in Gallia* 186-199; P. Mattei – *Lecture du «De synodis» d'Hilaire de Poitiers. L'idée et le mot de nativitas* 200-210; G.D. Dunn – „*Sententiam nostram*

- non novam promimus*". Cyprian and the episcopal Synod of 255, 211-221; B. Degórski – *Il ricorso ai Padri nei concili africani dei secoli IV-VI* 222-233; D. Ramos-Lissón, *San Martín de Dumio vel II concilio Bracarense (572)*, 234-246; A. Ferreiro – *Sacred Scripture, Sacred Tradition, and „Auctoritas” at the Second Council of Seville (619)* 247-272; A.E. Bermejo – „*Lex orandi, lex credendi*”. *Traces of the Fathers of the Church and the Councils in the Liturgy* 273-289; P. Bruns – *Die sog. „Perserschule” von Edessa und ihr Einfluss auf die Synoden im Zweistromland* 290-306; M. Hauke – *Die Taufgnade und die Wurzel des Bösen. Anmerkungen zur Verurteilung des Messalianismus auf dem Konzil von Ephesus* 307-321; M. Mira Iborra – *El concilio de Constantinopla y el símbolo de fe niceno-constantinopolitano* 322-336; M. van Esbroeck – *Les florilèges patristiques arméniens e leur relation avec les conciles* 337-344; A. Frenken – *Theologischer Sachverstand in der Auseinandersetzung um aktuelle und grundsätzliche Fragen. Der Rückgriff der Konstanzer facultas theologica auf die Heilige Schrift, die Kirchenväter und die alten Konzilien* 345-362.
15. ANTIKE WELT 35 (2004) nr 1-6:
(Nr 2) W. Hoepfner – „*Antiochia die Große*”. *Geschichte einer antiken Stadt* 3-9; G. Brands – *Orientis apex pulcher – Die Krone des Orients* 11-16.
16. ANTONIANUM 79 (2004) nr 1-4:
E. Albrile – *La genia triforme. Aspetti della mitografia gnostica* 143-155; M.C. Paczkowski – *Girolamo e la polemica antiapollinarista* 473-503; R. North – *Theillard, Scotus, Origen and Lyons* 505-532.
17. ANUARIO DE HISTORIA DE LA IGLESIA 13 (2004):
E. Dassmann – *El «Lehrbuch der Dogmengeschichte» y «Das Wesen des Christentums» de Adolf von Harnack* 179-198.
18. APOCRYPHA 15 (2004):
B. Bouvier – F. Bovon – «*Prière et Apocalypse de Paul*». *Un fragment grec inédit conservé au Sinaï*. Introduction, texte, traduction et notes 9-30; P. Piovanelli – *La «Prière et Apocalypse de Paul» au sein de la littérature apocryphe d'attribution paulinienne* 31-40; G. Aragione – *Justin, „philosophe” chrétien et les «Mémoires des Apôtres» qui sont appelés «Evangiles»* 41-56; G.T. Zervos – *Caught in the Act: Mary and the Adulteress* 57-114; E. Rose – *Apocryphal Traditions in Medieval Liturgy. A New Research Project Illustrated with the Case of the Apostle Andrew* 115-138; I. Ullern-Weite – *Apocalypse, éthique et liturgie (2 ApJn). Édification religieuse du lien social, construction didactique et théophanique du sujet* 139-170; H. Houghton – *The Discourse of Prayer in the Major Apocryphal «Acts of the Apostles»* 171-200; H. Garcia – *Les diverses dimensions d'apocryphité. Le cas du cycle de la nativité de Jésus dans le plafond peint de l'église Saint-Martin de Zillis* 201-234; P.Y. Lambert – *La compilation irlandaise de la „Vengeance du sang du Christ” (Digail Fola Crist). État des recherches* 235-258; R. Faerber – *Les «Acta apocrypha apostolorum» dans le corpus homilétique vieil-anglais (X^e-XI^e s.). Aelfric: «De passione apostolorum Petri et Pauli» et «Cathedra Petri»* 259-292; F. Alpi – A. Le Boulluec – *Étude critique: La reconstruction de la «Théosophie» anonyme proposée par Pier Franco Beatrice* 293-306.

19. ARAM PERIODICAL 16 (2004):
K. Rudolph – *The Relevance of Mandaean Literature to the Study of Near Eastern Religions* 1-12; J.J. Buckley – *A Re-investigation of the Book of John* 13-23; C. Müller-Kessler – *The Mandaeans and the Question of their Origin*, 47-60; S. Lieu – *Manichaean Terms in Syriac Some Observations on their Transmission and Transformation* 129-140; D. Durkin-Meisterernst – *The Apotropaic Magical Text M389 and M8430/I in Manichaean Middle Persian* 141-160; J.D. Beduhn – *The Near Eastern Connections of Manichaeans Confessionary Practice* 61-177; S.F. Jones – *The Book of Elchasai in its Relevance for Manichaean Institutions with a supplement: The Book of Elchasai Reconstructed and translated* 176-215; J.C. Reeves – *A Manichaean „Blood Libel”?* 217-232; F. Alpi – *Les Manichéens et le Manichéisme dans les Homélie Cathédrales de Sévère d’Antioche (512-518). Observations sur l’HC 123 et quelques passages négligés* 233-243; T. Sala – „*Odysseus’ Bruises*”. *Traces of Literary Influence between the Manichaeans and Ephrem Syrus* 245-262; M. Bierbaums – *Ephrem the Syrian on „Freedom of Will” in Manichaeism (Pr. II-XXVIII: first discourse to Hypatios). A Reference to Manichaean Common Property?* 263-277; F. Decret – *Le Manichéisme en Afrique du Nord et ses rapports avec la secte en Orient* 279-283; H. Waldmann – *Manichaeism shapes modern Europe Seen for example our parliamentary system* 285-293.
20. ARCHIV FÜR LITURGIEWISSENSCHAFT 46 (2004) nr 1-2:
H. Morard – „*Sacramentarium immixtum*” et uniformisation romaine: *De l’„Hadrianum” au „Supplément” d’Aniane* 1-30; M. Klöckner – *Die Vorrede „Hucusque” zum „Supplementum Anianense” des gregorianischen Sakramentars ins Deutsche übertragen* 31-36; S. Waldhoff – *Psalmenfrömmigkeit im frühen Mittelalter. Das Zeugnis der «Vita Anskarii»* 37-56.
21. ARCHIVIO DI FILOSOFIA 72 (2004) nr 1-3:
B. Dehandschutter – *Martyrdom as a Gift in Early Christianity* 371-376.
22. ARCHIVIO STORICO ITALIANO 162 (2004):
A. Ghignoli – *Istituzioni ecclesiastiche e documentazione nei secoli VIII-XI. Appunti per una prospettiva* 619-665.
23. ART HISTORY 27 (2004) nr 1-5:
L. James – *Senses and Sensibility in Byzantium* 522-537.
24. ATENEUM KAPŁAŃSKIE (2004) t. 142, z. 569-571; t. 143, z. 572-574:
(T. 142, z. 570): A. Swoboda – *Ocena małżeństwa w «De bono coniugali» i w «De sancta virginitate» św. Augustyna* 284-299; (t. 143, z. 574) J. Kochel – *Katecheza pierwotnego Kościoła* 551-566.
25. ATHENAEUM 92 (2004) nr 1-2:
S. Puliatti – *Le funzioni civili del vescovo in età giustiniana* 139-168; G. Pereira-Menaut – *Che cos’è un „munus”?* 169-215; C.M. Lucarini – *A proposito della nuova edizione del «De resurrectione mortuorum» dello pseudo-Atenagora e dello pseudo-Giustino* 523-527.
26. AUGUSTINIANA 54 (2004) nr 1-4:
L. De Coninck – B. Coppieters’t Wallant – R. Demeulenaere, *Le sermo „ad populum” LXVII de saint Augustin* 3-33; G. Partoens – *Le sermon 131 de saint*

- Augustin 35-77; G. Folliet – *L'acclamation biblique et liturgique fiat fiat chez saint Augustin* 79-102; A.A.R. Bastiaensen – *Augustin on the Deacon – Preacher – Martyr Stephen* 103-127; A.D. Fitzgerald – *Ambrose, Paul and Expositio Psalm 118*, 129-146; T.F. Martin – *Exercises in grace: Augustine's «En. in Ps.» 118*, 147-175; G. Ring – *Der Anfang des Glaubens: Verdienst oder Gnade?* 177-202; D. Ogliari – *An anti-Pelagian caveat. Augustine's «Ep.» 188 to Juliana* 203-222; M. Verschoren – „*I do the evil that I do not will*”: *Augustine and Julian on Romans 7, 5-25 during the second Pelagian controversy (418-430)*, 223-242; J. Yates – *Weaker Vessels and Hindered Prayers: 1 Peter 3:7 in Jerome and Augustine* 243-259; R. Teske – *St. Augustine on the Humanity of Christ and Temptation* 261-277; M. Lamberigts – *Augustine on Predestination: some Quaestiones Disputatae Revisited* 279-305; M. Smalbrugge – *L'identification inderdite et imposée avec Dieu* 307-323; K.E. Børresen – *La féminologie d'Augustin et les droits humains des femmes* 325-341; L. Seelbach – „*Wenn Männer nach den Schriften fragen würden, würde ich nicht mit Frauen reden*” – oder: *Marcella als Lückenbüßerin?* 343-358; C.P. Mayer – „*Die Frau und ihre Gottebenbildlichkeit bei Augustin*” 359-378; B. Bruning – „*Ab utero matris meae, quae multum speravit in te*”, *la maternité et la paternité d'Augustin* 379-400; J. Lössl – *Augustine's Family as a Space of Religious Experience* 401-415; J. Lam Cong Quy – *Die Menschheit Jesu Christi und die Gottesschau in Augustins Werk «De Trinitate»* 417-430; B. Dodaro – *Political and Theological Virtues in Augustine, «Letter 155 to Macedonius»* 431-474; A. Dupont – *Using or Enjoying Humans. „Uti” and „frui” in Augustine* 475-506; G. Van Riel – „*Mens in mota mota manet*” 507-531; P. Van Geest – *Stoic against his Will? Augustine on the Good Life in «De beata vita» and the „praeceptum”* 533-550; J. van Neer – *Didactically Responsible Use of Humour in St. Augustine's «Sermo» 53, 12-14*, 551-588; M. Schrama – *The Office in Honour of Saint Augustine: an Unknown Work of Rupert of Deutz* 589-651.
27. AUGUSTINIANUM 44 (2004) nr 1-2:
 S. Voicu – *Filone di Carpasia e Pseudo Ippolito: di un'omelia pasquale tramandata in etiopico* 5-24; I. Ramelli – *L'«Epistola Anne ad Senecam de superbia et idolis». Documento pseudo-epigrafico probabilmente cristiano* 25-49; G. Guttilla – *Dottrina e retorica cristiana nel «Carm.» 31 di Paolino di Nola* 51-90; J. Lössl – *Who attacked the Monasteries of Jerome and Paula in 416 A.D.?* 91-112; G. Di Palma – *Ancora sull'interpretazione agostiniana di Rom 5, 12: „et ita in omnes homine pertransiit, in quo omnes peccaverunt”* 113-134; R. Dodaro – „*Ego miser homo*”: *Augustine, The Pelagian Controversy and the Paul of Romans 7, 7-25*, 135-144; B. Alexanderson – *«Enarrationes in Psalmos» 134-140*, 145-153; V. Leserri – *L'epistola del Patriarca Fozio a Boris Michele di Bulgaria: l'educazione di un principe* 155-234; L. Arata – *Hermes storpio o cilleno? Un errore nella «Vita Baarlam et Iosaphat»* 408, 25-28, 261-268; C. Mertens – *Le rêve dans les «Passions des Martyrs». Analyse narrative* 269-320; J.A. Artés Hernández – *«Acta Pauli et Petri Apocrypha» y patristica griega: paralelismos léxicos* 321-336; J. Villela – *La epístola I de Silicio: estudio prosopográfico de Himerio de*

- Tarragona* 337-370; M. Dulaey – *Jérôme, maître d'exégèse au monastère de Lérins: le témoignage des «Formulae» d'Eucher de Lyon* 371-400; G. Guttilla – *Retorica e paresi cristiana nel «Carm.» 28 e nell'«Epist.» 32 di Paolino di Nola* 401-422; B. Alexanderson – *Augustinus, «Expositiones in Psalmos» 1-32*, 423-436; R. Jakobi – *Die Überlieferung von Augustinus, «De Genesi contra Manichaeos»* 437-442; G. Folliet – „*Iudaei tamquam capsarii nostri sunt*”: Augustin, «*Enarratio in Ps.*» 40, 14, 443-458; S. Voicu – *Due omelie „nestoriane”*: «*In Assumptione Domini*» (CPG 4739) e «*In Sanctum Stephanum homilia*» 1 (CPG 4690), 459-460; V. Leserri – *Un'epistola del Patriarca Fozio all'imperatore Basilio* 461-470; M.M. Gorman – *From the Classroom at Fulda under Hrabanus: The «Commentary on the Gospel of John» prepared by Ercanbertus for his „praeceptor” Ruodulfus* 471- 501.
28. AUGUSTINUS 49 (2004) nr 192-195:
Memoria y Homenaje: Fr. Agostinho Belmonte 7-10; J. Anoz – «*Sermón*» *Dobleau 30 = 384A de san Agustín, contra Pelagio. Edición española del texto íntegro* 11-26; Cr. De Paulo – Ca. De Paulo – *Reflexiones sobre la postura agustiniana respecto a la prostitución* 27-34; L.C. Ferrari – *El origen de las «Confesiones» de san Agustín* 35-73; M. Paya Andrés – *La Iglesia vive de la eucaristía. Oportunidad y fundamentos de una encíclica* 95-106; P.A. Reyes Linares – *El Crucificado, lugar histórico de la Verdad. El problema de la verdad en los «Tratados de san Agustín sobre el evangelio de Juan»* 107-145; M.M. Campelo – *San Agustín: las bienaventuranzas. Prolegómenos y doctrina* 207-251; M. Djuth – „*Vera philosophia*” y los *Diálogos agustinianos de Casiciaco* 253-272; J.C.R. Pignol – *Cristo, fundador y rey de la ciudad de Dios, en la obra homónima de san Agustín* 273-376; R. Teske – *Función de la segunda mitad de «Confesiones» 10*, 377-388.
29. BAPTYSTYCZNY PRZEGLĄD TEOLOGICZNY 2 (2004):
 W. Tasak – *Wpływ przelomu konstantyńskiego na rozwój Kościoła* 57-76; W. Szczerba – *Z Jerozolimy do Aten – hellenizacja myśli wczesnochrześcijańskiej* 77-89; K. Brzechczyn – *Sokrates w myśli Justyna Męczennika* 90-94; A. Siemianowski – *Próba nowego spojrzenia w spory chrystologiczne czwartego i piątego stulecia* 95-101.
30. BAYERISCHE AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN. SITZUNGSBERICHTE (2004) nr 7:
 P. Stotz – *Alte Sprache – neues Lied. Formen christlicher Rede im lateinischen Mittelalter* 1-44.
31. BERICHTE ZUR WISSENSCHAFTSGESCHICHTE 24 (2004) nr 1-4:
 K. Springsfeld – *Karl der Große, Alkuin und die Zeitrechnung* 53-66.
32. BIBBIA E ORIENTE 46 (2004) nr 219-222:
 P. Lucca – *La conversione dell'Armenia al cristianesimo e la traduzione della Bibbia in armeno* 103-126
33. BIBEL UND LITURGIE 77 (2004) nr 1-4:
 Th. Böhm – *Athanasius, «An Marcellinus». Der Psalter als Mitte des Lebens* 155-160; M. Puzicha – *Das Buch der Psalmen im Kontext der Benediktusregel* 182-192.

34. THE BIBLE TODAY 42 (2004) nr 1-6:
B.E. Bowe – *Vital Means for Nurturing Christian Life* 25-29; G.J. Polan – *Learned in Divine Law* 91-95.
35. BIBLIA I EKUMENIZM 1 (2004):
J. Betlejko – *Lektura Pisma Świętego w ujęciu wschodnich Ojców Kościoła* 105-117.
36. BIBLICA 85 (2004) nr 1-4:
G. Rojas-Flores – *The Book of Revelation and the first years of Nero's reign* 375-392.
37. BIBLISCHE ZEITSCHRIFT 48 (2004) nr 1-2:
H.J. Klauck – *Ein neues Standardwerk: „Nag Hammadi Deutsch“* 245-250.
38. BOGOSLOVSKA SMOTRA 74 (2004) t. 1-3:
N. Vukoja – *Solidarnost iz perspektive kršćanske duhovnosti: od otačkog doba do našega vremena* 399-431.
39. BULLETIN DE L'ASSOCIATION GUILLAUME BUDÉ (2004) nr 1-2:
(Nr 2) D. Millet-Gerard – *Tradition virgilienne et poésie chrétienne: Le paradis du langage* 70-96.
40. BULLETIN DE LITTÉRATURE ECCLÉSIASTIQUE 105 (2004) nr 1-4:
B. De Guibert – *Henri Crouzel (1919-2003)*, 103-104; D. Vigne – *Origène et l'exégèse juive: l'«Homélie II sur la Genèse»* 105-146; D. Doucet – „*Pondus meum amor meus*” («*Conf.*» XIII 9, 10): enjeux et enracinement philosophique 147-168; Ph. Molac – *Des sources nazianzénennes au discours sur le sacerdoce de saint Jean Chrysostome* 169-174 ; Ph. Beitia – *L'annonce de la naissance du Christ dans le martyrologe romain: histoire, évolution et sens théologique* 339-352.
41. THE BULLETIN OF THE AMERICAN SOCIETY OF PAPYROLOGISTS 41 (2004) nr 1-4:
R.G. Hatzilambrou – *A Lease of House-Property from Byzantine Oxyrhynchus* 85-92.
42. BULLETIN OF THE SCHOOL OF ORIENTAL AND AFRICAN STUDIES 67 (2004):
D. Bar – *Population, settlement and economy in Late Roman and Byzantine Palestine (70-641 AD)*, 307-320.
43. BURGENSE 45 (2004) NR 1-2:
M. Guerra Gomez – *Los Santos Padres en la liturgia y en la constitución „Sacrosanctum concilium”* 63-84.
44. BYZANTINISCHE ZEITSCHRIFT 97 (2004) nr 1-2:
K. Alpers – *Die griechischen Orthographien* 1-50; N. Asutay-Effenberger – A. Effenberger, *Zum Standort der Chalke-Kirche* 51-94; M. De Groote – *Joannes Geometres* 95-112; M. Featherstone – *Further Remarks on the «De cerimoniis»* 113-122; A. Kambylis – *Paraleipomena zu Digenes Akrites* 123-138; M.G. Papademetriou – *Elephant bone or elephant tusk?* 139-142; S. Schönauer – *Eustathios von Thessalonike* 143-152; V. Tsamakda – *Zwei seltene Szenen aus der Kreuzaufstellungslegende* 153-166; M. Tziatzi-Papagianni – *Zitate und Anspielungen in der «Alexias»* 167-186; A. Alexakis – *The Modesty Topos and John of Damascus*

- 521-530; G. Noga-Banai – *Workshops with Style* 531-542; G. Papagiannis – *Hymnographica* 543-557; C. Pavlikianov – *The Athonite Monastery of Zographou* 559-565; Th. Pratsch – *Das Todesdatum der Maria von Bizye* 567-569.
45. BYZANTION 74 (2004) nr 1-2:
 S. Antoniou – *La tradition de l'«Heirmologion» de Jean Koukouzeles* 9-16;
 B. Koutava-Delivoria – *Quatre termes énigmatiques relatifs aux tis sus byzantins: 'Υπερ τὰ τοῦ ἀρχαίου νήματα εἰς λεπτότητα – Ὑπὸ κάλαμον – Ναρθήγια – Μαλλωτά* 17-24; G. Maniatis – *The Personal Services Market in Byzantium* 25-50; J. Niehoff-Panagiotidis – *Byzantinische Lebenswelt und rabbinische Hermeneutik: die griechischen Juden in der Kairoer Genizah* 51-109; P.M. Strässle – *Krieg und Frieden in Byzanz* 110-129; Ch. Térézis – *Aspects de la théorie des «Formes» chez G. Pachymère* 130-138; P. Yannopoulos – *«Comme le dit Georges le Syncelle ou, je pense, Théophane»* 139-146; W. Bakker – *The Origin of the «S. Patris Ephraem Syri Sermo de Sanctissime Dei Genitricis Virginis Mariae laudibus» (Assemani III: 575-577)* 147-197; N. Asutay-Effenberger – „*Muchrutas*” der seldschukische Schaupavillon im Grossen Palast von Konstantinopel 313-329; L.R. Cresci – *Ποικιλία nei proemi storiografici bizantini* 330-347; N. Drocourt – *Ambassades latines et musulmanes à Byzance: Une situation contrastée (VIII^e-XI^e siècles)* 348-381; P. Frankopan – *Challenges to Imperial Authority in Byzantium: Revolts on Crete and Cyprus at the End of the 11th C* 382-402; J. Montenegro – A. Del Castillo – *Theodemir's Victory over the Byzantines in the Joint Reign of Egica and Witiza: A Reference by the Chronicle of 754*, 403-415; J. Nimmo Smith – *The River Alpheus in Greek, Christian and Byzantine Thought* 416-432; D. Theodoridis – *Versuch einer Neuausgabe von drei griechischen Doppelversen aus dem „Dīwān” von Sultān Walad* 433-451; Zh. Xu -Shan – *The Name of China and its Geography in Cosmas Indicopleustes* 452-462; A. Cataldi Palau – *A Little Known Manuscript of the Gospels in 'Maiuscola biblica': Basil Gr. A N III 12*, s. 463-516.
46. BYZANTINOSLAVICA 62 (2004):
 L. Karfíková – *ΘΕΟΥ ΣΥΜΜΑΧΙΑ. Zur Gnadenlehre Gregor von Nyssa* 11-46;
 L. Chvátal – *Der Mensch als Mikrokosmos in den Werken Gregors von Nyssa* 47-70; M. Leontsini – *Adherence to the Chalcedonian Creed and organisation of the Byzantine army in the seventh century* 71-78.
47. CAHIERS D'ORIENTALISME 25 (2004):
 M. Starowieyski – *Alcune osservazioni sulla struttura letteraria degli Atti dei apostoli apocrifi* 19-28; E. Wipszycka – *La Vita Antonii confrontée avec la réalité géographique* 135-147.
48. CAHIERS DU CERCLE ERNEST RENAN (2004) nr 225-230:
 (Nr 225) R. Marcouf – *Petit voyage aux origines de la légende du Saint Graal* 7-22;
 G. Racht – *Saint Augustin et les «Libri Platoniorum»* 23-37; (nr 226) P. Dane – *Le Mithraeum de Saint Clément à Rome* 109-118, (nr 230) J. Duluc – *Le Nestorianisme* 95-96.
49. CAHIERS ÉVANGILE (2004) nr 128-130:
 (Nr 128) Y.M. Blanchard – *Irénée de Lyon, lecteur des Actes des Apôtres* 50-54.

50. CALVIN THEOLOGICAL JOURNAL 39 (2004) nr 1-2:
R.J. Plantinga – *God So Loved the World: Theological Reflections on Religious Plurality in the History of Christianity* 275-302.
51. CATHOLICA 58 (2004) nr 1-4:
E.Ch. Suttner – *Der Mythos vom „Grossen Schisma“ im Jahr 1054: Zum Verhältnis zwischen den Kirchen lateinischer und byzantinischer Tradition vor und nach dem angeblichen Wendepunkt* 105-114.
52. CENOBIUM (2004) nr 20:
M. Nowack – *Spójrzcie, w swej dobroci Pan pokazuje nam drogę życia* 24-33;
L. Mycielski – *Cechy duchowości benedyktyńskich oblatów* 49-64; *Reguła św. Benedykta o oblatach*, oprac. T. Lubowiecka – K. Szałajko 81-88.
53. CERKIEWNY WIESTNIK 2004, nr 1-4:
(Nr 1) *Свямоу Ефрем Сирин* 12-20; (nr 3) L. Tofiluk – *Ikona i śpiew cerkiewny – synteza duchowości sztuk* 13-20.
54. CHRISTIAN SCHOLAR'S REVIEW 34 (2004) nr 1-4:
M. Beaty – A.M. Bowery – *Cultivating Christian Citizenship: Martha Nussbaum's Socrates, Augustine's «Confessions», and the Modern University* 23-54.
55. DER CHRISTLICHE OSTEN 59 (2004) nr 1-6:
C. Hérou – *Das Eremitentum der Frauen in der syro-antiochenischen Tradition* 156-175; O.F.A. Meinardus – *Zeitgenössische koptische Volksfrömmigkeit nach einer hagiologischen Collage* 185-191; O.F.A. Meinardus – *Mosul und seine alten Kirchen* 344-352.
56. CHRISTUS 51 (2003) nr 201-204:
J. Moingt – *Les Pères de l'Église: quelle paternité?* 198-203.
57. CHURCH HISTORY 73 (2004) nr 1-4:
V.B. MacGregor – *Female Deacons in the Byzantine Church* 272-316; G.D. Dunn – *The White Crown of Works: Cyprian's Early Pastoral Ministry of almsgiving in Carthage* 715-740.
58. CHURCHMAN 118 (2004) nr 1-4:
D. Ngien – *The „Filioque“ Clause in the Teaching of Anselm of Canterbury* 105-122; 219-234.
59. CIENCIA TOMISTA 95 (2004) t. 131:
D. Salado Martínez – *La teologalidad del martirio cristiano: una relectura hermenéutica* 619-675.
60. CISTERCIAN STUDIES QUARTERLY 39 (2004) nr 1-4:
T. Kardong – *Who Wrote the Dialogues of Saint Gregory? A Report on a Controversy* 31-39; I.M. Porras – *Making It Our Own: Reflections on Gregory the Great's Life and Miracles of Saint Benedict-Saint Benedict's Final Miracle* 3-30;
T. Vivian – *Monks as Intercessors in Fourth-Century Egypt as illustrated by the Papyri and Ostraca* 235-269.
61. CISTERCIUM 56 (2004) nr 234-237:
P. Salvador Plans – *La acogida monástica según la Regla de San Benito* 13-23;
M. Ramos Gonzalez – *Reevangelizar la regla de San Benito: Constataciones*,

- sueños, posibilidades... 817-831; M.I. Rivero – *Cómo desde mi realidad de mujer escucho, acojo, y vivo la Regla Benedictina* 831-836; D. Munoz Leon – *Perspectiva bíblico-hermenéutica de la Regla de San Benito* 844-881; E. Fernandez – *¿Cómo acogen las novicias la Regla de San Benito?* 837-843; M. Godinho – *Receptividad en la regla de San Benito. De las aportaciones de las técnicas orientales de meditación a la oración benedictina* 936-944;
62. COLLECTANEA CISTERCIENSIA 66 (2004) nr 1-4:
A. Louf – *Un accompagnement spirituel concerté. Barsanuphe, Jean et Séridos* 35-50; A. Louf – *La vie de prière: engagement pour la sauvegarde de la création* 260-274.
63. COLLECTANEA THEOLOGICA 74 (2004) nr 1-4 + nr specjalny:
(Nr 4) M. Przyszychowska – *Zagadka nauki Grzegorza z Nyssy o apokatastazie* 59-73; (nr specjalny) K. Bardski – *L'exégèse allégorique des Pères de l'Église est-elle encore valable aujourd'hui?* 63-68.
64. COLLECTION DE L'ÉCOLE FRANÇAISE DE ROME (2004) nr 327:
(Nr 327) R. Etaix – *Les leçons patristiques de l'office temporal dans le Lectionarium et le Breviarium du „prototype” Dominicain* 183-195.
65. COMMUNIO (ESP) 37 (2004) nr 1-2:
A. Larios Ramos – *El monacato andaluz. Su influencia en la España mozárabe* 5-46; 355-382.
66. COMMUNIO (USA) 31 (2004) nr 1-4:
J.Ch. Nault – *Acedia: Enemy of Spiritual Joy* 236-258.
67. CONCILIUM 40 (2004) nr 1-5:
B. Sesboüé – *Die theologische Erklärung der Erbsünde* 3-10
68. CONNAISSANCE DES PÈRES DE L'ÉGLISE (2004) nr 93-96:
(Nr 93: Pâques) M.A. Vannier – *Pâques, hier et aujourd'hui* 2-4; G. Kongs – *L'Exsultet* 5-10; A. Fitzgerald – *La dynamique de la joie chez Ambroise de Milan* 11-23; J. Fantino – *La fête de Pâques* 24-30; N. Rambault – *Pâques à Antioche* 31-38; C. Pasquet – *Homélie de Jacques de Saroug sur la Résurrection* 39-43; R. Winling – *La place du mystère de la Résurrection du Christ dans la théologie patristique* 44-59; (nr 94: Vies historiques et romanesque) F. Heim – *Les Vitae et l'imaginaire chrétien* 2-11; M. Kanaan – *Jésus et le roi Abgar* 12-20; J.P. Weiss – *L'intrigue de la «Vie de Thècle»* 21-23; J. Siat – *Apocryphe: Simon le Magicien des «Actes de Pierre et de Simon»* 24-37; M.A. Vannier – *Qu'en est-il de la biographie d'Augustin?* 38-45; M. Metzger – *Des autobiographies collectives et pseudo-apostoliques* 46-51; R. Rogé – *S. Ephrem et la «Vie d'Adam»* 52-57; M. Mentre – *La vie des animaux, modèles des vices et des vertus* 58-59; (nr 95: Biographies spirituelles) P. Laurence – *La «Vie de Malchus» et l'«Epitaphium de Paula» par S. Jérôme* 2-19; P. Maraval – *La «Vie de sainte Mélanie»* 20-32; M. Labrousse – *Les «Vies» de S. Honorat et de S. Hilaire, moines de Lérins et évêques d'Arles* 33-37; M. Labrousse – *„In memoriam” Dom Lucien Regnault* 38-40; M.A. Vannier – *Figures et réalités de la vie monastique* 41-47; P.I. Fransen – *Benoît de Nursie, le Pape S. Grégoire et sa «Vie de S. Benoît»* 48-57; (nr 96: L'Église) G. Kongs – *Les Pères et l'Église* 2-5; M. Dujarier – *L'Église est „Fraternité en*

- Christ*” 6-14; P. Mattei – *L’ecclésiologie de S. Cyprien. Structures et situation historique* 15-27; J. Garcia – *L’Église et la recherche de la sagesse chez S. Augustin* 28-43; C. Pasquet – *Le synode de Séleucie-Ctésiphon (410). Quelques remarques sur l’ecclésiologie des communautés chrétiennes de Perse au V^e siècle* 44-55; *Extrait des «Constitutions Apostoliques»* 56; M.A. Vannier – *Note sur l’apport des Pères à l’ecclésiologie* 57-58; C. Faux – *L’Église comme communion de baptisés* 59-60.
69. CONTACTS 56 (2004) nr 205-208:
A. Louth – *L’Esprit Saint dans la théologie de saint Jean Damascène* 116-126.
70. CREDERE OGGI 24 (2004) nr 139-144:
(Nr 141) F. Cardini – *L’Europa: le radici cristiane* 7-19.
71. CRISTIANESIMO NELLA STORIA 25 (2004) nr 1-3
B. Studer – *Geschichte und Glaube bei Origenes und Augustinus* 1-24; E. Cavalcanti – *La cosiddetta „guerra giusta” nel «De civitate Dei» di Agostino* 25-57; L. Lugaresi – *Studenti cristiani e scuola pagana. „Didaskaloi”, „logoi” e „philia”, dal «Discorso di ringraziamento a Origene» all’«Orazione funebre per Basilio» di Gregorio Nazianzeno* 779-832.
72. CRITICÓN (2004) nr 90-92:
(Nr 91) E.E. Marcello – *De Valdivielso a Calderón: Origen, pérdida y restauración de la Virgen del Sagrario* 79-91.
73. CURRENDA 154 (2004) nr 1-4:
J. Królikowski – *Szafarz bierzmowania, kwestie teologiczno-pastoralne* 271-285; J. Królikowski – *Sakrament Pokuty. Kryzys współczesny i odpowiedź doktrynalna* 387-407; J. Królikowski – *Bierzmowanie i Eucharystia. Kwestie teologiczne i duszpasterskie* 577-593.
74. DANSK TEOLOGISK TIDSSKRIFT 67 (2004) nr 1-4:
N.A. Pedersen – *Kristendom og skole i oldtidens Antiokia* 1-14; L.S. Nielsen – *Augustin mellem gnosis og ortodoksi? Spørgsmål til Niels Grønkjær disputats* 54-67; J. Hyldahl – *Den gnostiske myte som retorik* 241-258.
75. DEUTSCHES ARCHIV FÜR ERFORSCHUNG DES MITTELALTERS 60 (2004) nr 1-2:
C. Zey – *„Imperatrix, si venerit Romam...”. Zu den Krönungen von Kaiserinnen im Mittelalter* 3-51.
76. DIALOGUES D’HISTOIRE ANCIENNE 30 (2004) nr 1:
A. Mignot – *Le témoignage chrétien devant les autorités civiles et religieuses au premier siècle* 61-86.
77. DIDASKALIA 34 (2004) nr 1-2:
(Nr 2) A.A. Alves de Dousa – *A criação de símbolos na «Psicomaquia» de Prudêncio* 195-211.
78. DIOTIMA 32 (2004):
L. Paulissen – *Récits et didactique dans la littérature chrétienne apocryphe* 176-185.
79. DISSERTATIONES PAULINORUM 13 (2004):
B. Degórski – *Il cammino degli Israeliti dall’Egitto verso la terra promessa secondo la lettera 78 di San Girolamo* 5-45.

-
80. DIVINITAS 47 (2004) nr specjalny:
B. Gherardini (hrsg.) – *Sull'Anafora dei santi Apostoli Addai e Mari* 5-285.
81. DIVUS THOMAS 107 (2004) nr 37-38:
(Nr 37) C.M. Bondioli – *Creazione e redenzione in Ireneo di Lione* 11-35;
G. Bendinelli – *Origene e il problema del male tra creazione e redenzione* 36-77; (nr 38) G.M. Carbone – *Un percorso di teologia anagogica: San Paolo, Dionigi il mistico, Louis Chardon* 11-51.
82. THE DOWNSIDE REVIEW 122 (2004) nr 426-428:
N. Paxton – *The Eucharistic Bread: Breaking and Commingling in Early Christian Rome* 79-93; Ae. Niespolo – *Authority and Service in Gregory the Great* 113-128; F. Clark – *The Widening Debate on the Origin of Saint Benedict's Biography* 189-184; B. McGroarty – *Bede's Ecclesial Vision for England* 211-234.
83. EARLY MUSIC 32 (2004) nr 1-4:
K. Mc Carthy – *Byrd, Augustine, and „Tribue, Domine”* 569-576.
84. EASTERN CHRISTIAN ART 1 (2004) nr 1:
L. Dirven – *Religious Competition and the Decoration of Sanctuaries. The Case of Dura-Europos* 1-19; C. Hourihane – *Documenting and Digitizing the Art of the Near East in the Index of Christian Art, Princeton University* 21-28; M. Immerzeel – *Holy Horsemen and Crusader Banners Equestrian Saints in Wall Paintings in Lebanon and Syria* 29-60; K.C. Innemée – *A Newly Discovered Mural Painting in Deir al-Surian* 61-66; D. van de Zande – *The Cult of Saint Sergius in its Socio-Political Context* 141-152.
85. ECCLESIA ORANS 21 (2004) nr 1-2:
S. Kim – *Il vero culto secondo il sermone 374 di Sant'Agostino* 33-65; F.M. Arocena – *El repertorio de oraciones «De aeterne» en el oficio catedral hispánico* 145-182.
86. EPHEMERIDES LITURGICAE 118 (2004) nr 1-4:
D. van Slyke – *Augustine and Catechumenal „Exsufflatio”: An Integral Element of Christian Initiation* 175-208; A. Ward – *A Selection of ancient Prefaces proposed by Dom Alban Dold for the Ordinary Sundays and the Saints* 257-317; Ph. Beitia – *L'Esprit Saint et son action d'après les oraisons „post pridie” du «Liber missarum» des Églises d'Espagne* 389-402.
87. EPHEMERIDES MARIOLOGICAE 54 (2004) nr 1-4:
J.M. Canal – *San Agustín y el dogma de la Inmaculada Concepcion* 361-372.
88. EPHEMERIDES THEOLOGICAE LOVANIENSES 80 (2004) nr 1-4:
T.I. Klibengajtis – *„Die Wahrheit ist wie die Biene”: Die Wahrheitsmetaphorik des Clemens von Alexandrien* 60-75; J.M. Auwers – *Grégoire de Nysse, interprète du Psautier: À propos d'une récente édition de texte* 174-180; B. Dehandschutter – *Polycarpiana: Notes on the Hagiographic „Dossier” of a Saint* 475-484.
89. ERBE UND AUFTRAG 80 (2004) nr 1-6:
I. Krenz – *Geistliche Schriftlesung (lectio divina)* 8-17; A. Böckmann – *Zum Prolog der Benediktsregel VIII (Abschluss)* 28-33; N. Egender – *Die Mönchskolonie Mar Saba in der jüdischen Wüste* 46-53; A. Schmidt – *Beten in Raum und*

- Zeit. Elemente einer benediktinischen Gebetslehre* 56-57; Ch. Reemts – „*Hindert mich nicht zu leben*“. *Der Brief des Ignatius von Antiochien an die Römer* 109-119; F.R. Gahbauer – *Die vier Elemente als Sprachbilder für theologische Aussagen bei den Kirchenvätern* 120-134; B. Urban – „*Aporie Augustinus (Über die Zeit). Anmerkungen zu einem Gedicht Durs Grünbeins* 223-235; A. Altenähr – *Die Weite in der Grenze. Zum benediktinischen Gelübde der „stabilitas“* 299-307; K. Suso Frank – *Neues Kommentarwerk zur Benediktusregel* 330-332; M. Puzicha – *Die Benediktusregel heute verstehen* 441-451.
90. ESTUDIO AGUSTINIANO 39 (2004) nr 1-3:
M. Berjón Martínez – *Identidad e iniciación cristiana* (II) 5-31; (III) 323-379; P. De Luis – *Espiritualidad de la Regla de san Agustín* 295-322; D. Álvarez Cineira – *La muerte de Pedro y Pablo en Roma* 445-478; G. Sánchez – „*Ecclesia mundus reconciliatus*“. *Algunas consideraciones sobre la Iglesia y reconciliación en San Agustín de Hipona* 479-499; P. De Luis – *La composición de «De sancta virginitate» de san Agustín* 501-513.
91. ESTUDIOS BÍBLICOS 62 (2004) nr 1-3:
E. Estevez – *Identidades y (de)construcciones socio-religiosas en los relatos de curación de los Hechos Apócrifos de Pedro, Juan, Pablo y Tecla* 205-226.
92. ESTUDIOS ECLESIASTICOS 79 (2004) nr 308-311:
A. Vargas-Machuca – *Origen, composición y redacción de la fuente q. su función en el cristianismo primitivo* 171-215.
93. ESTUDIOS FRANCISCANOS 105 (2004) nr 436-437:
F. Raurell – *Metodo esegetico-ermeneutico di Vigilio nella lettera a Simpliciano* 41-71.
94. ESTUDIOS TRINITARIOS 38 (2004) nr 1-3:
E.J. Brotonos Tena – *Felicidad y Trinidad a la luz del «De Trinitate» de San Agustín* 401-452; G.A. Juárez – *Cum Deus ubique sit totus, non tamen in omnibus habitat. Doctrina de la «Epistola» 187 de San Agustín a Dárdano sobre la ubi-cuidad y la inhabitación* 453-483.
95. ETHOS 17 (2004) nr 65-68:
(Nr 67-68) J. Salij – *Niedziela jako dzień Ducha Świętego. Zapomniana cząstka doktryny św. Augustyna* 226-237.
96. EUROPEAN JOURNAL OF THEOLOGY 13 (2003) nr 1-2:
O.D. Crisp – *Scholastic Theology, Augustinian Realism and Original Guilt* 17-28; H. Blocher – *Helpful or Harmful? The „Apocrypha” and Evangelical Theology* 81-90.
97. EVANGELISCHE THEOLOGIE 64 (2004) nr 1-6:
U. Luz – *Absolutheitsanspruch und Aggressionspotenzial im frühen Christentum* 268-284.
98. FAITH AND PHILOSOPHY 21 (2004) nr 1-4:
B. Leftow – *A Latin Trinity* 304-333.
99. FIDES ET HISTORIA 36 (2004) nr 1-2:
(Nr 2) F.X. Gumerlock – *Millennialism and the Early Church Councils: Was Chiliasm condemned at Constantinople?* 83-95.

100. FILOSOFIA E TEOLOGIA 18 (2004) nr 1-3:
N. Bosco – *Valenza teologica del limite dei Padri greci* 27-31.
101. FOLIA HISTORICA CRACOVIENSIA 10 (2004):
K. Kościelniak – *Chrześcijańskie wpływy na muzułmańską antropologię we wczesnym średniowieczu na przykładzie wybranych tradycji* 221-226; S. Stabryła – *Picta imago martyris: obrazy jako źródło inspiracji «Peristephanon» IX i XI Prudencjusza* 339-346.
102. FOLIA THEOLOGICA 15 (2004):
Ch. Göbel – *Philosophie des Mönchseins. Am Beispiel des «Ad monachos» des Evagrius Ponticus* 5-30; I. Ivancsó – *I Santi Innocenti nei testi liturgici della Chiesa Bizantina* 45-56; Sz.A. Szuromi – *Rules concerning bishops in the «Decretales Pseudo-Isidorianae», especially the regulation on the death of bishops* 145-156.
103. FRANCIA 31 (2004) nr 1:
M. Chazan – *Les Vies latines de saint Clément, premier évêque de Metz* 15-43.
104. FREIBURGER ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE UND THEOLOGIE 51 (2004) Hf. 1-3:
R. Darge – *Wie kann die Philosophie uns glücklich machen? Boethius von Dacien und das antike Philosophieideal* 5-26.
105. FORUM TEOLOGICZNE 5 (2004):
M. Przyszychowska – *Co dzieje się z dziećmi po śmierci? Teologiczne znaczenie traktatu «O dzieciach przedwcześnie zmarłych» Grzegorza z Nyssy* 95-106.
106. GREEK, ROMAN AND BYZANTINE STUDIES 44 (2004) nr 1-4:
D. Bar – *Frontier and Periphery in Late Antique Palestine* 69-92; L.S.B. MacCoull – *Phaton in Dioscorus of Aphrodito* 93-106; A. Kamesar – *The „Logos Endiathetos” and the „Logos Prophorikos” in allegorical Interpretation: Philo and the D-Scholia to the «Iliad»* 183-198; G.A. Smith – *The Myth of the Vaginal Soul* 199-225; A.P. Johnson – *Ancestors as Icons: The Lives of Hebrew Saints in Eusebius’ «Praeparatio Evangelica»* 245-264; P. Rance – *The „Fulcum”, the Late Roman and Byzantine „Testudo”: the Germanization of Roman Infantry Tactics?* 265-326; M. De Groote – *Joannes Geometres’ «Metaphrasis of the Odes»: critical Edition* 375-410.
107. GREGORIANUM 85 (2004) nr 1-4:
P.S. Russel – *Ephraem and Athanasius on the knowledge of Christ. Two anti-Arian treatments of Mark 13:32*, 445-474; R. Finamore – *«De magistro». Un solo titolo per due autori* 474-505.
108. GYMNASIUM 111 (2004) nr 1-6:
L. Spahlinger – *Zur Struktur und Ordnung von Ausonius’ «Ordo urbium nobilium»* 169-190; M. Forschner – *Naturrechtliche und christliche Grundlegung der Theorie des gerechten Krieges in der Antike (bei Cicero und Augustinus)* 557-572.
109. HAGIOGRAPHICA 11 (2004):
J.F. Goudesenne – *La propagande aréopagitique dans la musique de l’office de S. Denis (IX^e-XI^e s.)* 81-112.

110. HARVARD THEOLOGICAL REVIEW 97 (2004) nr 1-4:
 M.J. Martin – *Origen's Theory of Language and the First two Columns of the «Hexapla»* 99-106; N.P. Constatas – *The Last Temptation of Satan: Divine Deception in Greek Patristic Interpretations of the Passion Narrative* 139-163; E. Thomassen – *Orthodoxy and Heresy in Second-Century Rome* 241-256; N. Kelley – *The Cosmopolitan Expression of Josephus's Prophetic Perspective in the «Jewish War»* 257-274; Ph.L. Tite – *An Exploration of Valentinian Paraenesis: Rethinking Gnostic Ethics in the «Interpretation of Knowledge» (NHC XI 1)* 275-304; S. Inwlocki – *Eusebius of Caesarea's „Interpretatio Christiana” of Philo's «De vita contemplativa»* 305-328; M. De Groote – *An Anonymus Sermon against the Hagarenes, the Bogomils, and the Jews* 329-351; E. Regev – *Moral Impurity and the Temple in Early Christianity in Light of Ancient Greek Practice and Qumranic Ideology* 383-411; M.R. Niehoff – *Mother and Maiden, Sister and Spouse. Sarah in Philonic Midrash* 413-444.
111. HELMANTICA 55 (2004) nr 166-167:
 F. Pejenaute Rubio – *Venancio Fortunato y su marcha de Italia: las debatidas razones de un viaje sin retorno* 189-223.
112. HERMES 131 (2004) nr 1-4:
 P. Habermehl – „*Prisci stemma ieiunii*”. *Das «Buch Jona» und Prudentius' siebtes Tageslied* 102-120; S. Dmitriev – „*Good Emperors*” and *Emperors of the Third Century* 211-224; C. Gnllka – *Gehör und Gewissen. Zu Aug. Civ. I, 26, 255-256*; M. Colombo – *Annotazioni storiche e letterarie su Nazario, «Pan. Lat» IV 18, 1-6, 352-372*; D. Amherdt – „*Rusticus politicus*”. *Esprit de caste? L'agriculture et la politique chez Sidoine Apollinaire. Réalité et lieux communs* 373-387;
113. THE HEYTROP JOURNAL 45 (2004) nr 1-4:
 R.C. Hill – *His Master's Voice: Theodore of Mopsuestia on the Psalms* 40-53; D. Ngien – *Chalcedonian Christology and Beyond: Luther's Understanding of the „Communicatio Idiomatum”* 54-68; G.G. Hourani – A.B. Habchi – *The Maronite Eremitical Tradition. A Contemporary Revival* 451-465.
114. HISPANIA SACRA 56 (2004) nr 113-114:
 N. Igartua Ugarter – *Fuentes hagiográficas referentes a Prudencio de Armentia, obispo de Tarazona* 29-68; G. Salinero – *Rigorismo ascético y polémica antijudía en el presbítero Eutropio (siglo V)* 407-422; J. Gutierrez Pardina – *La prohibición de las segundas nupcias de la viuda de clérigo en los concilios hispanos tardoantiguos* 423-444.
115. HISTOIRE DU CHRISTIANISME 2004, nr 24:
 S. Icard – *Augustin: un Africain Père de l'Occident* 24-30; C. Lanery – *Ambroise de Milan. Le miel et le fouet!* 32-33; Y. Meesen – *Du doute à la conversion l'odyssée d'Augustin* 34-38; A. Griga-Raviciute – *Disciples de Mani* 39-40; E. Gillon – *Pauvreté, chasteté, prière: vivre la Règle d'Augustin* 42-45; D. Henry – *Hippone se donne un évêque de choc* 46-51; E. Gillon – *L'Occident et l'Église piégés par Augustin?* 52-55; E. Gillon – *Heurts et malheurs de l'Église d'Afrique* 56-61; C. Lefort – *Les femmes dans la vie et l'oeuvre d'Augustin* 62-67; E. Gillon – *Sous le signe de Caïn et les juifs* 68-72.

116. HISTOIRE MÉDIÉVALE ET ARCHÉOLOGIE (2004) nr 16-17:
(Nr 16) B. Tanguy – *In oceano desertum: L'implantation monastique ancienne dans les îles bretonnes* 95-123; E. Normand – *De l'île d'Aix à Saint-Vivien, un exemple de transfert d'une communauté monastique en pleine guerre de Cent Ans* 177-190; (nr 17) F.O. Touati – *La géographie hospitalière médiévale (Orient-Occident, IV^e-XVI^e siècles): des modèles aux réalités* 7-20.
117. HISTORIA 53 (2004) nr 1-4:
B.K. Harvey – *Two Bases of Marcus Aurelius Caesar and the Roman Imperial Succession* 46-60; Ch. Gorrie – *Julia Domna's Building Patronage, Imperial Family Roles and the Severan Revival of Moral Legislation* 61-72; M. Vitiello – *Teoderico a Roma. Politica, amministrazione e propaganda nell'„adventus” dell'anno 500 (Considerazioni sull'„Anonimo Valesiano II”)* 73-120; E.A. Hemelrijk – *City Patronesses in the Roman Empire* 209-245; E Burrell – *A Re-examination of Why Stilicho Abandoned His Pursuit of Alaric in 397*, 251-256; Ch. L. Murison – *Cassius Dio on Nervan Legislation (68.2.4): Nieces and Eunuchs* 343-355; M.J. Moscovich – *Cassius Dio's Palace Sources for the Reign of Septimius Severus* 356-368; J. Barlow – *The Emergence of Identity / Alterity in Late Roman Ideology* 501-502; J. Prostko-Prostyński – *Zur Chronologie der Bücher VI und VII der «Variae» von Cassiodor* 503-508.
118. HISTORISCHE ZEITSCHRIFT 279 (2004) nr 1-3:
M. Meier – *Prokop, Agathias, die Pest und das „Ende” der antiken Historiographie. Naturkatastrophen und Geschichtsschreibung in der ausgehenden Spätantike* 281-310; F. Lotter – *Sind christliche Quellen zur Erforschung der Geschichte der Juden im Frühmittelalter weitgehend unbrauchbar?* 311-327.
119. INTERNATIONALE KIRCHLICHE ZEITSCHRIFT 94 (2004) nr 1-4:
K. Ouwens – *Asche bei der Kindertaufe – ein ungewöhnliches Ritual mit tiefen Wurzeln* 66-134.
120. INTERNATIONALE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE (2004) Hf. 1-2:
(Hf. 2) P. von Moos – *Das Geheimnis der Prädestination im Mittelalter* 158-192.
121. INTERPRETATION (Richmond) 58 (2004) nr 1-4:
K. Froehlich – *„Take up and read”: Basics of Augustine's biblical interpretation* 5-16; R. Williams – *Augustine and the Psalms* 17-27; F. Young – *Augustine's hermeneutics and postmodern criticism* 42-55.
122. IRÉNIKON 77 (2004) nr 1-4:
H. Legrand – *Un seul évêque par ville. Pourquoi et comment redevenir fidèle au 8^e canon de Nicée? Un enjeu pour la catholicité de l'Église* 5-43; J. Bandrès – *La doctrine christologique de l'Église orthodoxe Tawahedo d'Éthiopie. La situation actuelle* 44-68; *Le Filioque: une question qui divise l'Église? Déclaration commune de la Commission théologique orthodoxe-catholique d'Amérique du Nord* 69-100; Y. De Andia – *La „koinônia” du Saint-Esprit dans le traité «Sur le Saint-Esprit» de saint Basile* 239-270; U. Zanetti – *Antoine n'avait pas appris les lettres... Une allusion biblique (Jn 7, 15)?*, 537-547.
123. ISIDORIANUM 13 (2004) nr 25-26:

- J.A. Antón Pacheco – *El universalismo judeo-helenístico en Filón de Alejandría y Pablo de Tarso* 297-308.
124. ISLAMOCRISTIANA 30 (2004) :
- I. Pochoshajew – *Johannes von Damaskos: «De haeresibus»* 100, 65-75.
125. ISTINA 49 (2004) nr 1-4:
- J. Yacoub – *La reprise à Chypre en 1445 du nom de „Chaldéens” par les fidèles de l’Église de l’Orient* 378-390.
126. JAHRBUCH FÜR LITURGIK UND HYMNOLOGIE 43 (2004):
- F. Schulz – *Der altkirchliche Vespergesang Phos hilarion. Zur westkirchlichen Rezeption: Forschung – Übertragung – Musikfassung* 11-48.
127. JOURNAL FOR THE STUDY OF THE PSEUDOEPHIGRAPHIA 14 (2004/2005) nr 1-4:
- A.A. Orlov – *Celestial Choirmaster: The Liturgical Role of Enoch-Metatron in «2 Enoch» and the Merkabah Tradition* 3-29; M.A. Beavis – *Philo’s Therapeutai: Philosopher’s Dream or Utopian Construction?* 30-42; R.A. Kugler – R.L. Rohrbaugh – *On Women and Honor in the «Testament of Job»* 43-62; A. Lieber – *I Set a Table before You: The Jewish Eschatological Character of Aseneth’s Conversion Meal* 63-77; Ch. Burchard – *The Text of «Joseph and Aseneth» reconsidered* 83-96; J.J. Collins – *«Joseph ami Aseneth»: Jewish or Christian?* 97-112; R.D. Chesnutt – *Perceptions of oil in Early Judaism and the Meal Formula in «Joseph and Aseneth»* 113-132; A.E. Portier-Young – *Sweet Mercy Metropolis: Interpreting Aseneth’s Honeycomb* 133-157; G.J. Brooke – *Men and Women as Angels in «Joseph and Aseneth» Tradition* 159-177.
128. JOURNAL OF BIBLICAL LITERATURE 123 (2004) nr 1-4:
- E.J. Epp – *The Oxyrhynchus New Testament Papyri: „Not without Honor Except in their Hometown”?* 5-55; R.F. Shedinger – *Must the Greek Text always be preferred? Versional and Patristic Witnesses to the Text of Matthew 4, 16*, 449-466.
129. JOURNAL OF EARLY CHRISTIAN STUDIES 12 (2004) nr 1-4:
- M.C. Steenberg – *Children in Paradise: Adam and Eve as „Infants” in Irenaeus of Lyons* 1-22; A.P. Johnson – *Identity, Descent, and Polemic: Ethnic Argumentation in Eusebius’ «Praeparatio Evangelica»* 23-56; J.W. Smith – *A Just and Reasonable Grief: The Death and Function of a Holy Woman in Gregory of Nyssa’s «Life of Macrina»* 57-84; L.I. Hamilton – *Possidius’ Augustine and Post-Augustinian Africa* 85-106; M. Heintz – *Μμμητης θεοῦ in the «Epistle to Diognetus»* 107-140; A. Yoshiko Reed – *The Trickery of the Fallen Angels and the Demonic Mimesis of the Divine: Aetiology, Demonology, and Polemics in the Writings of Justin Martyr* 141-172; M. Kaler – L. Painchaud – M.P. Bussièrès – *The Coptic Apocalypse of Paul, Irenaeus’ «Adversus haereses» 2. 30. 7, and the Second-Century Battle for Paul’s Legacy* 173-194; S.R. Holman – *Rich City Burning: Social Welfare and Ecclesial Insecurity in Basil’s Mission to Armenia* 194-216; A.H. Merrills – *Monks, Monsters, and Barbarians: Re-Defining the African Periphery in Late Antiquity* 217-266; G.A.G. Stroumsa – *Christ’s Laughter: Docetic Origins reconsidered* 267-288; Th.A. Wayment – *Christian Teachers in Matthew and Thomas: The Possibility of becoming a „Master”* 289-312; T.J. Horner – *Jewish Aspects of*

- the «Protoevangelium of James»* 313-336; L. Ayres – *Athanasius' Initial Defense of the Term 'Ομοούσιος rereading the «De Decretis»* 337-390; P. Cox Miller – *Visceral Seeing: The Holy Body in Late Ancient Christianity* 391-412; J.A. Schroeder – *John Chrysostom's Critique of spousal Violence* 413-442; M.M. Kiely – *The Interior Courtyard: The Heart of Cimitile/Nola* 443-480; E.T. Hermanowicz – *Catholic Bishops and Appeals to the Imperial Court: A Legal Study of the Calama Riots in 408, 481-522*; J.A. Guttilla – *Dalla Capua di Ausonio (Roma altera quondam) alla Nola di Paolino (post urbem titulos sortita secundos)* 523-550.
130. THE JOURNAL OF ECCLESIASTICAL HISTORY 55 (2004) nr 1-4:
A. Dearn – *The Abitinian Martyrs and the Outbreak of the Donatist Schism* 1-18;
P. Hayward – *Gregory the Great as 'Apostle of the English' in Post-Conquest Canterbury* 19-57; J.T. Palmer – *Rimbert's «Vita Anaskarii» and Scandinavian Mission in the Ninth Century* 235-256; W. Mayer – *John Chrysostom as Bishop: The View from Antioch* 455-466.
131. JOURNAL OF ENGLISH AND GERMANIC PHILOLOGY 103 (2004) nr 1-4:
S. Zacher – *Sin, Syntax, and Synonyms: Rhetorical Style and Structure in Vercelli Homily X*, 53-76; D.P. O'Donnell – *Bede's Strategy in Paraphrasing «Csedmon's Hymn»* 417-432.
132. JOURNAL OF JEWISH STUDIES 55 (2004) nr 1-2:
F. Millar – *Christian emperors, Christian church and the Jews of the Diaspora in the Greek East, CE 379-450*, 1-24.
133. THE JOURNAL OF JURISTIC POPYROLOGY 34 (2004):
G.M. Browne – *An Old Nubian Inscription from Banganarti Church* 23-26;
H. Hauben – *Heraius as Melitian Bishop of Heracleopolis Magna and the Alexandrian See* 51-70; M. Horn – *Two Coptic Inscriptions from the Monastery of Jeremiah at Saqqara* 71-79; A. Łajtar – *Varia Nubica VIII-IX*, 87-96; J. van der Vliet – *I. Varsovie: Graeco-Coptica* 121-125; E. Wipszycka – *Church Treasures of Byzantine Egypt* 127-139; D.W. Young – *Portions of a Coptic Discourse by Shenute (Vienna Incipit List No. 44)*, 231-271.
134. JOURNAL OF MEDIEVAL HISTORY 30 (2004) nr 1-4:
K.R. Dark – *Houses, streets and shops in Byzantine Constantinople from the fifth to the twelfth centuries* 83-107; P. Frankopan – *Byzantine trade privileges to Venice in the eleventh century: the chrysobull of 1092*, 135-160; D. Kempf – *Paul the Deacon's «Liber de episcopis Mettensibus» and the role of Metz in the Carolingian realm* 279-299.
135. JOURNAL OF HISTORICAL GEOGRAPHY 30 (2004) 1-4:
D. Bar – *Geographical implications of population and settlement growth in Late Antique Palestine* 1-10.
136. JOURNAL OF RELIGIOUS ETHICS 31 (2004) nr 1-3:
J. Wetzel – *Splendid Vices and Secular Virtues: Variations on Milbank's Augustine* 271-300.
137. JOURNAL OF RELIGIOUS HISTORY 28 (2004) nr 1-4:
I. Miller – *Idolatry and the polemics of world-formation from Philo to Augustine* 126-145.

138. JOURNAL OF ROMAN STUDIES 94 (2004):
E. Watts – *Justinian, Malalas, and the end of Athenian philosophical teaching in A.D. 529*, 168-182.
139. THE JOURNAL OF THEOLOGICAL STUDIES 55 (2004) nr 1-2:
E. Yue L. Ng – «*Acts of Paul and Thecla*». *Women's Stories and Precedent?* 1-29; S.P. Cowe – *Armenian Christology in the seventh and eighth Centuries with particular Reference to the Contributions of Catholicos Yovhan Ōjneg'i and Xosrovik T'argmanič'* 30-54; D.C. Allison – *Resurrecting a Calf. The Origin of «Testament of Abraham» 6:5*, 103-116; N. Birdsall – *The Date of Codex Zacynthius (Ξ). A New Proposal* 117-131; Ch. Munier – *A propos de Justin, «Apol.» I 24, 2, 132-137*; S.G. Hall – *The Versions of Cyprian, «De unitate» 4-5. Bévenot's Dating Revisited* 138-146; A. Casiday – *St Aldhelm on Apocrypha* 147-157; H.O. Maier – *The Politics of the silent Bishop. Silence and Persuasion in Ignatius of Antioch* 503-519; W. Adler – *Sextus Julius Africanus and the Roman Near East in the Third Century* 520-550; G.D. Dunn – *Heresy and Schism according to Cyprian of Carthage* 551-574; J. Lössl – *When is a Locust just a Locust? Patristic Exegesis of Joel 1, 4 in the light of Ancient Literary Theory* 575-599.
140. KALISKIE STUDIA TEOLOGICZNE 3 (2004):
M. Kieling – *Typologiczna interpretacja tekstu biblijnego na przykładzie postaci biblijnych w ujęciu Hilarego z Poitiers w traktacie «O tajemnicach»* 171-182.
141. KERYGMA UND DOGMA 50 (2004) nr 1-4:
B.D. Marshall – *The Filioque as Theology and Doctrine. In reply to Bernd Oberdorfer* 271-288.
142. KTEMA 29 (2004):
D. Roques – *L'historiographie protobyzantine (IV^e-VII^e siècle) et les fragments des historiens grecs de Rome* 231-252.
143. KWARTALNIK FILOZOFICZNY 32 (2004) nr 1-4:
(Nr 3) R. Kolarzowa – *Odmienność sposobów myślenia opartych na tradycji żydowskiej i antycznochrześcijańskiej* 29-56.
144. KWARTALNIK HISTORII KULTURY MATERIALNEJ 52 (2004) nr 1-4:
E. Jastrzębowska – *Stoneczne obeliski w Rzymie antycznym i chrześcijańskim* 135-152.
145. LAÓŚ 11 (2004) nr 1-2:
(Nr 1) G. Paternó – *XΠONOΣ e AION – Gregorio di Nazianzo e Agostino in dialogo con la modernità: Massimo Cacciari* 39-76; (nr 2) F. Tosto – *Assistenza e carità: tracce interconfessionali in Gregorio Magno e dell'età moderna* 57-64.
146. LATERANUM 70 (2004) nr 1-4:
M. Waldstein – *The Evolution of Bultmann's Interpretation of John and Gnosticism* 313-352; I. Cardellini – *Il testo dell'Antico Testamento e la sua complicata e straordinaria storia* 395-429; R. Dodaro – *Political and theological Virtutes in Augustine, «Letter 155 to Macedonius»* 431-474.
147. LAURENTIANUM 45 (2004) nr 1-3:
E. Albrile – *La gnosi iranica ovvero la collisione dei mondi* 3-21.

148. LEBENDIGES ZEUGNIS 59 (2004) nr 1-4:
M. Becker-Huberti – *Nicht Mietling, sondern besorgter Hirt* 164-169.
149. LITERATURE & THEOLOGY 18 (2004) nr 1-4:
A. Caranfa – *Silence and Spiritual Experience in Augustine, Pseudo-Dionysius, and Claudel* 187-210.
150. LITURGIA 10 (2004) nr 1:
K. Matwiejuk – *Koptyjskie dziedzictwo liturgiczne* 103-111.
151. LITURGISCHES JAHRBUCH 54 (2004) nr 1-4:
A. Heinz – *Papst Gregor der Große und die römische Liturgie. Zum Gregorius-Gedenkjahr nach seinem Tod (+ 604)* 69-84.
152. LOGOS 43-45 (2004):
M. Schroeder – *Romanus the Melodist: Drama as an instrument of theology* 203-251; E. El-Hayek – *La liturgie pénitentielle des Églises syriaque et copte* 295-313.
153. LUMEN VITAE 59 (2004) nr 1-4:
J. Molinario – *Catéchèse et liturgie ou liturgie et catéchèse. Quelques points d'ancrage dans l'histoire* 247-256; F. Cassingena-Trévedy – *La catéchèse mystagogique chez les Pères de l'Église. Genèse et éléments d'un genre* 257-266.
154. LUMIÈRE & VIE 53 (2004) nr 261-264:
(Nr 262) B.C. de V. Saint Cyr – *Une histoire du sacrement de pénitence* 43-60.
155. MAGISTRA 10 (2004) nr 1-2:
(Nr 2) K.M. Ash – *Hrotsvit's «Abraham and Pafnutius»: two Whores, two Hermits and two Lessons in Redemption* 5-23.
156. LA MAISON DIEU (2004) nr 237-240:
(Nr 237) G. Philippart – *Saints d'ici-bas, saints de l'au-delà. Pour une définition du champ hagiographique* 45-84; G. Winkler – *À propos des anges et des hommes. Le „Sanctus”* 129-142; P. Pretot – *Le culte des saints et le mystère pascal* 143-165; (nr 238) I. Donegani – J.C. Crivelli – *„Jusqu'à l'extrême”? Entre idolâtrie et désir, le témoignage du martyr(e)* 125-146 (nr 240) D. Gonnet – *La Pâque des Pères de l'Église* 33-57; *Tables décennales (1995-2004)* 103-232.
157. MEANDER 59 (2004) nr 1-6:
M. Sakowska – *Pozycja społeczna kobiet celtyckich i germańskich w świetle źródeł starożytnych* 77-94; K. Nowak – *Serwiusz i tradycja egzegezy wergilianńskiej* 239-256.
158. MEDITATION 30 (2004) nr 1-4:
(Nr 2) C.E. Kunz – *„Suche Gott, aber suche nicht, wo er wohnt”. Der Weg Schweigens nach der «Apophtegmata Patrum»* 13-17.
159. MÉLANGES DE SCIENCES RELIGIEUSES 61 (2004) nr 1-4:
(Nr 2) J. Heuclin – *Révoltes et hérésies durant le haut Moyen Âge* 5-20.
160. MELITA THEOLOGICA 55 (2004) nr 1-2:
H. Scerri – *„Fides quaerens intellectum practico-socialem” in the writings of Adalbert G. Hamman (1910-2000)* 3-14; D. Polidano – *Democratic Elements in the Early Church* 27-48.
161. MIEJSCA ŚWIĘTE (2004) nr 1-12:
(Nr 2) J.S. Partyka – *Leptis Magna. Rzym w Afryce* 9-15; *Sabrata. Narzeczona*

- muz 16-18; *Sabrata. Katakumby* 19-20; *Sabrata. Obrazy z kamyków* 20-22; *Oea. Matka Trypolisu* 27-28; (nr 4) J. Strzelczyk – *Ewangelizacja Słowian. Misja Wergiliusza z Salzburga* 6-7; A. Gašior – *Split, miasto Dioklecjana* 26-29; (nr 5) J. Kłoczowski – *Chrześcijańskie fundamenty europejskiej kultury i tożsamości* 2-7; (nr 12) B. Fabiani – *Sacrum w sztuce. Pokłon trzech mędrców* 26-30.
162. MITTELLATEINISCHES JAHRBUCH 39 (2004) nr 1-3:
 A. Encuentra Ortega – *Mitacismo, eclipsis, aféresis. Sobre la pronunciación de -<m>final latina en la Antigüedad Tardía y su reflejo en la literatura* 1-19; E. Elm – *Schriftlichkeit und Mündlichkeit im Übergang von der Spätantike zum frühen Mittelalter: Drei Bischofsviten von Lérins* 21-30; Ch. Grossmann – „*Pietas est Dei notio*” – *Eine Untersuchung zu Lact. «Inst.» V 14, 11f*, 171-181.
163. MNEMOSYNE 57 (2004) nr 1-6:
 M. De Groote – *Öffentliche Geldwieger in griechischen epigrafischen Quellen* 88-96.
164. MÓWIA WIEKI (2004) nr 1-12;
 (Nr 4) P. Janiszewski – *We władzy księcia ciemności. Cesarz Justynian I w «Historii sekretnej» Prokopiusza z Cezarei* 22-28; (nr 11) P. Żmudzi – *Goci, czyli wojownicy* 10-24; (nr 12) P. Janiszewski – *Wódz, mąż i ślepy żebrak. Opowieść o Belizariuszu* 34-39.
165. DAS MÜNSTER 57 (2004) nr 1-4:
 A. Gottdang – *Wer schaukelt in St. Prokulus in Naturns? Überlegungen zu einem singulären Thema der frühmittelalterlichen Wandmalerei* 39-49.
166. LE MUSÉON 117 (2004) nr 1-2:
 R. Lebrun – *Syro Anatolica Scripta Minora V*, 1-6; J. Doehorn – *Die «Historia de Melchisedech» (Hist. Melch). Einführung, editorischer Vorbericht und Editiones praeliminaries* 7-48; V.H. Drecoll – *Die Zitate aus dem Johannesevangelium in den Katechesen des Theodor von Mopsuestia* 49-92; L.S.B. MacCoul – *Greek Paschal Troparia in Ms Paris Copte 129²⁰*, 93-106; S.P. Cowe – *An Armenian Philosophical Compendium Manuscript in Southern California* 107-130; C.B. Lerner – *On the Origin of the „Chelishi” Manuscript of the «Conversion of Kartili»* 131-136; M. Abashidze – S.H. Rapp – *«The Life and Passion of Kostanti-Kaxay»* 137-174; M. van Esbroeck – *Die Quelle der Himmelfahrt Muhammeds vom Tempel in Jerusalem aus* 75-192; P. Piovanelli – *Connaissance de Dieu et sagesse humaine en Éthiopie. Le traité «Explication de la Divinité» attribué aux hérétiques „mikaélites”* 193-227.
167. NEDERLANDS THEOLOGISCH TIJDSCHRIFT 58 (2004) nr 1-4:
 S. Janse – *De gelijkenis van de arbeiders in de wijngaard (Mat. 20, 1-16) bij Aphrahat, de Perzische wijze* 28-45; P.W. van der Horst – *Vijfentwintig vragen om joden in het nauw te drijven Een Byzantijns anti-joods document uit zevende eeuw* 89-99.
168. NEUE ZEITSCHRIFT FÜR MISSIONSWISSENSCHAFT 60 (2004) nr 1-4:
 G. Schelbert – *Die urchristliche Mission. Zur Darstellung von E.J. Schnabel hundert Jahre nach A. von Harnack* 323-338.

169. NEW BLACKFRIARS 85 (2004) nr 995-1000:
M. Sherwin – *Friends at the Table of the Lord: Friendship with God and the Transformation of Patronage in the Thought of John Chrysostom* 387-398;
E. Booth – *Heidegger and Saint Augustine on Time* 399-425.
170. NEW TESTAMENT STUDIES 50 (2004) nr 1-4:
J. Schröter – *Anfänge der Jesusüberlieferung: Überlieferungsgeschichtliche Beobachtungen zu einem Bereich urchristlicher Theologiegeschichte* 53-76; B. Olsson – *The Canticle of the Heavenly Host (Luke 2. 14) in History and Culture* 147-166;
J. Tromp – *The Story of our Lives: The qz-Text of the «Life of Adam and Eve», the Apostle Paul, and the Jewish-Christian Tradition concerning Adam and Eve* 205-223; K.H. Ostmeier – *Das Vaterunser: Gründe für seine Durchsetzung als „Urgebet“ der Christenheit* 320-336; P. Gray – *Points and Lines: Thematic Parallelism in the Letter of James and the «Testament of Job»* 406-424; J.R. Levison – *Adam and Eve in Romans 1, 18-25 and the Greek «Life of Adam and Eve»* 519-534.
171. NOMOS (2004) nr 45/46:
A. Prochowska-Sularz – *Młot Thora – Krzyż Chrystusa. Recepcja symbolu krzyża przez ludy germańskie w procesie christianizacji* 73-80.
172. NOTITIAE 40 (2004) nr 449-456:
A. Ward – *The Origins of the Collect for the Eleventh Sunday „Per Annum”* 308-312; A. Ward – *The Origins of the Collect for the Twelfth Sunday „Per Annum”* 446-448.
173. NOUVEAUX CAHIERS MARIALS (2004) nr 43-75:
(Nr 73) S. Marie-Ancilla – *La virginité consacrée chez Saint Augustin* 16-21.
174. NOVUM TESTAMENTUM 46 (2004) nr 1-4:
R. Nir – *The Aromatic Fragrances of Paradise in the «Greek Life of Adam and Eve» and the Christian Origin of the Composition* 20-45; D. Scholler – *Bibliographia gnostica: Supplementum II/7*, 46-77; T. Baarda – *Mt. 17, 1-9 in «Codex Schøyen»* 265-287; P.B. Smit – *Incense revisited: Reviewing the Evidence for Incense as a Clue to the Christian Provenance of the «Greek Life of Adam and Eve»* 369-375; J.K. Elliott – J.N. Birdsall – *Supplement I to J.K. Elliott „A Bibliography of Greek New Testament Manuscripts”* 376-400.
175. OBNOVLJENI ŽIVOT 59 (2004) nr 1-4:
S. Kos – *Ćudoredno i pravno vredovanje ženidbie u spisima svetih kapadocijskih naučitelja i svetog Epifanija* 17-40; S. Kos – *Ustanova ženidbie u spisima latinskih crkvenih pisaca prije svetog Augustina* 313-336; A. Mišić – *Ranokršćanski odnos vjere i politike – Crkve i države* 451-468.
176. ORIENS CHRISTIANUS 88 (2004):
U. Possekkel – *Bardaisan of Edessa on the Resurrection: Early Syriac Eschatology in its religious-historical Context* 1-28; A. Toepel – Ju-Mi Chung – *Was there a Nestorian mission in Korea?* 29-35; Y. Nessim Youssef – *A new fragment of a life of Severus of Antioch* 111-116; H. Brakmann – *Fragmenta Graeco-Copto-Thebaica. Zu Jutta Henners Veröffentlichung alter und neuer Dokumente südägyptischer Liturgie* 117-172; O. Meinardus – *About the new Saints in the Coptic*

- Church* 173-201; V.H. Elbern – *Zehn Kelche und eine Taube. Bemerkungen zum liturgischen Schatzfund von Attarouthi* 233-253.
177. ORIENTALIA 73 (2004) nr 1-4:
H. Behlmer – *The recovery of the Coptic sources for the study of women and gender in Late Antiquity* 255-269; E. Lucchesi – *Le dialogue «Quod unus sit Christus» de Cyrille d'Alexandrie en copte* 289-301.
178. ORIENTALIA CHRISTIANA ANALECTA (2004) t. 270-271:
(T. 270) M.D. Findikyan – *The Commentary on the Armenian Daily Office by Bishop Step'anos Siwnec'i († 735). Critical Edition and Translation with Textual and Liturgical Analysis* 1-641; (t. 271) *The Formation of a Millennial Tradition. 1700 Years of Armenian Christian Witness (301-2001)*, ed. R.F. Taft 1-210.
179. ORIENTALIA CHRISTIANA PERIODICA 70 (2004) nr 1-2:
V. Ruggieri – *La scultura bizantina nel museo archeologico di Antiochia di Pisidia (Yalvaç). Rapporto preliminare: parte I*, 259-288; V. Ghica – *Frammento inedito di tradizione pacomiana* 451-456; V. Poggi – *Dell'escismo* 457-470.
180. ORTHODOXES FORUM 18 (2004) nr 1-2:
Th. Nikolau – *Geschichte und Gegenseitigkeit der autokephalen Kirche von Zypern. Ein Überblick* 31-40; G. Martzelos – *Kataphatische und apophatische Theologie in der griechischen Patristik* 41-55; F. Gahbauer – *Der Adler. Bild für die Erneuerung des Menschen zur Christusgestalt* 139-152; K. Nikolakopoulos – *Europa und Byzanz. Die Rolle der Orthodoxie in Europa gestern und heute* 175-187.
181. OSTKIRCHLICHE STUDIEN 53 (2004) nr 1-4:
W. Hryniewicz – *Das Geheimnis der Gehenna in den Meditationen des hl. Isaak des Syrers* 28-44; C. Lutzka – C. Patock – M. Petzolt – *Bibliographie. II. Byzantinische Kirchengeschichte (Schluß). Alte Patriarchate bis 1453*, 79-90; J. Speigl – *Die kanonischen Bestimmungen der altkirchlichen Konzilien über die territoriale Bindung des geistlichen Amtes* 107-121; H. Legrand – *Ein einziger Bischof für eine Stadt. Warum und wie zurückkommen zu can. 8 von Nizäa? Ein Plädoyer für die Katholizität der Kirche* 122-151; Ch. Lange – „So daß wir miteinander jenen Glauben bekennen können, der uns gemeinsam ist“. *Überlegungen für zwei westliche Bezeichnungen für zwei christologische Positionen des fünften und sechsten Jahrhunderts aus dem christlichen Orient* 287-308; F. Mali – *Julianische Berechnung des Osterdatums und Gregorianischer Kalender?* 309-327; F. Gahbauer – *Das Herz als Sprachbild für theologische Aussagen der Kirchenväter* 328-348.
182. PALESTINE EXPLORATION QUARTERLY 136 (2004) nr 1-2:
E. Regev – *Family Burial, Family Structure and the Urbanization of Herodian Jerusalem* 109-132.
183. PAST & PRESENT 2004, nr 182-185:
(Nr 182) M. Goodman – *Trajan and the Origins of Roman hostility to the Jews* 3-29.
184. PATH 3 (2004) nr 1-2:
E. dal Covolo – *Metodo teologico e studio dei Padri della Chiesa oggi* 111-124; Y. Spiteris – *Il peccato originale nella tradizione orientale* 337-336; L. Gambero –

- L'argomento patristico nella lettera apostolica „Ineffabilis Deus”* 387-401; P. Sorci – *La dottrina dell’Immacolata nelle fonti liturgiche antiche e medievali* 439-465; N. Bux – *La „concezione di Maria” nelle fonti liturgiche delle Chiese Orientali* 467-480.
185. PATRISTICA ET MEDIAEVALIA 25 (2004):
O. Guargilia – *De la comprension del bien a la voluntad de amor a Dios (Evolucion de la doctrina agustiniana sobre felicidad y virtud)* 89-109.
186. PERSPECTIVA 3 (2004) nr 1-2:
(Nr 1) J. Klinkowski – *Geneza i rozwój kalendarza koptyjskiego* 29-39; A. Sutkowicz – *Christianitas jako ideał wychowawczy* 131-143.
187. PHILOSOPHISCHES JAHRBUCH 111 (2004) nr 1-2:
J. Kreuzer – *Was verstehen wir, wenn wir verstehen? Augustinus über die Orakel, innere Wörter und die Zierde der Verstehensgemeinschaft* 274-290.
188. POLONIA SACRA 8 (2004) nr 14-15:
(Nr 14) A. Zwoliński – *Niewolnictwo wczoraj i dziś* 5-26; L. Bielas – *Miejsce chrześcijaństwa w procesie ewolucji antycznego niewolnictwa* 27-38; (nr 15) M. Gilski – *„Unus Mediator et multi mediatores”. Augustyńska koncepcja pośrednictwa* 179-191.
189. POSITIONS LUTHÉRIENNES 52 (2004) nr 1-4:
J.M. Poffet – *L’histoire de l’exégèse: changement de paradigmes* 7-22; Ch. Grappe – *Jésus et la Samaritaine: de la pertinence et de l’intérêt de l’exégèse de l’épisode que suppose une fresque de St-Callixte* 235-254.
190. PRO ECCLESIA 13 (2004) nr 1-4:
D.W. Fagerberg – *Liturgical Asceticism. Enlarging our Grammar of Liturgy* 202-214; G. Wainwright – *Heresy then and now. Reflection on a Treatise of Tertullian* 215-232; B. Dunkle – *A Development in Origen’s View of the Natural Law* 337-351; Ph. Turner – *John Cassian and the Desert Fathers. Sources for Christian Spirituality?* 466-486.
191. PRO GEORGIA. JOURNAL OF KARTVELOLOGICAL STUDIES 11 (2004):
P. Janiszewski – *Meandry eschatologicznych koncepcji. Znak powtórnego przyjścia Chrystusa czy sztandar zwycięskiego władcy – promieniste krzyże na niebie w tradycji grecko-lacińskiej i gruzińskiej* 11-33; M.M. Dziekan – *Arabsko-muzułmański podbój Zakaukazia* 35-46.
192. PROCHE ORIENT CHRÉTIEN 54 (2004) nr 1-4:
(Nr 1-2) S. Verhelst – *Les lieux de station du lectionnaire de Jérusalem* 13-70, 247-289; Isaac le Syrien – *La prière au-delà de la prière*, trad. A. Louf 243-246; S. Chialà – *Une nouvelle collection d’écrits d’Isaac de Ninive* 290-304; O. Livne-Kafri – *Christian Attitudes reflected in the Muslim Literature in Praise of Jerusalem* 347-375.
193. PRZEGLĄD HISTORYCZNY 95 (2004) nr 1-4:
W. Ceran – *Bizantynistyka na Uniwersytecie Łódzkim w latach 1999-2003*, 109-118; W. Ceran – *Teatr we wczesnym chrześcijaństwie* 301-311.
194. PRZEGLĄD POWSZECHNY 121 (2004) nr 1-12:

- (Nr 3) J. Wróbel – *Pokajanie, czyli teologia pokuty w Kościele wschodnim* 377-394; W. Falarski – *Pustynie irlandzkich mnichów* 408-423; (nr 4) H. Pietras – *Patrologia i jej związki z naukami humanistycznymi* 84-96; (nr 7-8) K. Czarnecka – *Strażnicy bursztynowego szlaku* 163-176.
195. PRZEGLĄD TOMISTYCZNY 10 (2004):
J. Domański – *Opatrzność Boża i wolność ludzka w historiozofii św. Augustyna* 7-32.
196. PYRENAE 35 (2004) nr 1-2:
(Nr 2) A. Ma Jimenez Garnica – *Sobre rex y regnum. Problemas de terminología política durante el primer siglo de historia de los Visigodos* 57-78.
197. QUADERNI DI ACME (2004) nr 64-68:
(Nr 68) A. Scala – *Una lettera di Atanasio Alessandrino sull'eresia elchasaita conservata in traduzione armena* 71-79.
198. QUADERNI MEDIEVALI (2004) nr 57-58:
(Nr 58) P. Piatti – „*Augustiniana mulieres*”. *Il movimento femminile agostiniano del Medioevo* 43-61.
199. QUESTIONS LITURGIQUES 85 (2004) nr 1-4:
A. Stewart-Sykes – *The Birkath Ha-mazon and the Body of the Lord: A Case-Study of «Didache»* 197-205.
200. RASSEGNA DI TEOLOGIA 45 (2004) nr 1-6:
E. Cattaneo – *Poesia e teologia in Romano il Melodo* 296-307; S. Tanzarella – *L'oblio del millenarismo cristiano antico* 667-694;
201. RECHERCHES DE SCIENCE RELIGIEUSE 92 (2004) nr 1-4:
B. Sesboüé – *La canonisation des Écritures et la reconnaissance de leur inspiration* 13-44; A. Le Boulluec – *Le problème de l'extension du Canon des Écritures aux premiers siècles* 45-87; J.L. Chrétien – *Se laisser lire avec autorité par les Saintes Écritures* 119-137; D. Marguerat – *Luc, pionnier de l'historiographie chrétienne* 513-538; M. Fedou – *L'écriture de l'histoire dans le Christianisme ancien* 539-568; M. Heinzlmann – *Structures typologiques de l'histoire d'après les Histoires de Grégoires de Tours. Prophéties-accomplissement-renouveau* 569-596; J.L. Quantin – *Documents, histoire et critique dans l'érudition ecclésiastique des temps modernes* 597-635; P. Vallin – *Des théologies pour l'historien des Églises* 637-656.
202. RECHERCHES DE THÉOLOGIE ET PHILOSOPHIE MÉDIÉVALES 71 (2004) nr 1-2:
P. Boschung – *Boethius and the early medieval „Quaestio”* 233-259.
203. RELIGION & LITERATURE 36 (2004) nr 1-3:
L. Beaston – *The Pearl-Poet and the Pelagians* 15-38.
204. RELIGIÓN Y CULTURA 50 (2004) nr 228-231:
A. Fernandez de Buján – *Observaciones a propósito del tránsito de la Iberia griega y púnica a la Hispania romana* 59-91; S. Sierra Rubio – *San Agustín, un hombre universal* 553-580; P. Langa Aguilar – *Inquietud y armonía en el hombre de hoy según san Agustín* 581-608; M. Peña Timón – *Consejos de san Agustín al catequista (La catequesis y el catequista en «De catechizandis rudibus»* 609-652;

- M.A. Álvarez Miñambres – *Unidad y unicidad de Dios en «De vera religione»* 653-686; R. Noriega Fernández – *Madrid, ciudad de los hombres, Ciudad de Dios. Reflexiones agustinianas en torno al 11 de marzo* 687-714; J. Cano Peláez – *Lenguaje, racionalismo, ética y Dios. Reflexiones agustinianas en torno a san Agustín y J. Gaarder* 715-729; J.R. Ortega Trillo – *Los Siete Libros de la Música de san Agustín: guía para una lectura actualizada* 731-749; J.A. Cabrera Montero – *El pecado según san Agustín en «De sermone Domini in monte» I 12, 35, 751-764*; R. del Olmo Veros – *Las conversiones en tiempo de san Agustín* 765-788.
205. RELIGIONI E SOCIETÀ 19 (2004) nr 48-50:
(Nr 49) G.C. Garfagnini – *La trascendenza nella filosofia cristiana: da Agostino al Rinascimento* 34-41.
206. RELIGIOUS STUDIES 40 (2004) nr 1-4:
K.A. Rogers – *Augustine's compatibilism* 415-435.
207. REPRESENTATIONS (2004) nr 85:
D. Boyarin – *The Christian Invention of Judaism: The Theodosian Empire and the Rabbinic Refusal of Religion* 21-57.
208. RESOVIA SACRA 8 (2001), rok wyd. 2004:
K. Tyburowski – *Gli elementi della natura umana secondo l'Ambrosiaster* 101-115.
209. REVISTA AGUSTINIANA 45 (2004) nr 136-138:
R.M. García – *La participación del alma humana en el doble estado de la inteligencia según Plotino* 5-17; S. Vicastillo – *Tertuliano, testigo y maestro de la oración cristiana* 19-49; M. Ángel Álvarez Miñambres – „*Vera religio in sola ecclesia catholica*”. *El concepto eclesiológico en la obra «De vera religione» de San Agustín* 51-83; G. Pons Pons – *La „buena muerte” en el pensamiento y en la vida de San Agustín* 85-113; J. Hernando Pérez – *San Gregorio Magno y los pueblos. (En las raíces de Europa)* 279-305; S. Vicastillo – *Paganos y cristianos ante la muerte del orto en el testimonio de Tertuliano* 513-518; G. Folliet – *Une définition augustinienne du sacrament de l'Eucharistie* 519-552; S.M. Insunza Seco – *Interioridad y evangelización. A propósito del Iubileo Agustiniano* 553-575.
210. REVISTA DE FILOLOGÍA ESPAÑOLA 84 (2004) nr 1-2:
F. Corriente – *Los arabismos del léxico hispánico primitivo* 67-93.
211. REVISTA DE ESPIRITUALIDAD 63 (2004) nr 250-252:
T. Špidlík – *La mística ortodoxa* 15-33.
212. REVISTA ESPAÑOLA DE TEOLOGÍA 64 (2004) nr 1-4:
J. Gnilka – *Die urchristliche Hausgemeinde* 5-19; E. Toraño – *La gracia en el hombre justificado según Ambrosio de Milán* 125-196;
213. REVISTA TEOLOGA 41 (2004) nr 83-84:
(Nr 83) A.R.M. Motto – *Severino Boecio y el sentido de la vida* 71-93; (nr 84) H.M. Giudice – *La fórmula cristológica „una persona en dos naturalezas” en el contexto de los sermones de San León Magno* 95-103.
214. REVISTA TEOLOGICĂ 14 (2004) nr 1-4:
(Nr 4) A.M. Ritter – *Sfântul Ioan Hrisostomul și Imperiul Roman în lumina noii literaturi* 65-78; A. Nan – *Sinodul de la Frankfurt (749)*, 114-122.

215. REVUE BÉNÉDICTINE 114 (2004) nr 1-2:
 M. Gorman – Wigbod, *Charlemagne's commentator: The «Quaestiunculae super Evangelium»* 5-74; R.E. Reynolds – *A Monastic Florilegium from the «Collectio Canonum Hibernensis» at Montecassino* 92-111; E. Knibbs – *Exegetical Hagiography: Bede's Prose «Vita Sancti Cuthberti»* 233-252; O. Limor – *Pilgrims and Authors: Adomnán's «De locis sanctis» and Hugebure's «Hodoeporicon Sancti Willibaldi»* 253-275; M. Gorman – *La plus ancienne édition commentée: the Ezechiel Fragment in Irish minuscule, now in Zurich (CLA 7.1008)* 276-287; F. Dolbeau – *Un fragment fantôme de sermon augustinien* 289-290.
216. REVUE BIBLIQUE 111 (2004) nr 1-4:
 Ph. Bobichon – *Préceptes éternels et loi mosaïque dans le Dialogue avec Tryphon de Justin Martyr* 238-254.
217. REVUE DE PHILOSOPHIE ANCIENNE 22 (2004) nr 1:
 A. Busine – *Apollon: Dieu des anciens et prophète du christ: Rencontre entre mantique païenne et théologie chrétienne* 29-38; Th. Thomas – *Sagesse et divinité chez Plotin et Origène* 51-60.
218. REVUE DES ÉTUDES ANCIENNES 106 (2004) nr 1-2:
 P. Cambronne – *L'entrave dans les «Confessions» de Saint Augustin. Essai sur un imaginaire* 569-590.
219. REVUE DES ÉTUDES AUGUSTINIENNES ET PATRISTIQUES 50 (2004) nr 1-2:
 (Nr 1) 1955-2004, s. I-II; F. Cayré – *Le livre XIII des «Confessions»* 1-19; P. Courcelle – *Propos antichrétiens rapportés par saint Augustin* 21-58; C. De Veer – *Aux origines du «De natura et origine animae» de saint Augustin* 59-95; H.I. Marrou – A.M. La Bonnardière – *Le dogme de la résurrection des corps et la théologie des valeurs humaines selon l'enseignement de saint Augustin* 97-122; Ch. Mohrmann – *Saint Augustin écrivain* 123-146; M. Pellegrino – „*Sursum cor*” nelle opere di sant'Agostino 147-174; A. Sage – *Augustinisme et théologie moderne* 175-194; F.J. Thonnard – *Saint Augustin et les grands courants de la philosophie contemporaine* 195-206; (nr 2) J.C. Fredouille – *Un demi-siècle de recherches sur Augustin et l'augustinisme*, s. I-II; *Allocution de M. le professeur Jean-Pierre Bartoli* 251-253; *Allocution de M. le professeur Joseph Maïla* 255-257; *Allocution de Mme Marie-Odile Goulet-Cazé* 259-260; S. Gresillaud – *Partenariat INIST-CNRS – „Revue des Études Augustiniennes”* 261-263; P. Tombeur, *Augustin et l'ordinateur: réalisations et projets* 265-269; F. Dolbeau – *Un demi-siècle de travaux philologiques sur Augustin. Bilan et perspectives* 271-293; A.D. Fitzgerald, *D'une approche théologique à une approche historique de l'œuvre d'Augustin* 295-310; Ph. Curbelié – *Les études sur la „Cité de Dieu”* 311-323; A.I. Boitton-Touboulic – *L'approche philosophique de l'œuvre d'Augustin au miroir de la „Revue des Études Augustiniennes”* 325-347; I. Bochet – *De l'exégèse à l'herméneutique augustinienne* 349-369; F.B. Stammkötter – *L'école des Augustiniens au Moyen ge: cinquante ans de recherches* 371-383; J. Fontaine – *Colloque augustinien du 20 novembre 2004. Bilan et projets* 385-391.

220. LA REVUE DES MUSÉES DE FRANCE 54 (2004) nr 1-5:
(Nr 1) J. Fouckart – „*Saint Jérôme méditant*” de Vermeyen, *une récente acquisition du Louvre* 15-17.
221. REVUE DES SCIENCES PHILOSOPHIQUES ET THÉOLOGIQUES 88 (2004) nr 1-4:
Ch. Erismann – „*Processio id est multiplicatio*”. *L'influence latine de l'ontologie de Porphyre: le cas de Jean Scot Ériugene* 401-460; A. Grau – *Une inquiétude pour la philosophie. Chalcédoine, la personne et la nature* 497-518; A. Lévy – *Porphyrius christianus. L'intégration différenciée du platonisme à la fin du IV^e siècle (S. Grégoire de Nysse / S. Augustin d'Hippone)* 673-704.
222. REVUE D'HISTOIRE DE L'ÉGLISE DE FRANCE 90 (2004) nr 224-225:
(Nr 224) L.A. García Moreno – *Les relations entre l'Église des Gaules et l'Église d'Espagne du V^e au VII^e siècle: entre suspicion et méfiance* 19-54; A. Linage Conde – *Les échanges monastiques à travers les Pyrénées* 55-64.
223. REVUE D'HISTOIRE ECCLÉSIASTIQUE 99 (2003) t. 1-4:
H. Lutterbach – *Der Mönch – das besondere Gotteskind. Zur Genese und Prägerkraft einer Metapher für das christliche Klosterleben* 5-34; P. Maraval – *Retour sur quelques dates concernant Basile de Césarée et Grégoire de Nysse* 153-157; F.J. Leroy – *Compléments et retouches à la 3^e édition de la Clavis Patrum Latinorum. L'Homilétique africaine masquée sous le Chrysostomus Latinus. Sévérien de Céramussa et la catéchèse donatiste de Vienne* 425-433; A. De Vogüé – *Grégoire le Grand est-il l'auteur des «Dialogues»?* 158-161; D. Roques – *Synésios de Cyrène* 768-782.
224. REVUE D'HISTOIRE ET DE PHILOSOPHIE RELIGIEUSES 84 (2004) nr 1-4:
R. Gounelle – *Actes apocryphes des âpotres et Actes des âpotres canoniques. État de la recherche et perspectives nouvelles (I) 3-30, (II) 419-441.*
225. REVUE MABILLON 15 (2004) t. 76:
C.I. Hammer – „*For All the Saints*”. *Bishop Vivolo of Passau and the eight-century Origins of the Feast* 5-26.
226. LA REVUE RÉFORMÉE 55 (2004) nr 228-230:
(Nr 228) M.J.C. Blok – *Christianisme et quête d'identité en Afrique: La genèse et l'évolution de la théologie africaine dans la tradition ecclésiale catholique romaine* 1-28.
227. REVUE THÉOLOGIQUE DE LOUVAIN 35 (2004) nr 1-4:
A. Geschée – *L'invention chrétienne du corps* 166-202.
228. REVUE THOMISTE 112 (2004) t. 104, nr 1-4:
J.M. Garrigues – *L'instrumentalité rédemptrice du libre arbitre du Christ chez saint Maxime le Confesseur* 531-550.
229. RHEINISCHES MUSEUM FÜR PHILOLOGIE 147 (2004) nr 1-4:
M. Meier – *Zur Funktion der Theodora-Rede im Geschichtswerk Prokops (BP I, 24, 33-37)*, 88-104; R.M. D'Angelo – *Natura umana e divina di Cristo in Anth. Lat. 494CR.2*, 390-407.
230. RIVISTA BIBLICA 52 (2004) nr 1-4:

- I. Cardellini – *Ancora una nota sulla questione dell' „Hebraica veritas”* 129-143;
C. Marucci – *Il significato del numero 153 in Gv 21, 11*, 403-440.
231. RIVISTA DI CULTURA CLASSICA E MEDIOEVALE 46 (2004) nr 1-2:
F.F. Minetti – *La strana 'Appendix' (solo coeva?) d'un testimone trascurato del De Temporibus di Matteo Palmieri: l'Ambros. quattrocentesco I 44 sup.*, 275-311; A. Grillone – *L'Orestis tragoedia di Draconzio: mito e critica testuale* 319-335.
232. RIVISTA DI STORIA E LETTERATURA RELIGIOSA 40 (2004) nr 1-3:
B. Stock – *Ludwig Wittgenstein: Reflections on the role of Augustine in his life and thought* 533-551; S. Stroppa – *Gli occhi „stanchi di mirar”*. Agostino e Gregorio Magno in «*Rerum vulgarium fragmenta*» CXC, 553-562.
233. RIVISTA DI TEOLOGIA. ASPRENAS 51 (2004) nr 1-4:
G. Di Palma – *Di te si dicono cose stupende. Città di Dio. Il salmo 86 tra le fonti bibliche del «De civitate Dei»* 207-222; V. De Cicco – *La „philautía” in Massimo il Confessore* 223-232; G. Tavolaro – *Comunità monastica e chiesa nella «Regula sancti Benedicti»* 355-376; E. Albrile – *Il nome del Demiurgo* 377-381.
234. ROCZNIK ORIENTALISTYCZNY 57 (2004):
K. Kościelniak – *Quelques remarques sur la littérature pré-islamique arabe chrétienne* 69-76.
235. ROCZNIKI HUMANISTYCZNE 52 (2004) z. 3 (Filologia klasyczna):
A. Wójtowicz – *Reakcja Tertuliana na współczesną obyczajowość – kwestia stroju chrześcijańskich kobiet* 131-149.
236. ROCZNIKI TEOLOGICZNE 51 (2004) z. 1-10:
(Z. 2: Teologia dogmatyczna) J.S. Koza – „*Wierzę w Pana, który od Ojca i Syna pochodzi*” – misterium bóstwa Ducha Świętego 26-54; W. Hryniewicz – *Chrystus powierzył człowieka Duchowi Świętemu. Rozważania nad tradycją wschodnią* 79-99; (z. 4: Historia Kościoła) D. Zagórski – *Recepcja arystotelesowskiego ideału μεσότης w doktrynie Klemensa Aleksandryjskiego. Problem definicji* 5-42; M. Szram – *Pokora – „matka cnót” (μήτηρ ἀρετῶν) w ujęciu Bazylego Wielkiego i Jana Chryzostoma* 43-64; P. Szczur – *Urząd prezbitera w świetle pism Klemensa z Aleksandrii* 65-79; (z. 5: Teologia duchowości) S. Zalewski – *Spełnienie ludzkich pragnień według «Enarrationes in Psalmos» św. Augustyna* 77-95; (z. 10: Nauki o rodzinie) S. Longosz – *Rodzina wczesnochrześcijańska Kościołem domowym* 27-56; M. Cieśluk – *Chrześcijanie IV i V wieku wobec nauki Kościoła o nierozzerwalności związku małżeńskiego* 107-118; A. Swoboda – *Ocena dóbr małżeństwa w «De bono coniugali» i w «De sancta virginitate» świętego Augustyna* 119-150; S. Longosz – *Aborcja i porzucanie dzieci w starożytności pogańskiej i chrześcijańskiej (materiały bibliograficzne)* 279-291.
237. SACRA DOCTRINA 49 (2004) nr 1-6:
(Nr 1) *La „Catena aurea” di S. Tommaso d'Aquino, a cura di R. Coggi* 49-61;
(nr 2) A. Carpin – *Angeli e demòni nella sintesi patristica di Isidoro di Siviglia* 1-217; (nr 6) B.G. Boschi – *Nuove ipotesi sull'ambiente di formazione del Cristianesimo* 87-102.
238. SACRIS ERUDIRI 43 (2004):

- J. Leemans – *God and Christ as agonothetae in the writings of Gregory of Nyssa* 5-31; R. Courtray – *Nouvelles recherches sur la transmission du De Antichristo de Jérôme* 33 –53; P. Meyvaert – *The authentic Dialogues of Gregory the Great* 55-130; W. Verbaal – *Eros im Krautergarten: eine spirituel-pädagogische Lektüre von Walahfrid Strabos «Hortulus»* 131-233.
239. SAECULUM CHRISTIANUM 11 (2004) nr 1-2:
(Nr 1) K.M. Cichocka – *Toposy sakralne chrześcijańskiej Jerozolimy* 5-19.
240. SALESIANUM 66 (2004) nr 1-4:
A. Castellano – *La noción joánica de „semeion” en Orígenes* 407-440; R. Bracchi – *Come una freccia scoccata al bersaglio. L’uso di ἐπιπυγγάνω nelle Lettere di sant’Ignazio di Antiochia* 441-480; F. Bergamelli – *„Fede di Ges Cristo” nelle lettere di Ignazio di Antiochia* 649-664; W. Turek – *„Filii Deo per Spiritum Adoptionis Effecti” («De Trinitate» 12, 13). La divinizzazione dell’uomo in alcuni testi d’Ilario di Poitiers* 665-686.
241. SALMANTICENSIS 51 (2004) nr 1-3:
R. Trevijano – *Bibliografía patristica hispano-luso-americana, XIII (2001-2002)* 99-155; J. Hernando Perez – *En las raíces de Europa: San Gregorio Magno. Perfiles de su persona* 579-598.
242. SALVATORIS MATER 6 (2004) nr 1-4:
(Nr 1) M. Gilski – *Maryja w «De haeresibus» św. Augustyna* 345-353; (nr 2) M. Gilski – *Cierpienie Maryi w nauczaniu Ojców Kościoła Zachodniego* 23-34; J. Woźniak – *Lament Maryi – apokryf etiopski* 35-50; (nr 4) J. Woch, *Patrystyczny obraz Maryi przyjmującej Syna Bożego* 32-44.
243. SAPIENZA 57 (2004) nr 1-4:
O. Todisco – *Il tempo della coscienza in Agostino e Petrarca* 257-285; R.A.M. Bertacchini – *La teologia trinitaria dell’ordine nella Chiesa antica. L’orizzonte della familiarità soprannaturale* 377-404.
244. SCIENCE ET ESPRIT 56 (2004) nr 1-3:
E. Lamirande – *Marie-Madeleine disciple, témoin et apôtre, d’après l’ancienne littérature chrétienne. I: Données évangéliques et littérature apocryphe ou gnostique* 153-170; II: *L’exégèse patristique* 256-283.
245. SCOTISH JOURNAL OF THEOLOGY 57 (2004) nr 1-4:
W. Greeway – *Chalcedonian reason and the demon of closure* 56-79; M.D. Goulder – *Did Peter ever go to Rome* 377-396.
246. SCRIPTA THEOLOGICA 36 (2004) nr 1-3:
G. Maspero – *La cristologia de Gregorio de Nisa en la perspectiva del II Concilio de Constantinopla* 385-410.
247. SCRIPTORIUM 58 (2004) nr 1-2:
C. Mace – *Le manuscrit Mosquensis, Synod. 58 (Vladimir 143) de Grégoire de Nazianze* 64-66.
248. LA SCUOLA CATTOLICA 132 (2004) nr 1-4:
M. Mauri – C. Alzati – *„Legge” e „Profeti” nella Quaeresima ambrosiana* 123-138.
249. SEFARAD 64 (2004) nr 1-2:

- R. Gonzalez Salinero – *Judíos y arrianos: el mito de un acercamiento inexistente* 27-74; L. Miralles Macia – *La figura del mesías según los historiadores judeo-helenísticos Filón de Alejandría y Flavio Josefo* 363-395.
250. SEMINARE 20 (2004):
E. Dal Covolo – *Studium Ojców Kościoła dla kultury zjednoczonej Europy* 239-244; P. Wesolowski – *Geneza i istota postaci Antychrysta we wczesnochrześcijańskiej literaturze łacińskiej* 423-439; J. Iwańska – «*De mortibus persecutorum*» Laktancjusza. *Próba reinterpretacji* 441-452; T. Kołosowski – *Święty Hieronim jako duszpasterz* 453-464.
251. SERIES BYZANTINA 2 (2004):
M. Janocha – *Słowo a obraz. Źródła literackie do dziejów estetyki i sztuki bizantyńskiej* 21-42; J. Naumowicz – *Posąg Chrystusa z Paneas w źródłach patrystycznych i bizantyńskich* 43-54; T. Sztyma – *Wpływy tradycji żydowskiej w sztuce wczesnochrześcijańskiej i bizantyńskiej* 87-96.
252. SŁUPSKIE STUDIA HISTORYCZNE 11 (2004):
J. Pudliszewski – *Panem et circenses w miastach Hiszpanii rzymskiej w świetle źródeł epigraficznych (I-III w. n.e.)* 9-23.
253. SOBORNOST 26 (2004) nr 2:
M. Plested – „*East is East and West is West*”? *The theology of Grace in the Macarian writings and in St Augustine* 24-38.
254. SOPHIA 43 (2004) nr 1-2:
J. Penwill – *Does God care? Lactantius v. Epicurus in the «De ira Dei»* 23-43.
255. SPECULUM 79 (2004) nr 1-4:
S. DeGregorio – *Bede's «In Ezram et Neemiam» and the Reform of the Northumbrian Church* 1-25.
256. ST. VLADIMIR'S THEOLOGICAL QUARTERLY 48 (2004) nr 1-4:
Archibishop Peter (L'Huillier) – *Believing in One Church: An Insight into Patristic Tradition* 21-47; J.A. Cerrato – *The Association of the Name Hippolytus with a Church Order, now known as «The Apostolic Tradition»* 179-194; P.F. Bradshaw – *Who wrote the «Apostolic Tradition»? A Response to Alistair Stewart-Sykes* 195-206; A. Brent – *St Hippolytus, Biblical Exegete, Roman Bishop, and Martyr* 207-231; A. Stewart-Sykes – *The Liturgy of the Third-Century Rome, and the Hippolytean School, or Quomodo Historia Liturgica conscribenda sit* 233-248; A. Cassiday – *Review Article: Gabriel Bunge and the Study of Evagrius Ponticus* 249-297; A. Stewart-Sykes – *Origen, Demetrius, and the Alexandrian Presbyters* 415-429.
257. STORIA DELLA STORIOGRAFIA (2004) nr 45-46:
(Nr 45) Ch. Avlami – Ch. Orfanos – *Le concept d'éducation dans l'«Histoire de l'éducation dans l'Antiquité» d'Henri-Irénée Marrou* 71-82.
258. STUDENCKIE ZESZYTY HISTORYCZNE (2004) nr 5 i 6:
(Nr 5) M. Kaźmierczak – *Początki chrześcijaństwa i pierwsi chrześcijanie w Irlandii przed misją biskupa Palladiusza i św. Patryka* 23-33; (nr 6) J. Kujański – *Wybrane aspekty życia codziennego misjonarzy w średniowieczu* 59-68.
259. STUDI MEDIEVALI 45 (2004) nr 1-2:

- G. Ammannati – *La lettera papiracea del Tesoro di Monza attribuita a Gregorio Magno: una nuova ipotesi* 1051-1059.
260. STUDI E MATERIALI DI STORIA DELLE RELIGIONI 70 (2004) nr 1-2:
P. Marone – *Ottato e la scrittura* 27-49; G. Raspanti – *Una nuova datazione dei Sermoni di San Leone Magno sulle Collette* 65-89; M. Bidotti – *Il giusto che fiorisce come palma: la biografia, gli scritti, il culto di Gregorio il Taumaturgo: Staletti, 9-10 novembre 2002: Cronaca del convegno* 189-196; V. Luciani – *Il cristianesimo nel Kent: Origine e diffusione attraverso le testimonianze architettoniche (secc. IV-VII)* 295-315.
261. STUDIA ANTIQUITATIS CHRISTIANAE 17 (2004):
W. Myszor – *Pierwotne chrześcijaństwo wobec pluralizmu świata antycznego* 11-17; B. Częsz – *Teologia pluralizmu religijnego a polemika św. Ireneusza z gnostykami* 18-26; B. Czyżewski – *Postawa biskupa Melitona z Sardes wobec pogan i Żydów w homilii Peri Pascha* 27-41; R. Szmurło – *Szenute z Atripe przeciw „Hellenom”. Elementy polemiki* 42-51; R. Bulas – *Mitraizm a chrześcijaństwo* 52-62; M. Dzielska – *„Ostatni Hellenowie” i chrześcijaństwo* 63-71; P. Libera – *Biblijne obrazy Kościoła w pismach św. Ambrożego na przykładzie traktatu «De Isaac et anima»* 75-85; E. Dal Covolo – *„Casta meretrix”: wyrażenie źle rozumiane? Uwagi do eklezjologii św. Ambrożego* 86-93; B. Częsz – *Duch Święty w Kościele a wspólnota człowieka z Bogiem według św. Ireneusza* 94-102; T. Kaczmarek – *„Ecclesia sponsa Christi” w nauczaniu św. Cypriana* 103-110; T. Grodecki – *Dlaczego wszyscy muszą być zbawieni? Zbawienie i Kościół u Grzegorza z Nyssy* 111-118; T. Kołosowski – *Kościół jako wspólnota zbawienia według Hilarego z Poitiers* 119-129; J. Woch – *Autorytet Stolicy Apostolskiej za pontyfikatu Syrycjusza, biskupa Rzymu w latach 384-399* 130-144; P. Turzyński – *Estetyka w eklezjologii św. Augustyna* 145-153; J. Wojtczak – *Kościół jako „grex” w Sermones Piotra Chryzologa* 154-158; J.W. Żelazny – *Eucharystia w centrum eklezjologii Teodoretta z Cyru. Studium jego Komentarzy do Listów św. Pawła* 159-166; A. Żurek – *Kościół w czasach ostatecznych w świetle Objawienia Apokalipsy Cezarego z Arles* 167-175; H. Pietras – *„Jeden chrzest na odpuszczenie grzechów” – próba zrozumienia świadectw patrystycznych* 179-193; E. Staniek – *Pytania pod adresem „drugiej pokuty”* 194-213; P. Nehring – *Najwcześniejsza chrześcijańska opozycja wobec dziewictwa w świetle «De virginitate» V-VII św. Ambrożego* 197-217; R. Zarzeczny – *Żydowski chrzest prozelitów a inicjacja chrześcijańska. Podobieństwa i różnice w świetle literatury międzytestamentalnej, patrystycznej i dokumentów rabinackich* 214-229; B. Czyżewski – *Odpuszczenie grzechów w katechezach chrzcielnych św. Ambrożego z Mediolanu* 230-241; R. Zarzeczny – *Ryba jako symbol eucharystyczny w literaturze, ikonografii i epigrafice wczesnochrześcijańskiej* 245-265; G. Jaśkiewicz – *Chrześcijańskie zasady moralne przedmiotem kerygmatu w nauce Grzegorza z Nazjanzu* 266-281; N. Widok – *Równa godność Osób w Trójcy Świętej. Analiza semantyczno-teologiczna terminu „physis” w pismach Grzegorza z Nazjanzu* 282-292; P. Nehring – *„Agris... a se iam alienatis”, czyli o tym, co św. Augustyn uczynił ze swym rodzinnym majątkiem?* 293-299.

262. STUDIA DIECEZJI RADOMSKIEJ 6 (2004):
P. Turzyński – *Miłość piękna w «Wyznaniach» św. Augustyna* 467-472.
263. STUDIA GNESNENSIA 18 (2004):
B. Czyżewski – *Elementy eklezjologii w starożytnych homiliach paschalnych* 379-395.
264. STUDIA HUMANISTYCZNO-TEOLOGICZNE (2004) nr 1-2:
R.M. Leszczyński – *Nauka o Synu Bożym w teologii Hipolita i Cypriana* 157-180.
265. STUDIA JUDAICA 7 (2004) nr 1-2:
P. Briks – *Betsaida w Biblii i w najnowszych badaniach archeologicznych* 15-22;
A. Kuśmirek – „*Sefer Elijahu*”. Żydowska «*Apokalipsa Eliasza*». *Wprowadzenie i przekład* 123-137.
266. STUDIA LAURENTIANA 4 (2004) nr 1-2 + Suplement 1:
(Nr 2) D. Kasprzak – *Galla Placydia – władczyni Zachodu w epoce barbarzyńców* 199-216; (Suplement 1) J.C. Kałużny – *Kształtowanie się przedstawiń chrystologicznych jako świadectwo ideowych przemian w Kościele III i IV wieku* 1-248.
267. STUDIA LITURGICA 34 (2004) nr 1-2:
A. McGowan – *Rethinking Agape and Eucharist in Early North African Christianity* 165-176; A. Kreider – *Peacemaking in Worship in the Syrian Church Orders* 177-190; C. Leonhard – *Did Theodore of Mopsuestia quote an ancient „Ordo” ?* 191-204; J. Leachmann – *The Setting of the Litany of the Saints in the Baptismal Liturgy of the Easter Vigil* 205-215.
268. STUDIA MONASTICA 46 (2004) nr 1-2:
A. Cassidy – *Cassian against the Pelagians* 7-23; G. Peters – *Towards a Definition of „Spiritual Theology”: a historiography of recent writings on Byzantine Spirituality* 25-41; M.A. Böckmann – *RB 27-28: ein Beitrag zur Redaktionsgeschichte* 43-62; M. Scheiba – *Der Dienst an der Klosterpförtner – Beobachtungen zur Gestalt der Klosterpförtner in RB und RM* 63-86; A. De Vogüé – *L’ideal monastique de saint Colomban* 253-268; B. Jaspert – *Bonifatius: Mönch, Missionar, Märtyrer* 283-300; J.R. Pouchet – *L’obéissance selon saint Basile: adhésion et actuation de la foi* 301-324; A.A. Navarrete – *Elementos de la tradición romana en «El Maestro» y en san Benito? (I)* 325-348.
269. STUDIA MORALIA 42 (2004) t. 1-2:
F. Trisoglio – *La dottrina morale di S. Gregorio di Nazianzo* 465-498.
270. STUDIA PŁOCKIE 32 (2004):
W.J. Turek – *Idea przeobstwienia człowieka we współczesnych opracowaniach patrystycznych* 51-62; L. Misiarczyk – „*Acedia*” według Ewagriusza z Pontu 63-84.
271. STUDIA REDEMPTORYSTOWSKIE 2 (2004):
B. Słota – *Ojciec Emil Stanula CSSR (1935-1999)* 89-100; M. Raczkiewicz – *Hymn o perle* 201-210.
272. STUDIA SANDOMIERSKIE 11 (2004) z. 1-4:
(Z. 2) K. Tyburowski – *Ambrożyjaster i zarys jego wizji historii zbawienia* 129-142; B. Król – „*Serce*” w «*Enarrationes in Psalmos*» św. Augustyna 71-86;

- K. Tyburowski – *Bóg i diabeł i ich „formae” i „exempla” dla człowieka według myśli Ambrozjastra* 135-152; (z. 4) K. Tyburowski – *Struktura piekieł według Ambrozjastra* 119-130.
273. STUDIA THEOLOGICA (NOR) 58 (2004) nr 1-2:
W.A. Meeks – *Inventing the Christ: Multicultural Process and Poetry among the First Christians* 77-96.
274. STUDIA WŁOCŁAWSKIE 7 (2004):
R. Małecki – *Eucharystia irackich chrześcijan. Refleksje historyczno-liturgiczne* 111-119.
275. STUDIES IN CONSERVATION 49 (2004) nr 1-4:
M.C. Gaetani – *The Use of Egyptian Blue and lapis Lazuli in the Middle Ages. The Wall Paintings of the San Saba Church in Rome* 13-22; M. Clarke – *Anglo-Saxon manuscript pigments* 231-244.
276. STUDIES IN RELIGION 33 (2004) nr 1-4:
Th.S. de Bruyn – *Naming religious groups in the late Roman empire* 147-156; S.G. Wilson – „Jew” and related terms in the ancient world 157-171; T. Hegedus – *Naming Christians in antiquity* 173-190; H. Remus – *The end of „paganism”?* 191-208; P.H. Poirier – *Comment les gnostiques se sont-ils appelés? Comment doit-on les appeler aujourd’hui?* 209-216; J.K. Coyle – *Foreign and insane: Labelling Manichaeism in the Roman Empire* 217-234; M. Kaler – *Towards an expanded understanding of Nag Hammadi Paulinism* 301-317; N. Denzey – „Enslavement to fate”, „cosmic pessimism” and other explorations of the Late Roman psyche: *A brief history of a historiographical trend* 277-299.
277. STUDIES IN SPIRITUALITY 14 (2004):
K.F. Wiggermann – *Dämonen und Engel im Kampf um die Mönche. Die seelorgliche Spiritualität des Johannes Klimakos* 93-112.
278. STUDIUM 100 (2004) nr 1-6:
A. de Spirito – *Gregorio Magno e le radici cristiane dell’Europa* 893-904.
279. ŚLĄSKIE STUDIA HISTORYCZNO-TEOLOGICZNE 37 (2004) nr 1-2:
(Nr 2) J. Słomka – *Ciało i Krew Jezusa jako pokarm. J 6, 48-58 w interpretacji Klemensa Aleksandryjskiego* 131-138; A. Swoboda – *Aspekty teologiczne małżeństwa i dziewictwa w pismach św. Augustyna* 139-157; A. Uciecha – *Afrahāt o wierze (Demonstratio I: De fide, PSyr I 5-45)*, 158-170; R. Szmurło – *Listy i kazania archimandryty Bezy o walce z szatanem w życiu mnichów* 171-178; W. Myszor – *«Egzegeza o duszy». Wstęp, tłumaczenie i komentarz: Nag Hammadi II, 6, 179-190.*
280. ŚWIDNICKIE STUDIA TEOLOGICZNE 1 (2004) nr 1:
A. Młotek – *Niektóre wymogi stawiane biskupom w Kościele pierwszych wieków* 285-292.
281. TARNOWSKIE STUDIA TEOLOGICZNE 23 (2004) nr 1:
A. Żurek – *W szkole biblijnej św. Hieronima* 101-116.
282. THEOLOGIA 29 (2004) nr 1-4:
A. Montanari – „Iuxta propria principia”. *Appunti per lo studio dell’ermeneutica biblica antica* 127-151.

283. **TEOLOGIA PATRYSTYCZNA 1** (2004):
W. Myszor – *Grzech i pokuta w Kościele III wieku* 7-18; B. Częsz – *Duch Święty w Kościele a grzechy jego członków. Próby wyjaśnień u przednicejskich Ojców Kościoła* 19-28; J. Pałucki – *Nawróceni grzesznicy i ich wkład w kształtowanie obrazu świętego Kościoła na przełomie IV i V wieku* 29-42; M. Kieling – *Grzechy i pokuta a świadomość świętości w późnej starożytności chrześcijańskiej* 43-54; A. Swoboda – *Ocena małżeństwa i dziewictwa w pismach św. Augustyna* 55-74; B. Częsz – *Wpływ odnowy studiów patrystycznych na pneumatologię posoborową* 75-86; P. Wygralak – *Wincentego z Lerynu «Excerpta z całości pism świętego Augustyna»* 87-90; Wincenty z Lerynu – *Wyjątki z całości pism świętej pamięci biskupa Augustyna, zebrane razem przez Wincentego, kapłana z wyspy Lerynu*, tłum. A. Strzelecka 91-114; P. Wygralak – *Cezarego z Arles wybrane kazania o pokucie i Bożym Miłosierdziu* 115-120; Cezary z Arles – *Cztery kazania o pokucie i Bożym Miłosierdziu*, tłum. A. Strzelecka 121-131.
284. **TEOLOGIA POLITYCZNA 2** (2004/2005):
T. Stępień – *Ojcowie Kościoła i demon Sokratesa* 242-251.
285. **TEOLOGIA Y VIDA 45** (2004) nr 1-4:
S. Fernández – *El «Discurso verídico» de Celso contra los cristianos. Críticas de un pagano del siglo II a la credibilidad del cristianismo* 238-257; J.A. Pachas – *Influencia de Gregorio de Nisa sobre Juan Escoto Erígenena. Aproximación a partir del «Periphyseon»* 539-563; S. Zañartu – *El Dios razonable de la gran catequesis de Gregorio de Nisa* 564-604.
286. **TEOLOGICZNE STUDIA SIEDLECKIE 1** (2004):
R. Krawczyk – *Powstania żydowskie przeciw Rzymianom w I-II wieku n.e.* 41-58.
287. **TERESIANUM 55** (2004) nr 1-2:
G. Ferraro – *Lo spirito santo: Nei discorsi di Sant'Agostino per i tempi liturgici* 3-36; E. Albrile – *La sapienza dell'estasi: problemi di gnosi iranico-mesopotamica* 115-151.
288. **THEOLOGIE UND GLAUBE 94** (2004) nr 1-4:
H. Drobner – *Die Predigtkunst Augustins* 22-32.
289. **THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE 79** (2004) nr 1-4:
S. Grosse – *Christliche Apologetik als Integration und Konfrontation. Grundstrukturen der Apologetik Tertullians* 161-173; Th.H. Stark – *Philosophische Lebensform, Erkenntnis und Erlösung. Der Grundlagen und Entstehungsgeschichte der Gnosis* 339-360.
290. **THEOLOGISCHE BEITRÄGE 35** (2004) nr 1-6:
W. Thiede – *Der auferweckte Begrabene: von österlichen Docketismus und seiner Kritikwürdigkeit* 92-113.
291. **THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT 60** (2004) nr 1-4:
M. Heimgartner – *Der Ostertermin der sogenannten „Protopaschiten” in der dritten «Rede gegen die Juden» von Johannes Chrysostomus: Zum jüdischen Pessachkalender und dem christlichen Osterkalender Antiochiens* 131-144;
292. **THEOLOGY TODAY 61** (2004-2005) nr 1-4:

- Ecumenical Patriarch Bartholomew I – *Orthodox Theology: Divine Charisma and Personal Experience*, trans. J. Chryssavgis 7-13; K. Ware – „*Seek first the Kingdom*”. *Orthodox Monasticism and its service to the World* 14-25; V. Andrejev – *Art and religion: creativity and the meaning of „Image” from the Perspective of the Orthodox Icon*, trans. V. Andrejev 53-66; A. Louth – „*Beauty will save the World*”: *The Formation of Byzantine Spirituality* 67-77.
293. THÉOPHILYON 9 (2004) nr 1-2:
E.O. Springsted – *A la recherche d'un nouveau saint Benoît. „Attention” et formation d'une communauté* 535-557.
294. THEOTOKOS 12 (2004) nr 1-2:
M. Maritano – *I primi quattro concili ecumenici in relazione con la mariologia* 3-23; L. Gambero – *Riferimenti mariologici nei documenti dei primi quattro concili ecumenici* 25-50; L. Longobardo – *Maria vergine e madre negli scritti di Ilario di Poitiers* 51-62; C. De Filippis Cappai – „*Subtilis splendida suavis et virgo*”. *Maria nella predicazione di Massimo di Torino* 63-78; C. Simonelli – „*Per vos iungimur coelo*” (*Tr. II, 8, 4, 8*). *Riferimenti mariani nella predicazione di Zeno di Verona* 79-94; G. Trettel – *La Vergine Maria in san Cromazio di Aquileia* 95-160; L. Dattrino – *Riferimenti mariani in Agostino* 161-168; N. Cipriani – *Il vero matrimonio di Maria e Giuseppe in s. Agostino* 169-182; A. Nocoñ – *La dottrina mariana nell'«Incarnazione del Signore» di Giovanni Cassiano* 183-196; B. Kochaniewicz – *Il concepimento e il parto verginale di Maria nella riflessione teologica di s. Pietro Crisologo* 197-214; L. Casula – „*Natus ex matre virgine*”. *Maria nei sermoni di Leone Magno* 215-254; P. Rosa – *Aspetti della mariologia di Cirillo Alessandrino e di Nestorio* 255-285; C. Maggioni – *Riferimenti mariani negli Omileti greci del V secolo* 287-306; A. Gallico – *Riferimenti mariani in Teodoreto di Ciro* 307-327; S. Voicu – „*Kyriotokos*” e „*Theotokos*” *nelle Omelie di Severiano di Gabala* 329-335; M. Caltabiano – *Aspetti sociali nell'epistolario di Agostino: il vescovo e le donne di Ippona* 337-352; M. Candidi – *La crisi interiore dell'uomo pagano tra il IV e il V secolo d.C.* 353-366; Persic A., *Le litanie mariane „aquileiesi” secondo le recensioni manoscritte friulane a confronto con la tradizione comune* 367-388.
295. THE THOMIST 68 (2004) nr 1-4:
P.J. Cahall – *Saint Augustine on conjugal love and divine love* 343-373.
296. VERBUM VITAE (2004) nr 5-6:
(Nr 5) P. Szczur – *Wiara matką miłości chrześcijańskiej według Klemensa Aleksandryjskiego* 129-144; K. Bardski – „*Napoję Cię winem korzennym, moszczem z granatów*” (*Pnp 8, 2b*), 145-170; (nr 6) W. Myszor – „*Ekklesia*” i „*Kościół*” *w ujęciu gnostyków II i III wieku* 185-204; M. Szram – *Kościół jako rzeczywistość wieczna w doktrynie Orygenesza* 205-226.
297. VERITAS 49 (2004) nr 1-4:
G. Piaia – *Agostinho e Isidoro: da 'doxografia especulativa' à codificação enciclopédica* 425-436.
298. VETERA CHRISTIANORUM 41 (2004) nr 1-2:

- M. Simonetti – *Esegesi biblica e storia del cristianesimo* 5-20; C. Carletti – *Dies mortis-depositio: un modulo „profano” nell’epigrafia tardoantica* 21-48; C.C. Berardi – *La primitiva comunità giudeocristiana di Gerusalemme: note e osservazioni* 49-60; A. Campione – *Lorenzo di Siponto: un vescovo del VI secolo tra agiografia e storia* 61-82; E. Hirschauer – *L’exégèse cyrillienne du Psaume 94*, 83-106; G. Rota – *Alcune osservazioni sull’interpretazione dei μυστήρια nel «Salmo dei Naasseni sull’anima» (Hipp. haer. 5, 10, 2)* 107-120; C. Schiano, *Dal dialogo al trattato nella polemica anti giudaica. Il «Dialogo di Papisco e Filone» e la «Disputa contro i giudei» di Anastasio abate* 121-149; M. Simonetti – *Margherita Guarducci tra san Pietro e sant’Ippolito* 191-206; A. Anglada Anfruns – *De Paciani Barcinonensis Episcopi Codice Reginensi lat. 331*, 207-223; I. Aulisa – *Capua nel Martirologio geronimiano* 225-258; P. Colafrancesco – *Una nuova dedica a Damaso* 259-265; G. De Bonfils – *L’imperatore Onorio e la difesa dell’ortodossia cristiana contro celicoli ed ebrei* 267-294; M. Dulaey – *Les sources latines de l’«Opus imperfectum in Matthaeum» dans le commentaire de la parabole des dix vierges (Mt 25, 1-13)* 295-311; E. Hirschauer – *L’exégèse cyrillienne du Psaume 94*, 313-339; M. Simonetti – *Addendum su san Magno di Trani e di Fondi* 341-346; S. Borzì – *Sull’attribuzione della «Disputa fra Giasone e Papisco» ad Aristone di Pella* 347-354.
299. VIGILIAE CHRISTIANAE 58 (2004) nr 1-4:
 E. Spät – *The ‘Teachers’ of Mani in the «Acta Archelai and Simon Magus»* 1-23; J.R. Harrison – *In Quest of the third Heaven: Paul & his Apocalyptic Imitators* 24-55; R. Roukema – *The Good Samaritan in Ancient Christianity* 56-97; C. M. Steenberg – *The Role of Mary as Co-recapitulator in St Irenaeus of Lyons* 117-137; N. Perrin – *NHC II 2 and the Oxyrhynchus Fragments (P.Oxy 1, 654, 655): Overlooked Evidence for a Syriac «Gospel of Thomas»* 138-151; A. Cokun – *Virius Nicomachus Flavianus, der Praefectus und Consul des «Carmen contra paganos»* 152-178; J. Lössl – *Sallust in Julian of Aeclanum* 179-202; H. Jacobson – *Tyconius’ Rules of Chronology: an Innovation* 203-204; D.T. Runia – *Eric Francis Osborn: a Tribute* 241-255; D.T. Runia – *Clement of Alexandria and the Philonic Doctrine of the Divine Power(s)* 256-276; D. Lee – *In the Spirit of Truth: Worship and Prayer in the Gospel of John and the Early Fathers* 277-297; D.I. Rankin – *Class Distinction as a Way of doing Church: the Early Fathers and the Christian Plebs* 298-315; T. Klibengajtis – *Die Wahrheitsbezeichnungen des Clemens von Alexandrien in ihrem philosophischen und theologischen Kontext* 316-331; J.N. Rhodes – *Barnabas 4.6b: the exegetical Implications of a textual Problem* 365-392; S.M. Hildebrand – *A Reconsideration of the Development of Basil’s Trinitarian Theology: the Dating of Ep. 9 and «Contra Eunomium»* 393-406; Y.M. Duval – *Une réponse d’Ambroise à l’empereur Gratien (CPL 160a), édition, traduction, commentaire* 407-423; Th. Gärtner – *Die Museen im Dienste Christi: Strategien der Rechtfertigung christlicher Dichtung in der lateinischen Spätantike* 424-446.
300. VIVENS HOMO 15 (2004) nr 1-2:

- C. Nardi – *Antropologia religiosa, antropologia biblico-patristica. Facoltà Teologica e „studies humanitatis”* 393-402.
301. W DRODZE (2004) nr 1-12:
(Nr 2) J. Salij – *Kobieta w chrześcijaństwie – wypowiedzi Ojców Kościoła* 119-127; M. Ziolo – *O konfliktach* 91-101; (nr 4) M. Ziolo – *O obecności Pana* 91-101; (nr 8) M. Ziolo – *O początkach paschalnej drogi wspólnoty* 106-112; (nr 9) M. Ziolo – *O dobrej zazdrości. Dusza reguły św. Benedykta* 102-107; (nr 10) M. Ziolo – *Na śladach Ojca* 77-83.
302. WARSZAWSKIE STUDIA TEOLOGICZNE 17 (2004):
M. Starowieyski – *Teksty do poznania legendy Judasza* 65-88.
303. THE WESTMINSTER THEOLOGICAL JOURNAL 66 (2004) nr 1-2:
C.J. Collins – *The Eucharist as Christian Sacrifice: how patristic authors can help us read the Bible* 1-23.
304. ВЕСНИК БЕЛАРУСКАГА УНІВЕРСИТЕТА. СЕРЫЯ 3 (2004) nr 1:
В.А. Федосник – *Фасцый Цецілуі Куприан – путь к хрысціанству* 3-9.
305. WIADOMOŚCI KOŚCIELNE ARCHIDIECEZJI BIAŁOSTOCKIEJ 13 (2004) nr 1-4:
(Nr 3) R. Knapieński – *Symbolika Kościoła w świetle tradycji biblijnej, wypowiedzi Ojców Kościoła i pisarzy średniowiecznych* 116-129; (nr 4) H. Zukowski – *Życie wdów i ich postęga w Kościele w pierwszych wiekach chrześcijaństwa* 143-146.
306. WIENER STUDIEN 117 (2004):
L. Fladerer – „*Meus aut veritas*”: *Beobachtungen zum Wahrheitsbegriff in den Opera Theologica des Marius Victorinus* 173-199; Ch. Schubert – *Zu Augustins «De Genesi ad litteram»: (Fragmentum Latinum Jenense 48)*, 201-208; G. Scalfoglio – *Retractatio della poesia epica nella «Mosella» di Ausonio* 151-172.
307. WORSHIP 78 (2004) nr 1-6:
P. Jeffrey – *A Chant historian reads „Liturgiam authenticam”. 1: The Latin Liturgical Traditions* 2-24; 2: *The Bible in the Roman Rite* 139-164; 3: *Languages and Cultures* 236-265; D.G. Lange – *The «Didache»: Liturgy redefining Life* 203-225.
308. WROCŁAWSKI PRZEGLĄD TEOLOGICZNY 12 (2004) nr 1-2:
(Nr 2) E. Dołganiszewska – *Autorytet biskupa w Kościele lokalnym w ujęciu Cypriana z Kartaginy* 71-81.
309. ZEITSCHRIFT FÜR ÄGYPTISCHE SPRACHE UND ALTERTUMSKUNDE 131 (2004) nr 1-2:
H.M. Schenke – *Mittelägyptische „Nachlese” IV: Die koptischen Bestände der Sammlung Schøyen und ihr Text eines „Zweiten Matthäus”* 83-92.
310. ZEITSCHRIFT FÜR ANTIKES CHRISTENTUM 8 (2004) nr 1-3:
M.M. Gorman – *The deceptive apparatus fontium in a recent edition (CChr.SL 82)*, 8-22; W. Barner – *Editionen im Informationszeitalter* 23-37; Ch. Marksches – *Das Problem der „praefationes”* 38-58; F. Winkelmann – *Eduard Schwartz, Eusebius Werke: Die Kirchengeschichte (GCS IX/1-3, Leipzig 1903-1909). Eine vorbildliche Edition* 59-78; G.Ch. Hansen – *Editionen und Indices* 79-87; H.Ch.

- Brennecke – *Probleme einer Fragmenten-Edition* 88-106; K. i M. Zelzer – *Be-funde und Probleme lateinischer Tradition* 107-126; T. Krannich – P. Stein – *Das Buch der Gesetze der Lände des Bardesanes von Edessa* 203-229; K.H. Uthemann – *Dritter Bericht zur griechischen Patristik. Über Editionen und Textkritik, Handschriften, Instrumente und Verwandtes (1998-2001), (1. Teil)* 230-275; (2. Teil) 419-461; J. Rupke – *Der Hirte des Hermas: Plausibilisierungs- und Legitimierungsstrategien im Übergang von Antike und Christentum* 276-298; A.Ch. Jacobsen – *The Importance of Genesis 1-3 in the Theology of Irenaeus* 299-316; X. Morales – *La préhistoire de la controverse filioquiste* 317-331; M.F. Patrucco – *Bishops and monks in late antique society* 332-345; M. Lattke – *Eine übersehene Textvariante in den «Oden Salomos» (OdSal 36, 1a)*, 346-349; T.D. Barnes – *The date of the martyrdom of Lucian of Antioch* 350-353; P. Lampe – *Die 2003-Kampagne des archäologischen Phrygien-Surveys der Universität Heidelberg: ein kurzer Vorausbbericht* 354-357; M. Wallraff – *Patristische Arbeitshilfen im Internet (V). Fremdsprachige Zeichensätze* 358-271; H.J. Vogt – *Frühkirche und Amt: neu in der Diskussion* 462-484; Th.J. Kraus – *P.Oxy. V 840 – Amulett oder Miniaturkodex?: Grundsätzliche und ergänzende Anmerkungen zu zwei Termini* 485-497; L. Abramowski – *Nicänismus und Gnosis im Rom des Bischofs Liberius: Der Fall des Marius Victorinus* 513-566; P. Lampe – *Die montanistischen Tymion und Pepouza im Lichte der neuen Tymioninschrift* 498-512; S.P. Bergjan – „Das hier ist kein Theater, und ihr sitzt nicht da, um Schauspieler zu betrachten und zu klatschen“: *Theaterpolemik und Theatermetaphern bei Johannes Chrysostomos* 567-592; C.P. Thiede – *Die Wiederentdeckung von Emmaus bei Jerusalem* 593-599.
311. ZEITSCHRIFT FÜR DIE NEUTESTAMENTLICHE WISSENSCHAFT UND DIE KUNDE DER ÄLTEREN KIRCHE 95 (2004) nr 1-4:
J.A. Kelhoffer – „How soon a book“ revisited: *Εὐαγγέλιον as a reference to „gospel“ materials in the first half of the second century* 1-34; K. Thraede – *Noch einmal: Plinius d. J. und die Christen* 102-128; P. Nagel – *Die Neuübersetzung des «Thomasevangeliums» in der Synopsis quattuor Evangeliorum und in Nag Hammadi Deutsch Bd. 1*, 209-257.
312. ZEITSCHRIFT FÜR KATHOLISCHE THEOLOGIE 126 (2004) nr 1-4:
A.R. Batlogg – *Karl Rahners theologische Dissertation „E latere Christi“: Zur Genese eines patristischen Projekts (1936)* 111-130.
313. ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHENGESCHICHTE 115 (2004) nr 1-3:
M. Matthias – *Ordo salutis: Zur Geschichte eines dogmatischen Begriffs* 318-346; L. Abramowski – *Die Sitzung des Konzils von Ephesus am 22. Juli 431. Über die Befestigung des Symbols der heiligen Väter in Nicäa und über den vom Presbyter Charisius übergebenen Libellus* 382-390.
314. ZEITSCHRIFT FÜR RELIGIONS- UND GEISTESGESCHICHTE 56 (2004) nr 1-4:
Th.R. Elssner – *Tertullian und der gegenwärtige Kopftuchstreit. Eine Relektüre* 317-331.
315. ZEITSCHRIFT FÜR THEOLOGIE UND GEMEINDE 9 (2004):

- J. Molthagen – „*Cognitionibus de Christianis interfui numquam*”. *Das Nichtwissen des Plinius und die Anfänge der Christenprozesse* 112-140.
316. ZIEMIA ŚWIĘTA 10 (2004) nr 1-4:
(Nr 1) W. Kic – *Szlakiem św. Pawła – ewangelizacja Macedonii. Kościół w Berei* 18-21; (nr 2) B. Szczepanowicz – *Ptaki Ziemi Świętej. Wróbel i kruk* 40-42; (nr 3) C.M. Paczkowski – *Śladami Matki Jezusa w Nazarecie. Ojczyzna Niepokalanej* 10-15; C.M. Paczkowski – *Mnisi palestyńscy. U źródeł chrześcijańskiego życia*, s. I-VIII (wkładka do czasopisma pt. „Egeria”); B. Szczepanowicz – *Ptaki Ziemi Świętej. Gołąb* 36-39; (nr 4) M. Piccirillo – *Męczennicy w czasie pokoju. Słupnicy syryjscy* 36-40; B.M. Kwiatek – „*Titulus crucis*”. *Milczący świadek Męki Pańskiej*, s. I-VIII (wkładka do czasopisma pt. „Egeria”).
317. ZNAK (2004) nr 584-595:
(Nr 589) E. Wolicka – *Święty obraz – objawienie czy opowieść?* 43-57.
318. ŻYCIE DUCHOWE (2004) nr 37-40:
(Nr 39) J. Carola – *Czy św. Augustyn nigdy się nie spowiadał?*, tłum. P. Witon 66-73; H. Pietras – *Rozpoznawanie duchów u Orygenes* 113-116.

zebrał

Józef Figiel SDS – Lublin, KUL

SPRAWOZDANIA

1. PAPIESTWO W STAROŻYTNOŚCI CHRZEŚCJAŃSKIEJ (LUBLIN, KUL, 25-26 XI 2002)

Trzydzieste drugie już z kolei ogólnopolskie sympozjum patrystyczne, zorganizowane przez Międzywydziałowy Zakład Badań nad Antykiem Chrześcijańskim KUL, odbywało się tradycyjnie w Czytelni Profesorskiej Biblioteki Uniwersyteckiej. Dwudniowe obrady zgromadziły ok. 90 osób: badaczy antyku z głównych ośrodków naukowych w Polsce, gości z zagranicy oraz dosyć pokaźną grupę studentów. Po powitaniu i krótkim wprowadzeniu kierownika Zakładu ks. prof. dr. hab. Stanisława Longosza oraz prorektora p. prof. dr. hab. Józefa Ferta, delegata nie mogącego przybyć Rektora KUL, ks. prof. dr. hab. Stanisława Wilka, uczestnicy rozpoczęli obrady modlitwą autorstwa św. Izydora z Sewilli. W programie przewidziano 27 prelekcji, przeznaczając na każde wystąpienie po 15 minut.

Pierwszą sesję, pod przewodnictwem ks. prof. dr. hab. Antoniego Żurka (PAT, Tarnów), otworzyła prelekcja ks. prof. dr. hab. Antoniego Paciorka (KUL), który przedstawił zagadnienie: *Piotr – opoka w Ewangelii św. Mateusza*. W toku swojego wywodu prelegent przypomniał proces powstawania Mateuszowej Ewangelii, nazywając ją przenośnie „Piotrową”, zapoznał zebranych z interpretacją miejsc odnoszących się do Księcia Apostołów, zwłaszcza Mt 16, 18-19, oraz ukazując zależność pomiędzy wersją św. Mateusza i św. Marka. Zebrani mieli okazję poznania, które teksty Markowe św. Mateusz wykorzystał spisując swój tekst, które pominął, a które występują tylko w jego Ewangelii, okazując się być ukierunkowane na podkreślenie roli św. Piotra. Mateusz, jako świadek Tradycji, przekazał obraz autorytetu Piotrowego, który musiał być obecny w Kościele, skoro został tak wyraźnie zaakcentowany w piśmie powstałym już po Piotrowej śmierci, co prelegent ukazał przybliżając znaczenia takich chociażby fragmentów, jak ten, który opisuje chodzenie po jeziorze (Mt 14, 22-33) czy mówiący o przekazaniu Piotrowi *kluczy królestwa Bożego* (16, 19).

Dr Henryk Kowalski (UMCS) wygłosił następnie referat, który zatytułował: *Pontifex maximus w religii i państwie rzymskim*, rozszerzając nieco temat wcześniej zapowiadany. Wykazał on najpierw, że *pontifex maximus*, który swoją nazwę czerpał od słów: *pons* – most (wg niektórych zaś od *posse* – móc) i *facere* (czynić), cieszył się funkcją zarówno kapłańską (choć sam nie musiał być kapłanem), jak i polityczną, w odróżnieniu od noszącego tytuł *rex sacrorum*, który nie mógł pełnić funkcji politycznych. Prelegent ukazał następnie historyczną ewolucję tego tytułu, który od 63 r. p.n.e. przypadł Cesarowi, a którego użycie później już w przypadku Konstantyna stwarzało paradoks, jako że ten był chrześcijaninem, potem

w przypadku Juliana nabrało znaczenia jakby „papieża” pogan, od czasów zaś Gracjana i Teodozjusza traściło powoli swoje pierwotne znaczenie, przechodząc stopniowo na biskupa Rzymu.

Prima Clementis: zagadnienie prymatu biskupa Rzymu w ujęciu współczesnych opracowań patrystycznych, to tytuł kolejnej prelekcji, którą zaprezentował ks. dr hab. Waldemar Turek (Rzym). Opierając się o *List do Koryntian* św. Klemensa I, pytał o wizję chrześcijańskiego Rzymu, w oczach samego autora omawianego pisma, a która stanowi kwestię dyskusyjną z braku zarówno bezpośredniego podkreślenia prymatu, jak i autorytatywnego zabarwienia tekstu. Spośród pokaźnej liczby różnych opracowań tego zagadnienia wybrał trzy najciekawsze przykłady: zawarty we wstępie edycji Klemensowego *Listu* w „Sources Chrétiennes”, pióra Anne Gobert, która widzi w *Liście* raczej braterskie upomnienie; protestanckie podejście Lindemanna, autora krytycznego wydania Ojców Apostolskich, który w tym tekście nie dostrzega żadnych śladów prymatu biskupa Rzymu; w końcu opinię przedstawioną w publikacji Fulenbacha, który próbuje dokonać syntezy odwołując się do licznych publikacji autorów protestanckich, a nie spotykając w nich ewolucji tego zagadnienia od czasów Harnacka, zwraca uwagę na zmiany podejścia do tematu zachodzące w poglądach katolickich, owocem których jest choćby zauważenie w dziele Klemensa idei biskupa Rzymu jako przewodniczącego kolegium.

Dwudziestominutową dyskusję rozpoczął następnie ks. prof. F. Drączkowski, który odwołując się do Klemensa Aleksandryjskiego, przypomniał jego wizję eklezjologiczną, w której biskup pełni rolę „basileusa” w Kościele rozumianym jako „polis”, co domaga się z jego strony stosownych kompetencji. Z kolei ks. prof. B. Częsz podzielił się wątpliwościami związanymi z interpretacją *Listu* Klemensa przedstawioną przez Fulenbacha, oraz pytając prelegenta ks. A. Paciorka o biblijne uzasadnienie prymatu Piotrowego i trudności z tym związane, jak choćby podejście św. Cypriana, który w obrazie opoki widzi kolegium biskupów, na co prelegent odpowiedział wspominając o trudnościach związanych z tym zagadnieniem oraz wskazał na Piotra jako konkretną osobę, a równocześnie typ, zaznaczając, że w kontekście całej Ewangelii Piotr wyrasta ponad innych apostołów. Ks. F. Drączkowski dodał na marginesie tego problemu, iż wspomniany św. Cyprian poszedł na swój sposób jednak zbyt daleko. W dalszej kolejności dr H. Kowalski postawił problem kontekstu historycznego dla interpretacji postaci św. Piotra. Z kolei ks. prof. J. Naumowicz zapytał H. Kowalskiego o przeniesienie na Konstantyna Wielkiego tytułu *pontifex maximus*, na co ów odparł, zwracając uwagę na moment, w którym cesarz stał się chrześcijaninem i podkreślając, że bezpośrednio przeniesienie tego tytułu dokonało się raczej pod względem politycznym, a nie religijnym, mimo że imperator zwołał np. Sobór Nicejski. Ks. dr K. Tyburowski raz jeszcze odwołał się do postaci św. Cypriana i jego relacji z Rzymem, zaś ks. dr hab. W. Turek w odpowiedzi na pytania ks. dra W. Galanta zaznaczył, iż w sprawie interpretacji *Listu* św. Klemensa mamy dziś więcej pytań, niż odpowiedzi. Dyskusję zamknęło odniesienie ks. W. Turka do przedstawionej przez H. Kowalskiego podwójnej etymologii tytułu *pontifex maximus*, oraz prezentacja poznańskiego pisma patrystycznego „Teologia Patrystyczna”, której dokonał jego współtwórca, ks. prof. B. Częsz.

W dalszym ciągu obrad dr A. Zmorzanka (KUL) zajęła zgromadzonych tematem: *Pozycja Piotra w tekstach gnostyckich*. W swym wystąpieniu zaznaczyła, iż gnostycy generalnie mieli negatywny stosunek do kwestii hierarchii, a równocześnie za Kościół uważali grono wybranych pneumatyków. W tym kontekście rodzi się pytanie o rolę Piotra w odniesieniu do Mt 16, 16-18 i wypływające stąd wnioski. Prelegentka zapoznała zebranych z siedmioma utworami gnostyckimi, w których spotkać można postać Piotra, a w których

ten jawi się on jako pierwszy z uczniów Jezusa, czasami w opozycji do Marii Magdaleny, ale zwykle wśród głównych postaci. Okazuje się, iż żywy nurt Piotrowy obecny w ich twórczości zakorzeniony jest w Ewangelii wg św. Mateusza.

Referat opatrzony tytułem *Papież Poncján a sprawa Orygenesá* przedstawił ks. prof. dr hab. Mariusz Szram (KUL), który wyszedłszy od problematycznego faktu święceń Orygenesá i ukarania go za ich nieprawne przyjęcie przez biskupa Demetriusza z Aleksandrii, wskazał na punkt widzenia ukryty w tekście 33 listu św. Hieronima do Pauli, w którym wspomina on zwołanie „senatu” przez papieża, przy czym przez „senat” rozumieć należy jakąś „radę starszych”, zasłużonych ludzi Kościoła, być może swego rodzaju synod, który i tak nie odpowiedział jednoznacznie na decyzję Demetriusza, nie odrzucając jej, ani nie udzielając poparcia. Omawiający zagadnienie zaznaczył także, iż kwestia tak ujęta to raczej problem biskupów, którzy pozwolili Orygenesowi nauczać, niż samego Orygenesá, i nie tyle jest tu atakowana jego osoba, co odstępstwo od reguł ze strony hierarchów.

W następnym wystąpieniu ks. dr Piotr Szczur (KUL) zapoznał słuchaczy ze wspomnianym już w dyskusji tematem: *Św. Cyprian wobec biskupa Rzymu*. Odwołując się głównie do listów afrykańskiego Biskupa i jego dzieła *O jedności Kościoła*, referujący wykazał, iż autor ów nie przyznaje prymatu rzymskiej stolicy, bo każdy biskup jest w jego odczuciu ustanowiony na fundamencie Piotrowym i każdy Kościół jest sam w sobie Piotrowy. Nie przeszkadza to w sformułowaniu zdania, że katedra Piotra znajduje się w Rzymie, bo on założył rzymski Kościół, wspólnota zaś z Rzymem oznacza wspólnotę z całym Kościołem. Choć zatem św. Cyprian nie przyjmuje roszczeń dyscyplinarnych ze strony Stefana, biskupa Rzymu, to jednak ma świadomość konieczności trwania z nim w jedności: Kościół dla Cypriana jest jeden, władzę dzierży całe kolegium, lecz fundamentem tej jedności jest Piotr.

W dyskusji, która potem rozgorzała, ks. dr hab. N. Widok z Opola wspomniał kwestię wymiany listów pomiędzy biskupami, jako znaku jedności. Zostało też wspomniane zdanie Y. Congara, który podkreślał, że jedynie Piotr umacnia braci i tylko jemu została powierzona troska o cały Kościół. Ks. dr hab. M. Szram, nawiązał do zdania K. Schatza, który mówi o przejściu w IV wieku do prymatu jurysdykcyjnego i potrzebie odwołania do kogoś z Zachodu w związku ze sprawą Ariusza, do którego to zadania najlepiej pasował właśnie biskup Rzymu. Z kolei zwracając się do ks. dra hab. W. Turka, zapytał o listy biskupów, oraz o to, gdzie Rzym upomina, a gdzie sam jest upominany, na co ten zareagował obroną wyjątkowości listu Klemensa, jako że tym tekstem dysponujemy, tamtych zaś nie posiadamy. Ostatnim akcentem dyskusji było poruszenie kwestii relacji gnostyckich tekstów greckich i koptyjskich, którymi zajęli się dr hab. T. Polański i dr A. Zmorzanka. Po wysłuchaniu ogłoszeń i odmówieniu pochodzącej z IV wieku modlitwy z oficjum etiopskiego, zarządono przerwę obiadową.

Popołudniowa sesja otwarta została modlitwą z apokryficznego *Testamentu Pana naszego Jezusa Chrystusa*, a zaszczytem przewodniczenia obdarzony został ks. prof. dr hab. Norbert Widok (UO). Kwestię *Wyboru biskupa Rzymu do IV wieku* przedstawił ks. dr Wiesław Galant (WSD, Zamość). W swym wystąpieniu ukazał najpierw kwestię przekazywania urzędu biskupiego, od czasów apostołów dokonywanego na drodze wskazywania następcy, następnie zaś wyborów dokonywanych przez członków chrześcijańskiej gminy. Prelegent ukazał korzenie tradycji wyborów tkwiące w mentalności społeczeństwa rzymskiego od czasów republiki oraz sposoby podejścia do tego problemu w łonie wspólnoty chrześcijańskiej, która miała wiele do powiedzenia w kwestii wyboru biskupa Rzymu, ale w sposób ograniczony, głównie poprzez głos swoich biskupów; wspominał również rolę biskupa Ostii, który od 330 r. stał się pierwszym konsekratorem biskupa rzymskiego,

by zapobiec ewentualności święceń antypapieży, jak to miało miejsce np. w przypadku Hipolita.

Ks. dr Jan Żelazny (PAT) przybliżył zagadnienie *Kolegium biskupów* w „*Konstytucjach Apostolskich*”. Na wstępie zaznaczył, że uwidocznione w tytule wykładu pismo jest zbiorem decyzji apostołów jakoby spisanych przez św. Klemensa, z którego to faktu czerpie swą powagę. Tekst ten ukazuje wizję biskupa, który na terenie swojej diecezji jest pierwszą osobą po Bogu, równocześnie jednak mówi o relacji do innych biskupów, podkreślając jednak przy tym znaczenie św. Piotra i jego wypowiedzi. Nie pomija także roli wspólnoty. Z wypowiedzi prelegenta zgromadzeni dowiedzieli się, iż w *Konstytucjach* nie ma mowy prymacie żadnego z biskupów, o możliwości wypowiadania się w sprawach Kościoła także osób nie będących biskupami, oraz o tym, iż nikt z zewnątrz nie może ingerować w sprawy Kościoła, że ważna jest rola Piotra, lecz nie ma idei prymatu, w końcu iż Kościół jest apostołski, lecz nie Piotrowy. Reasumując prelegent zaznaczył, iż spotkane stanowisko jest typowe dla ujęć autorów syryjskich.

W referacie ks. prof. dr. hab. Józefa Naumowicza (UKSW) omówiony został temat: *Natale Petri de Cathedra – zagadkowa geneza święta*. Święto to, umieszczone po raz pierwszy w 354 r. w rzymskim kalendarzu, wspomniane sto lat później, posiada zagadkową nazwę, *natale* bowiem może się odnosić do urodzin (co raczej nie da się zastosować w tym przypadku), do daty narodzin władcy, w końcu do dnia „narodzin dla nieba”. Słowo zaś *cathedra* oznacza rodzaj wygodnego krzesła. Skąd zatem formuła użyta w tytule święta? Dzień ów, jak zaznaczył prelegent, wypadł 22 lutego, w miejsce święta pogańskiego, które badacze wiążą z kultem zmarłych. Być może zatem, że odnosiło się do idei nauczania? Przedstawiając uzyskane wyniki analizy problemu, prelegent zreasumował, że chociaż pochodzenie takiego akurat tytułu święta stanowi samo w sobie zagadkę, to samo święto stanowi świadectwo świadomości doniosłej roli Piotra w starożytnym Kościele.

Ks. dr Krzysztof Tyburowski (WSD, Rzeszów) przedstawił w dalszej kolejności kwestię *Wkładu Damazego w umocnienie władzy papieża w stosunku do państwa i do Kościoła*. Pontyfikat papieża Damazego został ukazany jako trudny, chociażby ze względu na obecność antypapieży Ursyna i zamieszki, dające okazję do pierwszego w historii zwrócenia się o pomoc do władz świeckich ze strony papieża, konsekrowanego prawnie i zgodnie z tradycją przez biskupa Ostii. Damazy zwracał się też z prośbą o ulgi i przywileje dla duchownych, a w końcu przeforsował założenie, wedle którego trybunał świecki nie mógł orzekać w sprawach duchownych, chyba, że wcześniej sąd kościelny skierował sprawę do sądu świeckiego. W trakcie prelekcji wykazano, jak dzięki papieżowi Damazemu uwypuklono prawdę, że Kościół Rzymski opiera się na Piotrze, a nie na imperatorze, zaś samego Damazego zaczęto prezentować jako zasłużonego dla umocnienia pozycji biskupa Rzymu oraz idei prymatu.

Kolejną dyskusję otworzyła polemika pomiędzy ks. W. Turkiem i ks. J. Naumowiczem na temat możliwości interpretacji święta *natale Petri*, jako daty początku Piotrowej posługi biskupiej, co jednak zostało odrzucone. Ks. dr J. Woch wspomniął zwyczaj używania określenia *sedes apostolica* do różnych stolic biskupich i fakt późniejszej jego aplikacji do stolicy rzymskiej, co potwierdził także ks. K. Tyburowski, powołując się na ujęcia Pryscyliana. T. Polański, w odniesieniu do wystąpienia ks. J. Naumowicza, wysunął tezę o pochodzeniu określenia święta *natale Petri* z kręgów prowincjonalnej łaciny, zaś prof. B. Iwaszkiewicz-Wronikowska wspomniwała, iż Piotr i Paweł w ikonografii wczesnochrześcijańskiej występują razem i przez pierwszych trzysta lat naszej ery nie sposób uzasadnić za pomocą wizerunków pierwszeństwa Piotra przed Pawłem. Kolejny głos odnośnie

wspomnianego święta przedstawił ks. prof. B. Cześz, który wykazał, iż święto katedry św. Piotra obchodzone 22 lutego w Antiochii, natomiast 18 stycznia w Galii, podczas gdy zanika ono w Rzymie (VII-IX wiek), stąd też pochodzi rozróżnienie dat: pierwsza dotyczy Piotrowej katedry antiocheńskiej, druga zaś rzymskiej. Wspomnienie wreszcie ks. dra A. Noconia o pierwszym zastosowaniu określenia *sedes apostolica* do Rzymu w 354 r. zamknęło dyskusję.

Prelekcja na temat *Kontaktów św. Paulina z Noli z Rzymem i jego biskupami* została wygłoszona przez ks. dr. Dariusza Kasprzaka (Kraków), który przedstawił opinię św. Paulina, dla którego Rzym, początkowo widziany jako „córa Babilonu” i siedlisko grzechu, z czasem nabiera znaczenia „córy Syjonu” ze względu na świętych, czerpiąc swą wielkość już nie z potęgi armii, lecz chrześcijaństwa oraz obecności św. Piotra i Pawła. Inne miasta też mają podobne pamiątki, wśród nich zaś Konstantynopol, cieszący się obecnością relikwii św. Andrzeja i Tymoteusza oraz pozycją zaraz po Rzymie. Paulin ukazany został przez prelegenta jako osoba podróżująca, pielgrzymująca do Rzymu, mająca kontakty z różnymi osobami, aczkolwiek przez wielu przedstawicieli rzymskiego kleru źle postrzegana ze względu na wyrzeczenie się majątku, mimo pełnienia funkcji senatora. Tym negatywnym odczuciom poddał się też papież Syrycjusz, natomiast wolny od tego jego następca Anastazjusz, utrzymywał przyjazne relacje z Paulinem, zapraszając go nawet na rzymskie uroczystości. Prelegent w swym wystąpieniu ukazał też, jak „chwalebny” Rzym państwowy ustępuje Rzymowi świętych.

Wywód na temat: *Relacja patriarchatu antiocheńskiego z Rzymem od I do V wieku* przedstawił ks. prof. dr hab. Antoni Żurek (PAT, Tarnów). W toku owego przedstawienia ukazał kolejno znaczenie Antiochii jako ośrodka kulturalnego i religijnego, obecność chrześcijan, którzy w IV wieku stanowili już większość populacji miasta, początki patriarchatu i tradycji, po raz pierwszy poświadczonej przez Orygenesesa, wedle której Piotr był pierwszym biskupem tej starożytnej metropolii, powagę antiocheńskiej stolicy biskupiej i samego biskupa na terenie Azji Mniejszej, poświadczoną przez Sobór Nicejski (kanon VI), w końcu fakt uzasadniania przywilejów syryjskiego biskupstwa sukcesją sięgającą osoby Księcia Apostołów. Co do kontaktów pomiędzy Antiochią i Rzymem, prelegent wykazał, iż od I do IV wieku nie dysponujemy zbyt wielką dokumentacją tego problemu, natomiast później kontakty te ulegają intensyfikacji, chociażby na gruncie polemiki wokół Nowacjana, usuniętego ze stolicy antiocheńskiej Pawła z Samosaty, czy też zmian personalnych na stolicach biskupich. Ta ostatnia kwestia zaowocuje zresztą kontaktami listowymi pomiędzy biskupem Rzymu Juliuszem, który podkreślał, że nie może być żadnych zmian w Kościele bez akceptacji rzymskiej stolicy. Juliusz, jak wykazał prelegent, jawi się w tej polemice jako reprezentant Italii, kompetentny do nakazywania, jak i oczekiwania na informacje o wykonaniu jego woli. Biskup Antiochii miał w tej wizji swoje priorytety, jak np. w kwestiach jurydycznych czy liturgicznych, co od IV wieku pociągnęło za sobą szereg pytań ze strony stolicy rzymskiej, przy czym, jak zaznaczył prelegent, bardziej zaprzątało to stronę rzymską, niż syryjską; przejawem tego może być przykładowo to, że wybór biskupów małoazjatyckiej stolicy odbywał się bez udziału Rzymu.

Ks. dr Arkadiusz Nocoń (Rzym) zaprezentował zagadnienie, które opatrzył tytułem: *Apellatio Flaviani ad papam Leonem (?)*. *Wokół władzy papieskiej na Wschodzie*. Na wstępie przypomniał on zebrany, że w tym roku, 16 lipca, przypada 950 rocznica Wielkiej Schizmy, po czym ukazał postać św. Leona Wielkiego jako wzorcowego punktu odniesienia dla relacji ekumenicznych, pontyfikat zaś jego określił ostoją pokoju i jedności Kościoła. Ukazawszy zjawisko żywego kultu św. Leona na Wschodzie, postawił pytanie o naturę

prymatu Piotrowego w tym kontekście, zaś opierając się o interpretacje prof. Amelli, wskazał na perturbacje związane z kwestią Nestoriusza i Eutychesa, oraz powstałą wówczas korespondencję, szczególnie tzw. *Libellus appellationis* Flawiana, jako momentu kulminacyjnego dla ukazania powagi biskupa Rzymu na Wschodzie.

Kolejna dyskusja otwarta została przez ks. dra J. Żelaznego, przypomnieniem 113 listu Teodoreta, który zawiera także odwołanie do św. Leona. Dr H. Kowalski wysunął następnie przypuszczenie o przyjęciu przez św. Leona tytułu *pontifex maximus*, odrzucone jednak przez ks. A. Noconia, który zaznaczył, iż w apelacji takie określenie nie występuje. Ks. J. Woch odwołał się do określenia św. Leona „pierwszym papieżem” i zasugerował, że może bardziej tytuł ten by pasował do takich postaci, jak Damazy, czy Syrycjusz. G. Gołębiowski dodał uściślenie zaczerpnięte z *Katechizmu Kościoła Katolickiego*, że papież nie dysponuje prymatem „nad” Kościołem, lecz „w” Kościele, jako głowa kolegium. Z kolei T. Polański wdał się w dialog z ks. D. Kasprzakiem na temat gatunków literackich u Paulina z Noli, zaś ks. S. Longosz postawił pytanie o czas, w którym pojawia się podkreślenie miejsca śmierci i grobu Piotra jako elementu ważnego dla idei prymatu. H. Kowalski w następnym wątku dyskusji przypomniał, że dla zniszczenia nekropolii watykańskich potrzebne było pozwolenie, a kompetentnym w tej sprawie był *pontifex maximus*, oraz postawił kwestię obecności tego tytułu u Syryjusza. Ks. dr J. Woch odpowiedział, że prawdopodobnie takie określenie jednak u niego jeszcze nie występuje. K. dr J. Lewandowicz zapytał natomiast o powód postawienia znaku zapytania w tytule wykładu ks. A. Noconia, na co ów odpowiedział, iż spowodowane to zostało otwartością problemu. Ks. K. Tyburowski przypomniał zdanie papieża Damazego, który podkreślał sprawę śmierci i grobu Piotra w Rzymie. Ks. W. Turek wrócił do tytułu *pontifex maximus*, informując, że Tertulian używa go w odniesieniu do biskupa Agrypina (w dziele *De pudicitia*), co H. Kowalski zinterpretował jako moment ironiczny. J. Woch wrócił do osoby Syryjusza, zaznaczając, iż ten utożsamiał się z Piotrem, mówiąc o dźwiganiu ciężarów potrzebującym. Ciekawym przyczynkiem w dyskusji było zdanie ormiańskiego diakona Ernesta Yesayana na temat braku kultu św. Leona w „apostolskim” Kościele ormiańskim, a nawet odnawiania dawnej anatemy w momencie święceń biskupich. Ks. A. Nocoń odpowiedział, iż w swej prelekcji miał na myśli przede wszystkim Kościół prawosławny, który ma święto św. Leona i wspominał okrzyk biskupów zgromadzonych na Soborze Chalcedońskim: „*Petrus per Leonem loquitur*”. Włączając się w tok poruszonego zagadnienia ks. prof. B. Częsz poinformował, że podejście ormiańskie jest zbudowane nie na kwestii prymatu, lecz dogmatyki, która w ujęciu ormiańskiego Kościoła „apostolskiego” widzi w osobie św. Leona zwolennika nestorianizmu. Tym akcentem zakończono trwającą około godziny dyskusję odmawiając modlitwę z *Sacramentarium Gelasianum*.

Ostatnim oficjalnym punktem pierwszego dnia obrad była Msza św. koncelebrowana przez księży uczestników w kościele akademickim, której przewodniczył ks. prof. F. Drączkowski. Wprowadzenia do liturgii, w której w tym dniu wspomniano św. Klemensa Rzymskiego i św. Kolumbana, oraz odmówienia modlitwy wiernych z wymienieniem zmarłych polskich patrologów, dokonał ks. S. Longosz. W wygłoszonej homilii ks. Drączkowski mówił o Dobrej Nowinie, o radości z niej wypływającej, o ideale świętości widocznym w osobach starożytnych, oraz pytał o nasze własne nawrócenie i paradoksalną miłość do grzechu, która cechuje dzisiejszego człowieka.

Drugiego dnia sympozjum rozpoczęto modlitwą z antyfonarza z Bangor (VII wiek), organizator ks. S. Longosz poprosił o przewodniczenie sesji ks. prof. dr. hab. Bogdana Częsza (UAM). Pierwszą zaś prelekcją był referat: *Św. Ambroży o biskupie Rzymu*, wy-

głoszony przez ks. prof. dr. hab. Jerzego Pałuckiego (KUL). Przybliżył on zebrany miejsce z dzieł Biskupa Mediolanu, w których ten wypowiedział się na temat biskupa rzymskiego, jak fragment z komentarza do Ps 40, w którym znajduje się zdanie: „ubi Petrus ibi Ecclesia”, wypowiedź z komentarza do Ps 118, czy z listu do Teofila z Aleksandrii. W tym ostatnim Ambroży zachęcał adresata do informowania biskupa Rzymu oraz nie podejmowania żadnych decyzji bez jego akceptacji. Prelegent wspominał też przekonanie Ambrozego, iż Kościoły lokalne powinny mieć jednak pewną autonomię, a także i to, że sam czuł się metropolitą, mimo że Mediolan do 420 r. nie pełnił formalnie roli metropolii. Ambroży załatwiał też sprawy biskupów, z którymi ci do niego, choć nie papieża, się zwracali, mimo że jego stosunki z biskupem Rzymu były jak najbardziej poprawne.

Ojcowie Kapadoccy wobec biskupa Rzymu, to zagadnienie, które przybliżył ks. prof. dr hab. Norbert Widok (UO). W swym wystąpieniu przypomniał najpierw główne wydarzenia omawianej epoki, jak czas arianizmu i schizmy melecjańskiej, a także Soboru Konstantynopolińskiego, który określił relacje Wschodu i Zachodu. Na ów czas przypadają pontyfikaty Liberiusza, Syrycjusza i Damazego oraz rządy takich cesarzy, jak Konstancjusz II, Julian Apostata, Walens i Teodozjusz Wielki. Autorem, na którym się głównie skoncentrował, był św. Bazyli Wielki, który korespondował z biskupem Rzymu i żywił przekonanie o konieczności współpracy z biskupami Zachodu, w pismach jego nie znajdujemy jednak żadnych jaśniejszych przesłanek ważnych dla idei prymatu rzymskiego.

Wystąpienie kolejnego mówcy, ks. prof. dr. hab. Augustyna Eckamanna (KUL), przybliżyło zebrany temat *Biskupa Rzymu w pismach św. Augustyna*. Biorąc za punkt wyjścia kazanie, które Biskup Hippony wygłosił 23 września 417 r. przy grobie św. Cypriana, unaoczniał zawartą w nim opinię, że skoro Rzym wypowiedział się w sprawie Pelagiusza, to sprawa jest już zakończona. Stolica Apostolska rozciąga, według Augustyna, swą troskę na wszystkie Kościoły, a wszyscy winni odnosić się do następcy Piotra jako twórcy imienia i godności biskupów. To od niego wywodzi się episkopat, a Kościoły lokalne winny być podporządkowane Rzymowi, który, według wywodu prelegenta, stanowi centrum i najczystsze źródło wiary. Zebrani mieli okazję dowiedzieć się, że Piotr jest dla Augustyna typem Kościoła, przeciwieństwem Judasza i reprezentantem wszystkich wiernych, zaś tekst Mt 16, 19 jest interpretowany przezeń aż 28 razy, że Piotr to widzialna głowa Kościoła, oraz, że dla każdego biskupstwa niezmiernie ważną jest sprawa ciągłości i sukcesji sięgającej samego Piotra.

O. prof. dr. hab. Bazyli Degórski (Angelicum, Rzym) zajął audytorium tematem: *Biskupi Rzymu w „Pratum spirituale” Jana Moschosa*. W twórczości tego, żyjącego na przełomie VI i VII wieku mnicha, prelegent zauważył znajdujące się odniesienia do trzech biskupów Rzymu, mianowicie do św. Piotra, Leona i Grzegorza Wielkiego. Na temat Piotra Moschos mówi niewiele. O Leonie wspomina w odniesieniu do *Tomus ad Flavianum*, nawiązując do legendy, wedle której złożył on swój list na grobie św. Piotra, który zainterweniował poprawiając jego treść (wg przedstawianego autora biskupi rzymscy mogli popełniać błędy). W dalszej części zebrani usłyszeli ponadto o opowiadaniu Moschosa o śnie, w którym św. Leon przyśnił się biskupowi Aleksandrii Eulogiuszowi, dziękując za piękne przedstawienie listu do Flawiana; Leon w tym opowiadaniu przychodzi jako biskup Rzymu i patriarcha Zachodu, a nie całego Kościoła, raczej jako brat, niż jako zwierzchnik patriarchy aleksandryjskiego. W innym znów, omówionym przez prelegenta miejscu, znajdujemy odniesienie do przekazanej przez Moschosa relacji, zasłyszanej od biskupa Jerozolimy Amosa, według której Leon trwał przez 40 dni przy grobie św. Piotra w intencji przebłagania za grzechy. Piotr modlił się za Leonem, wyjednując mu odpuszczenie win i zawiada-

mając o tym w widzeniu. Opowiadanie wskazuje znowu na specjalne miejsce Leona. Trzecim papieżem, wspomnianym w spuściznie Moschosa, jest św. Grzegorz Wielki, ukazywany przezeń, na podstawie relacji Jana Persa i opowiadania prezbitera Piotra, jako wielki i miłosierny, przy tym pokorny, fundator klasztorów.

Pierwsza tego dnia dyskusja otworzona została przez ks. prof. J. Naumowicza, który odniósł się do słów ks. N. Widoka, sugerując uściślenie spojrzenia św. Bazylego na Stolicę Apostolską, który widział ją raczej jako jedną z trzech głównych równorzędnych biskupich stolic, niż jako jedną ponad innymi. W odpowiedzi pytany zaznaczył, że wizja Bazylego zawiera obraz Piotra jako pierwszego wśród równych, cieszącego się autorytetem, ale nie władzą jurysdykcyjną. Z kolei ten sam pytający zwrócił się także do ks. J. Pałuckiego z pytaniem o relikwie św. Piotra w dziele św. Ambrożego, na co uzyskał odpowiedź o braku takiej kwestii u biskupa Mediolanu. Temat relikwii św. Piotra poruszyła także prof. B. Iwaszkiewicz-Wronikowska, zaś ks. prof. Cz. Bartnik odniósł się do imion i przydomków historycznych postaci, w których jest często mowa o miejscu ich działania, nie urodzenia, jak np. w przypadku św. Augustyna z Hippony, choć ten pochodził z Tagasty. Ks. prof. B. Czesz zwrócił się do ks. A. Eckmanna o uściślenie relacji prymatu Piotra i prymatu Kościoła rzymskiego, na co uzyskał odpowiedź, iż Afrykańczyk stosuje określenie „skała” zarówno do Chrystusa, jak i do Piotra, zaś w relacji do Kościoła Piotr jawi się mu jako jego figura, wedle wzorca, który Augustyn zaczerpnął od wcześniejszych autorów.

Prof. Maria Luciana Mirri (Uniw. Bolonia), przedstawiła temat: *Girolamo e i vescovi di Roma: un rapporto di stima e di collaborazione*. Mówiąc o odniesieniach św. Hieronima do biskupów Rzymu, wymieniła miejsca, w których Szymona nazywa on Piotrem, Klemensa widzi jako dziedzica sukcesji (aczkolwiek jako przedstawiciela Kościoła nie tyle powszechnego, co rzymskiego), w których też znajduje się wspomnienie takich papieży, jak Wiktor czy Korneliusz. Papieże zaś, jak Damazy, z którym pracował, zwany przezeń sukcesorem Rybaka i uczniem krzyża, i Bonifacy, to dlań *intimi amici*, Anastazy i Innocenty – to obrońcy wiary, nazwani tak przezeń w wyniku ich walki z pelagianizmem. Hieronim, wedle prelegentki, to człowiek związany mocno z biskupem Rzymu, który w jego oczach stanowił gwarancję jedności.

Następnym poruszonym zagadnieniem, była *Nauka Leona Wielkiego o prymacie biskupa Rzymu*, którą przedstawił ks. prof. dr hab. Czesław Bartnik (KUL); przybliżył on najpierw źródła myśli Leona na ten temat dopatrując się ich w odniesieniach biblijnych i wcześniejszej tradycji rzymskiej, gdzie jest mowa o Piotrze, biskupie, gminie i wspólnocie rzymskiej. Piotr w tym kontekście jest głową i partycypuje we władzy Chrystusa, przy czym nie chodzi tu o władzę honorową czy jurysdykcję, lecz o władzę świętą. Według Leona to Rzym, nie Jerozolima, jest stolicą świata, przygotowaną przez Opatrzność; był on zresztą przekonany, że Rzymowi nic się nie stanie, gdyż chroni go Piotr. W dalszej części wystąpienia mówił o dostrzeganych przez Leona związkach pomiędzy Piotrem i Pawłem oraz o Leonowej wizji relacji między Rzymem i Konstantynopolem, w której można dostrzec jego przekonanie o rzekomym „błędzie” Soboru Nicejskiego, który polegał na przyznaniu wschodniej stolicy Cesarstwa miejsca tuż po Rzymie i stworzeniu swoistego „podprymatu” wschodniego. Zapowiadał on zresztą upadek Konstantynopola i prowadził polemikę z ideą centrum uzależnionego od obecności cesarza; był nim bowiem zawsze Rzym, gdzie żyła obecność Piotra.

Ks. dr Jerzy Lachowicz (PWTW, Białystok), przedstawił z kolei kwestię *Autorytetu biskupa Rzymu w nauczaniu i praktyce św. Grzegorza Wielkiego*. Wystąpienie to zostało podzielone na kilka części, w których ukazano najpierw źródła Grzegorzowego poczucia

autorytetu bazujące na obecności Piotra, następnie kwestię relacji z patriarchatami wschodnim, Kościołami na Zachodzie i władzami świeckimi, wliczając w to dwóch cesarzy z czasów jego pontyfikatu oraz władców królestw „barbarzyńskich”. Szczególnie interesującym okazało się zdanie Grzegorza, gdzie mówi on o jednej stolicy Piotrowej, na której w trzech miejscach, tzn. w Rzymie, Antiochii i Aleksandrii, zasiada trzech biskupów, przez których działa sam Piotr. W toku wykładu wyłonił się obraz wypracowanego już dobrze autorytetu Biskupa Rzymu, nie pozbawiony jednak pewnych rys w postaci momentów problematycznych, szczególnie w relacji z biskupem cesarskiego miasta Konstantynopola.

W dyskusji, w której wzięli udział zebrani, prof. B. Iwaszkiewicz-Wronikowska odniosła się do wykładu ks. C. Bartnika, pytając o relacje do papieża Aniceta, zaś ks. prof. A. Eckmann spytał tego samego prelegenta o ewentualność znajomości św. Augustyna przez papieża Leona, na co otrzymał odpowiedź o pośredniej, lecz w miarę dobrej znajomości u niego pism biskupa Hippony. Z kolei, zwracając się do M. Mirri, wyraził wdzięczność za przedstawienie św. Hieronima z innej niż zwykle strony – jako człowieka związanego ściśle z Rzymem, a nie tylko jako filologa pośród biblistów, oraz zapytał o jego relacje ze św. Augustynem, na co otrzymał odpowiedź potwierdzającą ich istnienie. Z kolei w odniesieniu do referatu ks. J. Lachowicza, dr T. Wolińska z Łodzi uwypukliła problem dyplomacji św. Grzegorza w relacjach z władzami świeckimi, po czym o. prof. B. Degórski przypomniał jej wkład naukowy w to zagadnienie, w postaci książki o relacjach tego papieża z dworem wschodnim. Dr hab. T. Polański wysunął jeszcze myśl o możliwości wpływu konfliktów etnicznych na sprawy religijne, zaś ks. prof. F. Drączkowski podsumował dyskusję wyrażeniem wdzięczności ks. S. Longoszowi za wytrwałą pracę i organizowanie od ponad trzydziestu lat tak udanych sympozjów; w odpowiedzi ks. S. Longosz podziękował wszystkim gościom, szczególnie z Rzymu, którzy z powodu wyjazdu nie mogli już uczestniczyć w ostatniej części sympozjum, oraz zakończył przedpołudniową sesję pochodzącą z VII wieku modlitwą z *Sacramentarium Mozarabicum*.

W poobiedniej sesji, której przewodniczenie powierzono ks. prof. dr. hab. Augustynowi Eckmannowi, wysłuchano jeszcze paru prelegentów, pośród których jako pierwsza przedstawiła temat *Papiestwo w życiu i twórczości Stanisława Hozjusza*, s. dr Ambrozja Kalinowska reprezentująca Uniwersytet Warmiński. W wystąpieniu swym przypomniała zgromadzonym patrystyczną formację i argumentację obrony papiestwa przez Hozjusza, którego pięćsetlecie narodzin obchodzono w 2004 roku. W odniesieniu do pierwszego zagadnienia prelegentka unaoczniała kwestię jego znajomości Ojców Kościoła, jak np. św. Augustyna, którego dzieła przeczytał w całości aż sześć razy i którego uważał za swego „księcia”, a także św. Jana Chryzostoma, którego pisma tłumaczył z greki, oraz innych, m.in. św. Cypriana, Hieronima, Hilarego, Bazylego i Grzegorza z Nazjanzu. W odniesieniu zaś do drugiej kwestii ukazała Hozjusza jako człowieka oddanego papiestwu, eklezjologa, zwolennika prymatu i gorliwego krzewiciela odnowy potrydenckiej.

W ostatnim wystąpieniu prof. dr. hab. Bożena Iwaszkiewicz-Wronikowska (KUL) zreferowała temat: *Św. Piotr w ikonografii wczesnochrześcijańskiej*. Począwszy od najstarszego, nawiązującego do Mt 14, 22-36, wizerunku z Dura Europos, poprzez sarkofagi z IV wieku ozdobione scenami z życia Apostoła, oraz poprzez lampki i portrety malowane, zapoznała zebranych z tradycją przedstawiania świętego i głównymi cechami tych wizerunków. Ikonografia, dysponująca pokazną ilością tego rodzaju przedstawień (tylko z IV wieku ok. 500 pewnych i 200 dyskusyjnych) świadczy o szczególnej roli tego Apostoła. W dalszej części prelekcji referentka zapoznała zebranych także z późniejszymi tego rodzaju wizerunkami, w których dominuje obraz Chrystusa wśród kolegium apostołskiego,

w którym Piotr bywa wysunięty przed innych, jak też ze scenami przedstawiającymi Piotra z Pawłem, być może wzorowanymi na antycznych przedstawieniach Romulusa i Remusa.

W ostatniej dyskusji ks. prof. A. Eckmann przywołał temat Piotra jako antytypu Mojżesza oraz Piotra, który się zaparł, po czym zapytał prelegentkę o echa tych scen w ikonografii, na co uzyskał odpowiedź o istnieniu scen pokuty. Ks. dr Z. Krzyszowski zwrócił się następnie do s. A. Kalinowskiej z pytaniem o ewentualną wizję Hozjusza jako ekumenisty, na co zapytana przedstawiła Hozjuszową wizję jednego patriarchy, którym miałyby być biskup Rzymu. Z kolei prof. B. Iwaszkiewicz-Wronikowska poinformowała o istnieniu kolekcji sztuki wczesnochrześcijańskiej w muzeum Czartoryskich. Dr hab. R. Bulas postawiła natomiast problem relacji między ikonograficznymi przedstawieniami św. Piotra a ideą prymatu, co B. Iwaszkiewicz-Wronikowska obiecała ujawnić w przyszłej prelekcji, zaś ks. A. Eckmann zamknął dyskusję wyrażeniem opinii o augustyńskim rysie poglądów kardynała Hozjusza.

W podsumowaniu całego sympozjum ks. S. Longosz próbował przedstawić tworzony w toku podjętej wielowątkowo dyskusji obraz trudnego procesu kształtowania idei prymatu papieskiego, obraz jeszcze nie wykończony, który pozwala na dalsze poszukiwania, do których też organizator tego ze wszech miar udanego spotkania serdecznie wszystkich zachęcił.

Ks. Jerzy Lachowicz – Białystok, PWTW

2. POSIEDZENIA KOMISJI BADAŃ NAD ANTYKIEM CHRZEŚCIJAŃSKIM KUL W ROKU AKADEMICKIM 2004/2005

W roku akademickim 2004/2005 odbyło się siedem posiedzeń Komisji Badań nad Antykiem Chrześcijańskim. Referaty wygłaszali prelegenci reprezentujący środowiska akademickie Krakowa (UJ), Lublina (KUL, UMCS), Warszawy (UW) i Białegostoku (WSD) oraz przedstawiciel Kościoła ormiańskiego. W listopadzie spotkania nie było, gdyż w dniach 23-24 miało miejsce międzynarodowe sympozjum na temat: *Papiestwo w starożytności chrześcijańskiej*, którego organizatorem był Międzywydziałowy Zakład Badań nad Antykiem Chrześcijańskim KUL.

Pierwsze posiedzenie Komisji odbyło się 21 października 2004 r., a wzięło w nim udział 25 osób. Przybyłych powitał ks. prof. Stanisław Longosz, który poprosił o zabranie głosu ks. dr Jerzego Lachowicza (WSD, Białystok), prelegent zaś wygłosił referat pt. *Kobieta w twórczości Grzegorza Wielkiego*. Na wstępie stwierdził, iż w piśmiennictwie Grzegorza tematyka „kobieca” pojawia się w związku z (1) Biblią, (2) hagiografią oraz (3) zagadnieniami ascetycznymi i społecznymi. Na tym gruncie Grzegorz, jak przedstawił to dalej prelegent, zbudował wizję chrześcijańskiej kobiety, dla której stanem idealnym są świętość oraz dziewictwo (realizowały je m.in. Emiliana i Tarsylia, ciotki Grzegorza), zaś wzór stanowiła Matka Boża (symbolizująca idealne dziewictwo; przykładem postaci dążącej do tego ideału jest dziewica Muza). Grzegorz, jak zauważył dalej prelegent, doceniał też inne drogi do świętości, takie jak: męczeństwo (zwrócił uwagę m.in. na heroiczną cnotę Felicjy i Agnieszki, którym poświęcił homilię) oraz życie mnisze (przykład Herungo, Redempty i Romuli), z którego nie wyłączył wdów (przykład św. Galli córki konsula Symmacha). Ks. Lachowicz podkreślił, iż Grzegorz zdecydowanie niżej cenił stan małżeń-

ski (któremu przypisywał jedynie cel prokreacyjny) oraz życie światowe (przykład Gordiana), doceniał jednak zaangażowanie kobiet w działalność społeczną, a nawet polityczną, o czym świadczy korespondencja z Konstantyną, córką cesarza Tyberiusza II. W podsumowaniu prelegent stwierdził, iż kobieta w VI wieku, ukazana przez pryzmat pism Grzegorza, jawi się jako obraz słabości, a zarazem siły i determinacji. W dyskusji udział wzięli: mgr J. Grzebuła (AR), ks. dr H. Ordon, ks. prof. S. Longosz, prof. U. Mazurczak (KUL) i dr M. Rajewski (UMCS); dyskutanci pytali m.in. o „psychologiczny” obraz kobiety oraz o przyczynę jej niższego statusu. W odpowiedzi prelegent stwierdził, iż w pismach Grzegorza aspekt psychologiczny jest jeszcze nieobecny, zaś przyczyną deprecjonowania kobiety był grzech Ewy; wizja ta mieściła się wg niego w wizji Pawłowej.

Drugie posiedzenie Komisji miało miejsce 16 grudnia 2004 roku; uczestniczyło w nim 39 osób, zaś wykład pt. *Patrystyczne podstawy dogmatu o Niepokalanym Poczęciu Najświętszej Maryi Panny* wygłosił ks. prof. dr hab. Stanisław Longosz (KUL). Na wstępie prelegent przypomniał, iż dogmat o Niepokalanym Poczęciu Maryi został ogłoszony 8 XII 1854 r. przez Piusa IX w bulli *Ineffabilis Deus*, choć już 200 lat wcześniej papież Aleksander VII stwierdza, iż dusza Maryi od chwili stworzenia wolna była od skazy grzechu pierworodnego (*Sollicitudo omnium Ecclesiarum* z 8 XII 1661). Następnie prelegent, przechodząc do prezentacji argumentacji patrystycznej, stwierdził, iż fakt Niepokalanego poczęcia nie był bezpośrednio zauważany w wypowiedziach pisarzy Kościoła, zaś stan bezgrzeszności Maryi przez niektórych (m.in. Grzegorz z Nazjanzu) był łączony z momentem zwiastowania. Jednocześnie ks. prof. S. Longosz podkreślił, iż starożytni Ojcowie od samego początku wielką czcią otaczali Maryję, o czym świadczą takie określenia jak: „łaski pełna”, „święta Dziewica” (Arystydes) i „niepokalana Dziewica” (Adamancjusz), a później (IV wiek) również „niepokalana” (Ambroży, Hieronim, Augustyn). Jej świętość, jak zauważył dalej, ukazywano w zestawieniu z grzeszną Ewą (Justyn, Ireneusz, Tertulian, Orygenes, Ojcowie syryjscy – Afrahat, Cyryllonas, Efrem z Edessy, a ponadto Atanazy Aleksandryjski, Cyryl Jeruzolimski, Jan Chryzostom, Epifaniusz i inni). Prelegent wskazał też na rolę, jaką w krzewieniu świętości Maryi odegrały apokryfy, zwłaszcza *Protoewangelia Jakuba*, do której nawiązał Epifaniusz z Salaminy, podejmujący kwestię jej dziewictwa po urodzeniu Jezusa. Na koniec prelegent zauważył, iż niektórzy pisarze wczesnochrześcijańscy wskazywali również na pewne słabości, jakim według nich ulegała Maryja, np. Orygenes (który nawiązał do Łk 2, 35) twierdził, iż w chwili śmierci Jezusa wykazała ona słabość zwątpienia (doznała „zgorszenia”), z kolei Efrem pisał o jej „pewnych defektach moralnych”; pewne grzechy dopuszczał do niej również Bazyl Wielki, w jej całkowitą bezgrzeszność wątpili też – Amfiloch z Ikonium i Jan Chryzostom. W dyskusji, w której udział wzięli m.in. mgr M. Figarska, ks. prof. M. Szram oraz dr A. Zmorzanka, wskazano na dysonans, jaki pojawia się pomiędzy obrazami „bezgrzesznej” Maryi oraz Maryi posiadającej słabości.

Dnia 20 stycznia 2005 r. odbyło się trzecie posiedzenie Komisji, na które przybyły 53 osoby. Zebraniu przewodniczył ks. prof. H. Wójtowicz, zaś wykład pt. *Powstanie, rodzaje i cechy poezji wczesnochrześcijańskiej* przedstawił ks. prof. dr hab. Marek Starowieyski (UW). Rozpoczął on swoje wystąpienie od periodyzacji i charakterystyki poezji tworzonej przez chrześcijańskich autorów, stwierdzając iż w jej historii można wyróżnić dwa okresy: (1) od III-IV wieku i (2) od końca IV wieku do końca starożytności. W pierwszym (w którym tworzyli m.in. Kommodian i Juwenkus) nie stworzono jeszcze wielkiej poezji, natomiast w drugim pojawiły się już dojrzałe utwory, które zaliczyć można do arcydzieł literackich. Wśród autorów tego okresu prelegent wymienił Ambrożego, Prudencjusza i Paulina z Noli; autorzy ci, jak zauważył dalej prelegent, wywarli wpływ na późniejszych

poetów: Drakoncjusza, Awita z Vienne i Ennobiusza z Pawii. Charakteryzując formę i tematykę poezji starożytnej, ks. prof. M. Starowieyski stwierdził, iż chrześcijańscy autorzy nawiązywali do poezji klasycznej – posługiwali się heksametrem, wprowadzali rym, rytm i akrostych, w hymnach stosowali dymetr jambiczny, który od czasów św. Ambrożego był najpopularniejszym metrum hymnicznym. Dominowała w niej tematyka biblijna, choć pojawiała się też poezja dydaktyczna i polemiczna, a także utwory nawiązujące do wątków mitologicznych (np. *Feniks* Laktancjusza). Na zakończenie prelegent scharakteryzował również poezję średniowieczną, która swoje apogeum osiągnęła w XIII wieku w twórczości św. Tomasza i św. Bonawentury; po tym okresie częściej można mówić raczej o sprawnym rzemiośle, niż o poezji natchnionej. W dyskusji udział wzięli dr R. Majeran (KUL), ks. prof. S. Longosz, ks. prof. H. Wójtowicz (KUL) oraz dr D. Słapek (UMCS). Pytania dotyczyły m.in. twórczości Juwenkusa (zwłaszcza podejmowanych przez niego tematów biblijnych). Postawiono też pytanie o wpływy autorów greckich oraz o kryteria formalne pozwalające odróżnić „wielką” poezję od twórczości sprawnej jedynie warsztatowo.

Czwarte z kolei spotkanie Komisji odbyło się 17 lutego 2005 r., a uczestniczyło w nim 38 osób. Prowadził je ks. prof. S. Longosz, który udzielił głosu dr Maciejowi Rajewskiemu (UMCS), ten zaś wygłosił referat na temat: *Staroegipska a chrześcijańska architektura sakralna – ujęcie antropologiczne*. Celem wykładu była prezentacja dwóch typów budowli sakralnych charakterystycznych dla pogańskich świątyń egipskich oraz chrześcijańskich świątyń średniowiecznych. Prelegent bronił tezy, iż podłożem różnic architektonicznych były dwie różne kosmogonie, które narzuciły właściwy tym obiektom styl; ich rzecznikami byli, według niego, w Starym Testamencie Mojżesz i Faraon. W związku z powyższym prelegent omówił trzy główne kosmogonie egipskie: heliopolitańską, hermopolitańską i memficką, zwracając szczególną uwagę na charakterystyczne dla tej ostatniej pojęcie praocéanu Nun, oznaczające chaos, nicłość i niebyt, w którym zatopiony jest świat (kosmos) porządkowany przez prawo Maat. Według tej koncepcji wszelka transcendencja poza sferę kosmosu oznaczałaby popadnięcie w niebyt i nicłość, dlatego też w religii egipskiej nie ma miejsca ani na transcendencję, ani na mistykę. Pogląd ten, jak dowodził dalej prelegent, znalazł odzwierciedlenie w architekturze sakralnej: sanktuarium w świątyni egipskiej miało zawsze formę zamkniętą analogicznie do kosmosu. Odmienne na tym tle prezentują się, zdaniem dr M. Rajewskiego, świątynie chrześcijańskie (zwłaszcza gotyckie), których architektura (łuki, witraże, kolumny, później także strzeliste wieże) wyraża dążenie człowieka do Boga transcendentnego wobec świata i kosmosu. Na zakończenie prelegent przedstawił kilkadziesiąt przeźroczy, które ukazywały świątynie m.in. w Karnaku i Luksorze dedykowane Amonowi Ra oraz wizerunki kilkunastu świątyń gotyckich i romańskich (m.in. katedry w Monreale). Po wykładzie głos zabrał ks. dr H. Ordon, który zapytał o architekturę obiektów sakralnych powstających za czasów Echnatona (XIV w.) oraz prof. R. Bulas (KUL), która stwierdziła, iż porównywanie obiektów pochodzących z tak bardzo odległych epok jest zabiegiem zbyt ryzykownym.

Dnia 17 marca 2005 r. miało miejsce piąte posiedzenie Komisji, w którym uczestniczyło 29 osób, zaś wykład pt. *Armenia pierwszym krajem chrześcijańskim: 1600 lat istnienia alfabetu ormiańskiego* wygłosił Tadeos Vartaped Isahakian Zaleski z Krakowa. Prelegent zwrócił najpierw uwagę na rolę, jaką w kształtowaniu świadomości narodowej Ormian odegrał alfabet, który na przełomie IV/V w. opracował Mesrop Masztoc w oparciu o alfabety grecki i syryjski. Następnie przedstawił ważniejsze wydarzenia z dziejów Armenii jak: jej podział (w 384 r.) na Armenię Większą (podległą Persji) i Armenię Mniejszą (zajął ją cesarz bizantyjski Teodozjusz Wielki), powstanie przeciwko Persom w obronie

wiary (lata 451-484), uzyskanie przez Armenię Większą niepodległości oraz rządy dynastii Bagratydów (IX w.), upadek dynastii (XI w.), powstanie królestwa ormiańskiego w Cylicji (XII w.) oraz jego upadek. Na tym tle prelegent przedstawił też dzieje Kościoła ormiańskiego, podkreślając, iż z chwilą utraty niepodległości kształtował on świadomość narodową. Do ważniejszych zaś wydarzeń kształtujących dzieje Kościoła zaliczył: działalność Grzegorza Oświeciciela i chrzest Armenii ok. 314 r., formalną zależność od metropolii w Cezarei (do ok. 380 r.), pierwszy synod biskupów ormiańskich pod przewodnictwem katolikosa Nersesa (365 r.), przejście przez Konstantynopol uprawnień metropolii w Cezarei (od 381 r.), zerwanie jedności w wierze z Konstantynopolem na synodzie w Dwin (lata 552-553) na skutek fałszywie tłumaczonych dekretów Soboru Chalcedońskiego oraz unia z Rzymem na Soborze Florenckim (1439). Wspomniał też, iż liczne prześladowania Ormian ze strony Arabów, Greków, Rosjan oraz Turków (w latach 1894-1895, 1909, 1915-20 wymordowano ponad 1,5 miliona Ormian), które miały nie tylko podłoże etniczne, ale także religijne. Na zakończenie prelegent przedstawił dzieje Ormian w Polsce, którzy na te tereny zaczęli przybywać już w XIII wieku. Po wykładzie głos zabrali ks. prof. S. Longosz i dr D. Próchniak (KUL) oraz mgr J. Grzebuła (AR). Pytano prelegenta m.in. o wkład słynnych postaci pochodzenia ormiańskiego w rozwój kultury polskiej; pojawiło się też pytanie o różnice w liturgii obrządku ormiańskiego i rzymskokatolickiego.

Szóste posiedzenie Komisji odbyło się 21 kwietnia 2005 r., spotkaniu zaś, w którym uczestniczyło 26 osób, przewodniczył ks. prof. S. Longosz, natomiast referat pt. *Chryścianizacja świątyń pogańskich* wygłosił dr Sławomir Skrzyniarz (UJ). Na wstępie prelegent omówił aktualny stan badań nad zjawiskiem przekształcania świątyń pogańskich w chrześcijańskie, wymieniając takich badaczy jak: E. von Lasso (który opisał 89 przypadków konwersji) oraz jego kontynuatorów, wśród których znaleźli się m.in. J. Vaes, F. W. Deichmann (uzupełnił katalog przekształconych świątyń), H. Buchwald (badał estetyczne aspekty transformacji) oraz C. Mango. Następnie określił ramy czasowe tego procesu, stwierdzając, iż przejmowanie świątyń pogańskich przez chrześcijan było zjawiskiem występującym od IV do VII w. na terenach Sycylii, Italii, Grecji i Azji Mniejszej; wskazał też na trudności, jakie występują w badaniach nad konwersją (m.in. problem z określeniem daty, niedostateczność źródeł archeologicznych i pisanych). Analizując przyczyny tego procesu, dr S. Skrzyniarz wskazał na: (1) nagłą potrzebę przygotowania miejsca dla sprawowania liturgii (łączyły się z tym często względy ekonomiczne), (2) chęć zmanifestowania triumfu religii chrześcijańskiej nad bóstwem pogańskim, (3) naturalną potrzebę zachowania miejsca kultu. Do najbardziej znaczących przypadków konwersji prelegent zaliczył m.in. przekształcenie w Atenach Partenonu (w połowie V w.) oraz świątyni Hefajstosa przy Agorze, w Syrakuzach świątyni Ateny (która została zamieniona na trójnawową bazylikę), na wyspie File świątyni Izdydy oraz w Konstantynopolu świątyni Posejdona przekształconej w kościół dedykowany św. Menasowi; omówił też przypadki budowania kościołów na ruinach dawnych świątyń, np. w Konstantynopolu bazyliki św. Mocjusza na miejscu świątyni Zeusa (prelegent stwierdził, iż w podobnych okolicznościach powstały też Hagia Sophia i Apostoleion). Na koniec dr S. Skrzyniarz postawił pytanie: czy konwersja świątyń pogańskich była ich destrukcją, czy też stanowiła ich ocalenie? W dyskusji udział wzięli: dr D. Próchniak (KUL) oraz dr M. Śmietanka i dr M. Rajewski (UMCS), którzy nawiązali do pytania prelegenta; dr Śmietanka zasugerował też, iż jednym z motywów konwersji mogła być potrzeba zmierzenia się z pogańskimi demonami.

Siódme wreszcie i zarazem ostatnie w roku akademickim posiedzenie Komisji odbyło się 19 maja 2005 r.; wzięły w nim udział 32 osoby, a przewodniczył mu ks. prof. Henryk

Wójtowicz, referat zaś (zamiast planowanego wcześniej wykładu prof. dr hab. Marii Dzielskiej z UJ) wygłosiła dr Anna Zmorzanka na temat: *Biblijny obraz Lucyfera i jego recepcja w piśmiennictwie religijnym i w literaturze*. Prelegentka na wstępie przypomniała, iż autorzy wczesnochrześcijańscy używali terminu *lucifer* równocześnie w dwóch różnych znaczeniach: po pierwsze (zgodnie z etymologią) odnosili go do Chrystusa, jako tego, który niesie światło (np. w Ap 22, 16, w 2P 1, 19); po drugie, określali nim upadłego zbuntowanego anioła. Omawiając biblijne źródło tej tradycji, prelegentka wskazała na łaciński przekład Iz 14,12 w Wulgacie (gdzie hebr. *helel* oraz grec. *ho eosphoros* przełożono jako *lucifer*) oraz na przedstawioną w *Homiliae in Ezechielem* 13,2 Orygenesego egzegezę tej perykopy, odnoszącą satyrę na upadek Tyrana do upadku zbuntowanego anioła. Stwierdziła też, iż w starożytności określenie to przypominało przede wszystkim o pierwotnej doskonałości upadłego ducha (np. u Hieronima, Augustyna, a także u Tykoniusza), z czasem jednak stawało się ono imieniem własnym księcia ciemności – Szatana; według prelegentki, powołującej się m.in. na opinię M.J. Rudwina, do takiego utożsamienia doszło dopiero w średniowieczu, zaś teologicznych podstaw do tego dostarczyły wypowiedzi Anzelm z Canterbury (*De causa diaboli*). Następnie prelegentka przedstawiła recepcję biblijnego wątku Lucyfera w literaturze, stwierdzając, iż można wyróżnić dwa typy literackie tej postaci. Pierwszy, nawiązujący do średniowiecznej wizji księcia piekieł (przedstawianej m.in. w egzemplach kaznodziejskich), to Lucyfer ciemny (oprawca grzeszników, kusiciel i nieprzyjaciel człowieka). Drugi, nawiązujący do idei klasycznych, to typ Lucyfera jasnego, prometejskiego, dobroczyńcy ludzkości. Po referacie głos zabrali m.in. prof. R. Bulas, dr R. Majeran i ks. prof. H. Wójtowicz; pytania dotyczyły m.in. wpływu demonologii biblijnej na obraz upadłego anioła, a także relacji demonologii pogańskich do demonologii chrześcijańskiej. Na zakończenie ks. prof. S. Longosz podziękował wszystkim uczestnikom spotkania i poprosił o zgłaszanie propozycji tematów na rok 2005/2006.

Anna Z. Zmorzanka – Lublin, KUL

3. UDZIAŁ SEKCJI PATRYSTYCZNEJ W VII KONGRESIE TEOLOGÓW POLSKICH (LUBLIN, KUL, 13 IX 2004)

W VII Kongresie Teologów Polskich, obradującym 12-15 IX 2004 r. w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim na temat: *Kościół w życiu publicznym. Teologia polska i europejska wobec nowych wyzwań*, uczestniczyła obok innych sekcji teologicznych również Sekcja Patrystyczna, poświęcając swoje półdniowe spotkanie (13 IX) problematyce św. Augustyna, którego 1650 rocznicę urodzin w tym roku obchodzono; podczas spotkania wygłoszono i przedyskutowano 5 prelekcji. W ramach odbywającego się w gościnnych murach Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego VII Kongresu Teologów Polskich poniedziałkowe (13 września) popołudnie przeznaczono na spotkania sekcyjne, wśród których nie zabrakło także zebrania Sekcji Patrystycznej. Ograniczeni ramami programowymi Kongresu badacze chrześcijańskiej starożytności znaleźli czas na przedstawienie pięciu referatów oraz omówienie aktualnych kwestii dotyczących środowiska patrystycznego w Polsce.

W pierwszej części spotkania, koordynowanej przez ks. prof. dr hab. Henryka Pietrasa (PAT), wysłuchano trzech referatów. Pierwszym z nich była prelekcja pt. *Recepcja św. Augustyna w Polsce*, którą wygłosił z właściwą sobie ekspresją ks. prof. dr hab. Stanisław

Longosz (KUL). Prelegent przedstawił najpierw historię recepcji tekstów świętego Biskupa Hippony w Polsce, przybliżając w pierwszym rzędzie kwestię translatorsko-edytorską. Dzięki temu zgromadzeni mieli okazję zapoznania się z historią wydań tekstów św. Augustyna na terenie naszego kraju, począwszy od najstarszych a skończywszy na aktualnie opracowywanych w różnych ośrodkach naukowych i różnorodnych seriach wydawniczych na czele z wydawaną przez ATK (a obecnie UKSW) serią *Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy*. W dalszej kolejności prelegent naświetlił sprawę zainteresowania św. Augustynem w Polsce na gruncie teologicznym, podkreślając przy tym zasługi najwybitniejszych polskich naukowców zajmujących się myślą wybitnego Afrykańczyka. Na podkreślenie zasługuje też fakt, iż prelegent nie pominął nawet takich kwestii, jak wezwania kilkunastu polskich świętyń, noszących imię św. Augustyna, obecność dzieł polskiej sztuki nawiązujących do jego postaci, czy kwestia nadawania dzieciom przy chrzcie imienia wielkiego Hipponczyka.

Następny wykład pt. „*Habemus ergo Spiritum Sanctum, si amamus Ecclesiam*”. *Ekzegeza* św. Augustyna na podstawie *Homilii na Ewangelie i Pierwszy List św. Jana*, przedstawiła s. dr Marta Ziółkowska (KUL). Opierając się na przytoczonym w tytule wystąpieniu dziele, prelegentka zwróciła uwagę na naukę św. Augustyna o związku Ducha Świętego z Chrystusem podkreślając, że integralność tegoż związku stanowi kontekst augustyńskiego spojrzenia na omawiane zagadnienie. Ukazane zostało również zdanie, iż owa mistyczna relacja zachodzi i ujawnia się najpełniej jedynie w Kościele katolickim: Duch Święty nie objawia się gdzie indziej, jak tylko w tym Kościele. Takie postawienie sprawy prowadzi do przekonania, iż warunkiem koniecznym do otrzymania daru Ducha Świętego jest nie co innego, jak miłość do Kościoła, przy czym wielkość owego daru jest dla Augustyna uzależniona ściśle od zaangażowania w tę miłość.

Ukoronowaniem pierwszej części spotkania stał się wykład ks. prof. dr. hab. Augustyna Eckmanna (KUL) pt. *Św. Augustyn dla kultury Europy*. Prelegent wprowadził najpierw zebranych w ogólne pojęcie kultury, zwracając przy tym uwagę na relacje pomiędzy nią a człowiekiem i ukazując kulturę już to jako wytwór człowieka (*cultura culturata*), już to jako element kształtujący człowieka (*cultura culturans*). Kultura jest związana zarówno ze sztuką, jak i religią, moralnością czy nauką, a wypływa z niej wolność i miłość. W zasadniczej zaś części swego wystąpienia, stawiając problem relacji Augustyna do różnych religii, prelegent ukazał wyniki swych poszukiwań na dwóch płaszczyznach, mianowicie relacji do politeizmu i pogaństwa oraz do innych wyznań. Augustyn żywił swoisty podziw dla dzieł przedchrześcijańskich, zwłaszcza dla filozofów, którzy choć nie czcili Boga, to jednak prowadzili życie umiarkowane i pełne poświęcenia, podobnie dla mówców czy poetów. Zwracał też uwagę, iż politeizm prowadzi do ateizmu, dlatego też dla prostego ludu tworzone były wyobrażenia takich bogiń, jak *virtus, fides czy felicitas*.

Wobec schizmatyków, szczególnie donatystów, Augustyn doradzał unikanie przymusu. W nurcie moralnym, w odniesieniu do etyki i polityki, wizję św. Biskupa prelegent streścił słowami, że Bóg stanowił dla niego najwyższe dobro i najwyższy cel, reszta zaś była jedynie dodatkiem. Augustyńska etyka opiera się na miłości Boga, z niej zaś wypływa miłość człowieka. To tu właśnie znajduje swe uzasadnienie słynne zdanie Hipponczyka: „kochaj i czyn, co chcesz”. Jeśli chodzi o politykę, augustyńska wizja opiera się na wizji biblijnej: Bóg jest początkiem i końcem, a prawo wieczne stanowi podstawę moralności i polityki. W zakończeniu swego wystąpienia prelegent zwrócił uwagę na wołanie Biskupa Hippony o otwarcie człowieka na Boga oraz dzielenie się tym doświadczeniem z innymi.

Wyżej omówioną część obrad zamknęła dyskusja, w toku której ks. dr hab. A. Żurek poprosił s. Martę Ziółkowską o uściślenie niektórych terminów użytych w swej prelekcji,

zaś ks. prof. dr hab. M. Starowieyski przypomniał niektóre zasługi działalności w dawnej Polsce zgromadzenia augustianów oraz zachęcił ks. S. Longosza do zwrócenia uwagi na wkład idei augustyńskich w rozwój monastycyzmu, także na ziemiach polskich, gdyż ok. dwustu zgromadzeń za fundament życia wspólnotowego przyjęło właśnie regułę świętego z Hippony. Dyskusję zakończyło zwrócenie uwagi przez ks. prof. H. Pietrasa na wpływ *De civitate Dei* na państwo karolińskie oraz zachęta do dalszych poszukiwań, szczególnie w powstającym przy augustyńskiej parafii św. Katarzyny w Krakowie ośrodku myśli wielkiego Ojca Kościoła.

Po krótkiej przerwie wznowiono obrady, podczas których wystąpiło dwóch kolejnych prelegentów. Pierwszym z nich był ks. dr Józef Grzywaczewski, rektor Seminarium Polskiego w Paryżu, który mówił na temat: *Sydoniusz Apolinary i kontynuacja kultury klasycznej*. Prelegent podzielił literacką twórczość Sydoniusza na dwa okresy. W pierwszym datowanym na lata 455-480, pisał jako człowiek świecki, naśladując niemal wszystkie formy i gatunki kultury klasycznej, w której wyjątkową rolę przyznawał Rzymowi. Referujący zagadnienie odwołał się przy tym do dedykowanej cesarzowi panegirycznej pieśni VII, datowanej na 456 rok oraz do ujętych w IX ksiąg 146 listów literackich do różnych osobistości swojego czasu.

W drugiej części swego wystąpienia prelegent ukazał przejście w twórczości Apolinarego pomiędzy określeniem *vir romanus*, odnoszącym się do człowieka okresu cesarstwa rzymskiego, a *vir christianus*, którym określa człowieka kultury, swoisty ideał czasu Galii postcesarskiej. W przejściu tym prelegent dostrzegł nakładanie się cech chrześcijańskich na dawne cechy rzymskie, zaś Sydoniusza ukazał jako świadka procesu zamiany tego, co określa terminem *romanitas* w rzeczywistość zwaną *christianitas*.

Ostatni referat, zatytułowany: *Ojcowie Kościoła a chrześcijańskie korzenie Europy*, wygłosił ks. prof. dr hab. Bogdan Cześz (UAM), który zaraz na wstępie stwierdził, iż temat tak ujęty wydaje się dobrym punktem wyjścia bardziej dla eseju, niż wystąpienia naukowego. To zdanie nie przeszkodziło mu jednak w przedstawieniu obranego zagadnienia w sposób ciekawy i metodyczny, w którym zwrócił on uwagę, że nie tylko Ojcowie Kościoła brali udział w chrystianizacji Europy, ale czyniła to cała mozaika osób, które mają w tym swój wkład, jak chociażby cesarze i mnisi. Jego wystąpienie zostało podzielone na trzy części, w których omówiono kolejno stosunek do kultury antycznej, do prawa i władzy państwowej, a w końcu do ludów barbarzyńskich.

W toku dyskusji, która miała miejsce po zakończeniu ostatniego referatu, ks. prof. M. Starowieyski poinformował, że staraniem Akademii Umiejętności wydano ostatnio w Krakowie dzieła Sydoniusza Apolinarego w przekładzie prof. M. Brożka oraz zauważył, że mówiąc o korzeniach Europy, warto wyjść także ku innym autorom, niż Ambroży z Mediolanu i św. Augustyn, wspominając chociażby Salwiana. Ks. prof. S. Longosz natomiast zauważył, że zagadnieniu chrześcijańskich korzeni Europy można by poświęcić nawet wiele sympozjów, bo Ojcowie nie tylko wnieśli koncepcję relacji Kościoła z państwem, o czym mówił ks. B. Cześz, lecz także dali Europie nowy obraz etyki, rodziny, człowieka, wnieśli nowe wartości, tworzyli nowe szkoły, wpłynęli na sztukę oraz stworzyli nową religię europejską, jaką jest chrześcijaństwo. W odpowiedzi ks. B. Cześz usprawiedliwił się, że zajął się raczej ukazaniem samego procesu tworzenia korzeni, niż szczegółowym pokazaniem wszystkich jego aspektów; taki bowiem temat byłby zbyt szeroki. Uzupełniając tę uwagę ks. M. Starowieyski przypomniał, iż warto też pytać nie tylko o to, co Ojcowie wnieśli, ale i co przejęli. Ostatnim głosem było przywołanie przez ks. A. Eckmanna postaci św. Augustyna i przypomnienie, iż głoszenie wiary jest wciąż aktualnym zadaniem każdego teologa.

W następującej po naukowej części informacyjnej znalazła się najpierw chwila na krótkie słowo podziękowania ze strony jednego z profesorów rzymskiego Instytutu Patrystycznego „Augustinianum”, który przybył na spotkanie zaproszony przez ks. prof. M. Starowieyskiego. Potem zebrani wysłuchali ks. dr. Wiesława Dawidowskiego, augustianina i dyrektora powstającego w Krakowie ośrodka badań nad myślą św. Augustyna, którego celem ma być propagowanie dorobku wielkiego Biskupa Hippony poprzez współpracę z różnymi ośrodkami naukowymi, polskimi i zagranicznymi: jako swe najbliższe zadanie tworzony ośrodek przewiduje organizowanie corocznych spotkań w postaci jedno- lub dwudniowego *colloquium augustinianum* i stworzenie biblioteki augustyńskiej, później zaś ewentualne podjęcie działalności wydawniczej czy też przekształcenie tego ośrodka w instytut i włączenie go do jakiejś instytucji naukowej. Z planowanych zadań nawiązano już kontakty z Międzywydziałowym Zakładem Badań nad Antykiem Chrześcijańskim KUL i Instytutem Patrystycznym „Augustinianum” w Rzymie oraz uzyskano aprobatę kapituły prowincjalnej Zgromadzenia dla biblioteki i przyszłych sympozjów.

W ramach informacji o aktualnościach, prof. B. Iwaszkiewicz Wronikowska zaprosiła na planowane w październiku 2004 r. Sympozjum Kazimierskie na temat: „Miejsca święte w epoce późnego antyku”, zaś ks. prof. S. Longosz na listopadowe sympozjum organizowane przez Zakład Badań nad Antykiem Chrześcijańskim KUL, na temat: „Papiestwo w starożytności chrześcijańskiej” oraz na odbywające się w trzecie czwartki każdego miesiąca spotkania Komisji Badań nad Antykiem Chrześcijańskim KUL. Ks. S. Longosz podzielił się także zapowiedzią nowego numeru „Vox Patrum” oraz planami wydania antologii tekstów o małżeństwie i rodzinie wczesnochrześcijańskiej. Ks. prof. B. Częsz zaprosił z kolei na sympozjum o teologicznej myśli św. Grzegorza Wielkiego, organizowane przez Zakład Teologii Patrystycznej UAM pod koniec października 2004 r. w Obrze. Wspomniał także odbyte wcześniej kaliskie sympozjum patrystyczne, którego materiały stały się podstawą nowego czasopisma pt. „Teologia Patrystyczna”, a którego pierwszy numer z radością zaprezentowano zgromadzonym. Część informacyjną zakończyła prezentacja innych jeszcze zapowiedzi wydawniczych oraz żywa dyskusja nad problemem ewentualnego przekształcenia Sekcji Patrystycznej w stowarzyszenie. Kwestię tę pozostawiono na razie otwartą, zaś zebranych zaproszono na kolejne, przyszłoroczne spotkanie sekcyjne do Poznania.

Podsumowując można stwierdzić z całkowitą pewnością, iż mimo wspomnianego na wstępie ograniczenia czasem i programem Kongresu, zgromadzeni w liczbie ok. czterdziestu osób, patrolodzy i historycy starożytności chrześcijańskiej mieli dzięki temu spotkaniu okazję do zapoznania się z nader ciekawymi zagadnieniami i wymiany cennych spostrzeżeń. Wobec powyższego nawet tak krótkie spotkanie Sekcji Patrystycznej należy uznać za w pełni udane.

Ks. Jerzy Lachowicz – Białystok, PWTW

4. MIEJSCA ŚWIĘTE W EPOCE PÓŹNEGO ANTYKU (VII SYMPOZJUM KAZIMIERSKIE, KAZIMIERZ DOLNY, 7-9 X 2004)

Siódme już z kolei „Sympozjum Kazimierskie poświęcone kulturze świata późnego antyku i wczesnego Chrześcijaństwa”, zorganizowane przez Katedrę Historii Sztuki Starożytnej i Wczesnochrześcijańskiej KUL, zgromadziło w malowniczym Kazimierzu Dolnym

nad Wisłą, w Domu Pracy Twórczej tegoż Uniwersytetu, ok. 40 badaczy starożytności, wśród których znalazło się tradycyjnie miejsce zarówno dla archeologów, jak i przedstawicieli innych dyscyplin, jak chociażby historyków czy patrologów.

Oficjalnego otwarcia dokonała główna organizatorka spotkania prof. dr hab. Bożena Iwaszkiewicz-Wronikowska, która też poprosiła o przewodniczenie pierwszej sesji prof. dra hab. Zsolta Kissa (ZAŚ PAN). Po przedstawieniu drobnych korekt programu głos oddano pierwszemu prelegentowi, dr. Henrykowi Kowalskiemu (UMCS), który zajął audytorium tematem: *Loca sacra et religiosa w starożytnym Rzymie*. Prelegent przedstawił terminologię związaną z tytułem oraz zaprezentował główne miejsca święte w Rzymie. W toku wywodu ujawnił pochodzące od Festusa różnice (w sensie prawnym), wedle których z *religio* były związane *loca sacra*, z *sanctitas* – *loca sancta*, zaś z *pietas* – *loca religiosa* oraz rozróżnienie znaczeń: *sacra* od *sacer* (to, co przynależy do bogów), *sancta* – od *sanctus* (w sensie prawnym to, czego naruszenie podlega sankcjom), oraz *religiosa* – od *religiosus* (wieloznaczne, może oznaczać religijny, ale przez przeciwieństwo także odpowiadać terminom *supersticiosus* i *nefas*). Dokonawszy wstępnych, lingwistycznych uściśleń odniósł się następnie do innych jeszcze terminów, by skończyć na określeniach odnoszących się bezpośrednio do świątyni i ołtarza, po czym uzmysłowił słuchaczom fakt istnienia świętych miejsc (rozumianych w konkretnym spektrum terminologicznym), jak góry, drogi i inne miejsca, np. domy, bramy, grotty, itd. Zaznaczył równocześnie o istnieniu kar za pogwałcenie świętości omawianych miejsc.

Krótką dyskusję, którą otworzyła prof. E. Jastrzębowska, odniosła się do terminów *aedes* i *aedes publica*, zaś prof. B. Iwaszkiewicz-Wronikowska, wobec wieloznaczności określenia *loca sancta* spytała, które znaczenie przyjęło chrześcijaństwo, na co dr H. Kowalski w odpowiedzi mówił o związkach między terminami *sacra* i *sancta*, z których pierwszy mieści się w drugim, używanym przez chrześcijan. Z kolei odnosząc się do procedury *dedicatio* organizatorka spotkania dopowiedziała, że dokonywało się ono tylko w Rymie, nigdy poza nim, a zatem i znaczenie tego terminu ulega z czasem pewnym zmianom.

Następnie ks. prof. dr hab. Remigiusz Popowski (KUL) wygłosił konferencję na temat: *Miejsce święte w starożytnej Grecji. Kwestia terminologii*, zaznaczając, że odnosi się do tematu z punktu widzenia filologa, a nie historyka. Określił więc najpierw znaczenie pewnych miejsc dla Greków, dla których miejsca święte oznaczało mieszkanie bóstwa, nie miejsce modlitw, w związku z czym składali oni ofiary przed świątynią, nie w jej wnętrzu: człowiek nie czynił danego miejsca świętym, lecz odczytywał jego świętość. Potem prelegent odniósł się do takich terminów, jak *hieron* i *naos*, z których pierwszy oznacza świętą przestrzeń, a drugi budynek, zaznaczając też istnienie terminów pochodnych. Wyjaśnił też zakres znaczeniowy słów: *temenos* (teren ofiarowany bóstwu), *orsos* (święty gaj), *sekos* (*temenos* z ogrodzeniem), *herkos* (ogrodzenie miejsca), *mahteion* (siedziba wyroczni) i *megalon* (główna sala lub część świątyni).

W następującej po prelekcji dyskusji dr hab. R. Bulas postawiła sprawę celtyckich miejsc świętych, a ks. prof. R. Popowski podjął z jednym z uczestników wymianę myśli na temat terminów *peribolos* i *metatorion*. W końcu prof. B. Iwaszkiewicz-Wronikowska wyraziła myśl, iż nazwanie miejsca świętym łączyło się z jego wydzieleniem, np. poprzez postawienie barierek.

Z kolei organizatorka sympozjum prof. dr hab. B. Iwaszkiewicz-Wronikowska (KUL) przeszła do wygłoszenia prelekcji pt. *Pierwsze sanktuaria chrześcijańskie. Geneza, funkcja, terminologia*. Odwołując się do Pisma św. i apologii św. Justyna zaznaczyła, że na początku nie było w chrześcijaństwie mowy o miejscach świętych, bo Bóg, który jest duchem, nie

potrzebuje miejsca, stąd w pierwszych trzech wiekach nie ma miejsc świętych; a dopiero w IV wieku rozpoczynają się wyjazdy do „świętej ziemi”, powodowane zresztą na początku raczej ciekawością. Św. Hieronim wprowadza jednak myśl o „pokłonieniu się w miejscu, gdzie stały nogi Pana”, co też określił obowiązkiem wiary, stąd wcześniejsze odwiedzanie tych miejsc, nabiera sensu ich nawiedzania. W IV wieku Jerozolima i „Ziemia Święta” stają się miejscami pielgrzymek. Z czasem także groby męczenników stają się *sanktuariami*, miejscami złożenia rzeczy świętych. Lecz to relikwie są święte, nie miejsce, mówimy zatem bardziej o *loca sanctorum*, niż *loca sancta*, pojawia się jednak również przekonanie, że to, co święte, uświęca też przestrzeń wokół, jak relikwie uświęcają świątynię. W dyskusji prof. E. Jastrzębowska zwróciła uwagę na III wiek, który wydaje się być już pewnym przełomem w ewolucji zaprezentowanego problemu, a prof. A. Łukaszewicz nawiązał raz jeszcze do ogrodzenia świętych miejsc, które mogły być ewentualnie pochodzenia prawniczego, jak np. w sądzie. Prof. B. Iwaszkiewicz-Wronikowska dodała jeszcze, że niektórzy Ojcowie Kościoła protestowali przeciw pielgrzymowaniu do miejsc świętych, pojmowanemu jako „droga na skróty” do zbawienia i podkreślając, że to wspólnota i Kościół stanowią miejsce święte. Uzupełnił tę myśl prof. Z. Kiss dodając, iż zwykle to kościół był wznoszony na miejscu świętym, nie odwrotnie. Prof. R. Bulas dodała z kolei, iż nie można podróży Orygenesusa czy Egerii przypisać charakteru tylko wycieczki z ciekawości. Ziemia Chrystusa jest już zatem na swój sposób święta jeszcze przed IV wiekiem; zasugerowała też zbadanie pielgrzymek hebrajskich.

Po przerwie dr Lech Trzcionkowski (KUL) przedstawił zagadnienie: *To hieron: funkcje miejsc świętych w starożytnej Grecji*. Odniósłszy się najpierw do takich terminów, jak: ofiara, ołtarz, miejsca święte i inne budynki, prelegent ukazał funkcje miejsc świętych, jak miejsce ofiary, służby bogom przez ofiary i modlitwy, pastwisko dla zwierząt ofiarnych, miejsce uczty. Miejsca takie bywały „wielkimi rzeźniami”, w których się jadło i sprzedawało jedzenie; określił też miejsca święte w greckiej *polis* jako „wyodrębnioną część przestrzeni, w której jednostka lub grupa dokonuje cyklicznie aktu rytuału”. W uzupełnieniu, już w trakcie dyskusji, prelegent zapytany przez p. dr I. Skupińską o pochodzenie zwierząt ofiarnych odpowiedział, iż nie wszystkie one pochodziły ze świętych stad ofiarnych oraz dodał, że miejsca święte miały też funkcję miejsc inicjacji. Na pytanie zaś dr hab. R. Bulas, jakim bóstwem składano ofiary na miejscach świętych, odparł, iż nie wszystkie ofiary muszą być związane z bóstwem, np. składane przed bitwą. Przytoczył też wieloaspektowość *sacrum*, gdzie wymiar pozytywny odnosi się do czynności i przedmiotów, negatywny zaś do tabu. Ostatnim akcentem dyskusji była wymiana zdań pomiędzy ks. prof. H. Pietrasem i dr. L. Trzcionkowskim na temat tabu w religii hebrajskiej.

Z kolei mgr Maciej Jońca (KUL) omówił *Res sacrae w prawie rzymskim*, odnosząc się do terminologii prawniczej i ukazując *res sanctae* jako rzeczy poświęcone, nie biorące udziału w kulcie (np. mury graniczne), *res religiosae* jako ofiarowane bogom podziemnym (np. groby), *sacrum*, itd. Podkreślił też konieczność potwierdzenia urzędowego „uświęcenia” rzeczy, opisał różnego rodzaju rzeczy święte, przypadki desakralizacji (np. rzeczy zdobytych przez wroga) i resakralizacji, sankcje karne, w końcu zwrócił uwagę na zmianę znaczenia w związku z przyjściem chrześcijaństwa, gdzie termin uwidocznił w tytule przechodzi powoli z obszaru prawnego w obszar teologiczny. W dyskusji ks. prof. H. Pietras przypomniał na wstępie kwestię osoby zwanej *pontifex maximus*, wdając się w dialog z dr. Ł. Niesiołowskim, który podkreślił konieczność zwrócenia uwagi na odmienne od dzisiejszego znaczenie tego tytułu. Prof. Z. Kiss przytoczył ciekawy przykład osoby tytułowanej *archiereos* Aleksandrii i Egiptu, który, mianowany przez cesarza, pełnił rolę

urzędową a nie musiał być wcale kapłanem. W końcu padło pytanie o to, czy własność kościelna była uważana za prywatną, czy zbiorową, na co L. Trzcionkowski odparł, iż wspólnota była pojmowana jako „korporacja”. Jeden z uczestników dodał też zdanie na temat desakralizacji miejsc świętych, której miał kompetencje dokonać *pontifex maximus*, a co zostało zastosowane na Watykanie, gdy najpierw na plac przyszłej budowy wkroczył Konstantyn, by desakralizować przestrzeń cmentarną pod bazylikę św. Piotra. Prof. B. Iwaszkiewicz-Wronikowska w ostatnim głosie dyskusji stwierdziła, że kościoły były uważane wprawdzie jako miejsca Boga i Chrystusa, potem dopiero jako miejsca męczenników.

Następnie dr Halina Gajewska (IAiE) omówiła *Sanktuaria Daków (II w. p.n.e. – I w. n.e.)*. Przyczytawszy źródła, m.in. zapisy Herodota, prelegentka przedstawiła badania, które trwały do 70 lat XX wieku, a które pozostawiły wiele niejasności. Podała następnie informacje o istnieniu murowanych sanktuariów dackich, przyjmujących często formę okręgu, opowiedziała o największym znanym sanktuarium Sermizegetusa, złożonym z dziesięciu świątyń, w tym ośmiu w kształcie prostokątnym i dwóch okrągłym. Wyniki badań, które przytoczyła, poświadczają dacki kult solarny lub urano-solarny. W krótkich zdaniach dyskusji ks. prof. H. Pietras i prof. Z. Kiss odnieśli się do zasłyszanych treści, zaś dr hab. R. Bulas wysnuła dłuższy wniosek o podobieństwach pomiędzy kultem Daków a kultami celtyckimi.

Popołudniową turę obrad poprowadziła prof. dr hab. Elżbieta Jastrzębowska (UW), która zaprosiła do kolejnej prelekcji dr. Macieja Münnicha (KUL), który przedstawił temat: *Ołtarze hebrajskie – problemy biblijne i archeologiczne*. Przywołał on najpierw exempla kilku ołtarzy, mianowicie odkrytego w Arad, pewnej dawnej fortecy zniszczonej przez Edomitów w Beer-Szebie, gdzie odnaleziono kamienie, wcześniej składające się na ołtarz, oraz w Dan, gdzie zachowała się jedynie podstawa i szczątki ołtarza. Przypomniał następnie problem odniesienia do danych biblijnych, które mówią o prostym kamieniu jako ołtarzu, co się pokrywa ze znaleziskiem w Arad, nie pasuje natomiast do dwóch pozostałych; o ołtarzach z drewna pokrytego złotem lub brązem, których nie odnaleziono; o ołtarzu ze świątyni Salomona, którego nie odnaleziono, i wydaje się on być raczej przedstawieniem ideału, niż historycznym zabytkiem; w końcu o ołtarzu z wizji Ezechiela, którego też nie odnaleziono. Chrześcijanie mieli świadomość zastąpienia starego ołtarza nowym, naśladowali jednak Żydów, ale brak np. zachowanych ołtarzy judeochrześcijańskich, pojawia się natomiast typ ołtarza rzymskiego. W dyskusji po wykładzie dr Ł. Niesiołowski spytał o tytuł, dlaczego „hebrajski”, nie „aramejski”, oraz odniósł się do ołtarzy „rogatych”. Prelegent odpowiedział na to, iż referował temat korespondujący z warstwą archeologiczną, właściwą okresowi hebrajskiemu rozumianemu generalnie. Prof. Z. Kiss i dr M. Münnich wymienili jeszcze kilka refleksji na temat „rogatych” ołtarzy, a dr hab. R. Bulas przypomniała, iż „rogi” występowały także w ołtarzach helleńskich oraz irańskich.

Potem dr Łukasz Niesiołowski-Spano (UW) omówił w swym wystąpieniu *Palestyńskie miejsca kultu o korzeniach starotestamentowych w późnej starożytności*. Ukazał on najpierw bazę źródłową problemu, po czym odwołał się do przykładu Jerozolimy jako wzoru świątyni oraz do ikonografii, konkretnie do przedstawień krzyża jako miejsca ofiary i obrazu czaszki Adama w miejscu ustawienia krzyża. Odniósł się także do sanktuarium w Hebronie, który wedle interpretacji np. św. Hieronima, był związany z osobą Adama. W następującej potem dyskusji zapytano prelegenta o Beer-Szebę i odniesienia do chrześcijaństwa, a ks. prof. H. Pietras przypomniał poszukiwania Orygenesusa, natomiast prof. E. Jastrzębowska orzekła, iż poszukiwania chrześcijańskie miejsc starotestamentalnych, z powodu różnicy wieków stanowią dotkliwy problem.

Z kolei mgr Wojciech Bejda (UMCS) scharakteryzował *Propagandowe aspekty w «Bellum Iudaicum» Józefa Flawiusza*. Odwołał się przy tym do faktu jedyne go świadka poruszanego problemu, jakim jest Józef Flawiusz oraz do opinii o cesarzu Tytusie jako burzycielu świątyni, analizując następnie kwestię celowości działań cesarza, prawdziwości relacji i celów ewentualnego niszczenia tego miejsca kultu. W dyskusji prof. Z. Kiss przypomniał, iż rzeczywiście nie było zwyczajem Rzymian niszczenie świątyń po zwycięstwie (choćby w Palmirze). Ks. prof. H. Pietras potwierdził to zdanie mówiąc o szacunku Rzymian wobec miejsc kultu. Prelegent sam w końcu poddał w wątpliwość sposób zniszczenia tej świątyni, pytając, jak mogła od rzuconej przez żołnierza głowni spłonąć świątynia kamienna, do tego okuta żelazem.

W dalszej części obrad ks. prof. dr hab. Henryk Pietras (PAT) mówił na temat: *Bazylika Paulina w Tyrze jako wyraz tęsknoty za świątynią*. Odwołując się do Euzebiusza z Cezarei, prelegent omówił jego wizję wyglądu i wystroju kościoła, odnosząc się tym samym do alegorycznej interpretacji świątyni: choć prawdziwą świątynią jest sam Chrystus, to jednak istnieją kościoły, którym należy się szacunek, w których przeżywa się wzruszenie, do których nie powinno się wchodzić z brudnymi nogami. Euzebiusz jest prawdopodobnie pierwszym autorem, który nazywa kościół świątynią. Snuje on także analogie pomiędzy świątynią chrześcijańską a świątynią jerozolimską, hierarchią kościelną a świątynią (starotestamentalną), kultami tu i tam praktykowanymi, nauczaniem przy kościele i nauczaniem Jezusa na świątynnym dziedzińcu. Kryzys alegorii i praktyka literalnej interpretacji świątyni, które miały miejsce w IV wieku, a które np. skłoniły niektórych chrześcijan do chodzenia do synagogi (bo tak było napisane w Biblii), wytworzyły też problem w uzyskaniu pełnej wizji kościoła – świątyni. W dyskusji dr hab. R. Bulas zwróciła uwagę na powstały w IV wieku ruch pielgrzymkowy, zaś inny uczestnik sympozjum, nawiązując do Euzebiuszowych alegorii zaznaczył, że ten widzi odbicie idealnej świątyni, także mistycznej Jerozolimy raczej w Tyrze, niż w samej Jerozolimie, z którą będąc biskupem sam miał problemy. Prof. B. Iwaszkiewicz-Wronikowska zaznaczyła, iż Euzebiusz pierwszy prawdopodobnie używa określenia *to hieron* do kościoła chrześcijańskiego. Inny uczestnik poruszył jeszcze kwestię stosunku do świątyń pogańskich, a mgr P. Szkołut wspominał synagogi, które w jakiś sposób przejęły funkcje świątyni.

Kolejny prelegent ks. prof. dr hab. Norbert Widok (UO) mówił z kolei na temat: *Euzebiusz z Cezarei o miejscach świętych*. Zwrócił on na wstępie uwagę, iż problem ten prezentuje przede wszystkim od strony filologicznej, po czym opowiedział o ewolucji *Historii kościelnej* tego autora, zaznaczając, że nie używa on bezpośrednio terminu „miejsce święte”, ale mówi o kościołach (*ekklesia*), o ich powstawaniu, o nakazie ich niszczenia za Dioklecjana, o domach modlitwy oraz o zgromadzeniu, używając tego samego określenia. Od X księgi, która powstała już za czasów Konstantyna, zaczyna używać, jak w mowie na poświęcenie kościoła w Tyrze, określenia *ekklesia* i *naos*, rozumiejąc przez to miejsce spotkań modlitewnych lub budynek z miejscem wydzielonym, poświęconym Bogu. Akt poświęcenia zowie *enkanía* (jeśli mowa o kościołach odbudowanych) lub *aphihierosis* (jeśli chodzi o kościoły nowe). W zakresie terminologii Euzebiusza znajduje się też określenie *hieros* – poświęcony, w związku z czym podaje też definicję kościoła, jako „budowli poświęconej Bogu”.

Odkładając dyskusję na czas późniejszy wysłuchano jeszcze prelekcji ks. prof. dr hab. Stanisława Longosza (KUL), pt. *Św. Hieronim o miejscach świętych*. Unaočnił w swym wykładzie, iż omawiany przezeń autor posługuje się własną wiedzą oraz pismami i opiniami innych. Na rok 373 datowany jest pierwszy jego zamiar wyprawy, aby zobaczyć miejsca,

gdzie żył Jezus Chrystus oraz siedziby mnichów, z którymi zapoznał się w Trewirze. Od 375 r. zaczyna podróżować: odwiedza bądź pozostaje na dłużej w takich miejscach, jak siedziby mnichów, Antiochia, Rzym, Ziemia Święta i Betlejem. Hieronim opisuje swe wędrówki i przeżycia w tych miejscach, zarówno będące udziałem jego samego, jak i bliskich mu osób, jawiąc się przez to głównym łańcuchem świadkiem Ziemi Świętej, co można zweryfikować szczególnie w jego listach (46, 78 i 108). W stosunku do miejsc świętych cechuje go wielki szacunek, pragnienie dzielenia się doświadczeniami związanymi z ich nawiedzaniem, staje się obrońcą ruchu pielgrzymkowego wobec krytyki ze strony niektórych osób: pielgrzymki bowiem według niego dają wiedzę, pobożność i stają się źródłem cnoty. Prowadząca sesję rozpoczęła dyskusję nad dwoma wybranymi prelekcjami, najpierw swymi uwagami na temat racjonalizmu Euzebiusza i emocjonalnego nastawienia św. Hieronima. Dr hab. R. Bulas odniosła się też do patrona biblistów Hieronima, podkreślając jego wkład w pozytywne spojrzenie na pielgrzymowanie, które może być odtąd rozumiane jako *peregrinatio ascetica* (VI-IX wiek) oraz *peregrinatio ad loca sancta* (do XII wieku). Prof. W. Ceran poprosił najpierw ks. N. Widoka o uściślenie określeń kościoła jako miejsca do modlitwy, czy miejsca poświęconego, a następnie odniósł się także do ks. S. Longosza, nawiązując do pielgrzymek w starożytności, wspominając przy tym swoiste pielgrzymki św. Jana Chryzostoma, gdy wraz z wiernymi odwiedzał groby męczenników, wspominając też oszustów, którzy już wówczas wykorzystywali (jak dziś) pielgrzymów i ich religijne nastroje. Ks. prof. J. Naumowicz dodał ciekawe zdanie na temat zmian poglądów św. Hieronima, który w pewnym momencie odradza Paulinowi odwiedzanie miejsc świętych, choć wcześniej go do tego zachęcał, co mogło być motywowane konfliktem między Hieronimem i Janem Jerozolimskim. W końcu prof. P. Scholz wspominał dawną tradycję swego rodzaju pielgrzymek wśród pogan, co zobrazował przykładem flotylli statków oddanych do dyspozycji matron rzymskich chcących udać się do wybranych miejsc.

Prowadzenie przedpołudniowej sesji drugiego dnia obrad powierzono ks. prof. dr. hab. Henrykowi Pietrasowi (PAT). Najpierw dr Tadeusz Gołgowski (UKSW) omówił temat: *Kościół jako miejsce święte. Organizacja przestrzeni sakralnej w praktyce liturgicznej Wschodu chrześcijańskiego*. Prelegent przedstawił ewolucję kościoła jako miejsca świętego, poczynając od uznania przez pierwszych chrześcijan całego świata za „świątynię” a Chrystusa za jedyną ofiarę, poprzez spotkania w domach wiernych, pierwsze *ecclesiae* (III wiek), pierwsze przepisy dotyczące zachowania w miejscu modlitwy (mówią o nich np. *Didascalia*), nadanie mu określenia *hieron* przez Euzebiusza, zmianę stylu liturgii na bardziej ceremonialną, rozszerzoną o elementy ceremoniału dworskiego (IV wiek), w końcu pojawienie się części kościoła: dla duchowieństwa i dla świeckich, amfiteatralnej absydy z tronem biskupa, przegrody ołtarzowej, i innych części, które prelegent szczegółowo i plastycznie przedstawił zgromadzonemu. W dyskusji prof. E. Jastrzębowska domagała się rozróżnienia pomiędzy kościołami syryjskimi, greckimi, itd., oraz zarzuciła prelegentowi nieprecyzyjne omówienie niektórych elementów świątyni. Prof. B. Iwaszkiewicz-Wronikowska wskazała na słowo *naos*, które oznacza świątynię ale i miejsce dla ludu, z czego wysnuła wiążący wniosek, że to lud jest świątynią.

Z kolei dr Zygmunt Kalinowski (UG) przedstawił temat: *Mistyczna rola Syjonu w wielkich religiach świata*. Odwołując się do tradycji trzech wielkich religii (judaizmu, chrześcijaństwa oraz islamu) omówił historię wizji Syjonu, która sięga czasów króla Dawida i zbudowanego przezeń ołtarza (2 Sm 7; lata 1005-1000 p.n.e.) na miejscu wybranym przez Boga, z czasów pierwszej świątyni, zburzenie jej przez Nabuchodonozora, reformy Jozjasza, w końcu czasów Heroda i zburzenia świątyni (w 70 r.) przez Rzymian. Sytuacja się

zmienia, lecz pozostaje miejsce, samo w sobie święte, choć obecność Boża jest już tam, gdzie studiuje się Torę, a szabat staje się „tymczasową świątynią”. Syjon, to miejsce szczególnie także dla chrześcijan i choć nie jest relikwią, to jednak cieszy się szacunkiem, jest figurą Bożego tronu i symbolem. Islam w końcu, który pojawia się w VII wieku, zachowuje też szczególnie szacunek dla Syjonu, wierzy w tego samego Boga, ustala kierunek modlitwy ku Jerozolimie, Mahomet leci z archaniołem do Jerozolimy; w końcu kopuła nad skałą staje się także symbolem dla islamu. W dyskusji prof. E. Jastrzębowska przypomniała, że chrześcijanie, na znak zerwania, „przenieśli” Syjon na inne wzgórze. Dr M. Münich dodał też, iż należy zwrócić uwagę na następstwo czasowe, bowiem najpierw budowano, a potem odnoszono się do proroctw i religii. Z kolei ks. prof. H. Pietras zaprzeczył temu zdaniu, twierdząc, że inne jest ujęcie religijne a inne historyczne, i nie jest istotne, co w tym wypadku było przed czym. Do tej opinii dodał jeszcze pytanie o obecność Mesjasza w Torze, której trudno tam się doszukać, oraz stwierdzenie, że Konstantyn właściwie nie wyniósł chrześcijaństwa ponad inne religie, lecz zrównał je z nimi. Inny z kolei uczestnik poparł opinię przedmówcy, iż jeśli mówimy o wymiarach „mistycznych”, lepiej zrezygnować z prób datowania, zaś ustosunkowując się do zdania, które padło w międzyczasie, iż Konstantyn nie zbudował na Syjonie świątyni chrześcijańskiej, by nie wywołać konfliktu, zauważył, iż nie było w owym czasie takiego ugrupowania, które by mogło podjąć nazbyt dynamiczne protesty.

Kolejny referat dr. Andrzeja Frejlicha (KUL) pt. *Mons Admirabilis i eulogie św. Szymona Słupnika Mniejszego*, przywołał pamięć odległej ok. 18 km od Antiochii, wysokiej na 478 m góry, zwanej „górami cudów”, gdzie znajdował się jeden z największych wczesnochrześcijańskich kompleksów klasztornych, wzniesionych wokół kolumny Szymona, który tam przybył ok. 591 roku. Wokół tego miejsca znajdowano tzw. eulogie, przedmioty, tutaj akurat gliniane krążki o średnicy od 3-10 cm, które poświadczają kult Szymona, a które, wykonane z pyłu zbieranego wokół kolumny i błogosławione przez ascetę w specjalnym obrzędzie, stawały się materialnym „nośnikiem” otrzymanego błogosławieństwa, poświadczanego zresztą cudami. Eulogie te zostały przez prelegenta ukazane jako ważne ogniwo w rozwoju kultu wizerunków świętych. Tradycja wykonywania takich podobizn Szymona przetrwała prawie do XIII wieku, w którym zaczęto produkować wzorowane na glinianych eulogiach metalowe medale. Po wykładzie, w dyskusji zabrał głos najpierw prof. Z. Kiss, który wspomniął eulogie św. Menasa, które były buteleczkami i posiadały certyfikat, oraz zapytał, co było ważniejsze, wizerunek słupnika, czy pył, z którego wykonano przedmiot. Prof. E. Jastrzębowska dodała też informację o ampułkach z V wieku, które przynosiły uzdrowienie, jak np. pochodzące z Monzy, które co prawda nie były opatrzone certyfikatem, ale nie przeszkadzało im to w cudownym działaniu. Na pytanie prof. B. Iwaszkiewicz-Wronikowskiej, czy wspomniana góra była uważana za świętą przed przybyciem Szymona, referujący zagadnienie odparł, że to właśnie on ją uświęcił i od jego czasów datuje się owa tradycja. Dr hab. R. Bulas wspomniła jeszcze inne typy eulogii, jak np. jabłuszko, które dostała Egeria, zaś E. Jastrzębowska zasugerowała, idąc za opinią prof. E. Wipszyckiej, by używać raczej imienia Symeon, a nie Szymon.

Prelekcję o intrygującym tytule: *Gdzie leży raj? Między Biblią a obrazem świata późnego antyku i średniowiecza*, wygłosił dr hab. Piotr Kochanek (KUL). W swym wystąpieniu odwołał się do tekstów biblijnych, które raj umieszczają „na wschodzie” (Rdz 2, 8). Eden to oś, która pozwoliła na wytworzenie pewnej teologii geografii. Bóg zasadził ogród na wschodzie, trudno jednak stwierdzić gdzie. Obraz tych trudności odmalował referujący zagadnienie. Trudności te przenoszą się na twórców dawnych map świata, gdyż nigdzie nie

znaleziono raju, nie dokonał tego nawet Aleksander Wielki, mimo iż doszedł do „krańców” świata. Prelegent ukazał kilka przykładów map, które odwzorowują obraz świata w wizerunku drzewa życia, postaci Chrystusa i Adama. W tym kontekście, postawił pytanie: może to Chrystus jest rajem, a może sam człowiek? W następującej po prelekcji dyskusji wzięli udział: prof. P. Scholz, który przywołał obraz Wschodu jako początku; dr Ł. Niesiołowski, który uściślił niektóre odniesienia biblijne; dr hab. R. Bulas, która stwierdziła, że jeśli raj jest na wschodzie, trzeba iść na zachód – tak robi słońce, tak uczynił Kolumb, tak robili mnisi celtyccy... żeby żyć, trzeba umrzeć; ks. prof. H. Pietras natomiast przytoczył interesujące zdanie św. Ireneusza, że Bóg nie wypędził człowieka „z raju”, lecz „na drogę do raju”. Elementem podsumowującym dyskusję była wymiana myśli dra Ł. Niesiołowskiego z prelegentem, który na wątpliwości co do biblijnego źródła jahwistycznego, ujawnione przez dyskutanta, odparł, iż oparł się o solidną szkołę niemiecką, która nie odrzuca tego źródła, jak to robi szkoła amerykańska.

Potem dr Robert Wiśniewski (UW) wygłosił referat na temat: *Wieszczenie i wróżbiarstwo w późnoantycznych sanktuariach chrześcijańskich*, ukazując praktyki, które – popularne w starożytności – podlegały krytyce ze strony Kościoła. Problem jednak polegał na tym, iż z braku kontrpropozycji, sami chrześcijanie albo zaczęli odwiedzać wróżki, albo też wymyślali inne metody, np. wiarę w sny, włącznie z zabieganiem o wieszcze sny w sanktuariach męczenników (inkubacja), czy rzucanie losów (znane z Egiptu). Obok tego prelegent wspominał też o przypadkach nekromancji, korzystania z usług medium, przywołał świadectwa z różnych czasów i obszarów oraz obraz walki z tymi praktykami. Efektem końcowym było, zdaniem referenta, ukierunkowanie na „ochrzzczenie” praktyk wróżbiarskich, jak np. korzystanie z odpowiedzi demona dawanych na grobach męczenników za jego wstawienictwem, co też zwiększało popularność sanktuariów. W następującej potem dyskusji prof. P. Scholz zauważył, że początkowo *daimonion* nie miał tak negatywnego znaczenia, zaś religia potrzebowała demonów i magii do własnego potwierdzenia, stąd np. magowie przychodzą do żłóbka w Betlejem. Prelegent odparł jednak, że chrześcijanie od początku łączyli złe duchy z Ewangelią z greckimi demonami. Prof. Z. Kiss wspominał rozróżnienie pomiędzy magią białą i czarną, prof. E. Jastrzębowska wspominała Szymona Maga, ks. prof. H. Pietras zaś zaznaczył, że np. Orygenes (w *Contra Celsum*) nie podważa zdolności demonów do przepowiadania przyszłości, ale ostrzega przed korzystaniem z ich usług. W ostatnim słowie tej dyskusji organizatorka spotkania wspominała, iż chrześcijanie omijali świątynie pogańskie właśnie ze względu na demony, potem zaś, gdy zaczęli je przejmować, najpierw je egzorcyzmowali.

Z kolei dr Ilona Skupińska-Løvset (UŁ) w referacie pt. *Sanktuarium Bogini Syryjskiej i Jupitera Heliopolińskiego* przedstawiła dwa miejsca święte Syrii rzymskiej: sanktuarium Bogini Syryjskiej w Hierapolis i Jupitera w Heliopolis, omawiając przede wszystkim źródła na ich temat: dla pierwszego traktat Lukiana z Samosaty *O bogini syryjskiej (Peri tes Syria Theou)*, dla drugiego zaś dokumentację wykopalisk. W następującej potem dyskusji pytano, czy można utożsamić Herę i Atargis, co potwierdziła prof. B. Iwaszkiewicz-Wronikowska, zaś prof. E. Jastrzębowska pytała o rytualne pokazy pływackie, na co prelegentka odpowiedziała, iż takie były, bo wiązały się z dekorowaniem ołtarzy i zapalaniem lamp w syryjskiej świątyni. Tym referatem i dyskusją zakończono sesję przedpołudniową.

Popołudniowe posiedzenie poprowadził prof. dr hab. Waldemar Ceran (UŁ), zaś prof. dr hab. Elżbieta Jastrzębowska (UW) zaprezentowała uczestnikom sympozjum referat pt. *Miejsca święte Apostołów w Rzymie w III i IV wieku*, przybliżając w ten sposób początki kultu św. Piotra i Pawła w Rzymie. Za bazę źródłową posłużyły jej kolejno: fragment listu

prezbitera Gajusza z przełomu II i III wieku (przytoczonego przez Euzebiusza z Cezarei, HE II 25, 7), wiadomości o męczennikach z Kalendarza z 354 r. oraz inskrypcja papieża Damazego z kościoła św. Sebastiana (zachowana w średniowiecznych odpisach). Zamiast zaś dyskusji wysłuchano głosu odnoszącego się do opublikowanej grafiki muro rosso, o którą zapytał prof. A. Łukaszewicz.

Z kolei mgr Agnieszka Karmańska (UW) przedstawiła komunikat pt. *Trasa pielgrzymki Ojca Jana ad loca sancta w Rzymie za pontyfikatu Grzegorza Wielkiego (590-604)*. Odniosła się w nim do pielgrzymki ojca Jana wysłanego przez królową longobardzką Teodolindę ok. 600 r. do Rzymu, a uczyniła to na podstawie pamiątek z tej wyprawy: ampulek, w których kiedyś przechowywano relikwie świętych, zachowanych do dziś w katedrze w Monzy; trzynastu etykietek (*pittacia*) dołączonych do tych ampulek i katalogu zwanego *Notula oleorum*. Po zestawieniu tych danych z itinerariami z ówczesnego okresu, prelegentka przedstawiła ciekawy obraz nie tyle szczegółów trasy, co obiektów sakralnych Rzymu z czasów św. Grzegorza Wielkiego.

Następnie dr Józef Cezary Kałużny (PAT), wygłosił prelekcję pt. *Rawenna w okresie późnego antyku: miasto święte czy przeklęte?*, przedstawiając miasto, stanowiące „tygiel” z wieloma zabytkami sakralnymi, które przechodziło bardzo skomplikowane dzieje, będąc najpierw stolicą zachodniej części imperium (do 402 r.), siedzibą Wizygotów (476-493), Ostrogotów (493-540) i znowu siedzibą władz cesarskich, a od 561 r. stolicą egzarchatu. Prelegent podsumował rozważania stwierdzeniem, iż ilość zabytków sakralnych i ich jakość uświęca to miasto, natomiast skomplikowana i trudna historia czyni zeń miejsce przeklęte; świętość jednak z czasem przysłoniła to, co mogło je takim czynić. W dyskusji prof. E. Jastrzębowska odniosła się do „przekleństwa” Rawenny stwierdzając humorystycznie, że dotyczy to chyba klimatu, po czym zachęciła do odwiedzenia wystawy kopii mozaik z Rawenny.

W kolejnej odsłonie, po krótkiej przerwie, prof. dr hab. Piotr Scholz (UMCS) przedstawił temat: *Kontynuacja pogańskich miejsc świętych we wczesnej tradycji chrześcijańskiej*. Na wstępie zaznaczył, iż słowo „miejsce święte” można rozumieć wielorako, wspominając w tym kontekście np. rzekę Nil, świętą dla Egipcjan, czy Jordan dla chrześcijan. Zauważył także, iż nie przypadkiem nad Nilem budowano później kościoły. Również przywożenie pamiątek nawiązuje do dawnych tradycji. Do takich wielkich pamiątek należy m.in. symboliczny fallus bożka Geba, który zdobi obecnie centrum placu watykańskiego. Prelegent stwierdził na koniec, iż temat przezeń podjęty jest wciąż otwarty i wart dalszych analiz. Po wykładzie prof. E. Jastrzębowska zauważyła, że chrystianizacja różnych rzeczy, np. obelisków była spowodowana konkretnym celem, zaś dr L. Trzcionkowski zwrócił uwagę na konieczność rozróżniania pomiędzy miejscem świętym a świętą przestrzenią.

Potem prof. dr hab. Zsolt Kiss (ZAŚ PAN) mówił na temat: *Świątynia w Luksorze – miejsce święte Egipcjan, Rzymian, chrześcijan i muzułmanów*. W swym wywodzie przypomniał, iż świątynia w Luksorze była najpierw związaną z kultem Amona, będąc świątynią portową, wybudowaną dla przyjmowania barki Amona, potem zaś dzięki Amenchotepowi III i Ramzesowi II stała się wielkim sanktuarium. W 126 r., za czasów Hadriana założono tam mały przybytek kultowy Serapisa. Z kolei Rzymianie mieli tam obóz wojskowy (za Dioklecjana), bezczeszcząc w ten sposób miejsce, co jednak wytłumaczono kultem cesarza stanowiącym kontynuację świętości miejsca; w 619 r. nastąpił najazd Arabów. Z poprzednich lat odnaleziono w tym miejscu aż pięć kościołów położonych w pobliżu świątyni Amona, a nawet w jej obrębie. Potem jeden z kościołów został nawet zamieniony w meczet, co także można nazwać przejmowaniem świętości miejsca. Po tym wykładzie głos

zabrał prof. P. Scholz, prosząc o wyjaśnienie kwestii barek Amona z pierwszego okresu świątyni w Luksorze.

Grobowiec Memnona jako miejsce święte to temat wykładu prof. dr. hab. Adama Łukaszewicza (UW), który przedstawił historię grobowca Memnona z terenu Teb zachodnich, na którym mieszczą się 62 groby królewskie, o których wspominają tacy pisarze, jak Diodor z Tarsu, czy Strabon. Dziś zostały w tym miejscu osiemnastometrowe kolosy Memnona, stanowiące wcześniej pomniki Amenhotepa (Memnon zaś to Ramzes VI lub inna osoba). W grobach tych znajdują się tysiące greckich napisów datowanych na czasy od III wieku p.n.e. do VI wieku n.e., świadczące o odwiedzaniu tego miejsca; wśród tych ostatnich można znaleźć także napisy humorystyczne, świadectwa dziejów, a nawet chrześcijańskie, jak np. napisy jakiegoś ascety, który przesiedział w owym grobie sześć lat. W dyskusji dr A. Łajtar spytał prelegenta o świętość tego miejsca i czas, od kiedy stało się ono święte, oraz o świadectwo napisów. Do tego głosu dołączyli się prof. P. Scholz i prof. B. Iwaszkiewicz-Wronikowska, którzy pytali o wyraźne rozróżnienie, czy mamy tu do czynienia z „turystyką” czy pielgrzymowaniem; prelegent odpowiedział, że grób sam w sobie stanowi *res religiosa* Ramzesa VI.

Referatem prof. A. Łukaszewicza zakończono popołudniową część spotkania, zaś po kolacji uczestnicy sympozjum spotkali się na wieczornej sesji na temat *Najnowszych odkryć archeologicznych w Sudanie*, którą przygotował zespół w składzie: dr Ida Ryl-Prejbisz, dr Stefan Jakobielski i dr Bogdan Żurawski (ZAŚ PAN). Pierwszej prezentacji dokonała dr Ida Ryl-Prejbisz, która podczas swego wystąpienia przedstawiła budowle znalezione na wyspie Phile, która w latach sześćdziesiątych uległa zatopieniu, ale z której zdołano przenieść zabytki. Badacze ujawnili, iż odnaleziono tam wzmianki z IV wieku na temat biskupstwa na tej wyspie. Potem za czasów Justyniana zamknięto na niej świątynię pogańską, a tamtejszy bp Teodor zamienił część świątyni na chrześcijańską, wlewając nową treść w stare miejsca kultu; powstało wówczas co najmniej 6 świątyni chrześcijańskich, a na ich murach pojawiły się inskrypcje chrześcijańskie. Jeszcze w VIII wieku istniało tam biskupstwo, które później łączyło się z luksorskim. Z kolei dr Stefan Jakobielski przedstawił sprawę wykopalisk w Dongoli, w klasztorze św. Trójcy. Prelegent zaprezentował odkryte obrazy ściennie, m.in. unikalne przedstawienie interpretowane jako chrześcijański taniec modlitewny. Wreszcie w trzeciej prezentacji dr B. Żurawski ukazał inne odkrycia w pobliżu Starej Dongoli. Wystąpieniom tym towarzyszyła specjalistyczna dyskusja archeologów, która w dobrej aczkolwiek gorącej atmosferze przeciągnęła się aż do drugiej godziny w nocy.

Przedpołudniowej sesji ostatniego dnia sympozjum przewodniczył prof. dr hab. Adam Łukaszewicz (UW), który oddał głos p. mgr. Pawłowi Szkołutowi (UŁ), mówiącemu na temat: *Kafarnaum jako „hagios topos” chrześcijaństwa*. Zaprezentował on najpierw znaczenie Kafarnaum, które dla chrześcijan czerpie z faktu przebywania tam Jezusa Chrystusa, powołania w jego okolicach pierwszych uczniów, nauczania i uzdrawiania w tamtejszej synagodze, oraz wielu innych odniesień do tego miejsca w Piśmie Świętym. Prelegent przedstawił to miejsce jako pole koegzystencji gminy żydowskiej i wspólnoty chrześcijańskiej, co zostało też udokumentowane istnieniem pozostałości po wapiennej synagodze, pochodzącej z przełomu III i IV wieku oraz po oktagonalnym kościele wzniesionym w stylu wczesnobizantyjskim prawdopodobnie na miejscu domu Piotra. Po wykładzie prof. E. Jastrzębowska zaproponowała używania określenia na wspomnianą budowlę tzw. dom Piotra, gdyż jest to raczej produkt legendy związanej z bliskością synagogi. Prof. B. Iwaszkiewicz-Wronikowska dodała, że chrześcijanie tak nazwali to konkretne miejsce w IV wieku.

Następny wykład pt. *Miejsca święte Fenicji, czyli co zniknęło z Mapy z Madaby*, wygłosił dr Tomasz Waliszewski (UW), który opowiedział o historii zaprezentowanej w XIX wieku mozaikowej mapy z Madaby, pochodzącej z VI wieku, z kościoła bizantyjskiego, Zachowana mniej więcej w jednej trzeciej mapa, ukazująca tereny delty Nilu i półwyspu Synaj, uwidocznia Jerozolimę, Betlejem i sanktuaria męczenników. Na podstawie różnych dokumentów prelegent zastanawiał się nad możliwością rekonstrukcji tej mapy, co w podsumowaniu określił kwestię otwartą. Bez dyskusji przystąpiono do wysłuchania kolejnej prelekcji dr. Daniela Próchniaka (KUL), który opowiedział o *Miejscach świętych w Armenii wczesnochrześcijańskiej*. W toku prezentacji odniósł się do historii ormiańskiego chrześcijaństwa i tradycji miejsc świętych związanych organicznie z jego wydarzeniami, wśród których wyodrębnił dwa główne wątki: martyrologiczny i piśmienniczy. Zebrani mieli okazję zapoznania się z takimi zabytkami, jak klasztor w górach Ararat, IV-wieczny klasztor w Gegat, katedra w Eczmiadynie, krypta św. Mesropa i wiele innych. Potem dr hab. Ryszarda Bulas (KUL) omówiła temat: „*De locis sanctis*” *Adamnana (VII wiek). Irlandzkie itinerarium do miejsc świętych na tle itinerariów I tysiąclecia*. Prelegentka przedstawiła najpierw itineraria i inne dokumenty nawiązujące do miejsc świętych (głównie w Palestynie) aż do czasów Bedy Czcigodnego, po czym zapoznała zebranych z samym dziełem Adamnana. Słuchacze mogli poznać zarówno postać tego opata klasztoru na wyspie Iona, jak i jego dziedzictwo w szeroko pojętym kontekście historycznym i kulturowym. Podczas krótkiej dyskusji głos zabrał prof. P. Scholz, który podkreślił istotne znaczenie związków Irlandii ze Wschodem, i powagę, jaką w tamtych kręgach cieszył się Pelagiusz, wykorzystanie wschodniego kalendarza liturgicznego, oraz związki z Santiago de Compostella.

Przedostatni wykład pt. *Archanioły jako strażnicy miejsc świętych w kościołach nubijskich* wygłosiła mgr Magdalena Łaptaś (UKSW). Omówiła w nim zachowane postacie archaniołów z kościołów nubijskich uwzględniając ich symbolikę i jej elementy (jak np. znaczenie oczu), samych zaś archaniołów przedstawiła na bazie wspomnianej symboliki jako swego rodzaju strażników świętych miejsc.

Wykład kończący symposium pt. *Sanktuaria Michała Archanioła jako miejsca święte* będący swego rodzaju kontynuacją poprzedniego, wygłosiła prof. dr hab. Jadwiga Kuczyńska (KUL), która uświadomiła audytorium, iż św. Michał zajął w wielu krajach miejsce bogów pogańskich (Germania, Galia). Wspomniała potem jego sanktuaria galijskie, wzniesione na miejscach kultu pogańskiego, po czym nawiązała do słynnych miejsc jego kultu na Monte Gargano (V wiek) i na Mont-Saint-Michel – górze, która Celtom wydawała się zawsze świętą, nawiązując w końcu do polskich kościołów pod wezwaniem tego Archanioła. W dyskusji dr Z. Kalinowski nawiązał do jeszcze innych sanktuariów św. Michała, nie wymienionych przez prelegentkę, dr hab. R. Bulas wspomniła jeszcze kult u Celtów, a prof. Z. Kiss zastanawiał się, jakiemu bóstwu była niegdyś poświęcona Monte Gargano, na co prof. P. Scholz odpowiedział, że może chodzić o Mitrę.

Podsumowując 3 dni obrad VII Kazimierskiego Symposium prof. B. Iwaszkiewicz-Wronikowska, podziękowała za 33 wygłoszone referaty o tak imponującym zakresie tematycznym i zaprosiła na kolejne symposium w 2006 r., którego roboczy temat brzmi: *Ofiara – ołtarz – kapłan w epoce późnego antyku*. Tym to akcentem zakończono pasjonujące spotkanie naukowe, które należy zaliczyć nie tylko do udanych pod względem naukowym, ale sprawnych pod względem organizacji i miłych pod względem atmosfery.

5. W KRĘGU MYŚLI ŚW. GRZEGORZA WIELKIEGO Symposium z okazji 1400 rocznicy śmierci św. Grzegorza Wielkiego (Obra, 27-28 X 2004)

W malowniczo położonych zabudowaniach dawnego opactwa cysterskiego, obecnie Wyższego Seminarium Duchownego Księży Oblatów w Obrze, odbyło się, zorganizowane pod auspicjami Zakładu Teologii Patrystycznej Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, ogólnopolskie sympozjum patrystyczne dla uczczenia życia i myśli wielkiego papieża Grzegorza (590-604) z okazji 1400 rocznicy jego śmierci. Spotkanie rozpoczęło wieczorną Mszą św. koncelebrowaną w kaplicy seminaryjnej, pod przewodnictwem ks. prof. dr. hab. Bogdana Cześza – kierownika Zakładu, we wspólnocie modlitewnej z prowincjałem zgromadzenia, rektorem seminarium oraz o. dr. hab. Leonem Nieściorem – organizatorem sympozjum, gośćmi i miejscowymi alumnami. W homilii wygłoszonej podczas liturgii, ks. B. Cześz ukazał św. Grzegorza jako człowieka żyjącego między kontemplacją i działaniem, wzór dla dzisiejszych chrześcijan, duchownych i świeckich, zmuszonych często do podejmowania prób pogodzenia konieczności działania z poszukiwaniem duchowości. Dalszą część wieczoru wypełniła kolacja oraz bardzo dobrze przygotowane spotkanie towarzyskie, na którym nie zabrakło ani naukowej dyskusji ani stosownego poczęstunku.

Obrady naukowe rozpoczęto w przestronnej auli seminarium, pod umieszczonym na centralnej ścianie hasłem: *Implebat actu quidquid sermone docebat. W 1400-lecie śmierci św. Grzegorza Wielkiego*. Zważywszy na obecność miejscowych księży oraz alumnów liczba uczestników posiedzenia przekroczyła 100 osób. Obrady otworzył prowincjał oblatów o. Teodor Jochem, który po powitaniu uczestników poprosił o głos ks. prof. B. Cześza. Ów zaś wspomniął zeszłoroczne sympozjum w WSD w Kaliszu oraz jego owoc w postaci publikacji pierwszego zeszytu „Teologii Patrystycznej”. W dalszej kolejności uprzedzono o niemożności przybycia na sympozjum ks. prof. Jerzego Pałuckiego – dziekana Wydziału Teologii KUL i ks. prof. Stanisława Longosza – dyrektora Międzywydziałowego Zakładu Badań nad Antykiem Chrześcijańskim KUL i redaktora „Vox Patrum”, oraz ks. prof. Marka Starowieyskiego, zajętego wykładami na „Augustinianum” w Rzymie. W końcu poproszono o przewodniczenie sesji ks. prof. dra hab. Antoniego Swobodę.

Pierwszy referat pt. *Boży konsul Grzegorz Wielki. 1400 rocznica śmierci wygłosił* ks. prof. dr. hab. Antoni Żurek (PAT, Tarnów). Prelegent nawiązał do znajdującego się na epitafium Grzegorza tytułu *Dei consul*, po czym przedstawił sylwetkę tego Ojca Kościoła i papieża na tle jego epoki. Epoka ta zaś przedstawiała się niezbyt ciekawie: Italia, doświadczana najazdami barbarzyńców i nękana zarazą, stanowiąca zachodnią część cesarstwa ze stolicą w Konstantynopolu, zainteresowanego bardziej ściąganiem podatków, niż obroną. Na tym tle jedyną władzą, która pragnęła dobra Rzymu jawi się biskup tego miasta. Następuje stopniowe zrywanie z kulturą klasyczną, brutalizacja obyczajów, z drugiej strony pogoń za cudami, relikwiami, problemy z moralnym poziomem duchowieństwa, symonia i brak karność. Był mu zawsze bliski monastycyzm – ok. 200 listów, czyli jedną czwartą spuścizny epistolarnej, kieruje właśnie do środowisk klasztornych. Wcześniej był prefektem Rzymu, potem apokryzjariuszem w Konstantynopolu. Jako papież negocjuje z Longobardami, czym naraża się cesarzowi, broni ludności, doradza oficerom, wykupuje jeńców, jako „Sługa sług Bożych” dyskutuje z patriarchą Konstantynopola. Delikatnie, lecz stanowczo zajmuje się problemami Kościołów zarówno na Wschodzie, jak i na Zachodzie, radykalnie opowiada się za dyscypliną. Jako duszpasterz jest odpowiedzialnym głosicielem Słowa Bożego, świadomym swego posłannictwa, ewangelizatorem Anglii, pochylającym się także

nad potrzebującymi w Rzymie, potomkiem starożytnej kultury, choć nie pasującym do przelomu czasów, w których mu przyszło żyć, przez co z pewnością był godzien nosić ów tytuł, nadany mu przez potomność: „Konsul Boży”.

Drugim prelegentem był ks. dr Jerzy Lachowicz (PWTW, Białystok), który omówił temat: *Parenetyczny wymiar biblijnej wizji kobiety w twórczości św. Grzegorza Wielkiego*. W toku swego wystąpienia odwołał się do postaci kobiet biblijnych występujących w dziełach wielkiego Ojca Kościoła. Ukazał przy tym, iż Grzegorzowe odniesienia do nich niosą niejednokrotnie ze sobą już to bezpośredni, już to pośredni aspekt parenetyczny. Pośród nich na poczesnym miejscu są chociażby córki Hioba – symbolizujące cnoty, Maryja, Matka Pana – przykład oddania się dziełu Bożemu, postać oblubienicy z Pieśni nad Pieśniami, której poszczególne części ciała mają znaczenie alegorii, postać Marii Magdaleny – przykład nawrócenia i oddania Chrystusowi. Odcień parenetyczny spotykamy także w kobiecych symbolach życia kontemplacyjnego i czynnego, jak choćby ewangeliczne Marta i Maria, czy starotestamentalne Rachela i Lea.

Z kolei dr T. Wolińska (UŁ) mówiła o *władzy i moralności w świetle korespondencji św. Grzegorza Wielkiego*, przyjmując jako punkt wyjścia jego listy do koronowanych głów. Listy te, jako że w dziedzictwie literackim Świętego nie znajdujemy traktatu na temat moralności władzy, stanowią niemały przyczynek do tego zagadnienia. Prelegentka zaznaczała, że listy te różnią się między sobą stylem, bo ich autor inaczej pisał do cesarzy tamtego okresu, a inaczej do królów barbarzyńskich, uważając tych pierwszych za przedstawicieli władzy wybranej przez Boga, tych drugich zaś często za młodych synów Kościoła. W odniesieniu do zasadniczego nurtu wystąpienia stwierdzała: władza jest po to, by służyć Kościołowi, zadaniem władcy jest dbałość o ład w Kościele, wspieranie misji i zwalczanie herezji. Powinien on być gorliwy w wierze i poddany woli Bożej (stąd np. chwali Brunhildę, królową Franków); dalej, władca winien być mądry, nieprzekupny, łaskawy, musi dbać o czystość i łagodność poddanych, być dla nich przykładem, powinien odznaczać się męstwem, ale i powściągliwością.

W dyskusji, która wywiązała się po tych wykładach, ks. prof. J. Naumowicz pytał o Grzegorzowy brak znajomości greki, o kontakt z dziełami innych autorów, oraz o wizję cesarza wschodniego. W odpowiedzi prelegentka poddała w wątpliwość informacje o Grzegorzowym braku znajomości języka greckiego, motywując to m. in. jego wieloletnim pobytom w Konstantynopolu oraz „łacińskim patriotyzmem”, powodującym, iż nie przyznawał się do znajomości tego języka, wizję zaś cesarza określiła jako nasyconą szacunkiem, ale i świadomością pewnej autonomii. Podobnie ks. prof. A. Żurek wyraził przypuszczenie, że Papież znał grekę, lecz tego nie ujawniał. Ks. dr A. Uciecha pytał o istnienie negatywnych aspektów wizji kobiety, które potwierdził ks. J. Lachowicz, a do których nawiązała z kolei dr A. Strzelecka. Obraz ten skorygowała jednak T. Wolińska, przypominając, że w praktyce kobieta u Grzegorza cieszy się pozytywnym wizerunkiem, np. będąc figurą Kościoła. Dyskusji dopełniła wymiana zdań pomiędzy ks. prof. A. Swobodą i dr T. Wolińską na temat moralności władzy.

Drugą część spotkania, pod przewodnictwem ks. dr. Ludwika Gładyszewskiego (WSD, Gniezno), otworzył swym wykładem o. prof. dr hab. Leon Nieścior (UAM), który mówił na temat: *Przesłanie moralne Grzegorzowej refleksji o czasie zawartej w „Moraliach”*. Przedstawił on najpierw to najobszerniejsze w twórczości papieża dzieło, a następnie zawartą w nim kwestię relacji czasu i wieczności, oraz związane z tym aspekty, jak problem rozciągłości, miejsce Boga w całości zagadnienia, czy wymiar moralny dążenia do wieczności. W dalszym toku prelekcji omówił kwestię czasu odkupienia, przygodności czasu i ludzkiego

w nim życia, w końcu także problem stosowności czasu, jego ekonomii, ukazując grzech jako jego marnowanie.

Z kolei ks. dr hab. Bogdan Czyżewski (UAM) przedstawił *Ideał dobrego duszpasterza w nauczaniu św. Grzegorza Wielkiego*. Nawiązując do wizji Chrystusa oraz ukazując dzieła pozostające w relacji do tematu, prelegent mówił o konieczności przygotowania do pełnienia funkcji duszpasterskich, oraz o przymiotach, którymi winien odznaczać się duszpasterz, jak np. pobożność, czystość, pokora, surowość połączona z umiarkowaniem, roztropność, miłość, czy powaga i świadectwo życia.

Chrześcijanin a dobra materialne w myśli św. Grzegorza Wielkiego, to prelekcji, którą następnie wygłosił ks. dr Lucjan Bielas (PAT). Jako punkt wyjścia przyjął interpretację przypowieści o bogaczu i Łazarzu (Łk 16, 19-31), po czym przedstawił ogólną sytuację materialną w cesarstwie za czasów Grzegorza, istotną dla zrozumienia podjętego problemu, oraz opinie na ten temat pisarzy kościelnych wcześniejszego okresu. Zapoznał także zebranych ze św. Grzegorzem jako arystokratą, dyplomata i w końcu papieżem, który jako taki widział potrzebę ułożenia właściwego stosunku do rzeczy doczesnych. Ukazał też Grzegorza jako duszpasterza, który uczy podejścia do biednych i bogatych, uczy troski i miłości, dba o uczciwość, a jako kontemplatyk i święty umie poprzestawać na niezbędnym minimum i dzielić się tym doświadczeniem z innymi.

W kolejnym wystąpieniu ks. prof. dr hab. Józef Naumowicz (UKSW) przedstawił wyniki swych badań w postaci prelekcji pt. *Serenus z Marsylii i św. Grzegorz Wielki – pierwszy spór na Zachodzie o obrazy*. Przedmiotem wykładu była dogłębna analiza dwóch listów, z lat 599 i 600, które Papież skierował do biskupa Serenusa z Marsylii, usuwającego – w imię czystości czci Boga – obrazy, pierwszego zresztą konsekwentnego ikonoklasty w historii Kościoła, o czym prelegent nie omieszczał przypomnieć. Biskup Rzymu chwali go za gorliwość i przypominanie, że adorować należy Boga, a nie obraz, lecz gani za niszczenie obrazów: jawi się tu pierwszym autorem okresu patrystycznego, który mówi o funkcji dydaktycznej wizerunków, które niewykształconym służą do poznania, zaś światlejszym do utwierdzenia zdobytej już wiary. Podczas krótkiej dyskusji padło pytanie ze strony prowadzącego sesję, który poprosił prelegenta o wyjaśnienie autorstwa alegorycznej interpretacji przypowieści o Łazarzu, użytej we wstępie prelekcji, natomiast dr A. Strzelecka postawiła sprawę relacji Grzegorzowej wizji bogactwa i ubóstwa do analogicznych problemów dzisiejszych czasów.

Na przewodniczącego popołudniowej, ostatniej sesji obrad, powołano ks. dr. Janusza Lewandowicza, rektora WSD w Łodzi, który poprosił ks. dra Michała Kiellina (UAM) o wygłoszenie referatu pt. *Recepcja myśli św. Grzegorza Wielkiego w teologii Alkuina*. Prelegent ukazał w swym wystąpieniu wpływ myśli gregoriańskiej na teologię Alkuina, zmarłego 1200 lat temu w Tours. Obecni zapoznali się najpierw z biografią tego, pochodzącego z Yorku mnicha, późniejszego dworzanina Karola Wielkiego, twórcy szkoły w Akwizgranie i przełożonego opactwa św. Grzegorza w Tours, po czym usłyszeli o częstotliwości cytowania przezeń dzieł św. Grzegorza, o zakresie podejmowanych tematów inspirowanych myślą wielkiego Papieża, także o świadectwach kultu Papieża obecnych w dziele uczonego.

Następnym punktem spotkania było odczytanie przez jednego z alumnów tekstu wykładu nadesłanego przez nieobecnego ks. prof. dr. hab. Marka Starowieyskiego (UW), którego temat brzmiał: *Św. Grzegorz Wielki a Kościoły Wschodnie*, Wykład oscylował wokół treści kilkunastu listów skierowanych przez Grzegorza do patriarchów, biskupów i innych przedstawicieli Kościoła na wschodnich terenach cesarstwa. Obraz, który się

z niego wyłonił, ukazał Biskupa Rzymu jako otwartego na Wschód, ale pozostającego patriarchą Zachodu i czującego się odpowiedzialnym przede wszystkim za sprawy Kościoła zachodniego, choć poddającego się też niekiedy (w ograniczonym zakresie) wpływom myśli wschodniej, przeżywającego swoisty „grecki kompleks”. Korespondencja ta, obejmująca kilkadziesiąt listów, jawi się, jak unaocznił prelegent, jako świadectwo zarówno jedności, jak i powstającej powoli przepaści pomiędzy Wschodem i Zachodem. W popołudniowej dyskusji, w której udział wzięli ks. prof. B. Częsz i o. dr hab. L. Nieścior, skoncentrowano się w pierwszym rzędzie na temacie czasu, wymieniając myśli na temat kwestii „śmierci przed czasem” i „śmierci przedwczesnej”, oraz na zagadnieniu kultu obrazów, który próbowali pogłębić: A.U. Korab i ks. J. Naumowicz.

W podsumowaniu całego sympozjum, jego organizator o. Leon Nieścior, dokonał retrospektywnego oglądu obrad, które, jak zaznaczył, ukazały Grzegorza Wielkiego przede wszystkim jako moralistę i teologa czasu syntez, którego myśl pozostaje aktualną także dla dzisiejszego Kościoła i świata. Z kolei rektor seminarium, dziękując zebrany za przybycie, podkreślił wysoki poziom obrad i bogactwo omawianych treści, zaś odnosząc się do dokumentu Jana Pawła II *Ecclesia in Europa*, wspomniał o tęsknocie za Ojcami i wyraził opinię, że sympozjum to było w pewien sposób przejawem tego uczucia. W imieniu uczestników podziękował gospodarzom i organizatorom ks. dr J. Lewandowicz. Modlitwą do Ducha Świętego, który w ikonografii często jest przedstawiany jako inspirator św. Grzegorza Wielkiego, zakończono to budujące spotkanie patrologów. Budujące i wzbudzające nostalgię, nie z powodu jesieni, lecz przede wszystkim z powodu tego, iż tak dobrze przygotowane i tak ciekawe sympozjum pozostanie na długo w pamięci z pewnością usatysfakcjonowanych uczestników.

Ks. Jerzy Lachowicz – Białystok, PWTW

6. ŚW. AUGUSTYN DZISIAJ. 1650 ROCZNICA URODZIN AUGUSTYNA Z HIPPONY (KRAKÓW, 2-3 XII 2004)

Około 80 osób zgromadziło się w dniach 2-3 grudnia 2004 r. w murach Klasztoru OO. Augustianów w Krakowie, na pierwszym *Colloquium Augustinianum*, zorganizowanym pod honorowym patronatem J.E. kard. Franciszka Macharskiego, przez tworzący się Ośrodek Studiów nad św. Augustynem¹. Zważywszy na otwarty charakter posiedzenia i reklamę w postaci plakatów rozwieszonych w Krakowie, nie zabrakło, obok przedstawicieli ośrodków naukowych, także członków wspólnot monastycznych oraz innych osób zainteresowanych, niekoniecznie związanych ze środowiskami teologicznymi, reprezentantów prasy, a nawet regionalnej telewizji.

Prezentacji idei spotkania oraz powitania gości podjął się prowincjał polskich augustianów, o. Jan Emil Biernat, ukazując podobieństwa pomiędzy naszymi czasami i epoką Świętego z Hippony, mówiąc o potrzebie czerpania z jego myśli przez dzisiejszego człowieka, świadka epoki na swój sposób „postchrześcijańskiej”. Układ sympozjum zaplano-

¹ O jego założeniach zob. W Dawidowski, *Ośrodek Studiów nad św. Augustynem w Krakowie*, VoxP 23 (2003) t. 44-45, 748-750.

wano na cztery części, odnoszące się kolejno do Augustyna jako człowieka, mnicha, teologa i w końcu człowieka dialogu ekumenicznego.

Po omówieniu modlitwy pod przewodnictwem bp. Bronisława Dębowskiego, o przewodniczenie pierwszej sesji poproszono ks. prof. dr. hab. Edwarda Stańka (PAT), zaś pierwszą prelekcję pt. *W poszukiwaniu pokoju serca i Mądrości – św. Augustyn w oczach własnych i sobie współczesnych* wygłosił ks. prof. dr. hab. Antoni Żurek (PAT, Tarnów). Odwołując się do augustyńskich dzieł autobiograficznych (*Wyznania* i *Sprostowania*) prelegent ukazał Augustyna jako „człowieka serca”, pragnącego miłości, człowieka przesyczonego pragnieniem przeżyć, także estetycznych, pełnego niepokojów i ulegającego a potem walczącego z pokusami. Na tej drodze ukazane zostały w zarysie przyjaźnie Augustyna, jego relacje z matką i jej rola w życiu przyszłego biskupa, przemiany wewnętrzne, lęki i niepokoje. Prelegent omówił przy tym historię nawrócenia Świętego, który prosił o czystość, „ale jeszcze nie teraz”, rolę łez, których było w jego życiu wystarczająco wiele, szczególnie tych, które płynęły z oczu matki – św. Moniki. Augustyn w tym obrazie okazał się człowiekiem miłości, ewoluującej od zwykłej, ludzkiej, ku pełnej i chrześcijańskiej. Z drugiej strony ukazał także obraz poszukiwacza, jego niepokój umysłu, znajdujący swe źródło już w dzieciństwie, w relacjach rodzinnych, w środowisku, w pobieranym, tradycyjnym wykształceniu, w jego czerpaniu i korzystaniu z tego, co ogarnął intelektem młodego człowieka. W końcu odsłonił Hipponczyka jako myśliciela chrześcijańskiego, dojrzewającego, już nawróconego i ewoluującego w oparciu o Słowo Boże, czego owocem są takie dzieła, jak *De doctrina christiana*, czy *De Trinitate*, w których mówi o porwaniu przez poszukiwanie prawdy. Augustyn przedstawiony w ten sposób to człowiek czytający i piszący, uczący, zmuszony także do ustawicznego formowania samego siebie, świat zaś dla niego, to pole poszukiwania prawdy.

Wystąpienie, które z kolei zaprezentował o. dr Dariusz Kasprzak (PAT), pt. *Teoria przyjaźni oraz przyjaciele św. Augustyna*, ukazało zebranych najpierw poprzedników Świętego piszących o przyjaźni, do których należeli Klemens Aleksandryjski, Ambroży z Mediolanu i Paulin z Noli. Augustyn czerpał z poprzedników zarówno klasycznych, jak np. z Cyserona, którego wizję przyjaźni uzupełnił o element zgody z wolą Bożą, jak i chrześcijańskich, widząc w przyjaźni dar Boży, który łączy duchowo, racjonalnie i wolitywnie, oraz ucząc o przyjaźni z samym Bogiem, poprzez łaskę i moralność. Mówiąc o przyjacielach Afrykańczyka, prelegent wskazał na fakt, iż albo byli oni chrześcijanami, albo się nimi stawali, zaś relację z nimi określił jako wzajemną, wybiórczą, celową, nieobowiązkową i spontaniczną. Potem zapoznał zebranych z kilkoma postaciami, którzy pozostawali z Augustynem w przyjacielskich relacjach, jak Alipiusz, Nebrydiusz, Werekundus, Romanianus, przywołując też Possydiusza z Kalamy i Paulina z Noli.

Po przerwie trzecią prelekcję pt. *Kobiety w życiu i nauczaniu św. Augustyna*, wygłosiła s. dr Marta Ziółkowska (KUL). Skoncentrowała się ona najpierw na roli kobiet w życiu Patrona colloquium, wyakcentowując szczególnie postacie św. Moniki i bezimiennej towarzyszkii życia, z którą ten był związany przez wiele lat swojej młodości. Pierwsza z tych postaci została ukazana, w oparciu o *Wyznania* jako wierna żona i doradczyni życia rodzinnego, pobożna chrześcijanka, osoba wielkiej modlitwy, w końcu jako matka, niekiedy aż za bardzo opiekuńcza, jako swoista „matka duchowa”. Druga, owa bezimienna towarzyszką, ujawniła się w wywodzie prelegentki jako pochodząca z niższego stanu (była wyzwolona), niemile widziana przez Monikę, która pragnęła „dobrze” ożenić syna, z jednej strony poszukującego miłości, z drugiej zaś nie mogącego wejść w oficjalny związek ze swoją wybranką. Augustyn po nawróceniu został ukazany jako osoba zdystansowana do kobiet

w życiu prywatnym, podejrzewana nawet o antyfeminizm, autor, który nie napisał monografii o kobietach, ale który stawia czytelnikom wiele przykładów kobiecych, ukazującego godność i wartości związku małżeńskiego, głoszącego równość płci i mówiącego o duchowej naturze kobiety – poprzez swoje człowieczeństwo – obrazu Boga. Oczywiście, Augustyn jest dziedzicem swoich czasów, dlatego można u niego odnaleźć i takie treści, że kobieta jest (w odniesieniu do Rdz 2, 18) pomocą dla mężczyzny np. w pracy w polu, ale nie w przyjacielskiej rozmowie, czy też, że jest obrazem Bożym jako człowiek, nie zaś jako kobieta.

Dyskusję na temat trzech wygłoszonych referatów otworzył ks. prof. A. Żurek, który odniósł się wystąpienia D. Kasprzaka, mówiącego o małżeństwie Paulina z Noli i związanych z tym problemach Augustyna, odnośnie zaś augustyńskiej wizji kobiety zaznaczył, iż np. w *De Trinitate* znajdujemy piękny tekst ukazujący Adama jako obraz duszy, a Ewę jako obraz ciała; prosił również o wyjaśnienie relacji św. Moniki, przeciw chrześcijanki, do swojej „synowej”, oraz do rodzeństwa Augustyna. W odpowiedzi o. D. Kasprzak zaznaczył, iż nie mogło być napięcia we wspomnianym obszarze relacji augustyńsko-paulińskiej, bo gdyby takowe istniało, Augustyn nie dedykowałby dzieł Paulinowi. S. M. Ziółkowska natomiast odpowiedziała, iż obraz Adama i Ewy, jako odwzorowanie duszy i ciała, biskup Hippony zaczerpnął z wcześniejszej tradycji, stosunek zaś Moniki do towarzyszkii jej syna stanowi pewien cień na jej świętym wizerunku, a relacja do jego rodzeństwa stanowi raczej zagadkę niż pewnik, na który można z pewnością odpowiedzieć. Z kolei zaś ks. prof. A. Eckmann zwrócił uwagę, iż z czasem, w toku rozwoju religijności Augustyna, na pierwsze miejsce w jego życiu wysuwa się pokora, i nie jest prawdziwą opinią ks. A. Żurka, iż Augustyn tylko ogólnie znał filozofię, gdyż w rzeczywistości znał ją gruntownie, co potwierdzają jego pisma. Potem zabrała głos H. Stachnik, która przedstawiając się jako „żona i matka”, wystąpiła w obronie św. Moniki oraz mówiła o wspólnej odpowiedzialności za grzech pierworodny Adama i Ewy. Ks. prof. B. Czesz, w odniesieniu do referatu ks. A. Żurka podkreślił, iż w przypadku postaci Augustyna mamy do czynienia z geniuszem i równocześnie „arcydziełem Bożej łaski”; odnośnie zaś do s. M. Ziółkowskiej stwierdził, iż słuchając w Rzymie o. A. Trapé, słyszał też i jego opinię o tym, że wielkość kobiety, z którą się rozstał, przerastała w pewnych wymiarach wielkość samego Augustyna. Ks. prof. A. Żurek podtrzymał jednak swoje zdanie na temat augustyńskiej znajomości filozofii, o której można dyskutować, ale która raczej ograniczała się do opanowania pewnych wiadomości w młodszym wieku, bo później do filozofii sięgał niezbyt chętnie. Ostatni głos w dyskusji zabrał ks. prof. E. Staniek, który wspominał kwestię rozróżnienia pomiędzy miłością i przyjaźnią oraz o tym, że Augustyn pisał dla ludzi, zatem niektóre sprawy, np. rodzinne są w jego pismach pominięte, co wcale nie oznacza braku odpowiedzialności za nie.

Po dwugodzinnej przerwie obiadowej rozpoczęto drugą sesję pod przewodnictwem ks. prof. dr. hab. Antoniego Żurka, który poprosił dra Przemysława Nehringa (UMK) o wygłoszenie referatu pt. „*Tak wybierać większe dary, żeby nie potępiać mniejszych*”. Augustyn wobec sporu o wartość dziewictwa i małżeństwa w końcu IV wieku. Święty z Hippony, twórca dzieł o małżeństwie i dziewictwie, został tu przywołany jako świadek sporu wynikłego na gruncie twierdzeń Jowiniana, który głosił, iż zasługi wszystkich stanów, w tym dziewiczego i małżeńskiego, są jednakowe, podobnie, jak nie ma różnicy między postem a jedzeniem z Bożym błogosławieństwem, oraz że ochrzczeni nie mogą już upaść, a wszystkich żyjących czeka jedna i ta sama nagroda lub kara. Augustyn podjął się polemiki odnośnie pierwszego i ostatniego zagadnienia. W polemice tej brał też udział św. Hieronim, który był mocno krytykowany za poniżanie wartości małżeństwa. Augustyn w tym sporze zarówno poddaje krytyce atakujących Jowiniana, jak i polemizuje z Hieronimem.

Uważa jednak, iż przyszła nagroda będzie większa dla dziewic, niż dla małżonków, i choć w pewnym miejscu głosi, iż nie będzie lepszych miejsc w przyszłym świecie, to jednak przeczy temu w innym, nie odmawiając optymistycznego wydzwięku także małżeństwu. Reasumując, prelegent podkreślił rolę Augustyna jako poszukującego drogi pośredniej, stwierdzając, że po tej jego postawie, nikt już nie mógł pisać o małżeństwie, jak robił to Hieronim, ani o dziewictwie, jak to uczynił Jowinian.

Droga Augustyna i drogowaskazy – siedem ogrodów to kolejna prelekcja, którą wygłosił o. prof. dr George Lawless, amerykański augustinianin z Istituto Patristico „Augustinianum” w Rzymie. Prelegent przedstawił tylko wstęp, po czym główną część prelekcji odczytał po polsku tłumacz. Jego zaś treścią zaś była duchowa wędrówka św. Augustyna, zilustrowana na bazie ogrodów, które występują w historii hippońskiego biskupa. Pierwszym takim ogrodem jest sad przy domu rodziców, w którym rosły owoce lepsze, niż w innym sadzie, a z którego, jak wspomina, ukradł gruszki, wyrzucone potem świniom: na tym gruncie snuje rozważania moralne, mówi o władzy, posiadaniu, przyjemności, oraz wylicza aż piętnaście głównych grzechów, widząc w gruszy obraz młodości a w figowcu – wczesnej męskości. W ogrodzie mediolańskim siedząc pod figowcem, doznaje mistycznego przeżycia; słysząc głos mówiący o potrzebie odrzucenia zła, podejmuje myśl odrzucenia nieczystości i pójścia za Chrystusem. W Cassiacum, w ogrodzie należącym do przyjaciela Werekundusa, oddaje się intelektualnym rozważaniom z przyjaciółmi. W ogrodzie przy domu w Ostii, gdzie z Moniką oczekiwał na okręt, doświadczają oboje wizji umacniającej ich pobożność, Augustyn pojmując potrzebę jednoczenia kontemplacji z działaniem. W ogrodzie w Tagaście, dokonuje się dzieło powstania wspólnoty. Wreszcie w ogrodzie w Hippo Regius buduje „klasztor”, w którym przebywa przez cztery lata, potem zaś przenosi się do posiadłości biskupiej: oba te miejsca były pierwszymi bibliotekami monastycznymi na Zachodzie. Prof. Lawless uzmysłowił zebrany, jak ciekawie ogrody te wpisują się w historię duchową Augustyna.

W dyskusji, która miała miejsce po zakończeniu powyższego wystąpienia ks. prof. A. Eckmann uzupełnił wywód P. Nehringa przywołując fragment *Komentarza do Psalmów*, w którym biskup Hippony twierdzi, iż lepsze są pokorne mężatki, niż pyszne dziewice, zaś G. Lowlessowi postawił pytanie o różnicę pomiędzy *otium* rozumianym w sensie klasycznym, a *otium* augustyńskim. W odpowiedzi usłyszał, iż *otium* w znaczeniu klasycznym, oznaczające odpoczynek, jest rodzajem „luzu”, natomiast u Augustyna jest ono ukierunkowane na obecność Boga i Jego łaski. Dawniej widziano przepaść pomiędzy tymi dwoma znaczeniami, dziś zaś mówi się jakby o dwóch „poziomach kwantowych”. Z kolei augustinianin o. William Faix, historyk z Uniwersytetu Karola w Pradze, zapytał prelegenta o opinię niektórych badaczy, według których lat spędzonych przez Augustyna w Tagaście nie powinno się ujmować w historii monastycyzmu, na co ów odparł, iż niestety, zostało gdzieś zatracone doświadczenie świeckie w życiu wspólnotowym, jakby sklerykalizowane w historii augustynizmu, co nie jest pozytywnym, gdyż wspólnota w Tagaście przetrwała jeszcze długo, a i ze wspólnoty w Hipponie wychodzili świeccy, którzy z kolei tworzyli inne świeckie wspólnoty chrześcijańskie. W nawiązaniu do referatu P. Nehringa bp B. Dembowski zauważył, że i dziś jeszcze można spotkać opinie o wyższości stanu dziewiczego, na szczęście prostowane skutecznie przez myśl Jana Pawła II. Ks. prof. A. Żurek poprosił o wyjaśnienie niejasności w relacjach Hieronima i Augustyna, w dyskusji o małżeństwie i dziewictwie, na co uzyskał odpowiedź, iż Augustyn raz chwali Hieronima, innym znów razem go nie wspomina, lecz prawdą jest fakt, że w obrębie tego tematu, sam Augustyn doświadczał ewolucji poglądów, aż do stwierdzenia, że w rajach Adam i Ewa mogli

żyć na sposób małżeński. Po zakończeniu tej dyskusji przewodniczący tej sesji ks. prof. A. Żurek odczytał list o. prof. Angelo di Berardino, odchodzącego już rektora Instytutu Patrystycznego „Augustinianum”, zawierający gratulacje dla organizatorów i życzenia dobrego przebiegu spotkania.

Po godzinnej przerwie ok. 40 osób zebrało się w podziemiach klasztoru, w „Klubie Tagasta” na debacie poświęconej zagadnieniu: *Św. Augustyn: od prawdy autorytetu do autorytetu prawdy*, której głównymi promotorami byli: bp prof. dr hab. Bronisław Dembowski, ks. prof. dr hab. Wincenty Myszor oraz dr Mieczysław Karłowicz, prowadzenia zaś podjęli się: Jarosław Makowski z „Tygodnika Powszechnego”, oraz o. dr Wiesław Dawidowski – przełożony klasztoru i organizator spotkania. Na wstępie zwrócono uwagę na skłonność Ojców Kościoła do długich mów, co dziś jest już niezbyt mile widziane. Następnie wysłuchano fragmentu *Wyznań* św. Augustyna, odczytanego przez Juliusza Kubiaka, studenta krakowskiej Szkoły Teatralnej, po czym postawiono pytanie o prawdę, w nawiązaniu do słynnego pytania Piłata: *Cóż to jest prawda?* (J 18, 38) i kryzysu prawdy w dzisiejszym świecie. Ks. W. Myszor postawił z kolei pytanie o samo hasło debaty, co J. Makowski, przyznając się do autorstwa tego zdania, uzasadnił tym, że dla Augustyna w pewnym momencie autorytetem był manicheizm, a później stał się nim Chrystus. Uzupełnił to dr M. Karłowicz, przypominając, że Augustyn czekał na spotkanie z biskupem manichejskim Faustem z Milewy, który wydawał mu się być autorytetem, ale już po owym spotkaniu, gdy okazało się, że nie jest nikim wielkim, przestał pełnić rolę autorytetu. Ks. prof. W. Myszor dodał zdanie o wędrowce duchowej Augustyna, uzupełniając je pytaniem, z jakich prawd można zrezygnować w swoim duchowym poszukiwaniu. Włączając się w tok dyskusji ks. bp B. Dembowski zauważył, iż selektywność jest dla dzisiejszej religijności zagrożeniem. Z kolei ks. prof. A. Eckmann przypomniał, że Augustyn wiele razy poruszał problem ważności autorytetów, ale centrum jego myśli stanowił *Christus humilis*. O. W. Dawidowski postawił znowu prowokacyjne pytanie o konieczność istnienia dziś Kongregacji Nauki Wiary, na co ks. bp B. Dembowski przypomniał trzy nowsze dokumenty tej kongregacji, dotyczące teologii wyzwolenia, modlitwy o uzdrowienie oraz deklaracji *Dominus Iesus*, jak też reperkusje, które one wywołały, ujawniając równocześnie potrzebę istnienia takiego urzędu, który by pozwalał na refleksję, ale i autorytatywnie czuwał nad wiarą. Dr M. Karłowicz z kolei zapytał, skąd bierze się fascynacja Augustynem u niewierzących, na co ks. prof. W. Myszor odparł, iż Augustyn jest kimś łamiącym schematy i to chyba wszystkich mocno przyciąga: przyciąga Augustyn, ale nie chrześcijaństwo Augustyna. Pytający potwierdził to przypuszczenie, dzieląc się myślą, że być może fascynacja ta opiera się na powierzchownej znajomości myśli biskupa Hippony. Fragmentem *Wyznań*, odczytanym przez wspomnianego wyżej studenta Szkoły Teatralnej, zakończono pierwszy dzień colloquium.

Drugi dzień obrad zgromadził ok. 60 uczestników, zaś przewodniczenie przedpołudniowej sesji oddano w ręce o. prof. dr. hab. Andrzeja Napiórkowskiego (PAT), który poprosił o. dra Wiesława Dawidowskiego (UŚ) o wygłoszenie konferencji pt. *Św. Augustyn wobec Eucharystii i utraconej jedności Kościoła*. Prelegent przypomniał o braku specjalnego traktatu o Eucharystii w spuściźnie literackiej świętego Afrykańczyka, choć znajdujemy u niego dwa kazania poświęcone temu zagadnieniu, a także posługiwanie się obrazami eucharystycznymi zaczerpniętymi z Ewangelii wg św. Jana, jak wizja jednego Chleba, czy winnego krzewu i latorośli. Eucharystia dla Augustyna to znak i źródło jedności, i choć sam nie rozważał sposobu obecności Chrystusa w postaciach Chleba i Wina, to widział w niej symbol jednoczący: jak bowiem chleb łączy cząstki zmielonego ziarna, tak Kościół łączy się dzięki Eucharystii.

Augustyńskie Credo to temat kolejnego referatu wygłoszonego przez ks. prof. dr. hab. Augustyna Eckmanna (KUL), który postawiony problem ukazał z punktu widzenia filologa, wspominając najpierw zalecenia biskupa Hippony, by odmawiać *Credo* rano i wieczorem, ukazując następnie jego „osobisty” symbol wiary zbudowany na symbolu mediolańskim (wspomnianym w *Mowie* 212 i 214) oraz afrykańskim (w *Mowie* 215), wyjaśniając wreszcie znaczenie samego wyrazu *credere*. W tym kontekście zgromadzeni poznali możliwość rozumienia tego słowa w trzech znaczeniach: wiary w to, że Bóg istnieje (*credere Deum* lub *Christum*), zawierzenie Bogu (*credere Deo*), i dojrzałą, ukształtowaną wiarę (*credere in Deum* lub *in Christum*). Wiara Augustyna to właśnie wiara *in Deum*, nie tylko, że Chrystus istnieje (jak wiara szatana), ale oznaczająca „dotknięcie” Chrystusa, jak w wizji kobiety uzdrowionej przez dotknięcie Pana (Mt 9, 22). *Credo* biskupa Hippony jest pogłębione przez dodanie owego *in*, co widać np. w *Komentarzu do Psalmów* czy *Komentarzu do Ewangelii św. Jana*, a co oznacza przyłączenie się do Boga, i co nie tworzy wprawdzie oddzielnej części symbolu wiary, ale wszystkim częściom nadaje specjalnie głębokie znaczenie.

Po półgodzinnej przerwie uczestnicy colloquium mogli wysłuchać tłumaczonego na bieżąco wykładu o. prof. dra hab. Roberta Dodaro (Augustinianum) na temat: *Augustyn z Hippony. „Kazanie Dolbeau 26” a kwestia zbawienia poza Kościołem*. Autor prelekcji wskazał na fakt, że choć św. Augustyn nigdzie nie wypowiada się jasno na temat możliwości zbawienia poza Kościołem, to z drugiej strony ostrzega przed wykluczaniem takich ludzi z pola zbawienia. Przypomnił też zdanie uczonego jezuita Wang Chang Che, który zauważył, iż u Augustyna występuje element „wiary domniemanej”, odnoszący się nie tylko do ludzi sprzed chrześcijaństwa, ale i niewierzących już z czasów chrześcijańskich. W oparciu o odkryte w 1990 r. najdłuższe spośród znanych kazanie Biskupa Hippony, prelegent ukazał jego myśl o możliwości zbawienia niewierzących, jeśli dysponują pokorą religijną. Dyskusję na temat wysłuchanej prelekcji rozpoczął ks. bp. B. Dembowski, który wspomniął o własnych kontaktach z problemem zbawienia niewierzących. O. R. Dodaro rzucił z kolei światło na spór Biskupa Hippony z donatystami, w których odczuciu biskup dysponował możliwością wstawiania się za grzesznymi ludźmi. Dla Augustyna nie do pomyślenia była taka możliwość, jako że jedynym pośrednikiem i wstawiającym się za człowiekiem jest Jezus Chrystus. W dalszym ciągu dyskusji głos zabrała jedna ze świeckich słuchaczek H. Stachnik, która odniosła się do kwestii Kościoła jako żywego Ciała Chrystusa i patrzenia na Eucharystię jako na Ciało, na które także my się składamy jako Kościół. Ks. prof. B. Czesz natomiast wspomniął zdanie Augustyna, że Kościół to żywa tkanka, a Duch Święty jest jego duszą, a także opinię św. Justyna o możliwości zbawienia przez uczestnictwo w Logosie. W odpowiedzi zgromadzeni usłyszeli, że nie ma dowodów na augustyńską znajomość doktryny św. Justyna, ale nie można takowej wykluczyć. Z drugiej strony omawiane *Kazanie Dalbeau 26* mówi o możliwości zbawienia także pogan żyjących po przyjściu Chrystusa.

Czwarta i ostatnia sesja rozpoczęła się pod przewodnictwem ks. bp. prof. dr. hab. Bronisława Dembowskiego, który poprosił ks. dra Henryka Paprockiego (ChAT) o wygłoszenie prelekcji na temat: *Św. Augustyn w teologii prawosławnej*. Prelegent zaś zaraz na wstępie zaznaczył, że obecność biskupa Hippony w myśli prawosławnej nie jest zbyt pokaznie zaznaczona. Dopiero w XIX wieku wpisano jego imię do prawosławnego, rosyjskiego kalendarza (przepisując z greckiego), co zastanawia, szczególnie wobec wspomnień św. Leona czy św. Grzegorza Wielkiego, którzy figurują tam od dawna. W 1991 r. założono pierwszy klasztor grecki p.w. św. Augustyna i Serafina z Sarowa, najnowsza zaś encyklopedia pochodząca z kręgów prawosławnych znajduje dlań znacznie mniej miejsca, niż dla

innych Ojców Kościoła. Przełom XVIII i XIX wieku to czas dwóch wydań dzieł Augustyna w Rosji, który nosi w nich tytuł błogosławionego. Źródeł małego zainteresowania jego osobą prelegent dopatrywał się w augustyńskich koncepcjach teologicznych, jak np. w innym pojęciu kwestii łaski, rozumianej u niego jako stworzoną i rozdzielaną, u greckich zaś autorów jako promieniującą z Trójcy. Wśród prawosławnych autorów zajmujących się myślą Biskupa Hippony, wymienił Potiomkova, Łoskiego i Bobrinskiego oraz S. Rose, który w 1980 r., jako pierwszy opracował całościową wizję miejsca Augustyna w teologii prawosławnej. Okazuje się nadto, iż więcej miejsca poświęca mu filozofia (np. u Bierdiajewa), niż teologia prawosławna.

Ostatnią wreszcie konferencję symposium, zatytułowaną: *Mistrz i uczeń antropologicznego pesymizmu*, wygłosił ks. prof. dr hab. Manfred Unglorz (ChAT), zajmując się kwestią relacji między doktryną biskupa Hippony a nauką Marcina Lutra. Historia poznania myśli augustyńskiej zaczyna się w momencie wstąpienia Lutra do klasztoru augustiańskiego w Erfurcie (17 VII 1505), gdzie obok takich autorów, jak Ockham czy Tomasz z Akwinu spotkał św. Augustyna, który jawił mu się jako pierwszy wielki teolog Kościoła Zachodniego. To od niego właśnie zaczerpnął koncepcje związane z grzechem pierworodnym, które jeszcze radykalizował, a które doprowadziły do wykreowania obrazu człowieka malowanego ciemnymi barwami, grzesznika czyniącego zło i potrzebującego codziennej aktualizacji chrztu przez ustawiczną pokutę, zbawianego tylko i wyłącznie dzięki łasce, z pominięciem własnego działania ludzkiego.

Po wysłuchaniu tych dwóch referatów jako pierwszy w dyskusji zabrał głos o. W. Faix, który poruszył problem rozłamu, a który równocześnie przyznał się, iż sam jest potomkiem luterańskiego pastora i augustianinem. W odpowiedzi ks. M. Uglorz zauważył, iż Luter nie był za rozłamem i choć na Augustyna patrzył przez pryzmat nominalizmu, później go odrzucił. Zdaniem z kolei ks. A. Eckmanna, historia obrałaby może inne drogi, gdyby Luter też napisał coś na kształt *Retractationes*. W odniesieniu zaś do referatu ks. H. Paprockiego zauważył, iż prelegent nie ukazał w pełni miejsca Augustyna w całym prawosławiu, koncentrując się tylko na części rosyjskiej, podczas gdy należało odwołać się także do autorów greckich, u których Augustyn cieszy się tytułami *makarios*, *hieros* i *hagios*, jak to widać w pismach Mustakisa, Mansardisa i Nikitasa, którzy ukazują Augustyna w bardzo pozytywnym świetle. Do dyskusji włączył się też ks. W. Dawidowski, który zapytał, skąd prawosławni czerpią taką pewność odnośnie pochodzenia Ducha Świętego, na co ks. H. Paprocki odparł, że właśnie w czasach Augustyna zaczęła się rozbieżność myślenia na ten temat między Wschodem a Zachodem. Ks. A. Eckmannowi zaś przypomniał, że grecki kalendarz także tytułuje Augustyna błogosławionym, zaś zdanie autorów różnych pism nie jest wiążące dla tego tematu. Z kolei augustianin, o. P. Plata zapytał ks. M. Uglorza, czy wizja luterańska jest wobec przedstawionego ujęcia pesymistyczna czy optymistyczna, na co uzyskał odpowiedź, iż nie należy utożsamiać myśli Lutra z luterańską, sformułowaną po jego śmierci, która także dziś podlega pewnej ewolucji. Następnie ks. M. Uglorz postawił przed ks. H. Paprockim kwestię instrumentalnego przejmowania pojęć od Ojców Kościoła i związanej z tym możliwości przejmowania także ich filozofii, na co w odpowiedzi usłyszał, iż dla Ojców teologia była nową filozofią oraz wspominał o problemie *Filioque*, który widzi nie jako „kamień obrazu”, lecz raczej punkt wyjścia. Dyskusję zakończyło okraszone zdrową dozą humoru stwierdzenie ks. bpa B. Dembowskiego, że „w sposób rozumny dotarliśmy do zrozumienia, że nie wszystko rozumiemy”.

Na zakończenie symposium głos zabrał ponownie prowincjał augustianów, o. Jan Emil Biernat, który przypomniał, iż św. Augustyn po sobie pozostawił mnóstwo dzieł, w nich zaś

ok. 5, 5 miliona słów, istnieje więc ciągła możliwość ich analizowania oraz odkrywania ukrytych w nich treści; pochwalił prelegentów i organizatorów, po czym zaprosił zgromadzonych do klasztornej kościoła św. Katarzyny Aleksandryjskiej, gdzie odprawiono Mszę św. koncelebrowaną pod przewodnictwem bpa Jana Zająca, kustosza sanktuarium w Łagiewnikach i delegata kard. Franciszka Macharskiego. Homilię wygłosił ks. bp Bronisław Dembowski, stawiając za wzór pokorę św. Augustyna, który przez nią poucza także dzisiejszego człowieka, prowadząc go ścieżkami chrześcijańskiej miłości.

Reasumując ten sposób dodać, że pierwsze *Colloquium Augustinianum* z pewnością należy zaliczyć do przedsięwzięć udanych i przygotowanych z rozmachem, zaproszono na nie wybitnych znawców myśli Biskupa Hippony, zarówno krajowych jak i zagranicznych, zarówno katolików jak i przedstawicieli innych chrześcijańskich wyznań, co nadało spotkaniu wymiar nie tylko międzynarodowy, ale i ekumeniczny. Nie zabrakło też czasu i miejsca na spotkania towarzyskie i kulturalną wymianę doświadczeń. Średniej klasy elementem okazała się być może jedynie debata nad autorytetami, która się przeciągnęła i momentami wędrowała ścieżkami nie związanymi z podjętym tematem, lecz ten mały minus ginie w blasku całości, za którą organizatorom należą się wielkie brawa.

Ks. Jerzy Lachowicz – Białystok, PWTW

7. DZIEDZICTWO DUCHOWE GRZEGORZA WIELKIEGO NA ZACHODZIE I WSCHODZIE (RZYM 10-12 III 2004)

W dniach od 10 do 12 marca 2004 r. odbyło się w Rzymie międzynarodowe sympozjum poświęcone św. Grzegorzowi Wielkiemu. na temat: *Dziedzictwo Duchowe Grzegorza Wielkiego na Zachodzie i Wschodzie (L'Eredità spirituale di Gregorio Magno fra Occidente e Oriente)*. Sympozjum miało na celu uczczenie XIV stulecia śmierci tego Wielkiego Papieża i zostało zorganizowane przez następujące rzymskie instytucje kościelne: Papieskie Ateneum św. Anselma (*Anselmianum*), Papieski Instytut Wschodni (*Oriente*) i Klasztor Benedyktynów Kamedułów św. Grzegorza (*Al Celio*), w którym Grzegorz uświęcał się jako mnich, zanim został biskupem Rzymu.

Obrady pierwszego dnia sympozjum (10 III 2004 r.) odbywały się w Papieskim Ateneum św. Anselma, prowadzonym przez benedyktynów na Awentynie (Piazza Cavalieri di Malta, 5). Temat pierwszego dnia obrad brzmiał: *Grzegorz Wielki w tradycji zachodniej (Gregorio Magno nella tradizione occidentale)*. Czas przedpołudniowy poświęcony został zgłębianiu tegoż zagadnienia w formie seminarium naukowego, które rozpoczęło się o godz. 9:30. Seminarium przewodniczyli: prof. dr. M. Bielawski, prof. dr E. Farrugia i prof. dr I. Gargano. Podczas seminarium wygłoszono następujące referaty: Vittorio Montemaggi, *Monastycyzm angielski od Augustyna z Canterbury do Bonifacego z Fuldy (Il monachesimo inglese da Agostino di Canterbury a Bonifacio di Fulda)*; Fabrizio Martello, *Metoda homiletyczna Grzegorza Wielkiego (Il metodo omiletico di Gregorio Magno)*; Cristina Ricci, *Recepcja nauczania «Reguły Pasterskiej» na Zachodzie (La recezione dell'insegnamento della Regula Pastoralis in Occidente)*.

Aczkolwiek sympozjum rozpoczęło się już przed południem, to jednak uroczyste jego otwarcie miało miejsce dopiero o godz. 15:30. Przewodniczył mu ks. kard. Walter Kasper – Przewodniczący Papieskiej Rady Popierania Jedności Chrześcijan. Na rozpoczęcie sympoz-

jum przemówił krótko rektor Papieskiego Ateneum św. Anzelma – o. prof. dr Albert Schmidt OSB, pozdrawiając serdecznie uczestników i życząc im owocnych obrad i osiągnięć naukowych. Naukowego jednak wprowadzenia w tematykę sympozjum dokonali: o. prof. dr Maciej Bielawski OSB (profesor „Anselmianum” i koordynator „Instytutu Monastycznego” tegoż Ateneum) i o. prof. dr Innocenty Gargano OSBCam (profesor „Anselmianum”, „Orientale” i „Biblicum” oraz rektor klasztoru św. Grzegorza Wielkiego „Al Celio”).

Podczas popołudniowych obrad sympozjum wygłoszono następujące, godzinne referaty: Danil Hombergen OCSO, *Grzegorz Wielki a świat mniszy VI wieku (Gregorio Magno e il mondo monastico del secolo VI)*; Alfred Simón OSB, *Metoda teologiczna Grzegorza Wielkiego (Il metodo teologico di Gregorio Magno)*; Gregory Collins, *Grzegorz Wielki jako teolog mistyczny (Gregorio Magno come teologo mistico)*. Po wygłoszonych referatach odbyła się piętnastominutowa twórcza dyskusja. Uczestnicy sympozjum mogli następnie uczestniczyć w uroczystych nieszpórach odprawionych przez wspólnotę benedyktyńską „Anselmianum”. Całość pierwszego dnia obrad zakończyła kolacja, podana postaci tzw. „bufetu szwedzkiego”.

Obrady drugiego dnia sympozjum (11 III 2004 r.) miały miejsce w Papieskim Instytucie Wschodnim, który prowadzą ojcowie jezuici (Piazza S. Maria Maggiore, 7). Temat całego dnia obrad był następujący: *Grzegorz Wielki a chrześcijański Wschód (Gregorio Magno e l'Oriente cristiano)*. Podobnie jak miało to miejsce w pierwszy dzień sympozjum, czas przedpołudniowy został poświęcony zgłębieniu danego zagadnienia w postaci seminarium naukowego, które rozpoczęło się także o godz. 9:30. Seminarium przewodniczyli również ci sami profesorzy: prof. dr M. Bielawski, prof. dr E. Farrugia i prof. dr I. Gargano. Podczas seminarium wygłoszono następujące referaty: Mariella Carpinello, *Monastycyzm żeński w Rzymie od św. Hieronima do św. Grzegorza Wielkiego (Il monachesimo femminile a Roma da San Girolamo a San Gregorio Magno)*; Pietrina Pellegrini, *Obecność Bizantyjczyków w Rzymie na początku średniowiecza (La presenza dei Bizantini a Roma nell'Alto Medioevo)*; Ubaldo Cortoni OSBCam, *Znaczenie filologiczne „contemplatio” w łacinie Grzegorza Wielkiego (Sul significato filologico „Contemplatio” nel latino di Gregorio Magno)*.

Obrady popołudniowe drugiego dnia sympozjum rozpoczęły się o godz. 15:30, a przewodniczył im O. kard. Tomáš Špidlík SI (emerytowany profesor „Orientale” i Papieskiego Uniwersytetu Gregoriańskiego). Na wstępie obrad przemówił krótko rektor Papieskiego Instytutu Wschodniego – o. prof. dr Hèctor Val Vilardell SI, pozdrawiając serdecznie zebranych i życząc owocnych obrad. Podczas popołudniowych obrad drugiego dnia sympozjum wygłoszono następujące, godzinne referaty: John Dellis (Uniwersytet Ateński), *Grzegorz Wielki a współczesna teologia bizantyjska (Gregory the Great and the Contemporary Byzantine Theology)*; Gianpaolo Rigotti, *Grzegorz «Dialogos» w świecie bizantyjskim (Gregorio II Dialogo nel mondo bizantino)*; Cesare Girauda SI, *Liturgia „praesantificatorum”: jej przypisanie Grzegorzowi Wielkiemu, praktyka i teologia (La Liturgia dei praesantificati: attribuzione a Gregorio Magno, prassi e teologia)*. Po wygłoszeniu powyższych referatów odprawiono przy współudziale chóru Papieskiego Kolegium „Russicum” w Rzymie uroczyste nieszpory w obrządku bizantyjsko-słowiańskim. Całość drugiego dnia obrad zakończyła kolacja, podana w postaci tzw. „bufetu szwedzkiego”.

Obrady trzeciego, ostatniego dnia sympozjum (12 III 2004 r.) miały miejsce w Klasztorze Benedyktynów Kamedułów św. Grzegorza Wielkiego „Al Celio”, w którym żył i działał jako mnich św. Grzegorz (Piazza S. Gregorio al Celio 1). Temat całego dnia obrad był następujący: *Dziedzictwo Grzegorza Wielkiego na Zachodzie (Eredità di Gregorio Magno in Occidente)*. Podobnie jak miało to miejsce w pierwszy i drugi dzień sympozjum, czas przedpołudniowy

poświęcony był zgłębianiu danego zagadnienia w formie seminarium naukowego, które rozpoczęło się tym razem wyjątkowo o godz. 8:30. Seminarium przewodniczyli ci sami moderatorzy: prof. dr M. Bielawski, prof. dr E. Farrugia, prof. dr I. Gargano. Podczas seminarium wygłoszono następujące referaty: ks. prałat Marcello Semeraro, *Grzegorz Wielki w Diecezji Oria i w ziemi Salento (Gregorio Magno nella Diocesi di Oria e nel Salento)*; Roberto Fornaciari OSBCam, *Ślady myśli Grzegorza Wielkiego u Brunona z Kwerfurtu (Tracce del pensiero di Gregorio Magno in Bruno di Querfurt)*; Stefano Salati OSBCam, *Powolywanie się na Grzegorza Wielkiego w «Dei Verbum» II Soboru Watykańskiego (I riferimenti a Gregorio Magno nella «Dei Verbum» del Vaticano II)*. Przedpołudniowe seminarium zakończyła uroczysta Liturgia Eucharystyczna, po której osoby wygłaszające referaty mogły skorzystać w klasztorze kamedulskim z wydanego na ich cześć obiadu.

Obrady popołudniowe ostatniego dnia sympozjum rozpoczęły się o godz. 16:15, a przewodniczył im ks. kard. Casimir Szoka (amerykański kardynał polskiego pochodzenia, odpowiedzialny za finanse watykańskie). Na wstępie obrad przemówił krótko rektor kościoła św. Grzegorza Wielkiego „Al Celio” – o. prof. dr. Innocenzo Gargano OSBCam (profesor „Anselmianum”, „Orientale” i „Biblicum”), pozdrawiając serdecznie zebranych i życząc im owocnych obrad. Podczas popołudniowych obrad ostatniego dnia sympozjum wygłoszono następujące referaty: John Flack (Dyrektor Ośrodka Anglikańskiego w Rzymie i przedstawiciel Arcybiskupa Canterbury przy Stolicy Świętej), *Grzegorz Wielki a duchowość Kościoła Anglikańskiego (Gregorio Magno e la spiritualità della chiesa anglicana)*; Nicolangelo D’Acunto, *Grzegorz Wielki u św. Piotra Damianiego (Gregorio Magno in San Pier Damiani)*. Po referatach profesorowie Elmar Salmann OSB, Cristina Ricci i Innocenzo Gargano OSBCam, dokonali podsumowania tematyki całego sympozjum. Sympozju zakończyły uroczyste nieszpory, po których miała miejsce kolacja, podana w postaci tzw. „Bufetu szwedzkiego”.

Tak w streszczeniu przedstawiał się program obrad sympozjum. Jak można zdać sobie sprawę chociażby z wyżej wymienionych zagadnień, tematyka sympozjum poświęconego św. Grzegorzowi Wielkiemu była różnorodna i została ukazana z różnorodnych stron przez znanych badaczy przedmiotu. Sympozjum, jak ufamy, przyczyni się – szczególnie wówczas, gdy ukaza się drukiem jego akta – do głębszego poznania myśli Wielkiego Papieża, jakże zasłużonego choćby dla dialogu ekumenicznego, rozwoju monastycyzmu, duchowości, prawa kanonicznego, czy myśli zarówno starożytności chrześcijańskiej, jak i całego średniowiecza.

Bazyli Degórski O.S.P.P.E. – Rzym

8. JAN CHRYZOSTOM: WSCHÓD I ZACHÓD NA PRZEŁOMIE IV I V WIEKU (XXXIII DNI AUGUSTIAŃSKIE, RZYM, 6-8 V 2004)

W dniach od 6 do 8 maja 2004 r. odbył się w rzymskim Instytucie Patrystycznym „Augustinianum” międzynarodowy kongres na temat: ***Jan Chryzostom: Wschód i Zachód na przełomie IV i V wieku (Giovanni Crisostomo: Oriente e Occidente tra IV e V secolo)***. Kongres ten był XXXIII już z kolei Dniami Augustiańskimi, które zgromadziły wielu badaczy starożytności chrześcijańskiej z kościelnych i państwowych uniwersytetów oraz wyższych uczelni m.in. z Anglii, Argentyny, Australii, Austrii, Belgii, Francji, Grecji, Hiszpanii, Indii, Izraela, Malty, Niemiec, Polski, Portugalii, Szwajcarii, Węgier, Włoch i USA.

Z polskich badaczy starożytności chrześcijańskiej byli obecni m.in.: prof. dr hab. Kazimierz Iłski z Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, ks. dr Sylwester Jaśkiewicz z Radomia, ks. prof. dr hab. Janusz Królikowski z Tarnowa, ks. prof. dr hab. Waldemar Turek z Papieskiego Uniwersytetu „Urbanianum” w Rzymie, oraz niżej podpisany, jako przedstawiciel Papieskiego Uniwersytetu św. Tomasza z Akwinu w Rzymie. Należy także wspomnieć częściowy udział polskich księży studiujących w Wiecznym Mieście.

Symposium otworzył rektor Instytutu Patrystycznego „Augustinianum” – o. prof. dr Angelo Di Bernardino OSA. Obradom przedpołudniowym przewodniczył prof. Marcello Marin z Uniwersytetu w Bari. Odczyt inauguracyjny pod tytułem *Un bilancio di studi crisostomici* wygłosiła prof. Wendy Mayer z Adelajdy w Australii. Resztę programu przedpołudniowego wypełniły następujące referaty: Panayotis Nicolopoulos (Ateny), *La corrispondenza di San Giovanni Crisostomo con il vescovo di Roma ed i vescovi d'Occidente*; Thomas Graumann (Cambridge), *Friends and Allies of John Chrysostom in the West*.

Podczas obrad, odbywających się równoległe w w trzech sekcjach (A, B i C), wygłoszono około 60 referatów (25-30 min.) i komunikatów (15 min.). Nie będziemy poruszać szczegółowo omawianych zagadnień, gdyż wygłoszone odczyty ukażą się drukiem na wiosnę 2005 r. w serii wydawniczej Instytutu Patrystycznego – „Studia Ephemeridis «Augustinianum»”. Chcąc jednak przybliżyć przedstawiane podczas kongresu odczyty, podamy teraz jedynie ich tytuły.

6 maja

SESJA POPOŁUDNIOWA

SEKCJA A: **Homilie** (przewodnicząca – prof. Elena Cavalcanti)

Susanne Müller-Abels (Sasbach), *Zurück zu den Anfängen? Die Apostelgeschichtshomilien des Johannes Chrysostomus*; Pierre Augustin (Paris), *Pour une histoire du texte de l'homilie chrysostomienne* In Kalendas (CPG 4328). *Réflexions en marge d'une nouvelle édition*; Francesca Prometea Barone (Palermo), *Per una edizione critica delle omelie De Davide et Saule di Giovanni Crisostomo*; Roberto Romano (Napoli), *Il ritmo prosastico nelle Omelie per Eutropio di S. Giovanni Crisostomo*; Maurizio Zerbini (Roma), *Le metafore agonistiche nelle omelie antiochene di Giovanni Crisostomo*.

SEKCJA B: **Kapłaństwo** (przewodniczący – o. prof. Basil Studer OSB)

Francesco Corsaro (Catania), *Clero, popolo e potere imperiale nella Costantinopoli di Giovanni Crisostomo (dalla sinodo della Quercia all'esilio)*; Juana Torres (Santander), *Ambiciones episcopales en época de Juan Crisóstomo: Geroncio de Nicomedia entre Oriente y Occidente*; Philippe Molac (Toulouse), *Des sources nazianzénnes au discours sur le sacerdoce de S. Jean Chrysostome*; Siver Dagemark (Mölnlycke), *Was John Chrysostom a Monk-Bishop? A Comparison between Possidius' and Palladius' Pictures of a Bishop*; Athanáz Orosz (Damoc), *La différence fondamentale entre l'ascèse monastique et les tâches des prêtres («De sacerdotio» VI, 5-8)*.

SEKCJA C: **Kobieta** (przewodnicząca – prof. Maria Grazia Mara)

Catherine Broc (Bordeaux), *Les femmes de la Bible dans les oeuvres chrysostomiennes d'authenticité douteuse*; Mansour Khadidja (Oran), *Le mariage d'après saint Jean Chrysostome et saint Augustin*; Christian Badilita (Paryż), *Figures et biographies exemplaires de femmes du temps de Jean Chrysostome*; Alicia Soler Merenciano (Walencja), *La figura de la mujer en las Homilias sobre san Mateo de San Juan Crisóstomo (con especial incidencia en*

su pensamiento a partir del año 404); Ramón Teja – Mar Marcos (Santander), *El ascetismo femenino aristocrático en la época de Juan Crisóstomo: Constantinopla y Roma*.

7 maja

SESJA PRZEDPOŁUDNIOWA

SEKCJA A: **Cesarstwo Rzymskie** (przewodniczący – prof. Martin Wallraff)

Adolf Martin Ritter (Neckargemünd), *Johannes Chrysostomos und das Römische Reich*; Ottorino Pasquato (Roma), *Giovanni Crisostomo e l'impero romano*; Josef Rist (Würzburg), *Chrysostomus, Libanius und Kaiser Julian: Überlegungen zu Inhalt und Umfeld der Schrift De sancto Babyla contra Iulianum et gentiles (CPG 4348)*; Alessandro Capone (Lecce), *L'imperatore Giuliano negli scritti del Crisostomo*; Alessandro Saggiorno (Roma), *Il vescovo, l'imperatore e le contese sur religione*; Stephan Kessler (Linz – München), *Der Paradigmenwechsel im Verhältnis zum Staat bei Johannes Chrysostomus*; Gerhard Podskalsky (Frankfurt), *Giovanni Crisostomo e Bisanzio*; Kazimierz Iłski (Poznań), *Johannes Chrysostomos und Kaiser Theodosius II*.

SEKCJA B: **Krasomówstwo a egzegeza biblijna** (przewodnicząca – prof. Wendy Mayer)

Jesús-M. Nieto Ibáñez (León), *Mántica pagana y profecía cristiana en Juan Crisóstomo* (In epistulam I ad Corinthios XXIX, 1); Jean-Nol Guinot (Paris), *Les exempla bibliques de l'Ad Stagirium de Jean Chrysostome. Proposition d'une clef de lecture*; István M. Bugár (Debrecen), *John Chrysostom and his Contemporaries on the Relative Powers of Words and Images*; Hagit Amirav (Kampen), *Rhetoric and Tradition: Chrysostom on Noah and the Flood*; Ilaria Ramelli (Chieti), *Giovanni Crisostomo e l'esegesi scritturale: interpretare la Bibbia con la Bibbia*; Domenico Ciarlo (Genoa), *Terminologia esegetica in Giovanni Crisostomo*.

SEKCJA C: **Zagadnienia różne** (przewodniczący – prof. Rudolf Brändle)

Carole Straw (Mount Holyoke), *Chrysostom's Martyr*; John Rist (Cambridge), *How to Trash a Philosopher: Chrysostom as Tabloid Artist*; Roberto Willien (Aosta), *Il tema dell'amicizia nelle opere di Giovanni Crisostomo*; Hector Scerri (Malta), *The Social Morality of John Chrysostom. The Contribution of Adalbert Hamman (1910-2000)*; Maria Grazia Vacchina (Aosta), *La spiritualità del Crisostomo oggi*; Carlo Nardi (Firenze), *Il De pueris di Giovanni Crisostomo. Passione educativa e gusto del racconto*.

SESJA POPOŁUDNIOWA

SEKCJA A: **Egzegeza biblijna** (przewodniczący – prof. Antonio Nazzaro)

Waldemar Turek (Roma), *Il sacerdote Eli nell'esegesi di Giovanni Crisostomo («Ad-versus oppugnatores» 3, 3)*; Massimiliano Signifredi (Foggia), *L'esegesi di Giovanni Crisostomo sulla parabola del ricco e del povero Lazzaro*; Adriana Bottino (Roma), *Il commento di Giovanni Crisostomo al cantico della vigna (Is 5)*; Janusz Królikowski (Tarnów), *La precedenza ontologico-salvifica di Gesù Cristo alla luce del Commento alla Lettera ai Tessalonicesi di san Giovanni Crisostomo*; Enrico dal Covolo (Roma), *L'omelia 50 del Crisostomo sul Vangelo di Matteo: un caso di sproporzione esegetica*; Agnese Bastit-Kalinowska (Pont de Pany), *Homélies chrysostomiennes exégétiques sur l'évangile de Matthieu*; Sylwester Jaśkiewicz (Radom), *Sulla retta fede intorno all'unigenito figlio di Dio nei Commenti al Prologo (Gv 1, 1-18) di Giovanni Crisostomo ed Agostino*.

SEKCJA B: Związki z innymi Kościołami (przewodniczący – prof. Jean-Nol Guinot)

Stefan Schima (Wien), *Innocenz I. – Ein Zeitgenosse des Johannes Chrysostomus und sein Kirchenbild*; Margaret A. Schatkin (Boston), *John Chrysostom and the Archives of Rome*; Michaela Zelzer (Wien), *Giovanni Crisostomo nella controversia tra Giuliano d'Eclano e Agostino*; Silvia Acerbi (Santander), *Accusatore, testimone e giudice: il ruolo del vescovo di Alessandria nella sinodo della Quercia ed in altri concili posteriori*; Geoffrey D. Dunn (Brisbane), *Roman Primacy in the Correspondence between Innocent I and John Chrysostom*.

SEKCJA C: Adtributionis quaestiones. Wpływ (przewodniczący – prof. Ramón Teja)

Martin Wallraff (Jena), *L'epitafio di un contemporaneo per Giovanni Crisostomo („Ps.-Martirio”). Inquadramento di una fonte biografica finora trascurata*; Sever J. Voicu (Roma), *La volontà e il caso. Note sui primi spuri attribuiti a Crisostomo*; Antonio Piras (Cagliari), *Influssi crisostomiani sull'omeletica di Antipatro di Bostra*; Chiara Spuntarelli (Roma), *Mesite...a della preghiera e di „Gesù celeste” in due omelie pseudocrisostomiche di ambiente anomeo*; Guillaume Bady (Lyon), *Verso una messa in discussione della paternità del Crisostomo del Commento pseudo-crisostomico all'Ecclesiaste*; Americo Miranda, *Santità e „spirituale” in Giovanni Crisostomo*.

8 maja**SESJA OGÓLNA** (przewodniczący – prof. Salvatore Pricoco)

Giulia Piccaluga (Roma), *Teatro, tempio, chiesa*; Sergio Zincone (Roma), *Identità cristiana e appartenenza alle strutture sociali nel pensiero di Giovanni Crisostomo*; Rudolf Brändle (Basilea), *La recezione di Crisostomo nell'opera di S. Agostino*.

Tak w streszczeniu przedstawiał się program obrad. Kongresowi towarzyszył jak zwykle także program towarzyski, w zakres którego weszło m.in. przyjęcie, które przewidziane było w ogrodzie «Augustinianum», lecz z powodu deszczowej pogody odbyło się wewnątrz gmachu. Warto dodać, że w programie sympozjum przewidziane były w dniu 7 maja także następujące wystąpienia, której jednak z powodu nieprzybycia prelegentów nie doszły do skutku: w sesji przedpołudniowej (w sekcji A: „Cesarstwo Rzymskie”): Alessio Muraviev (Princeton), *ζῆλος e δῆμος Giovanni Crisostomo e a memoria su Giuliano l'Apostata in Antiochia*; (w sekcji B: „Krasomówstwo a egzegeza biblijna”): Zvi Malachi (Tel Aviv), *The Use of the Bible in Chrysostom's Rhetoric*; (w sekcji C: „Zagadnienia różne”): Pierre Hamblenne (Bruksela), *Jérôme et Jean d'Antioche (Vir. inl. 129)*; Gilbert Astruc-Morize (Paris), *Volonté humaine et grâce divine selon Jean Chrysostome*; w sesji popołudniowej (w sekcji C: „Adtributionis quaestiones. Wpływ”): Costantino Charalampidis (Thermi-Tessaloniki), *San Giovanni Crisostomo nell'iconografia bizantina*. Referaty te jednak, jak ufamy, ukażą się drukiem w aktach sympozjum. Jak można zdać sobie sprawę chociażby z wyżej wymienionych zagadnień, tematyka XXXII Dni Augustiańskich była bogata i została ukazana z różnorodnych stron przez znanych badaczy przedmiotu. Sam Kongres, jak ufamy, przyczyni się – szczególnie wówczas, gdy ukażą się drukiem jego akta – do głębszego poznania tego jakże ważnego Ojca Kościoła, jakim jest św. Jan Chryzostom, oraz czasu, w którym służył ludowi Bożemu.

9. VIII MIĘDZYNARODOWY KONGRES STUDIÓW KOPTYJSKICH (PARYŻ, 28 VI-3 VII 2004)

W dniach 28 czerwca – 3 lipca odbył się w Paryżu w Instytucie Sztuki i Archeologii Sorbony IV oraz w Instytucie Katolickim Międzynarodowy Kongres Studiów Koptyjskich zorganizowany przez Międzynarodowe Stowarzyszenie Studiów Koptyjskich (*International Association for Coptic Studies*). Kongres mógł odbyć się w Paryżu dzięki zaproszeniu i wielkiemu zaangażowaniu francuskich koptologów, szczególnie dr Anne Boud'hors z Collège de France oraz dr Marie – Hélène Rutschovskoy z Musée du Louvre. Spotkanie zgromadziło badaczy różnych dziedzin koptyjskiej rzeczywistości: archeologów, historyków sztuki, historyków, lingwistów oraz literaturoznawców. Uczestniczyło w nim ok. 250 osób: większość stanowili przedstawiciele europejskich ośrodków badawczych, choć liczną grupę tworzyli Amerykanie oraz Kanadyjczycy.

Obrazy Kongresu rozpoczęły się 28 czerwca 2004 r. wystąpieniem profesora Sorbony Francois Baratte'a oraz profesora Collège de France Michela Tardieu'a, którzy powitali serdecznie zgromadzonych i życzyli owocnych obrad. Następnie głos zabrał prof. Tito Orlandi – przewodniczący IACS, który przedstawił zebrany normy organizacyjne funkcjonowania Kongresu, później ściśle przestrzeganych. Każdy dzień obrad rozpoczynały referaty sprawozdawcze, mające na celu prezentację stanu badań z określonej dziedziny studiów koptyjskich: każdy sprawozdawca miał do dyspozycji 30 minut. Problematykę kongresu podzielono na 3 równocześnie obradujące sekcje, zależnie od zainteresowań i prowadzonych badań. W trakcie obrad każdej z nich prelegenci przedstawiali 20-minutowe referaty, po których bezpośrednio uczestnicy mogli dyskutować i zadawać prelegentom pytania. Referaty, których w sumie wygłoszono ok. 150, w poszczególnych sekcjach prezentowano w różnych okresach czasowych: trzy referaty (11.30-12.45), cztery referaty (14.10-15.45), 3 referaty (16.15-17.30). Liczba wystąpień w niektórych okresach czasowych ulegała zmianie. Trudno je tu streszczać, bo zapewne w całości ukażą się wkrótce drukiem, dlatego ograniczę się tylko do przytoczenia autorów i tytułów prezentowanych referatów.

Inaugurując Kongres, prof. T. Orlandi przedstawił sprawozdanie: *The Progress of Coptic Studies from 1976 to 2004*, a prof. M. Tardieu: *Recherches et publications sur le manichéisme (2000-2004)*.

Przed południem 28 czerwca odbywały się sesje:

1. Archeologia i historii sztuki. Przewodniczył jej prof. W. Godlewski, wygłoszono zaś następujące referaty: Marie-Hélène Rutschowskaya (Musée du Louvre, Paris), *Reprise des fouilles françaises à Baouit: Louvre/Ifao 2003*; Giacomo Cavillier, *L'architettura difensiva dei monasteri d'Egitto: nuove prospettive e ricerche*; Iwona Zych, *Locking up a monastery. The story told by the wooden artefacts from the monastic building on Kom D at Naqlun*.

2. Studia gnostyckie i manichejskie. Przewodniczył jej J.D. Dubois, wygłoszono referaty: James Robinson, *Le rôle des savants français dans la première période des recherches sur Nag Hammadi*; Madeleine Scopello, *Quelques portraits d'anges dans la bibliothèque copte de Nag Hammadi*; John Turner, *Sethian Gnosticism: A revised Literary History?*

3. Studia na źródłami. Przewodniczył jej J.L. Fournet, a wygłoszono następujące referaty: Paul Dille, *Overview of Coptic Papyrology*; Hans Förster, *Das Wörterbuch der griechischen Wörter in den koptischen dokumentarischen Texten – Ergebnis und Ausblick*; Harald Froschauer, *Farben und Farbezeichnungen in Papyri und Textilien*.

Po południu 27 czerwca odbyły się następujące sesje tematyczne:

1. Archeologia i historia sztuki. Przewodniczył jej K. Innemee, wygłoszono zaś następujące referaty: Suzana Hodak, *Das ornamentale Motivrepertoire in der koptischen Kunst*; Roni Amir, *Some notes on technical and stylistic of Niche Carving in Coptic Art*; Bożena Rostkowska, *On iconography and style of painting in the Nile Valley (Egypt and Nubia), 7th-15th centuries*; Elizabeth Bolman, *Paradise revealed: Preliminary results of the Wall Painting Conservation in the Red Monastery, Sohag*.

2. Studia gnostyckie i manichejskie. Przewodniczył jej P.H. Poirier, przedstawiono zaś następujące referaty: Gerrit Bos, *Pneuma and Light in the Gospel of Philip (NHC II, 3)*; Johanna Brankaer, *La terminologie et les représentations philosophiques dans Allogène (NHC XI, 3)*; Régine Charron, *Le «Livre sacré du Grand Esprit invisible» et la «Sophia de Jésus-Christ» du codex III de Nag Hammadi»: une doctrine sotériologique commune*; Michel Roberge, *Structure de l'univers et sotériologie dans la Paraphrase de Sem (NHC VII, 1)*.

3. Studia nad źródłami koptyjskimi. Przewodniczył jej J. Tait, wygłoszono zaś kolejne cztery referaty: Alain Delattre, *La collection papyrologique copte des Musées Royaux d'Art et d'Histoire de Bruxelles*; Chrisi Kotsifou, *The Coptic Ostraca from the Hyvernat Collection and others at the Institute of Christian Oriental Research (Catholic University of America)*; Florence Calament, *L'énigme de la caisse d'Orléans, prolégomènes à l'étude d'ostraca orphelins*; Sofia Torallas Tovar, *The Coptic Collection of the Monastery of Montserrat (Spain)*.

Po przerwie kontynuowano obrady w tychże samych grupach tematycznych:

1. Archeologia i historia sztuki. Przewodniczył jej E. Bolman. Przedstawiono następujące referaty: Gawdat Gabra, *The Hermitage of Al-Mansuriya: Coptic Wall Paintings from the sixth/seventh Century*; Gertrud van Loon, *On Wallpaintings in the Cave Church of Deir Abu Hinnis (6th-8th century)*; Magdalena Łaptaś (UKSW, Warszawa), *Newly discovered murals from Banganarti*.

2. Studia gnostyckie i manichejskie. Przewodniczył tej sesji E. Thomassen, miały zaś miejsce następujące wystąpienia: Ismo Dunderberg, *The Use of Body Metaphors in the Interpretation of Knowledge (NHC XI, 1) and 1 Corinthians*; Gerard Luttikhuisen, *The Critical rewriting of Genesis in the Apocryphon of John: Jewish or Christian?*; Anna van den Kerchove, *Le vocabulaire de la prière dans les traités hermétiques coptes*.

3. Studia nad źródłami. Przewodniczył tej sesji G. Descoudres, wygłoszono zaś następujące referaty: Chantal Heurtel, *L'histoire du topos de St-Marc à Gournet Mourraï: architecture et documentation*; Guy Lecuyot et Michel Pezin, *Deir er-Roumi, à propos de quelques inscriptions coptes*; Catherine Thirard, *Du Wadi Natrun aux Kellia, ou les facteurs de pérennisation d'une colonie anachorétique*.

Obrady pierwszego dnia zakończyła wizyta w Bibliothèque Nationale de France, gdzie zainaugurowano ekspozycję: *Strony chrześcijańskie w Egipcie. Manuskrypty Koptów*.

Kolejny dzień Kongresu (29 VI) rozpoczęły sprawozdania z poszczególnych dziedzin badawczych. Jean Daniel Dubois przedstawił raport z dziedziny badań nad gnostycyzmem: *Recherches et publications sur la gnose (2000-2004)*, a Peter Grossmann z archeologii chrześcijańskiej w Egipcie: *Christliche Archäologie in Ägypten: Bericht über die Forschungslage seit 2000*. Wygłoszono także sprawozdania ze stanu badań z dziedziny epigrafii oraz papirologii: Jacques van der Vliet, *Epigraphie chrétienne d'Égypte et de Nubie: bilan et perspectives* oraz Terry Wilfong, *Research and Publications in Coptic Papyrology (2000-2004)*.

Następnie rozpoczęły się obrady w trzech sesjach:

1. Archeologia i historia sztuki. Sesji tej przewodniczyła M.H. Rutschowscaya, wygłoszono zaś następujące referaty: Adeline Jeudy, *Le mobilier liturgique copte d'époque médiévale*; Daniel al-Suriani, *Selected Bronzes from the Museum of the Surian Monastery in Wadi al-Natroun*.

2. Studia gnostyckie i manichejskie. Przewodnictwo tej sesji powierzono G. Luttikuisenowi, wygłoszono zaś następujące referaty: Niclas Förster, *Die Zinsgroschenfrage im Thomas-Evangelium (NHC II 2,49, 27-31)*; Ulrike Kaiser, *Norea-Jungfrau, die die Mächte nicht befleckten*; Cornelia Kulawik, *Die Seele als Braut. Die Schrift «Die Erzählung über die Seele» (NHC II 6) und seine Nähe zur Brautmystik des Origenes*.

3. Studia nad źródłami. Sesji przewodniczył J. Van der Vliet, wygłoszono trzy referaty: Pascale Ballet, *État des recherches sur les productions céramiques dans l'Égypte tardive. Questions de méthode*; Delphine Dix-Neuf, *La production et la circulation des amphores dans l'Égypte copte à la lumière des découvertes archéologiques et des sources écrites*; Fatma Mahmoud, *L'organisation des ateliers de potiers en Égypte tardive du début du Bas-Empire à la conquête arabe*.

Po przerwie obiadowej miały miejsce kolejne trzy sesje: studiów nad gnostycyzmem i manicheizmem, studiów nad relacjami koptyjsko-muzułmańskimi oraz studiów nad źródłami. Uczestnicy zaś sekcji archeologii i historii sztuki udali się do Muzeum Cluny.

1. Studia nad gnostycyzmem i manicheizmem. Przewodniczyła M. Scopello, wygłoszono zaś następujące referaty: Anne Pasquier, *Analyse narrative et intertextuelle du récit anthropogonique dans l'Hypostase des Archontes*; Serge Cazalais, *Remarques sur le récit anthropogonique de l'Hypostase des Archontes (NHC II, 14)*; Antti Marjanen, *A Nag Hammadi Contribution to the Discussion about the Pronunciation of the Tetragrammaton*; Siegfried Richter, *Lese Früchte bei der Edition des koptisch-manichäischen Psalmenbuches, Teil 1*.

2. Studia nad relacjami koptyjsko-muzułmańskimi. Przewodniczył tej sesji J. den Heijer, wygłoszono zaś referaty: Yaacov Lev, *The Islamization of Coptic Egypt*; Maged Mikhail, *Authority and Power in Late Antique and Early Islamic Egypt*; Arietta Papaconstantinou, *Nostalgies coptes : hellénisme et romanité dans la Thébaïde du viiiè siècle*; Samiha Abd el-Shaheed, *The Copyists and Sponsors of the Manuscripts from the 13th to the 18th Century*; Father Bigoul el-Suriany, *New Elements in the History of Pope Gabriel the Third (77th)*.

3. Studia nad źródłami. Przewodniczył tej sesji R. Bagnall, wygłoszono zaś następujące referaty: Einar Thomassen, *Unpublished Coptic Documents of the Schøyen Collection*; Tonio Sebastian Richter, *Pacht nach koptischen Quellen*; Malcolm Choat, *Epistolary Formulae in Early Coptic Letters*; Jean-Luc Fournet, *Deux lettres inédites d'un évêque d'Hermopolis (BNUS)*; Leslie MacCoull, *Why do we have Coptic Documentary Papyri before A.D. 641?*

Po przerwie kontynuowano obrady w trzech sekcjach. Swoje obrady zainauguowała sesja badań nad monastycyzmem.

1. Studia nad gnostycyzmem i manicheizmem. Sesji tej przewodniczył M. Tardieu, wygłoszono zaś dwa referaty: Nils Arne Pedersen, *The Manichean Pascha-Psalms of Heracleides*; Eugenia Smagina, *Encore une fois à propos du titre des 'Psaumes Sarakôtôn' coptes*.

2. Studia nad relacjami koptyjsko-muzułmańskimi. Przewodniczył sesji M. Swanson, podczas tej sesji zaprezentowano referaty: Johannes den Heijer, *Quelques manuscrits parisiens de l'Histoire des Patriarches d'Alexandrie*; Jos van Lent, *Coptic Apocalyptic Texts from the Muslim Period: A Research Report*.

3. Studia nad monastycyzmem. Przewodniczył tej sesji D. Johnson, wygłoszono zaś dwa referaty: Andrew Crislip, *The Sin of Sloth and the illness of the Demons: toward a reappraisal of the Demon Acedia in Early Egyptian Monasticism*; Philip Sellw, *Solitude, Pious Practice and the Formation of the Self: comparative readings in the Gospel of Thomas and the Apophthegmata Patrum*.

Wieczorem organizatorzy zaprosili uczestników do Instytutu Świata Arabskiego na otwarcie wystawy: *Egipt. Częstka historii*.

Trzeci dzień obrad (30 VI) rozpoczęła, jak zwykle sesja plenarna, podczas której przedstawiano wyniki badań za ostatnie 4 lata (od VII Kongresu w Leyden) dziedziny koptyjskiej sztuki, językoznawstwa oraz relacji koptyjsko arabskich. Wygłoszono zaś następujące sprawozdania: Karel Innemée, *Research and Publication in Coptic Art (2000-2004)*; Mark Swanson, *Copto-arabic Studies (2000-2004)*; Wolf-Peter Funk, *Research and Publication in Linguistics (2000-2004)*.

Przed południem uczestnicy obradowali w trzech grupach dyskusyjnych:

1. Studia nad tkaninami koptyjskimi. Sesji tej przewodniczył A. De Moor, wygłoszono zaś 3 referaty: Yannick Lintz et Chantal Orgogozo, *Les dépôts d'Antinoé en France. L'apport du récolement*; Magali Coudert, *Le dépôt de tissus coptes du Musée de Brive-la-Gaillarde*; Loretta Del Francia Barocas, *Tissus coptes d'Antinoé en Italie et au Vatican*.

2. Studia nad monastycyzmem koptyjskim. Przewodniczył sesji B. Layton, wygłoszono zaś trzy referaty: Marc Malevez, *La nudité chez les ermites: symbole et réalité*; Anton Vojtenko, *Paradise regained or Paradise Lost: Coptic (Sahidic) Life of St. Onnophrios and Egyptian Monasticism in the End of the IVth Century*; Satoshi Toda, *The Life of Macarius the Egyptian. A Progress report*.

3. Studia nad relacjami koptyjsko-muzułmańskimi. Tej sesji przewodniczył M. Rassart-Debergh, zaprezentowano również trzy referaty: David Fleurier, *Le mystère de la décoration animalière d'un manuscrit des Épîtres catholiques (BNF copte 129,11)*; Claude Coupry, *Approche analytique du décor de deux manuscrits coptes (BNF)*; Mattheus Immerzeel, *Identity, Community Spirit and Politics in Medieval Christian Wall Paintings in the Middle East*.

Po przerwie obiadowej obradowały trzy sesje tematyczne:

1. Studia nad tkaninami koptyjskimi. Przewodniczył sesji S. Schrenk, miały zaś miejsce następujące wystąpienia: Anna Lebet, *Coptic textile collection in National Museum Kraków*; Roberta Cortopassi, *Les textiles trouvés à Éléphantine par la Mission archéologique allemande*; Raisa Amirbekyan, *Between Byzantium and Islam: tracking the Archetype of Virgin and Child motif in Iconography of Coptic Textiles*; Olga Letchitskaia, *Silk with the imperial triumph. Problems of iconography and dating*; Stephen Davis, *Fashioning a Divine Body: Coptic tunics with Scenes from the Life of Christ*.

2. Studia nad monastycyzmem. Sesji tej przewodniczyła H. Behlmer, wygłoszono zaś następujące referaty: Athanasios Henein, *Les mots grecs dans la version copte de la Vie de Saint Antoine*; Alexandr Khosroyev, *Gab es eine Tür in den Zellen der pachomianischen Mönche?*; Dmitrij Bumazhnov, *Visio Dei bei dem hl. Paulus von Tamma: Versuch einer Kontextualisierung*; David Johnson, *The State of the Pachomian Monasteries under Justinian*.

3. Studia nad językiem koptyjskim. Sesji przewodniczył Wolf Peter Funk, przedstawiono zaś pięć referatów: Eitan Grossman; *Worknotes on the Syntax of Nitrian Bohairic*; Ewa Zakrzewska, *The Bohairic Martyrs Legends as a Narrative Genre*; Wolf Oerter, *Aspekte im koptisch-tschechischen Sprachvergleich*; Peter Nagel, *Coptic Biblical Texts – new editions and studies*; Hans Gebhard Bethge, *Neue Bibeltexte: Fragmente in der Cambridge Library*.

Po przerwie kontynuowano obrady w trzech sesjach tematycznych:

1. Studia nad tkaninami koptyjskimi. Przewodniczyła jej D. Bénazeth, wygłoszono zaś następujące referaty: Antoine de Moor, *Progress in Radiocarbon dating of Coptic Textiles*; Mark van Strydonck, *Possibilities and limitations of Radiocarbon as a tool for dating Coptic Textiles*.

2. Studia nad monastycyzmem. Sesji tej przewodniczył S. Aufrère, przedstawiono zaś dwa referaty. Caroline Schroeder, *Alexandrian Theology in the desert: Shenoute as author, translator, and scribe*; Mark Moussa, *Shenoute as Heresiologist: monastic rhetoric and forced conformity in Discourses 8*.

3. Studia nad sztuką koptyjską. Przewodniczył tej sesji Ashraf Sadek, wygłoszono również dwa referaty: Hélène Moussa, *The Coptic folkloric art and iconography of Marguerite Nakhl*; Daoud Girgis, *Popular trends of the Coptic Art*.

Bogaty w treści trzeci dzień obrad zakończyła wizyta w Luwrze, gdzie uczestnicy Kongresu mieli możliwość podziwiać koptyjskie zbiory tego muzeum.

Obrady kolejnego dnia Kongresu rozpoczęto sprawozdaniami, wygłoszili je zaś: z badań nad monastycyzmem – David Brakke, *Research and Publications in Egyptian Monasticism (2000-2004)*; z badań nad Nubią chrześcijańską – Włodzimierz Godlewski, *Research and Publication in Christian Nubia (2000-2004)*; z paleografii koptyjskiej – Anne Boud'hors *Paléographie et codicologie coptes : progrès et perspectives (1996-2004)*; z badań nad literaturą koptyjską – Stephen Emmel, *Research and Publication in Coptic Literature (2000-2004)*.

Przed południem obradowały trzy sesje tematyczne:

1. Studia nad tkaninami koptyjskimi. Przewodniczyła tej sesji S. Hodak, wygłoszono zaś trzy referaty: Olga Ocharina, *On the function of a late antique hanging and the meaning of its images*; Ezzat Salib, *Similarity and contrast between the Ancient and Present Coptic Textiles*.

2. Studia nad literaturą koptyjską. Przewodniczył tej sesji P. Nagel, wygłoszono zaś trzy referaty: Rodolphe Kasser, *Un nouvel apocryphe copte*; Steve Johnston, *Nature de la relation entre les Actes de Paul et la correspondance apocryphe entre Paul et les Corinthiens*; Joost Hagen, *The Great Cherub and his Brothers: Adam, Enoch and Michael and the names of the Four Creatures*.

3. Studia nad relacjami koptyjsko-muzułmańskimi. Przewodniczył jej O. Meinardus, wygłoszono zaś trzy referaty: Christian Cannuyer, *À propos de Mariya, la prétendue concubine copte de Muhammad*; Jason Zaborowski, *The coptic martyrdom of John of Phanijoit: assimilation and restauratio from Salah al-Din to the writing of the Martyrdom (1169-1211)*; Tamer El-Leithy, *Converts, apostates and martyrs: coptic Cairo in the Late Fourteenth Century*.

Po przerwie obiadowej kontynuowano obrady w trzech sesjach tematycznych:

1. Sesja archeologii i historii sztuki. Przewodniczył jej G. Gabra, wygłoszono zaś cztery referaty: Susan Auth, *Early Christian Panel Painting of a Monk at the Newark Museum*; Ileya Anba Bula, *The Collection of Icons in Saint Paul's Monaster*; Zusana Skalova, *A unique 13th-century Coptic icon of St. Philip showing the Right Way to the Ethiopian Eunuch in Cairo: its possible link to the Ethiopian Empire*; Alexandre Gormatiuk, *Over-paintings on the Late Coptic Icons*.

2. Studia nad monastycyzmem. Sesji tej przewodniczył T. Orlandi, przedstawiono zaś następujące referaty: Jean-Louis Fort, *La base de données des manuscrits des œuvres de Chenouté conservées à la BnF: enjeux scientifiques et fonctionnalités*; Bentley Layton, *New*

research on the White Monastery Federation; Roman Szmurło, *Gli scritti di Scenute d'Atripe come fonte storica per la conoscenza della struttura organizzativa delle comunità cenobitiche*; Biskup Martyros, *Multi-cultured monks of Wadi Al Natroun*.

3. Studia nad relacjami koptyjsko-muzułmańskimi. Sesji tej przewodniczył C. Cannuyer, przedstawiono zaś następujące referaty: Ramez Boutros, *Questions de méthode pour l'étude des pèlerinages et lieux saints chrétiens en Égypte*; Otto Meinardus, *The contemporary coptic popular piety according to hagiological collages*; Magdi Guirguis, *The social mobility of the Coptic Community in the 18th Century*; Adel Sadek, *Two illustrated episodes from the Ms.96/History (Coptic Patriarchate) of the 18th Century*; Cedric Meurice, *La patrie de saint Antoine ou les débuts de la véritable Égypte: la région de Beni-Souef*.

Po przerwie kontynuowano obrady w trzech sesjach:

1. Sesja archeologii i historii sztuki. Tej sesji przewodniczył M. Immerzeel, miały zaś miejsce następujące wystąpienia: Ashraf Sadek, *L'église de Saint-Antoine revisitée*; Nikita Semenov, *L'art copte dans les photodocuments du peintre Ivan J. Bilibin*; Cäcilia Fluck, *Carl Schmidt und das Kaiser Friedrich Museum, Berlin*; Colum P.Hourihane, *The Index of Christian Art*.

2. Studia nad monastycyzmem. Przewodniczenie sesji przekazano S.L. Emmelowi, wygłoszono zaś dwa referaty: Nina Lubomierski, *Towards a better understanding of the So-called Vita Sinuthii*; Janet Timbie, *Non-canonical Scriptural Citation in Shenoute*.

3. Studia nad relacjami koptyjsko-muzułmańskimi. Sesji tej przewodniczył A. Sidarus, wygłoszono także dwa referaty: Nadia Elissa-Mondéguer, *Discours réformiste musulman sur la 'question copte' dans les années 1910*; Francine Costet-Tardieu, *La campagne anti-copte de 1938*.

Obrady ostatniego dnia Kongresu (2 VII) przeniesiono do gmachów Instytutu Katolickiego. Uczestników Kongresu powitał rektor Instytutu Patrick Valdrini. Podobnie jak w poprzednich dniach, spotkanie rozpoczęło od przedstawienia sprawozdań ze stanu badań. Tym razem przedmiotem sprawozdań była hagiografia oraz liturgia koptyjska: Theofried Baumeister, *Geschichte und Historiographie des ägyptischen Christentums. Studien und Darstellungen der letzten Jahre*; Heinzgerd Brakmann, *Research in Liturgy (2000-2004)*.

Przed południem obradowały również trzy sesje tematyczne:

1. Studia na literaturą koptyjską. Sesji tej przewodniczył A. Camplani, wygłoszono zaś następujące referaty: Nathalie Bosson, *Le livre de Jonas : prolégomènes à une étude de critique textuelle*; Uwe-Karsten Plisch, *Die Bedeutung koptischer Handschriften für die Textkritik des Neuen Testaments*; Albert ten Kate, *L'énigme du Codex Schøyen*; Heike Behlmer, *Women and the Holy in Coptic Hagiography*;

2. Studia nad liturgią koptyjską. Sesji tej przewodniczył K. Schüssler, wygłoszono zaś jedynie dwa referaty: Diljana Atanassova, *Betrachtungen zu einigen Jahres-Lektionaren*; Achim Budde, *Editing Liturgy. Working with texts which develop in use*.

3. Studia nad historią badań nad kościołem koptyjskim. Przewodniczyła tej sesji A. Boud'hors, przedstawiono zaś następujące referaty: Pierre-François Burger, *Vansleb (1635-1679) et l'Égypte*; Gilbert Delahaye, *Johann Michael Vansleb, voyageur en Égypte au XVIIe s., face au surnaturel*; Paola Buzi, *Stefano Borgia and the Coptic Manuscript Collection preserved in the National Library of Naples*; Catherine Louis, *À propos du catalogue des manuscrits de l'IFAO: du nouveau sur l'affaire des papyrus d'Akhmûm*.

Po przerwie obiadowej kontynuowano obrady kongresowe w trzech sesjach tematycznych:

1. Studia nad literaturą i historią. Przewodnictwo sesji powierzono T. Baumeisterowi, wygłoszono zaś następujące referaty: Gesa Schenke, *Wundertaten und Miracula. Die Kräfte der Martyrer vor und nach dem Tode*; Carol Downer, *Parthenope revisited. Coptic hagiography and the hellenistic Novel*; Alberto Camplani, *L'historiographie du siège épiscopal d'Alexandrie (IV^e-V^e siècle)*; Youhanna Youssef, *The Archangel Michael and the Patriarchs in exile in the Coptic Tradition*.

2. Studia nad liturgią koptyjską. Przewodniczył jej H. Brakmann, miały zaś miejsce następujące wystąpienia: Magdi Awad, *Die sprachliche Einordnung des Buches «Psalmodie»*; Michael Ghattas, *A Survey of Studies in Coptic Music and Ecclesiastical Melodies*; Magdalena Kuhn, *Traditionelle koptische Melodien*.

3. Sekcja „aktualności koptyjskich”. Przewodniczył jej R. Rostom, przedstawiono zaś referaty: Shaza Ismaïl, *The Future of Coptic Studies at the Faculty of Tourism and Hotel Management, Helwan University*; Ibrahim Helal, *La continuité du mariage égyptien ancien chez les Coptes maintenant*; Wedad Tawfik, *Women in the Coptic Church*.

Po przerwie odbyły się ostatnie już spotkania w trzech sesjach tematycznych:

1. Studia nad literaturą i historią. Przewodniczył zebraniu Y. Youssef, wygłoszono zaś referaty: Gonnie van den Berg-Onstwedder, *Coptic manuscripts concerning a descent into Hell*; Samuel Moawad, *Zur Datierung des Panegyrikos auf Makarios von Tkoou*; Adel Farid, *Hd = ἄγιος and other Egyptian Words Hieroglyphic, Demotic and Coptic survived in Modern Spoken Egyptian and Classical Arabic*.

2. Studia nad magią. Przewodniczył tej sesji Gideon Bohak, który wygłosił referat: *Coptic Magical Texts from the Cairo Genizah*; Elizabeth Penland, *P. CtYBR inv. 3595: A Marian Magic Spell*; David Frankfurter, *Necromancy and demonolatry in Popular Ritual: New approaches*.

3. Studia nad teologią koptyjską. Sesji przewodniczył biskup Martyros, wygłoszono zaś następujące referaty: Fayek Ishak, *A Métaphysique of the mystical Theology of the parousia as pertained to Kerygmatic and Eschatological Fulfilment*; Rachad Shoucri, *Néo-plotinisme ou néo-platonisme? L'aspect égyptien de la philosophie alexandrine*; Zakariya al Baramousy, *The Iota & the Iota Cross*. Te bardzo obfite w treści obrady zakończyło przyjęcie w sali Senatu.

Tuż po Kongresie (3 VII), członkowie International Association of Coptic Studies odbyli spotkanie sprawozdawczo-wyborcze. Przewodniczący IACS, prof. Tito Orlandi, złożył sprawozdanie, któremu udzielono absolutorium. Następnie członkowie przystąpili do wyboru nowego przewodniczącego: Został nim prof. T. Baumeister. Koptolodzy zaś egipscy zaprosili na IX Kongres Studiów Koptyjskich do Kairu, który odbędzie się w 2008 roku.

Ks. Roman Szmurło – Warszawa, UKSW

10. OBCHODY 1650 ROCZNICY URODZIN ŚW. AUGUSTYNA W RZYMIE (RZYM, 7-15 XI 2004)

Rocznicę 1650 urodzin św. Augustyna (ur. 13 XI 354 r. w numidyjskiej Tagaście) obchodzono w Rzymie przez cały tydzień (7-15 XI) bardzo uroczyście, z udziałem, być może za inspiracją Jana Pawła II, najwyższych dostojników kościelnych. Dla nadania tym

obchodom, których bezpośrednim organizatorem była Włoska Prowincja Augustianów, większego splendoru religijnego, sprowadzono na ten czas urnę z jego relikwiami z Pawii (św. Augustyn zmarł 28 VIII 430 r. w Hipponie w trzecim miesiącu jej oblężenia przez Wandalów; pogrzebany najprawdopodobniej w swojej katedrze biskupiej Basilica Pacis; po zniszczeniu miasta, jego szczątki zostały przeniesione na Sycylię, skąd za lombardzkiego króla Liutpranda ok. 725 r. przeniesiono je do Pawii, gdzie odąd spoczywają do dziś w bazylice San Pietro in Ciel d'Oro), do Wiecznego Miasta, gdzie przy publicznym wystawieniu w Bazylice św. Augustyna i procesjonalnym przenoszeniu w wybrane miejsca, w tym również do prywatnej kaplicy papieskiej, czczone były przez poszczególne stany wśród różnorodnych konferencji, wystaw, koncertów, liturgii i modlitw.

Relikwie zawarte w urnie w formie trumienki przywieziono do Rzymu wieczorem w niedzielę 7 listopada, włoskim samolotem wojskowym na lotnisko Ciampino, skąd przeniesiono je do Bazyliki św. Augustyna, gdzie wystawione publicznie przed ołtarzem powitano je najpierw podczas uroczystych niesporów pod przewodnictwem prefekta Kongregacji d/s Świętych kard. Josè Saraiva Martinsa, następnie podczas koncelebrowanej Liturgii Eucharystycznej pod przewodnictwem pomocniczego bpa Rzymu – Mons. Ernesto Mandary, a wreszcie późnym wieczorem prywatnym czuwaniem modlitewnym.

Pierwszy dzień (8 XI) obchodów pod hasłem „Św. Augustyn – biskup Kościoła katolickiego” przeznaczony był dla kardynałów i biskupów rezydujących w Rzymie. Na jego program złożyły się: godz. 9.00. Laudesy z lekturą wybranych fragmentów pism św. Augustyna; godz. 12.00. Msza św. dla pielgrzymów; godz. 16.00. Otwarcie wystawy malarstwa „Artyści w hołdzie Augustynowi” w Galerii Sztuki „Agostiniana” przy Piazza del Popolo; godz. 18.00. Liturgia Eucharystyczna koncelebrowana przez kardynałów i biskupów Rzymu pod przewodnictwem prefekta Kongregacji d/s Biskupów kard. Giovanniego Battisty Re; godz. 20.30. koncert „Spotkanie Augustyna z Moniką” pod batutą Marka Frisiny w Bazylice św. Augustyna.

Drugi dzień (9 XI) pod hasłem „Św. Augustyn duszpasterz” przeznaczony był dla całej diecezji Rzymu, na jego zaś program złożyły się: godz. 9.00. Laudesy z czytaniem wybranych fragmentów pism św. Augustyna; godz. 12.00. Msza św. dla pielgrzymów; godz. 17.30. Spotkanie naukowe na temat: „Uniwersalność chrześcijańska i pluralizm kultur: aktualność św. Augustyna” w Bibliotece Kamery Deputowanych, otwarte przez prof. Antonio Pirettię; godz. 18.00. Koncelebrowana Liturgia Eucharystyczna duchownych rzymskich pod przewodnictwem Mons. Luigi Morettię; godz. 21.00. Czuwanie i modlitwa wieczorna.

Trzeci dzień (10 XI) obchodów pod hasłem „Św. Augustyn – Doktor Kościoła” przeznaczony był dla Wyższych Uczelni Rzymu. Na jego program złożyły się: godz. 9.00. Laudesy z czytaniem wybranych fragmentów pism św. Augustyna; godz. 9.15-18.00. Spotkanie naukowe na temat nauki trynitarnej św. Augustyna w auli Wydziału Literatury i Filozofii rzymskiego Uniwersytetu „La Sapienza”, na którym występowali patrologowie: prof. Manlio Simonetti, prof. Luigi Franco Pizzolato, prof. Luigi Alici, prof. Piero Goda z Uniwersytetu Laterańskiego, prof. Nello Cipriani z „Augustinianum” i prof. Isabel Bochet z Centre Sèvres – Facultés Jèsuites de Paris; godz. 12.00. Msza św. dla wszystkich; godz. 18.00. Koncelebrowana Liturgia Eucharystyczna rektorów, profesorów i studentów uniwersytetów rzymskich pod przewodnictwem prefekta Kongregacji d/s Wychowania Katolickiego kard. Zenona Grocholewskiego, który wygłosił homilię na temat: miłość ułatwia poznanie Boga i czyni owocnym nasze działanie; godz. 21.00. Modlitewne czuwanie wieczorne.

Czwarty dzień (11 XI) obchodów pod hasłem „Św. Augustyn i poszukiwanie prawdy” przeznaczony był dla młodzieży, na jego zaś wyjątkowo bogaty program złożyły się: godz.

9.00. Laudesy z lekturą wybranych fragmentów pism św. Augustyna; godz. 9.00-12.00. Spotkanie naukowe w auli Uniwersytetu „La Sapienza”, podczas którego recytowane były przez aktora i reżysera Carlo Rivoltę i omawiane wybrane fragmenty *Wyznań* św. Augustyna, oraz przeprowadzono dyskusję okrągłego stołu na temat aktualności myśli augustyńskiej pod kierunkiem pisarza i dziennikarza Armando Torno, z udziałem filozofa Massimo Cacciariego z Uniwersytetu Vita-Salute San Rafaele, psychiatry Eugenio Borgna z Uniwersytetu Mediolańskiego i teologa P. Antonio Lombardiego z Instytutu Patrystycznego „Augustinianum”; godz. 12.00. Msza św. dla wszystkich; godz. 16.30. Przeniesienie relikwii św. Augustyna do Instytutu Patrystycznego „Augustinianum”, gdzie o godz. 17.00 odprawiono uroczyste nieszpory pod przewodnictwem przewodniczącego Papieskiej Rady d/s Kultury kard. Paula Pouparda, a potem nazwano aulę Instytutu imieniem Agostino Trapè; godz. 18.45. Przeniesienie relikwii św. Augustyna do prywatnych apartamentów Jana Pawła II, gdzie pozostały do godz. 9.30 następnego dnia, brali zaś w tym udział: generał augustianów O. Robert Prevost, prowincjał włoskich augustianów Pietro Bellini, kustosz Sacramentarium Apostolicum p. Mario Mattei, delegat bpa Pawii Mons. Siro Cobianchi, rektor bazyliki pawijskiej San Pietro in Ciel d’Oro Mons. P. Giustino Casciano, niesli zaś je dwaj bracia augustiańscy z zakrystii papieskiej w otoczeniu 6 studentów teologii tego zakonu. Było to drugie bezpośrednie spotkanie Jana Pawła II ze św. Augustynem po 20 latach, kiedy to 4 XI 1984 r. papież udał się w pielgrzymce do Pawii, by pokłonić się jego relikwiom; godz. 21.00. Młodzieżowa procesja z pochodniami z Bazyliki św. Agnieszki przy Piazza Navona do Bazyliki św. Augustyna, gdzie kontynuowano czuwanie i modlitwę wieczorną.

Piąty dzień (12 XI) obchodów pod hasłem „Św. Augustyn a cywilizacja chrześcijańska” przeznaczony był dla polityków i przedstawicieli władz państwowych, na jego zaś program złożyły się: godz. 9.00. Laudesy z lekturą fragmentów pism św. Augustyna; godz. 12.00. Msza św. dla wszystkich; godz. 18.00. Liturgia Eucharystyczna w Bazylice św. Augustyna pod przewodnictwem sekretarza stanu Stolicy Apostolskiej kard. Angelo Sodano dla senatorów i deputowanych Republiki Włoskiej; w swej homilii kardynał przypomniał zaśługi Biskupa Hippony w budowaniu autentycznej cywilizacji chrześcijańskiej (jej pełny tekst zob. OsRom 144:2004, nr 263, s. 7); godz. 21.00. Koncert Antonielli Ruggiero z orkiestrą kameralną Nova Amadeus i Coro della Pace di Terni pod batutą Leonardo Quardini w Bazylice św. Augustyna.

Szósty dzień (13 XI) obchodów pod hasłem „Św. Augustyn, Ojciec i założyciel” przeznaczony był dla augustianów i augustianek. Na jego zaś program złożyły się: godz. 9.00. Laudesy z lekturą fragmentów pism św. Augustyna; godz. 12.00. Msza św. dla wszystkich; godz. 18.00. Eucharystia koncelebrowana przez przełożonych generalnych zakonów o regule św. Augustyna; godz. 21.00. „Chwalmy Pana na cytrze” – czuwanie modlitewne prowadzone przez Federację Włoskich Zakonów Augustiańskich.

Siódmy dzień (14 XI) obchodów pod hasłem „Św. Augustyn, św. Monika i ekstaza w Ostii” poświęcony był rodzinom i Ostii, na jego zaś program złożyły się: godz. 9.00. Przeniesienie relikwii św. Augustyna do Ostii; po ich przyjęciu w pałacu komunalnym Ostii, której patronem ogłoszono Augustyna, przeniesiono je do kościoła św. Aurei; godz. 11.00. Liturgia Eucharystyczna pod przewodnictwem prefekta Kongregacji d/s Nauki Wiary i dziekana kolegium kardynalskiego kard. Józefa Ratzingera, który jest też biskupem tytularnym tego kościoła; godz. 16.00. Powrót relikwii do Bazyliki św. Augustyna w Rzymie; godz. 18.00. Oddanie hołdu św. Monice i św. Augustynowi połączone z Eucharystią przez rodziny pod przewodnictwem przewodniczącego Papieskiej Rady d/s Rodziny kard. Lópeza Okejulo, który w swej homilii ukazał Biskupa Hippony jako dusz-

pasterza, zwłaszcza jego nauczanie o miłości ludzkiej, małżeństwie, seksualności, prokreacji i rodzinie; godz. 21.00. Koncert – modlitwa pod kierunkiem G. Giuseppe Scaella.

Na ósmy i ostatni dzień (15 XI) obchodów złożyły się: godz. 8.00. Msza św. zamykająca tygodniowe obchody; godz. 9.00. Przewiezienie relikwii św. Augustyna na lotnisko Ciam-pino, skąd przetransportowano do Pawii; godz. 10.00-13.00. Dyskusja okrągłego stołu w Instytucie Patrystycznym „Augustinianum” z udziałem włoskiego ministra d/s mediów Maurizio Gasparri; godz. 21.00. Wieczór galowy w Auditorium Rzymu: przedstawienia z występami muzycznymi, teatralnymi i tanecznymi na zakończenie augustyńskich obchodów. Podczas tego tygodnia można było zwiedzić z przewodnikiem Biblioteka Angelica przy Bazylice św. Augustyna oraz wystawy dzieł św. Augustyna i publikacji o nim, a także wystawy „Św. Augustyn i jego czasy”, tysiące zaś wiernych, zwłaszcza Rzymu, mogło się bezpośrednio pokłonić relikwiom wielkiego starożytnego Biskupa, Doktora łaski.

Ks. Stanisław Longosz – Lublin, KUL

11. PRZEKAZANIE RELIKWII ŚW. GRZEGORZA Z NAZJANZU I ŚW. JANA CHRYZOSTOMA KOŚCIOŁOWI WSCHODNIEMU (RZYM, 27 XI 2004)

Dnia 27 listopada 2004 r. Ojciec Święty Jan Paweł II podczas uroczystego nabożeństwa ekumenicznego w Bazylice Watykańskiej przekazał patriarsze Konstantynopola Bartłomiejowi I część przechowywanych w tejże bazylice relikwii dwóch jego poprzedników – św. Grzegorza z Nazjanzu i św. Jana Chryzostoma. Jan Paweł II w odpowiedzi na prośbę Bartłomieja I, który listem z 24 VI 2004 r. prosił o te relikwie i zapraszał go z nimi do Stambułu na święto patronalne św. Andrzeja w 2004 r., planował je osobiście zawieźć w darze patriarsze dla wyrażenia swego pragnienia zjednoczenia dwóch skłóconych siostrzanych Kościołów, ale nie pozwoliły na to okoliczności i stan jego zdrowia. Listem jednak z 8 IX 2004 r. obiecał je patriarsze przekazać i w tym celu zaprosił go do Rzymu. Był to niewątpliwie akt o wielkim znaczeniu, nazwany przez Bartłomieja I „wydarzeniem historycznym”, ponieważ wyraża łączność między chrześcijańskim Wschodem i Zachodem, także poprzez przekazywane relikwie dwóch świętych patriarchów Konstantynopola, którzy nie tylko bronili gorąco ortodoksji i jedności Kościoła, ale również zabiegali o komunie dwóch jego części – wschodniej i zachodniej. Przekazania tych relikwii dokonano według ściśle ustalonego porządku, opartego w swej strukturze na liturgii słowa nabożeństwa ekumenicznego, któremu wspólnie przewodniczyli Jan Paweł II i Bartłomiej I, a na które zaproszono członków Kurii Rzymskiej, wspólnotę Kościołów Wschodnich Rzymu, rodziny zakonne i wiernych Wiecznego Miasta.

Doczesne szczątki zmarłego w 390 r. Grzegorza z Nazjanzu pogrzebano w jego rodzinnej miejscowości, niedaleko Nazjanzu w Kapadocji, dokąd się wycofał z biskupstwa celem prowadzenia życia kontemplacyjnego; niedługo jednak potem przeniesiono je do Konstantynopola, choć trudno dokładnie ustalić, kiedy to przeniesienie nastąpiło. Słysz się m.in., że przeniesienie jego relikwii z Kapadocji do Konstantynopola nastąpiło w czasach cesarza Konstantyna Porfirogeneta (912-959): jedna część jego ciała została złożona w Bazylice Dwunastu Apostołów (por. R. Janin, *Eglises et monastères*, Paris 1953, 50), a druga w kościele św. Anastazji (Janin, s. 27). Dwa inne świadectwa potwierdzają obecność relikwii Grzegorza w tym mieście na początku XIII wieku: pierwszym z nich są *Gesta regum*

Anglorum Wilhelma z Malmesbury, który na liście relikwii przechowywanych w mieście cesarskim wymienia również ciało Grzegorza z Nazjanzu (P.E.D. Riant, *Exuviae sacrae Constantinopolitanae*, II, Genève 1878, 211), a drugim relacją z podróży do Konstantynopola w 1200 r. abpa Nowogrodu Antoniego Dobrynio Jadrejkowicza (DHGE III 768-769), który w swoim opisie relikwii przechowywanych w Bazylice Dwunastu Apostołów zaznacza: „in sanctuario iacent S. Joannes Chrysostomus et S. Gregorius Theologus” (Riant, s. 225). Obecność relikwii Grzegorza z Nazjanzu w Konstantynopolu jest również potwierdzona w XIV wieku, po IV Krucjacie, która w 1204 r. miała je zrabować i przewieźć do Rzymu, a mianowicie przez relację z podróży do cesarskiego miasta w 1350 r. Stefana z Nowogrodu, który opisując Bazylikę Dwunastu Apostołów zaznaczał: „przybywszy do ołtarza, widzi się po prawej stronie grób św. Grzegorza Teologa, a w kaplicy obok ołtarza także grób Jana Chryzostoma” (*Itinéraires russes en Orient*, Genève 1889, 122; J.M. Sauge, BS VII 200).

Przeniesienie zaś jego relikwii do Rzymu wiąże się ściśle z historią klasztoru SS. Benedyktynek Santa Maria na Campo Marzio w Rzymie i dołączonym doń oratorium św. Grzegorza z Nazjanzu. Tradycja bowiem głosi, że pewne mniszki bizantyńskie z monasteru św. Anastazji w Konstantynopolu chcąc uniknąć prześladowań ikonoklastycznych za czasów cesarza Leona III (717-741) i Konstantyna V (741-775), zbiegły w 750 r. do Rzymu zabierając ze sobą czczone relikwie św. Grzegorza z Nazjanzu. Z kościoła zaś Santa Maria na Campo Marzio relikwie te zostały wkrótce przeniesione do pobliskiego oratorium, które odtąd zaczęto nazywać „świętym Grzegorzem” (por. Hiacintus de Nobili, *Chronicon venerabilis monasterii Sanctae Mariae in Campo Martio*, ed. Fioravanti Martinnelli, w: *Roma ex ethnica sacra*, Roma 1653, 188-201; O. Montenovesi, *La chiesa di S. Gregorio Nazianzeno a Campo Marzio in Roma*, „Archivi” 25:1958, 38-44). Pewien dokument (*Regestum sublacense*) z czerwca 986 r. wspomina imię opatki Anny z klasztoru Santa Maria i św. Grzegorza z Nazjanzu, „qui ponitur in Campo Martio”. Przez całe średniowiecze relikwie Grzegorza czczone były bez przerwy w pobliżu tego rzymskiego klasztoru. Noszący to imię papież Grzegorz XIII (1572-1585) otwierając dla kultu 12 II 1578 r. pierwszą kaplicę w nowo zbudowanej Bazylice św. Piotra, umieścił w niej w centralnym ołtarzu czczony już w wcześniejszej bazylice obraz Madonny Wspomożycielki. Pragnąc jednak ubogacić jeszcze tę największą świątynię chrześcijaństwa relikwiami wybitnych Świętych Kościoła, zażądał od mniszek z Santa Maria na Campo Marzio przeniesienia do wykańczanej nowo zbudowanej Bazyliki relikwii Doktora Kościoła św. Grzegorza z Nazjanzu, do którego jako patrona żywił głębokie nabożeństwo i podziw. By jednak nie pozbawiać całkowicie mniszek wiekowego przedmiotu kultu, pozostawił im z tych relikwii część ramienia Świętego. Uroczystego przeniesienia relikwii św. Grzegorza z Nazjanzu do Bazyliki św. Piotra dokonano 11 VI 1580 r., a dokładny opis tej doniosłej ceremonii pozostawił nam mistrz ceremonii papieskich Francesco Mucanzio. W ten sposób Grzegorz z Nazjanzu był pierwszym Świętym złożonym i oficjalnie czczonym w Bazylice Watykańskiej. Relikwie złożono w starej miedzianej kasecie, którą opieczętowano i zamknięto w drewnianej skrzyni pokrytej drogocennym płótnem i umieszczono w głębi murowanego ołtarza kaplicy, którą odtąd nazywano „gregoriańską”. Centralny jej ołtarz z różowego marmuru posiada w sobie obraz Matki Bożej Wspomożycielki, a w szczytowej jego koronie mieści się napis: „Dei Genitrici Mariae Virgini et Gregorio Nazianzeno”, w jego zaś marmurowej podstawie ukryte są relikwie św. Grzegorza, które przez otwór w antepedium można do dziś oglądać. Dnia 19 VIII 2004 r., gdy przygotowywano relikwie dla Kościoła Wschodniego, otwarto z polecenia Jana Pawła II ołtarz, zerwano pieczęcie i wydobyto

z miedzianej kasety znaczną część relikwii św. Grzegorza z Nazjanzu, aby je przekazać patriarche Konstantynopola Bartłomiejowi I.

Jeśli natomiast chodzi o relikwie św. Jana Chryzostoma, który zmarł na wygnaniu 14 IX 407 r., to jego doczesne szczątki złożono najpierw w kaplicy św. Basiliska Męczennika w Komanie Pontyjskiej, w miejscowości nazywanej w dzisiejszej Turcji Bizeri. Źródła informują, że na początku patriarchatu Nestoriusza (428) dwór bizantyński ustanowił dzień 26 września jako jego święto (Marcellinus, *Chronicon*, PL 51, 925AB). Pełnej jednak jego rehabilitacji dokonano dopiero 10 lat później, kiedy to na żądanie patriarchy Proklosa (434-446) cesarz Teodozjusz II sprowadził i przeniósł tryumfalnie 27 I 438 r. do Konstantynopola jego relikwie i umieścił w konstantyńskiej Bazylice Dwunastu Apostołów, w tradycyjnym miejscu pochówku arcybiskupów i cesarzy Konstantynopola (Socrates, HE VIII 4-5, PG 67, 836), obok grobów Arkadiusza i Eudoksji (Theodoretus, HE V 36, PG 82, 1265-1268); do tej rehabilitacji przyczyniły się również wcześniejsze starania papieża Innocentego I. Potem relikwie te, prawdopodobnie w czasach Królestwa Łacińskiego w Konstantynopolu (1204-1258), przeniesione zostały w niewyjaśnionych do dziś okolicznościach do Rzymu i umieszczone w Bazylice św. Piotra. Temu jednak czasowi przeniesienia zdają się przeczyć niektóre źródła historyczne, jak np. w 1348 r. Stefan z Nowogrodu, czy w 1390 r. Ignacy ze Smoleńska, którzy piszą, iż oglądali je i czcili „opieczętowane w kamiennej urnie” w kościele bizantyńskim Świętych Apostołów (por. Janin, s. 50-51), lub że sułtan Bajazet II miał w 1489 r. podarować królowi francuskiemu Karolowi VIII „całe ciało” Jana Chryzostoma (por. Babinger, *Reliquienschecher am Osmanenhof im XV. Jahrhundert*, „Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften philos. hist. Klasse” 2:1956, 20). Według tradycyjnej wersji relikwie św. Jana Chryzostoma od XIII wieku miały spoczywać w Bazylice św. Piotra w Rzymie. Podczas budowy nowej bazyliki, w następstwie zniszczenia Rotundy św. Petronilli, miano je przenieść w 1567 r. do Rotundy św. Andrzeja i złożyć w skromnej ubogiej kaplicy św. Lamberta i Serwacja, nazywanej z powodu dużego ich tu nagromadzenia „kaplicą relikwii”. Potem papież Urban VIII (1623-1644) uważając, że relikwie tak wielkiego Doktora Kościoła spoczywają w zbyt skromnym i niedostępnym miejscu, postanowił je przenieść po rozpoznaniu (*recognitio*) w 1623 r. do nowo zbudowanej Bazyliki Watykańskiej, do jej nowo wykończonej pełnej przepychu Kaplicy Chóru Kanoników, co nastąpiło 1 V 1626 roku. Umieszczono je w wielkiej szkatule z rzymskiego szarego marmuru, złożonej w drewnianej opieczętowanej skrzyni z napisem: „Corpus S. Jo. Chrysostomi” w kamiennej dolnej części ołtarza, gdzie do dziś się znajdują. Także w innych częściach Kościoła pokazuje się nierzadko różne relikwie św. Jana Chryzostoma, zwłaszcza jego głowy lub innych części jego ciała, jak to czynią szczególnie niektóre klasztory, np. Monte Athos, w Wenecji, Chiaravalle, Paryżu, Bruges i Moguncji (por. *Acta SS. Septembris IV*, Venezia 1761, 694-695; A. Rocchi, *Lipsanologia o storia delle reliquie di S. Giovanni Crisostomo*, w: *Χρυσοστόμωτα (407-1907)*, Roma 1908, 1039-1140; A. Frolov, *Les reliques de la vraie Croix*, Paris 1961, ss. 69, 409, 551, 541). Dnia 24 VIII 2004 r. z polecenia Jana Pawła II otwarto rzymski ołtarz i wydobyto z kasety znaczną część relikwii, przeznaczonych dla patriarchy Konstantynopola Bartłomieja I.

Samo nabożeństwo ekumeniczne, podczas którego miano dokonać przekazania relikwii, rozpoczęło się od wspólnego wejścia Jana Pawła II i Bartłomieja I, poprzedzanych przez diakonów łacińskiego i ortodoksyjnego obrządku, z Kaplicy Piety poprzez bazylikę do ołtarza Konfesji św. Piotra przy śpiewie wiernych i scholi: „Ubi caritas est vera, Deus ibi est”. Po dojściu do ołtarza obaj dostojnicy pozdrowili liturgicznie zebranych, Jan Paweł II po włosku: „Niech będzie błogosławione nadchodzące Królestwo, Królestwo Ojca, Syna i Ducha Świę-

tego; zaś Bartłomiej I po grecku: „Łaska Pana naszego Jezusa Chrystusa i miłość Boga i Ojca i wspólnota Ducha Świętego niech będzie z wami wszystkimi”. Następnie Jan Paweł II dokonał wprowadzenia słowami: „Czcigodny i Kochany Bracie Bartłomieju, Patriarcho Ekumeniczny Konstantynopola, ukochani Bracia i Siostry w Panu, dziś Pan Bóg pozwala nam stanąć razem w imię Chrystusa i w radości Ducha Świętego, by przeżyć tę znaczącą chwilę modlitwy, wymiany darów i wspólnoty braterskiej. Zebrała nas tu pamięć świętych Ojców Kościoła, Grzegorza Teologa z Nazjanzu i Jana Chryzostoma, których relikwie przyniesione tu z Konstantynopola były przez wieki strzeżone i czczone przez Kościół Rzymu. Chcemy teraz we wspólnej zgodzie, żeby one były obecne także u Patriarchy Ekumenicznego, gdzie ci dwaj Wielcy Doktorzy pełnili swoją posługę biskupią. Ci dwaj święci, przez nas czczeni i wzywani, którzy zawsze wyznawali swoją wspólnotę z tą Stolicą Apostolską i Kościołem Rzymu, zrodzonym z przepowiadania apostołów Piotra i Pawła, a teraz są we wspólnocie Świętych, gorący orędownicy daru widzialnej jedności naszych Kościołów. Niech to nasze zgromadzenie liturgiczne będzie dla wszystkich chrześcijan znakiem naszego pragnienia pójścia razem, aby świat uwierzył w Chrystusa, naszego Zbawiciela”.

Po tych słowach wprowadzenia z Kaplicy Chóru wyruszyła procesja z relikwiarzami św. Grzegorza z Nazjanzu i św. Jana Chryzostoma. Ich relikwie zostały ułożone na aksamitnych poduszkach z naturalnego płótna i zamknięte w szkatułach ze szlifowanego kryształu, które znów zostały umieszczone w prostokątnych urnach z nakryciem z alabastru włoskiego z Voltery. Ich boczne większe ściany w postaci siatek z dużymi otworami pozwalały widzieć zamknięte w nich szkatuły z relikwiami. Niosących te relikwiarze diakonów poprzedzał kardynał arcybiskup, duchowni Bazyliki oraz kilkunastu wiernych i kleryków niosących lampy i gałązki palmowe, podczas gdy wierni ze scholą śpiewali na przemian Litanię do Wszystkich Świętych. Po dojściu do Konfesji diakoni ustawili relikwiarze na stole przed balustradą okalającą grób św. Piotra, a następnie po nałożeniu kadzideł do kadzielnicy przez papieża i patriarchę okadzili je uroczyście, wierni zaś i duchowni przyozdobili je lampami i gałązkami palmowymi. Tymczasem chór ortodoksów śpiewał po grecku troparion dla Grzegorza: „Pozdrawiamy Cię teologicznymi pieśniami, trzodo Kościoła, lro Ducha, miedzu na herezje, słodczy ortodoksów, drugi Janie wsparty na piersi Pana, który przez swe nauki stałeś się naocznym świadkiem Słowa, roztropnym przywódcą pasterzy; ty jesteś dobrym pasterzem, Grzegorzu, któryś oddał samego siebie za nas, jak Nauczyciel Chrystus, teraz zaś tworzysz chór z Pawłem, wstaw się za naszymi duszami”; w odpowiedzi schola łacińska śpiewała Janowi Chryzostomowi: „O Doctor Optime, Ecclesiae sanctae lumen, beate Joannes Chrysostome, divinae legis amator: deprecare pro nobis Filium Dei”.

Potem nastąpiła lektura biblijno-patrystycznych tekstów, po grecku i włosku: rozpoczęto ją od fragmentu I Listu św. Pawła do Koryntian (12, 12-27), w którym Apostoł pisał: „Jesteście ciałem Chrystusa i poszczególnymi Jego członkami”. Po krótkim śpiewie responsoryjnym: „Zachowajmy jedność ducha dzięki więzi pokoju” (Ef 4, 3-6), nastąpiła lektura tekstów patrystycznych: najpierw dwóch fragmentów z poezji Grzegorza: modlitwy do Boga (*Carmina* I 1, 29, PG 37, 507-508) i modlitwy do Chrystusa (*Carmina* II 1, 74, PG 37, 1421-1422, tłum. pol. T. Sinko, w: J.M. Szymusiak, *Grzegorz Teolog*, Poznań 1965, 551), a następnie po grecku drugiego listu Jana Chryzostoma do papieża Innocentego I (PG 52, 535-536, tłum. W. Kania, PSP 13, 245-246) i po łacinie odpowiedzi tego papieża do Jana (PG 52, 537-538). Po tekstach Grzegorza schola odśpiewała po łacinie aklamację: „Tibi laus, Domine, Tibi gloria: in caelestibus aedibus gloria et honore coronatus fulget servus tuus Gregorius et pro nobis existit intercessor benignus”; chór zaś grecki troparion: „Bezprawnie oddalony od swej trzody, ojcze święty, doświadczyłeś cierpień i powtórnego

wygnania, i tak stałeś się godny szczęśliwego końca, jak szlachetny atleta, który walczył z najpodstępniejszym: twój powrót wychwała więc Kościół, któryś ty przyozdobił złotem swych najmędrszych nauk”.

Po czytaniach nastąpiły wspólne modlitwy: najpierw modlitwa powszechna, do której wprowadzenia dokonał Jan Paweł II, a zakończenia Bartłomiej I, poszczególne zaś wezwania śpiewali na przemian ortodoksyjny i łaciński diakon. Potem nastąpiła Modlitwa Pańska z wprowadzeniem papieża, śpiewana po łacinie, a zakończona zgodnie z tradycją doksologią: „Quia tuum est regnum et potestas et gloria in saecula”.

Tuż przed samym przekazaniem relikwii zastępca sekretarza stanu Stolicy Apostolskiej Leonardo Sandri odczytał publicznie List Jana Pawła II do patriarchy Bartłomieja I:

Umiłowany Brat
Bartłomiej I
Patriarcha Konstantynopola

1. W moim sercu gości jeszcze żywa radość z naszego spotkania na placu przed tą Bazyliką Watykańską 29 czerwca br. z okazji uroczystości Świętych Apostołów Piotra i Pawła. I oto teraz Pan w swej łaskawości daje nam raz jeszcze możliwość braterskiego spotkania przy grobie apostoła Piotra w miłości, na modlitwie oraz z wolą wspólnego zdążania ku pełnej i widzialnej jedności, której Chrystus pragnie dla swoich uczniów.

Okazją tym razem jest wspólny kult relikwii świętych Grzegorza Teologa i Jana Chryzostoma – dwóch Ojców Kościoła wschodniego, dwóch świętych Patriarchów Konstantynopola i dwóch Doktorów Kościoła, których wraz ze św. Bazyliem Wielkim Kościół katolicki zawsze uroczystie otaczał czcią. A my, «ilekroć spotykamy tych naszych Ojców, jesteśmy pokrzepieni w wierze i umocnieni w nadziei» (List apostolski *Patres Ecclesiae* 1).

2. Oto teraz powraca do Konstantynopola część ich relikwii – to, co pozostało z ich ciał, które za życia szły za Chrystusem, cierpiały prześladowanie z powodu Jego Imienia i były świątynią Ducha Świętego.

Przeniesienie tak świętych relikwii może stanowić szczęśliwą okazję, by oczyścić naszą zranioną pamięć, umocnić nasze dążenie do pojednania i potwierdzić, że wiara tych naszych świętych Doktorów jest wiarą Kościołów Wschodu i Zachodu. Dostrzegamy również właściwy moment, by «ukazywać dziś słowami i czynami ogromne bogactwa, które nasze Kościoły przechowują w skarbnicach swych tradycji» (*Oriente Lumen* 4).

Jest to «czas pomyślny», by do ich wstawiennictwa dołączyć naszą modlitwę, aby Pan przyspieszył godzinę, w której poprzez sprawowanie świętej Eucharystii będziemy mogli razem żyć w pełnej komunii i w ten sposób skuteczniej przyczynić się do tego, by świat uwierzył, że Jezus Chrystus jest Panem.

3. Umiłowany Bracie, będę zawsze nieustrudzenie, zdecydowanie i odważnie dążył do tej komunii między uczniami Chrystusa, ponieważ wypełniając wolę Pana, pragnę być sługą komunii «w prawdzie i miłości, aby łączyć – ten piękny symbol, który Ekumeniczna Rada Kościołów uczyniła swoim godłem – nie została rozbita przez burze i pewnego dnia mogła zawinąć do portu» (*Ut unum sint* 97).

Niechaj Pan, przychodzący ze swymi świętymi (por. Za 14, 5), umocni nas w naszych postanowieniach i ma nas w opiece, gdy na co dzień staramy się wypełniać nowe przykazanie.

W duchu cierpliwości Chrystusowej i w miłości Bożej, z uczuciami braterskimi.

Watykan, 27 listopada 2004 r.

Joannes Paulus n. II

(AAS 96:2004, 928-929, tłum. pol. OsRomPol 26:2005, nr 2, 31-32)

Po wysłuchaniu listu diakoni najpierw zbliżyli się do relikwiarzy i przynieśli je do Ojca Świętego, który je ucałował i przekazał patriarche Bartłomiejowi I, a następnie odnieśli je na poprzednie miejsce, patriarcha zaś skierował do papieża i zebranych następujące słowa podziękowania:

Wasza Świętobliwość!

Wspominając życie, wiarę, etos oraz zmagania naszego ojca pośród świętych, Jana Chryzostoma, mamy wrażenie – również w tej świętej i historycznej chwili – że słyszymy ostatnie słowa, jakie wypowiedział w swym ziemskim życiu: «Chwała Bogu za to wszystko!»! Wierzmy, że również św. Grzegorz Teolog podpisałby się pod tą dziękczynną doksologią, albowiem święte relikwie obydwu powracają do miejsca, do którego należą. W ten sposób kończy się ich przymusowe, trwające wieki oddalenie, spowodowane niegdyś przez niekorzystne dla Kościoła okoliczności.

Błogosławieństwo, jakim jest to przeniesienie relikwii, zawdzięczamy podyktowanej dobrą wolą decyzji, z której cieszymy się my i oni, godnej wszelkiego uznania wdzięczności decyzji Waszej umiłowanej Świętobliwości o zwróceniu nam ich świętych relikwii. W tym względzie Wasza Świętobliwość bierze przykład ze św. Bazylego Wielkiego. Zwrócił on otaczane czcią relikwie św. Dionizego, biskupa Mediolanu, który zasnął w Panu cierpiąc wygnanie z powodu arian i został pogrzebany na terenach powierzonych św. Bazylemu, o czym pisze Święty w swym liście (n. 197) skierowanym do św. Ambrozego, następcy św. Dionizego.

Kościół, w całym świecie przyozdobiony krwią męczenników otaczaną czcią, przypominającą purpurę i bisior, darzy szacunkiem, jak przystoi, relikwie swych dzieci, które doznawały ze względu na Pana gorzkich cierpień, ukrzyżowania i śmierci, były rzucane na pożarcie dzikim zwierzętom, ginęły od ognia, miecza i na skutek niezliczonych przeciwności. Dlatego też przeniesienie i ponowne złożenie relikwii naszych błogosławionych poprzedników w świętej archidiecezji konstantynopolitańskiej, której przynieśli oni chwałę przez swoją świętość, mądrość, zmagania i całą swą działalność apostołską, jest źródłem radości i wesela nie tylko dla naszego świętego Tronu Ekumenicznego oraz dla *pleroma* całego naszego świętego Kościoła prawosławnego, oddającego im głęboką cześć, lecz również dla wszystkich naszych braci katolików mieszkających w naszej stolicy. Dokonuje się dziś święty akt, usuwający eklezjalną anomalię i niesprawiedliwość. Ten braterski gest starożytnego Kościoła rzymskiego potwierdza, że w Chrystusowym Kościele nie ma problemów nie do rozwiązania, gdy miłość, sprawiedliwość i pokój spotykają się w świętej diakonii pojednania i jedności. O przywrócenie zgody i jedności z pewnością modlą się także obydwaj Święci, których relikwie powracają do ich stolicy, ponieważ, jak wiadomo, za życia walczyli oni usilnie o jedność Kościoła w wierze i prawdzie. Pozostaje zawsze aktualne i wymowne zdanie św. Jana Chryzostoma, twierdzącego, że podział Kościoła jest większą szkodą niż herezja oraz że grzechu schizmy w Kościele nie może zmyć nawet krew męczeństwa. Z drugiej strony, znane są niezrównane słowa pokoju św. Grzegorza Teologa oraz jego niedościgniona homilia pożegnalna, w której usprawiedliwił swoją dymisję z urzędu Patriarchy Konstantynopola jako decyzję mającą na celu przywrócenie pokoju i jedności w Kościele. Jesteśmy przekonani, że również Wasza Świętobliwość pragnie gorąco poprawy stosunków między Kościołami. Z tego powodu podejmuje tak wiele uciążliwych pielgrzymek po całym świecie. Wszelkie działania leczące stare rany i zapobiegające nowym przyczyniają się do stworzenia warunków koniecznych, aby kontynuować dialog prawdy w miłości pomiędzy naszymi Kościołami, abyśmy posłuszni Boskiej woli naszego świętego Boga w uwielbianej Trójcy Świętej, mogli jak najrychlej spotkać się na nowo we wspólnej wierze Kościoła dawnych czasów, stanowiącej jedyną podstawę do przywrócenia pełnej komunii między naszymi Kościołami.

Na koniec pragniemy zauważyć, że poprzez ten gest Wasza Świątobliwość daje świetlany przykład do naśladowania, braterskie przesłanie oraz napomnienie dla wszystkich, którzy samowolnie zawładnęli skarbnicami wiary, pobożności i cywilizacji innych, i je przetrzymują, aby zostały one zwrócone tym, którzy słusznie ich poszukują i domagają się ich zwrotu.

Za to wszystko dziękujemy Ci z całego serca, święty i umiłowany Bracie w Chrystusie. I dziękujemy za Twoją decyzję – szlachetną, świętą, o wielkiej wymowie symbolicznej – by zwrócić nam te święte relikwie. Życzymy Ci zdrowia i długiego życia za wstawiennictwem świętych Grzegorza i Jana. Niech tak się stanie.

(OsRomPol 26:2005, nr 2, 32-33).

Po tych słowach podziękowania Ojciec Święty i patriarcha najpierw udzielili wspólnie zgromadzonym błogosławieństwa – pierwszy po łacinie według rytu rzymskiego, drugi po grecku według rytu bizantyńskiego, a następnie w procesji poprzez Bazylikę, poprzedzani przez diakonów niosących relikwie, wrócili do Kaplicy Piety, skąd na początku wyszli.

Jeszcze tego samego dnia relikwie św. Grzegorza z Nazjanzu i św. Jana Chryzostoma opuściły Rzym i razem z Bartłomiejem I i delegacją Stolicy Apostolskiej pod kierunkiem przewodniczącego Papieskiej Rady d/s Jedności Chrześcijan kard. Waltera Kaspera odleciały do Fanaru – dzielnicy Stambułu, w której mieści się siedziba patriarchy Konstantynopola i jego katedra św. Jerzego, gdzie podczas obchodów święta św. Andrzeja Apostoła miały być uroczyste intronizowane i złożone. Podczas tych patronalnych uroczystości przemawiał również kard. W. Kasper wspominając także przekazanie relikwii św. Grzegorza z Nazjanzu i św. Jana Chryzostoma Kościołowi Wschodniemu (tekst jego przemówienia zob. OsRom 144:2004, nr 277 [1 XII], s. 7; tłum. pol. OsRomPol 26:2004, nr 2, 33-34).

Ks. Stanisław Longosz – Lublin, KUL

12. PAPIEŻE STAROŻYTNI W RELIGIJNEJ KULTURZE POLSKIEJ

Z wczesnochrześcijańskich papieży (I-VII wiek) religijnej kulturze polskiej znani są przede wszystkim: Klemens Rzymski (92-101), Feliks (269-274), Sylwester (314-335), Leon Wielki (440-461) i Grzegorz Wielki (590-604). Ich zaś obecność w tej kulturze przejawia się w wezwaniach kościołów i kaplic, w ikonografii, pieśniach, nabożeństwach, przysłowiach i zwyczajach. Trudno w większości ustalić, jaka była geneza, kiedy dokładnie i dlaczego dany polski kościół ma wezwanie tak odległego świętego i to papieża, ale to ono właśnie było bezpośrednim i najczęstszym powodem jego lokalnej ikonografii oraz związanych z tym poświęconych mu pieśni, nabożeństw i zwyczajów.

Jeśli chodzi o wezwania kościołów, to najwięcej spośród wyżej wymienionych posiada ich aktualnie w polskim katolickim Kościele Klemens Rzymski Męczennik (aż 18), potem idzie Grzegorz Wielki (3), Leon Wielki (2) oraz po jednym Feliks i Sylwester (zob. *Wykaz parafii w Polsce 2001*, Warszawa 2001, wydany przez Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego SAC). Warto tu zaznaczyć, że nie są to tylko wezwania stare, kościołów średniowiecznych i renesansowych, o których często decydował noszący to imię fundator, ale również nierzadko kościołów nowożytnych, a nawet współcześnie budowanych. Scharakteryzują teraz chronologicznie kościoły oraz ich kulturowe otoczenie wyżej wymienionych starożytnych papieży.

Św. Klemens Rzymski znany jest obecnie przede wszystkim w Polsce południowej, gdzie w średniowieczu miał nawet swoje sanktuaria, jego zaś kult i znajomość mieli tu szerzyć uczniowie i ich potomkowie św. Cyryla i Metodego, którzy w czasie swego wcześniejszego pobytu w Chersonesie i u Chazarów na Krymie mieli odnaleźć jego relikwie, przywieźć je najpierw do Konstantynopola, a w r. 863 na Morawy, co się niewątpliwie przyczyniło do rozwoju jego kultu na tych terenach, czego znów dowodem są liczne dedykowane mu tam kościoły i kaplice, a w 866 r. poprzez Panonię i Wenecję do Rzymu, gdzie za papieża Hadriana (867-872) przyjęto je w r. 867 z honorami i złożono w bazylice jego czci poświęconej, co również przyczyniło się, do rozwoju jego kultu we Włoszech. Nic więc dziwnego, że gdy później na terenie Państwa Wielkomorawskiego tworzyli swoją słowiańską liturgię, on był zawsze w niej żywy i obecny, potem zaś przez nią promieniował na kulturę polską, w której propagował go także Kościół Unicki. W dziejach zaś kultu św. Klemensa na tych terenach, wyrażającego się przede wszystkim w patronactwie kościołów, można wyróżnić trzy okresy: wczesne średniowiecze do schyłku XIII wieku, koniec XIII i cały wiek XIV, i wreszcie schyłek jego kultu – wiek XV i 1. poł. XVI wieku (por. A.J. Parczewski, *Początki chrystianizmu w Polsce*, Poznań 1902, 20-22; M. Rechowicz, *Sprawa obrządku cyrylo-metodiańskiego w Polsce*, w: *Pastori et Magistro. Księga Pamiątkowa ks. bpa P. Kałwy*, Lublin 1966, 81; T. Łaś, *Przedtrydencki kult św. Klemensa Rzymskiego w diecezji krakowskiej w świetle wezwań kościołów*, RTK 14:1967, z. 4, 39-52; J. Kutnik, *Początki chrystianizacji Państwa Wiślan*, „Życie i Myśl” 16:1966, nr 9, 71-74).

Jeśli chodzi o rozmieszczenie kościołów św. Klemensa w Polsce w ogóle, to najstarsze z nich były w diecezji gnieźnieńskiej (8), do których należały miejscowości: Gniewkowo (XI wiek), Mogilno (XI wiek), Kruszwica (XI wiek), do budowy których przyczynili się przybyli tu benedyktyni, a opaci np. klasztoru w Mogilnie nosili imię Klemensa (*Monumenta Poloniae Historica*, wyd. A. Bielowski, I, Lwów 1864, 680), dalej Polanowice (XII wiek), Storczewo (XIV wiek), Wąglczow (XIV wiek), Lgota (XV wiek) i Makolice (XV wiek) (por. S. Kozierowski, *Szematyzm (sic!) historyczny ustrojów parafialnych dzisiejszej archidiecezji gnieźnieńskiej*, Poznań 1934, 46, 102, 134, 168; Łaś s. 43); z tych wymienionych, do św. Klemensa przynajmniej dziś jedynie Lgota Wielka (dziś. diec. częstochowska), uposażona w 1334 r., wymieniona w *Księgach Piotrkowskich* w 1410 r. i w gnieźnieńskich aktach konsystorskich z 1462 r., z pierwotnym kościołem drewnianym, rozebrany ze starości w 1763 r., dziś jednak zdominowanym przez kult Matki Bożej Łaskawej – Pani Lgockiej, która tu ma sanktuarium; oraz w diecezji poznańskiej 6 kościołów w miejscowościach: Objezierze (XII wiek), Krzycko Małe (XIV-XV wiek), Zielęcín (XIV-XV wiek), Zakrzewo (XV wiek), Oporowo (XV-XVI wiek) i z tego samego czasu Poniec (por. S. Kozierowski, *Szematyzm (sic!) historyczny ustrojów parafialnych archidiecezji poznańskiej*, Poznań 1945, 160, 182, 270, 469; J. Łukaszewicz, *Krótki opis historyczny kościołów parafialnych, kaplic i klasztorów w dawnej diecezji poznańskiej*, Poznań 1858, t. 1: s. 291, t. 2: s. 74, 90, 497; *Liber beneficiorum dioecesis Posnaniensis z r. 1510*, wyd. J. Nowacki, Poznań 1950, 155, 165, 204); z tych pod wezwaniem św. Klemensa funkcjonują do dziś tylko Zielęcín i Zakrzewo.

Także w diecezji wrocławskiej kult św. Klemensa sięga XI wieku. Już pierwszy biskup wrocławski Hieronim, z pochodzenia Włoch, sprowadził z Rzymu ok. 1051 r. relikwie różnych świętych do swej katedry, wśród których były również relikwie św. Klemensa (por. *Monumenta Poloniae Historica*, wyd. A. Bielowski, VI, Lwów 1893, 576). Charakterystyczne jest jednak to, że kościoły klementyńskie są na tych terenach nieco późniejsze: najstarsze z nich w Ustroniu (dziś diec. bielsko-żywiecka) i w Rusocinie pod Nysą (dziś diec.

opolska), funkcjonujące pod jego wezwaniem do dziś, sięgają XIII i początków XIV wieku, zaś dwa następne – w Borowie Polskim i we Wrocławiu, dziś już zapomniane, pochodzą z XV wieku (Łaś s. 44). Do rozwoju tego kultu na tych terenach przyczynili się niewątpliwie nie tylko koloniści niemieccy i wpływy nadreńskie, ale i wpływy polskie, czego dowodem był kościół św. Klemensa o czystym charakterze polskim na Nowym Mieście we Wrocławiu (por. W. Długoborski i inni, *Dzieje Wrocławia do roku 1807*, Warszawa 1958, 141).

Najwięcej jednak kościołów św. Klemensa i to funkcjonujących do dziś pod jego imieniem, znajduje się na terenie dawnej diecezji krakowskiej, która mieściła się w granicach ówczesnej Małopolski, dokąd mogły sięgać wpływy działalności św. Cyryla i Metodego. Do najstarszych fundacji klementyńskich na terenie dawnej diecezji krakowskiej należy zaliczyć kościół parafialny w Lędzinach (dziś diec. katowicka); wzmianki o tej wsi, należącej najpierw do biskupa krakowskiego, sięgają r. 1160, jednakże nie w dokumentach, lecz w późniejszych przekazach J. Długosza (*Liber beneficiorum*, wyd. A. Przeździecki, II, Cracoviae 1863, 226), który informuje, że biskup nabył tę wieś od benedyktynów sieciechowskich, a wiadomo, że klasztory benedyktyńskie szerzyły w tym czasie kult św. Klemensa; owszem, w benedyktyńskim klasztorze sieciechowskim żywa była pamięć tego Świętego, co potwierdza fakt, że opaci tego klasztoru nosili imię Klemens i posługiwali się pieczęcią św. Klemensa: jedna z nich zachowana z 1320 r. wyobraża Świętego w postawie stojącej, z pastorałem w prawej i palmą w lewej ręce, a w otoku napis: „+ S. Clementis Aba Setechovi” (F. Piekosiński, *Pieczęcie polskie wieków średnich*, „Sprawozdania Komisji do Badań Historii Sztuki w Polsce” 6:1900, s. 296). Można by więc przypuszczać, że kościół św. Klemensa w Lędzinach fundował klasztor sieciechowski (Łaś s. 45-46), choć inni utrzymują, że kościół ten wzniesli misjonarze Cyryla i Metodego. Parafia powstała tu przed r. 1325, a pierwotny drewniany kościół św. Klemensa, wspomniany w dokumencie z 1241 r., został zniszczony w XVII/XVIII wieku. Na jego miejscu wybudowano w latach 1769-1772 jednonawowy murowany barokowy kościół, który przejął imię Klemensa i czci go do dziś jako patrona także w wielkim ołtarzu z 1803 r. (M.R. Górniak, EK X 924; *Lędziny. Zarys dziejów*, Lędziny 1998).

Z końca XII wieku pochodzi kościół fundowany przez krzewicieli kultu św. Klemensa – ród Gryfitów w Brzeźnicy k. Bochni (diec. tarnowska) wspominany w dokumencie z 1242 r. (*Kodeks dyplomatyczny Małopolski 1178-1457*, wyd. F. Piekosiński, II, Kraków 1877, nr 419, s. 64), który miał również współpatrona św. Piotra, przez którego został aktualnie zdominowany (Łaś s. 46), dziś zapomniany, a do św. Piotra dołączono jeszcze w zbudowanym w 1632 r. drewnianym kościele św. Stanisława biskupa.

Prawie z tego samego czasu pochodzi kościół św. Klemensa w Czerminie k. Mielca (diec. tarnowska), uposażony w 1238 r. przez kanonika krakowskiego Michała Pacanowskiego, jak to wynika z jego dokumentu fundacyjnego (por. B. Kumor, *Powstanie i rozwój sieci parafialnej w Małopolsce Południowej do końca XVI wieku*, „Prawo Kanoniczne” 6:1965, 303-304), wyniesiony potem w 1661 r. przez bpa S. Trzebickiego do godności prepozytury z kolegium misjonarzy; dziś jednak jest to murowany z 1630 r. jednonawowy kościół barokowy, z neobarokowym ołtarzem głównym z XIX wieku, w którym znajduje się obraz św. Klemensa w stroju papieskim z 1946 r. i Matki Bożej Dobrej Rady z XIX wieku (*Rocznik diecezji tarnowskiej na rok 1972*, Tarnów 1972, 331-332).

Równie starym, a może nawet pierwszym chronologicznie śladem kultu św. Klemensa w Małopolsce, jest jego kościół w Wieliczce, której istnienie już w X-XI wieku poświadczają dokumenty klasztoru tynieckiego, potwierdzające jej nadania solne na rzecz tego klasztoru (*Kodeks dyplomatyczny klasztoru tynieckiego*, wyd. W. Kętrzyński, I, Lwów 1875, nr 11,

s. 1). Już prawdopodobnie w XI wieku stała tu kaplica św. Klemensa, obsługiwana przez benedyktynów tynieckich, co poświadcza bulla Grzegorza IX z 1229 roku. Późniejszy kościół parafialny, choć nie znamy dokładnej daty jego fundacji i erekcji, ale istniejący już na początku XIV wieku, co potwierdzają spisy świętopietrza, wymieniające jego proboszcza Henryka (por. *Monumenta Poloniae Vaticana*, ed. J. Ptaśnik, I, Cracoviae 1913, 123, 297, 357) również nosił imię św. Klemensa: potwierdza to bowiem J. Długosz zaznaczając, że w poł. XV wieku stał w Wieliczce kościół murowany z fundacji mieszczan pod wezwaniem św. Klemensa (*Liber beneficiorum*, II, s. 103); ten murowany przejął zapewne imię po pierwotnym drewnianym. Obecny kościół murowany, zbudowany w stylu klasycyzmu józeffińskiego, konsekrowany w 1825 r., ma ołtarz z lat 1855-1862, w którym obok Klemensa są obrazy św. Mikołaja i Barbary, którzy w kulcie zdominowali pierwszego. Z powyższego wynika, że w Wieliczce żywy był od wieków kult św. Klemensa, do czego przyczyniła się zapewne m.in. tradycja, że był on skazany na ciężkie prace w kamieniołomach, przez co był uważany za patrona górników. Mieszkańcy Wieliczki od niepamiętnych czasów obchodzili uroczyste dzień swego patrona: co roku w podziemnej kaplicy odprawiano Mszę św. i głoszone kazanie na jego cześć (por. Łas s. 47-48).

Oprócz benedyktynów wielkie zasługi w szerzeniu kultu św. Klemensa w Małopolsce miał możny małopolski ród Gryfitów. To z ich fundacji pochodziły również jego kościoły z 1. poł. XIV wieku – w Zasowie (diec. tarnowska), którą to wieś w 1291 r. nadał W. Łokietek Klemensowi Gryficy, który z kolei erygował w niej parafię w 1330 r., i w Paleśnicy (diec. tarnowska), którą na prośbę Gryfitów z Rożnowa założył na prawie niemieckim w 1351 r. Kazimierz Wielki, przeznaczając na parafię 2 łany ziemi, oraz planowany kościół w Borównie k. Lipnicy Murowanej (diec. tarnowska), dla której Kazimierz Wielki przeznaczył w 1342 r. również 2 łany ziemi (*Archiwum ksiąg Lubartowiczów-Sanguszków w Stawucie*, wyd. E.L. Radzimiński, V, Lwów 1897, nr 3, s. 3). Dzisiejszy zaś neogotycki kościół w Zasowie, zbudowany w 1833 r., ma obok Klemensa wezwanie św. Stanisława biskupa, natomiast w Paleśnicy dawny drewniany kościół św. Klemensa zastąpiono w 1809 r. murowanym z fundacji Justyny Lanckorońskiej, z dodanym z tej okazji wezwaniem św. Justyny, z tym, że w wielkim ołtarzu obok obrazu M.B. Nieustającej Pomocy z XIX wieku figuruje nadal obraz św. Klemensa papieża.

Z innych XIV-wiecznych klementyńskich budowli trzeba wymienić kościół-sanktuarium św. Klemensa w Miedznej k. Pszczyzny (dziś diec. katowicka), gdzie jak wynika ze świętopietrza, parafia z proboszczem Bernardem istniała już w 1325 r. (w 1594 r. parafia przejęta przez protestantów), a obecny katolicki drewniany kościół pochodzi z XVII wieku, z kontynuowanym patronatem św. Klemensa; a także kościół św. Klemensa w Trzemeśni (diec. krakowska), wzmiankowany już w latach 1325-1327, z parafią erygowaną w r. 1440; obecny, trzeci już z rzędu również drewniany kościół wybudowany został w 1780 r. z dodanym kultem M.B. z Dzieciątkiem. Na ten okres przypadają także zapomniane już dziś fundacje kościołów: w Rzepienniku Biskupim (diec. tarnowska) na rzecz M.B. Wniebowziętej, w Radoczy k. Wadowic (diec. krakowska) na rzecz Przemienienia Pańskiego, w Dzierzgowie k. Lelowa (dziś diec. kielecka) wspólnej z kultem M.B. Wniebowziętej (w kościele zaś św. Marcina w Lelowie znajduje się ołtarz św. Klemensa), oraz w Sędziejowicach (dziś diec. łódzka), gdzie mimo iż nadal obchodzony jest odpust św. Klemensa, równie żywy, a może nawet mocniejszy jest kult św. Marii Magdaleny Pokutnicy i M.B. Dobrej Rady, obecny zaś nowy kościół zbudowano w latach 1984-1987.

W XIV wieku kult św. Klemensa w Polsce osiąga swój szczytowy rozwój, bo nigdy już później nie poświęcono mu tylu kościołów, do czego w dużej mierze przyczynili się Gryfici.

Kult ten zakorzenił się głęboko w ziemi małopolskiej, przybierając cechy kultu rodzimego i stając się własnością znakomitych rodów (por. Łaś s. 50). Wyrazem tego były też niektóre zarządzenia kościelne co do obchodzenia świąt. Tak np. w *Statutach synodalnych bpa Nankera* z 1320 r. wspomnienie św. Klemensa zaliczone zostało do rzędu „festa semiduplicia” (por. J. Fijałek, *Najstarsze statuty synodalne krakowskie biskupa Nankera*, Kraków 1915, 23-26), te zaś święta posiadały znaczenie społeczne, gdyż podobnie jak „festa duplicia”, zobowiązywały wszystkich do powstrzymywania się od pracy i dotyczyły całej diecezji; zarządzenia te przyczyniły się niewątpliwie do popularności kultu św. Klemensa w XIV wieku.

W XV i XVI wieku obserwujemy już wyraźne słabnięcie, a nawet powolne zanikanie kultu św. Klemensa Rzymskiego. W tym czasie dedykowano mu zaledwie 4 kościoły i jeden ołtarz na Wawelu, a mianowicie: w Klementowicach (diec. lubelska) z parafią erygowaną w 1418 r., ale w aktualnym kościele wybudowanym w latach 1914-1927 z kultem zdominowanym przez Matkę Bożą i św. Małgorzatę; w Skalniku (dziś diec. rzeszowska), w parafii erygowanej w 1480 r. z żywą do dziś tradycją, iż kościół św. Klemensa zbudowali o wiele wcześniej uczniowie św. Cyryla i Metodego; w aktualnym kościele, zbudowanym w latach 1909-1911, dominuje kult Matki Bożej Królowej Gór w obrazie przywiezionym z Nitry, czczonej przez Słowaków, Rusinów i Polaków; czy wreszcie bardziej na północ (nie wiadomo skąd i dlaczego) – w Klembowie (dziś diec. warszawsko-praska) i Nadarzynie (dziś diec. warszawska) w parafii założonej w 1453 roku. Ostatnim chyba śladem kultu św. Klemensa w tym czasie jest fundacja jego kościoła w 1528 r. w Makowie Podhalańskim, dziś jednak zdominowanym przez kult Przemienienia Pańskiego. Kult ten jakby skostniał, choć wysoka ranga jego wspomnienia liturgicznego, uzyskana w XIV i XV wieku nadal promieniowała także w XVI wieku, tak iż uroczystość św. Klemensa, jak zaznacza rubrycella krakowska z 1511 r., nie ustępowała nawet niedzieli (por. J. Sawicki, *Statuty synodalne krakowskie bpa Jana Konarskiego z roku 1509*. Kraków 1945, 54). Później już bardzo rzadko i tylko sporadycznie dedykowano Klemensowi Rzymskiemu jakieś kościoły, jak np. w Zawoi (diec. krakowska) z pierwotnym drewnianym kościołem św. Klemensa z lat 1757-1759 i parafią erygowaną w 1834 r., czy już w XX wieku w Kramarzówce k. Pruchnika (diec. przemyska) z parafią św. Klemensa założoną w 1927 r., ale już zdominowaną przez św. Andrzeja Bobolę.

Większość aktualnie funkcjonujących kościołów św. Klemensa usytuowana jest w Polsce południowej; w swych centralnych ołtarzach zazwyczaj wszystkie posiadają starsze lub nowsze obrazy swego świętego Patrona, odsłaniane przynajmniej w czasie odpustów i dni jego wspomnienia liturgicznego pod koniec listopada, podczas których przypomina się jego sylwetkę, choć kult jego zdaje się być dla Polaków nikły i obcy, bo nie stworzono dla niego specjalnych pieśni i nabożeństw, dlatego też kościoły jego imienia przybierają sobie w większości dodatkowych patronów – Matkę Bożą lub innych bliższych Świętych.

Choć w starożytności imię Klemensa było bardzo popularne, oznaczające człowieka cichego, łagodnego i spokojnego, dlatego noszonego najczęściej przez niewolników i wyzwoleńców, to dziś w Polsce nie jest zbyt często używane. Po raz pierwszy w formie Klemens poświęcone jest w 1203 r., w formie Klimens w r. 1428, w formie Kleman w 1212 r., zaś w formie Kliman w 1239 roku. W dawnej Polsce imię to noszono częściej, o czym świadczy choćby jego występowanie w literaturze polskiej, jak: Klemens Janicki († 1542), Klemens Kossakowski w *Księdze Marka* Juliusza Słowackiego, Klemens Piotunowicz w noweli *Pałac i rudera* Bolesława Prusa, czy Klementyna w opowiadaniu *Pokój głębi* Jerzego Zawieyskiego. W Polsce istnieje 19 miejscowości wywodzących swoje nazwy od

tego imienia, jak np. Klementowice czy Klemensów w województwie lubelskim. Imię to nie wywołało w Polsce żadnych bardziej znanych przysłów i zwyczajów.

Jeśli zaś chodzi o ważniejszą jego artystyczną ikonografię, to do najstarszych jejabytków należy gotycki wizerunek Klemensa w tiarze, z pastorałem i kotwicą w dłoni, obok św. Fabiana, na skrzydle tryptyku z 1497 r. w kościele Bożego Ciała we Wrocławiu (Muzeum Narodowe w Warszawie), potem z XVIII wieku wykuty w soli posąg Klemensa w kaplicy św. Antoniego w kopalni soli w Wieliczce, a od XIX wieku o różnorodnej wartości artystycznej obrazy ołtarzowe w kościołach pod jego wezwaniem.

Po tej obszernej prezentacji św. Klemensa Rzymskiego, już tylko schematycznie przedstawie pozostałych wczesnochrześcijańskich papieży, obecnych w kulturze polskiej. Pierwszym z nich chronologicznie jest **św. Feliks** (269-274) papież męczennik, pochowany w katakumbach św. Kaliksta. W starożytności jego imię należało do częstych rzymskich cognominów, w Polsce stosunkowo mało znane, spotykane od 1202 roku. Jeśli chodzi o dedykowane mu świątynie, to w Polsce jest tylko jedna pod jego wezwaniem, a mianowicie w Niedzieliskach (diec. tarnowska), gdzie jest jednonawowy zbudowany w 1931 r. wg projektu H. Kotry kościół i erygowana w 1951 r. parafia, sama zaś wieś została założona wcześniej na prawie niemieckim przez biskupów krakowskich. Patron figuruje na obrazie w bocznej kaplicy, w tiarze, stroju papieskim, w postawie stojącej, namalowanym w 1934 r. przez Władysława Dudę; przedstawiony jest również na jednym z witraży, feretronie i ornacie, brak jednak w parafii specjalnych poświęconych mu pieśni lub nabożeństw.

Na uwagę zasługuje jednak przechowywana w Polsce, w bazylice kodeńskiej, dobrze udokumentowana relikwia Głowy św. Feliksa – papieża i męczennika. Relikwię tę otrzymali w 1679 r. Radziwiłłowie z Białej Podlaskiej bezpośrednio od Stolicy Apostolskiej. Potem prawdopodobnie otrzymała je w wianie żona Jana Fryderyka Sapiehy, z domu Radziwiłłówna, i przywiozła ją z sobą do Kodnia, gdzie w kościele, jeszcze za życia jej męża Jana Fryderyka, poświęcony był Feliksowi jeden z czternastu ołtarzy bocznych. Po zamianie w 1875 r. kościoła na cerkiew, relikwiarz z Głową św. Feliksa został przekazany do pobliskiego kościoła parafialnego w Huszycy, skąd powrócił po 1927 roku. Obecnie znajduje się w kaplicy po prawej stronie bazyliki, obok ołtarza św. Szczepana, w ozdobnym dużym niby feretron retabulum, wykonanym przez M. Kiernowskiego. Sam relikwiarz, nakryty z góry papieską tiarą, podtrzymywany jest przez dwóch stojących aniołków, trzymających również napis: „Św. Feliksie módl się za nami”, wokół zaś okienka uwidaczniającego relikwie czaszki, figuruje napis: „Caput S. Felicis – papae mart.”. Z relikwiami tymi związany jest zwyczaj, że gdy zbierze się zorganizowana grupa pielgrzymów, podchodzą do relikwiarza, dotykają go lub całują wzbudzając sobie życzenie dotyczące ich samych lub innych, podczas gdy ojciec-przewodnik udziela im papieskiego błogosławieństwa krzyżem misyjnym (por. J. Bartzak, *Kodeń. Sanktuarium Maryjne*, Katowice 2004).

Kolejny starożytny papież – **św. Sylwester** (314-335) jako święty jest w Polsce prawie nieznanymi: aktualnie ma tylko jeden dedykowany sobie zbudowany z kamienia w 1945 r. kościół w Strzelewie Szczecińskim, przy którym erygowano parafię w 1957 roku. Imię to, oznaczającego człowieka żyjącego w lesie, dzikiego i żyjącego na odludziu, nadawano dawniej nieco częściej, dziś już bardzo rzadko. Nie ma w Polsce żadnego kultu, ani religijnych pieśni z nim związanych, ale tylko kilka przysłów, jak np. „Dzień Sylwestrowy pokaże czas lipcowy”, „Na święty Sylwester mroźno, zapowiedź na zimę mroźną” lub „W noc Sylwestrową łagodnie, będzie kilka dni pogodnie”.

Następny chronologicznie interesujący nas wczesnochrześcijański papież, to **św. Leon Wielki** (440-460), otoczony czcią i kultem zaraz po śmierci, w związku z czym kilkakrotnie

przenoszone były jego relikwie, aż Klemens XI (1700-1721) przeniósł je po raz ostatni do osobnej, wzniesionej ku jego czci w Bazylice św. Piotra kaplicy i dedykował mu ołtarz. W Polsce ma aktualnie tylko dwa dedykowane mu w XX wieku kościoły; w Gołdapi (dziś diec. ełcka) razem ze św. Bonifacym w parafii erygowanej w 1926 r., oraz w Wejherowie (dziś diec. gdańska) w parafii erygowanej w 1957 roku. Można przypuszczać, że w kościołach tych mają też swoje ołtarzowe obrazy, odsłaniane przynajmniej z okazji odpustu. W polskim Kościele jego kult jest zupełnie nieznan, w związku z czym nie stworzono mu żadnych specjalnych pieśni ani modlitw, chyba tylko lokalnych. Również w polskiej kościelnej ikonografii indywidualnie prezentowany jest bardzo rzadko, chyba że w grupie Doktorów lub Ojców Kościoła. Jako przykład można tu przytoczyć metalowy posąg na 5. kondygnacji wieży Bazyliki na Jasnej Górze, oraz neogotycki witraż w kościele św. Leona w Wejherowie, przedstawiający go w szatach papieskich, w tiarze, z pastorałem i księgą w ręku. Jego imię dawniej o wiele częściej, dziś jest rzadko nadawane. Wśród zasłużonych Polaków nosili je m.in. dowódca wojsk króla Zygmunta III Leon Sapieha († 1633), malarz Leon Wyczółkowski († 1936), reżyser Leon Schiller († 1954), czy dramaturg Leon Kruczkowski († 1962). Topografia polska zna ok. 50 miejscowości, które zapożyczyły swoją nazwę od tego imienia, jak np. Leonów pod Lublinem.

Ostatnim wreszcie wczesnochrześcijańskim papieżem obecnym w kulturze polskiej jest **św. Grzegorz Wielki** (540-604), który ma trzy dedykowane sobie aktualnie funkcjonujące w Polsce kościoły. Najstarszy z nich, wzmiankowany już w 1216 r., znajduje się w Krakowie-Ruszczy, przy którym erygowano parafię w 1312 r.; obecny kościół murowany z 1420 r. z fundacji Wierzbęty z Branic, konsekrowany w XVI wieku, posiadający w głównym barokowym ołtarzu obraz św. Grzegorza z XVII wieku; znane tu jest również tablicowe epitafium Wierzbęty z Branic z ok. 1425 r., na którym Grzegorz ukazany jako papież pochyla się nad rycerzem Grzegorzem i poleca go Matce Bożej. Drugim chronologicznie jest kościół św. Grzegorza, na Górze św. Grzegorza, w Gorzejowej (diec. tarnowska). Jest to jego sanktuarium, do którego od lat przybywają z daleka (zwłaszcza na odpust) pielgrzymi nawet procesjonalnie, otoczone legendą, iż w tym miejscu zamordowano jakiegoś Grzegorza misjonarza. Pierwotnie, przed 1747 r. była tu murowana kaplica, do której potem dobudowano nawę, a w 1936 r. wzniesiono z fundacji Wojciecha Zięby, z kamienia, cegły i drewna obecną świątynię. W ołtarzu głównym figuruje namalowany na desce w 1693 r. obraz św. Grzegorza, wzmiankowany w 1747 r. jako łaskami słynący. Znany tu jest kult św. Grzegorza, posiadający swoje lokalne pieśni i modlitwy. Trzeci Grzegorzowy kościół znajduje się na Szczęśliwicach w Warszawie przy ulicy Włodarzewskiej, z parafią erygowaną w 1991 r., będącą w stadium organizacyjnym.

Oprócz św. Klemensa Rzymskiego właśnie św. Grzegorz Wielki wtopił się głębiej w kulturę polską. W ikonografii polskiej występuje już od XV wieku, dość często w stroju pontyfikalnym w grupie czterech Doktorów Kościoła, prezentowanych zwłaszcza w kościołach Fontany (np. w Chełmie, Lubartowie, Włodawie; inne liczne polskie przykłady zob. B. Fałczyk, *Ikonografia Grzegorza*, EK VI 333). Imię Grzegorza w dawnej i dzisiejszej Polsce jest dość często nadawane. Wśród zasłużonych Polaków nosili je m.in. Grzegorz z Brzezin († 1591), Grzegorz z Sanoka († 1477), czy Grzegorz Piramowicz († 1801). Topografia polska zna ok. 24 miejscowości, wywodzące swą nazwę od tego imienia, np. Grzegorzewo, Grzegorzowice, Grzegorz, Grzegorzówka itd. Z imieniem tego Świętego związanych jest też wiele polskich przysłów, jak np. „Na świętego Grzegorza idzie zima do morza”, „Co wie Grześ, to i cała wieś”, „Groch święty Grzegorz zasiewa, soczewicę Jakub miewa”. Z tym Świętym związanych jest również parę polskich zwyczajów, dotyczących zwłaszcza uczniów

i szkoły, bo z dniem św. Grzegorza (12 III) zaczynał się w dawnej Polsce rok szkolny. Dzień ten dzieci obchodziły wesoło w szkołach, podczas którego opasywały bakałarza długim sznurem nawleczonym obwarzankami; albo też zwyczaj chodzenia przez ubranych w papierowe stroje studentów po „gregórkach”: jeden ubierał się za biskupa, dwaj za księży, a czwarty za kościelnego, którzy chodząc po domach śpiewali:

„Ojcowie, matki, swoje miłe dziatki,
Do szkoły dajcie, a nie odbierajcie,
Boć to nauka zdobi człowieka.
Dajcie nam na miód i na obwarzanki,
Sprawimy sobie gregoryjanki”,

za co od gospodyń otrzymywali do koszyka pokarmowe dary. Znany też był karnawał żaków: każdy uczeń, który rozpoczynał naukę, nazywany był przez kolegów „gregoriankiem”. Żacy biegali po mieście i wołali: „Grege, Grege, Gregory, pójdźcie dzieci do szkoły”.

Z wyżej scharakteryzowanej krótko obecności wczesnochrześcijańskich papieży w kulturze polskiej wynika, że najgłębiej zapadli w nią św. Klemens Rzymski i św. Grzegorz Wielki: pierwszy miał najwięcej dedykowanych sobie kościołów, drugi związał ze sobą najwięcej przysłów i zwyczajów.

Ks. Stanisław Longosz – Lublin, KUL

INFORMACJE*

1. MOŻLIWOŚCI STUDIÓW BIZANTYNOLOGICZNYCH NA BAZIE BIBLIOTEKI UNIWERSYTECKIEJ KUL

Pisząc o możliwościach studiów bizantynologicznych w KUL, należy wyróżnić dwie podstawowe płaszczyzny, które decydują o efektywności takich prób. Pierwszą jest biblioteka, drugą zaś środowisko¹. Pomiędzy tymi płaszczyznami istnieje ścisła współzależność. Poziom bowiem biblioteka decyduje zarówno o jakości publikacji danego środowiska, jak i o kierunkach badań.

Księgozbiór biblioteki w kontekście omawianych studiów należy rozpatrywać w pięciu aspektach: 1) stanu działu bibliograficznego, 2) posiadanych wydawnictw źródłowych, 3) zaopatrzenia w specjalistyczne serie wydawnicze, 4) zaopatrzenia w fachowe czasopiśma, 5) stanu zaopatrzenia w pozycje książkowe.

1. Jeśli chodzi o bibliografie dostępne w bibliotece KUL, to ich stan, choć daleki od ideału, należy ocenić pozytywnie². Poza tym w dobie mediów elektronicznych źródłem wiedzy o najnowszych publikacjach staje się coraz częściej internet³.

* Informacje poza jednostkami podpisanymi przygotował w całości ks. Stanisław Longosz.

¹ Ten drugi aspekt został już przedstawiony w informacji na temat studiów bizantynologicznych w KUL, zamieszczonej w VoxP 23 (2003) t. 44-45, 741-746.

² Dodatkową cenną pomocą służą dwa bloki bibliograficzne zamieszczane w „Vox Patrum”: *Patrystyka w czasopiśmach*: VoxP 2 (1982) t. 2-3, 514-524 [73 czasopiśma]; 3 (1983) t. 4-5, 373-394 [117]; 4 (1984) t. 6-7, 495-504 [53]; 6 (1986) t. 10, 411-422 [71]; 7 (1987) t. 12-13, 551-561 [62]; 8 (1988) t. 14, 507-532 [170]; 17 (1997) t. 32-33, 542-560 [142]; 18 (1998) t. 34-35, 619-632 [100]; 19 (1999) t. 36-37, 633-659 [215]; 20 (2000) t. 38-39, 703-732 [277]; 21 (2001) t. 40-41, 597-644 [272]; 22 (2002) t. 42-43, 705-739 [247]; 23 (2003) t. 44-45, 657-690 [262]) oraz *Polska bibliografia antyku chrześcijańskiego*: (VoxP 1 (1981) t. 1, 21-43; 13-15 (1993-1995) t. 24-29, 591-637; 16 (1996) t. 30-32, 605-628; 17 (1997) t. 32-33, 515-542; 18 (1998) t. 34-35, 633-659; 19 (1999) t. 36-37, 603-632; 20 (2000) t. 38-39, 653-685; 21 (2001) t. 40-41, 569-595; 22 (2002) t. 42-43, 665-693; 23 (2003) t. 44-45, 625-647.

³ Por. J. Słomka, *Ojcowie Kościoła w Internecie*, VoxP 13-15 (1993-1995) t. 24-29, 709-711. Jako pomoc pośrednią w zakresie poszukiwań internetowych może służyć wykaz ośrodków patrystycznych, por. S. Longosz, *Centra badań nad antykiem chrześcijańskim w świecie*, VoxP 9 (1989) t. 16, 321-355. Warto również odwiedzać takie portale internetowe jak: www.byzantinistik, www.byzantion.ru, www.byzantium.ac.uk, www.doaks.org/byzantine, www.unf.edu/classes/byzantium, www.imperobi-zantino.it, www.hispanohelenica.org, www.byzantine.nd.edu/bibliography, www.fordham.edu/halsall/

2. Również w kwestii wydawnictw źródłowych, biblioteka KUL jest z punktu widzenia bizantynistyki względnie dobrze zaopatrzona⁴. Posiada obok CCG (*Corpus Christianorum series graeca*), CSCO (*Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*) w 6 wersjach oraz *Subsidia*, CSHB⁵ (*Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae*), GCS (*Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte*), PG (*Patrologia Graeca*), PO (*Patrologia Orientalis*), PSyr (*Patrologia Syriaca*) i SCh (*Sources Chrétiennes*).

Brak jest natomiast kompletu najnowszej serii źródeł, czyli CFHB (*Corpus Fontium Historiae Byzantinae*)⁶. Również stan serii PTS (*Patristische Texte und Studien*) nie przedstawia się najlepiej⁷. Podobnie ma się rzecz w przypadku TU (*Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*)⁸, *Studia Byzantina Upsaliensia*⁹ i *Vizantijski Izvori za Istoriju Naroda Jugoslavije* (= *Fontes Byzantini Historiam Populorum Jugoslaviae Spectantes*)¹⁰. Zupełnie brak takich wydawnictw jak: *Archives de l'Athos*¹¹, *Documents et Recherches sur le Monde Byzantin, Néohellénique et Balkanique*¹², *Hellenica et Byzantina Neapolitana*¹³, *Melemata. Beiträge zur Byzantinistik und neugriechischen Philologie*¹⁴, *Mo-*

byzantium, www.imperobizantino.com, www.fhw.gr/chronos, www.college-de-france.fr/chaieres/chaire23, www.fordham.edu/halsall/byzantium. www.oeaw.ac.at/byzanz.

⁴ Bardzo instruktywny w tym względzie jest artykuł H.I. Szumił, *Zbiory patrystyczne w Czytelnicy Teologicznej Biblioteki Uniwersyteckiej KUL*, VoxP 10 (1990) t. 19, 1013-1027.

⁵ Biblioteka Uniwersytecka KUL (dalej BU KUL) posiada 38 z 50 tomów CSHB.

⁶ Dotąd wyszło około 41 tomów CFHB, z czego BU KUL posiada zaledwie 4 (t. 31/1-2, 35, 38, 40/1-2).

⁷ W latach 1964-2004 wydano 59 tomów tej serii, z czego BU KUL posiada zaledwie 4 (nr 37, 39, 54 i 59).

⁸ W latach 1883-2005 wydano 154 tomy tej serii, z czego BU KUL posiada 28. W jej ramach ukazują się zarówno krytyczne edycje źródeł, jak i monografie.

⁹ W ramach tej serii ukazało się 9 publikacji w latach 1986-2005. Część z nich to krytyczne wydania źródeł (t. 1, 2, 4/1-2, 5 i 8), natomiast tomy 3, 6, 7 i 9 mają charakter monografii. BU KUL posiada tomy od 4/1-2 do 8, z lat 1995-2002.

¹⁰ Jest tylko tom 1 z 1955 r., podczas gdy w latach 1955-1986 ukazało się 6 tomów tej serii źródeł.

¹¹ Między rokiem 1937 a 2001 wyszło 21 tomów tej serii. Taki sam tytuł ma również czasopismo, które wydawane jest także od 1937 roku. Seria ta jest wydawana przez *Centre de Recherches d'Histoire et Civilisation de Byzance. Collège de France*. Centre wydaje łącznie 7 serii bizantynologicznych. Obok *Archive de l'Athos*, pod jego auspicjami ukazywały się, bądź ukazują się nadal: *Bibliothèque Byzantine*, która ma trzy podserie: *Documents* (w latach 1952-1955 wydano 3 pozycje), *Études* (w latach 1951-1984 ukazało się tu 8 monografii) i *Traité d'Études Byzantines* (2 pozycje z lat 1955-1958); *Byzantina Sorbonensia* (w latach 1975-2005 seria ta objęła 22 opracowania); *Le Monde Byzantine* (wydawany od 1986 r.); *Réalités Byzantines* (w latach 1989-2003 ukazało się tutaj 9 książek); *Travaux et Mémoires* (14 monografii w latach 1965-2002); *Travaux et Mémoires. Monographies* (17 pozycji tej serii pochodzi z lat 1982-2004).

¹² W latach 1958-1980 seria ta była publikowana pod tytułem *Documents et Recherches sur l'Économie des Pays Byzantines, Islamiques et Slaves et leurs Relations Commerciales au Moyen-ge*. Ukazało się wówczas 13 woluminów. Aktualny tytuł seria przyjęła w 1986 r., zachowując jednak ciągłość numeracji kolejnych woluminów.

¹³ Pierwotnie ta seria źródeł nosiła tytuł *Byzantina et Neo-hellenica Neapolitana*. Pod tym tytułem ukazało się 10 publikacji w latach 1973-1983. Aktualny tytuł serii pochodzi z 1984 roku. Numeracja zaś tomów jest kontynuowana. W ramach obu tytułów wydano w sumie 21 tekstów źródłowych w latach 1973-2003.

*numenta Musicae Byzantinae*¹⁵, *Supplementa Byzantina*¹⁶. Pomimo tych oczywistych luk, stan bazy źródłowej w tym zakresie studiów bizantynologicznych należy ocenić z polskiej perspektywy bardzo wysoko.

3. Jeśli chodzi o ważne serie wydawnicze, to sytuacja nie jest najlepsza. Na półkach bibliotecznych nie ma ani jednego tomu *Analecta Vlatadon*, *Belfast Byzantine Texts and Translations*¹⁷, *Bibliothèque de l'Antiquité Tardive*, *Birmingham Byzantine and Ottoman Monographs*, *Byzantina Australiensia*¹⁸, *Byzantina et Neograeca Vindobonensia*¹⁹, *Byzantina Keimena kai Meletai* (=Byzantine Texts and Studies/Textus Byzantini et Dissertationes), *Byzantina Mnemeia* (=Byzantine Monuments/Monumenta Byzantina), *Byzantina Nederlandica*, *Byzantina Sorbonensia* (por. przyp. 11), *Byzantinische Forschungen*²⁰, *Damaszener Forschungen*²¹, *Dumbarton Oaks Studies*²², *Early Christian Studies*²³, *Erytheia. Estudios y Textos, Forschungen zur byzantinischen Rechtsgeschichte*²⁴, *Göttinger Studien zur Byzantinischen und Neugriechischen Philologie*²⁵, *Istanbuler Forschungen*²⁶, *Istanbuler Mitteilungen. Beihefte, Italoellenika. Quaderni* (Neapol), *Journal of Roman Military Equipment Studies-Monograph* (por. przyp. 80), *Mainzer Veröffentlichungen zur Byzantinistik, Miscellanea Byzantina Monacensia*²⁷, *Monumenta Slavico-Byzantina et Mediaevalia Euro-*

¹⁴ W ramach tej serii opublikowano w latach 1985-2001 dziewięć monografii. Wśród nich siedem pierwszych to krytyczne wydania źródeł bizantyjskich.

¹⁵ Seria ta posiada 5 mutacji: *Série principale* (1.1935-12.2000); *Corpus Scriptorum de Musica Sacra* (1.1985-5.1997); *Lectoriana* (Vol. 1: *Prophetologium*, pars prima lectiones anni mobilis continens, fasc. I-VI, 1939-1970; pars altera lectiones anni immobilis continens, fasc. I-II, 1980-1981); *Subsidia* (1.1935-6.1978); *Transcripta* (1.1936-9.1957).

¹⁶ Publikacje z tej serii ukazują się niezmiernie rzadko. W latach 1968-2005 wydano zaledwie 8 tomów, z których 1, 3, 5, 6, 7 i 8 to krytyczne edycje źródeł.

¹⁷ W latach 1991-2005 opublikowano w tej serii 9 pozycji. Trzy spośród nich do edycje źródeł (nr 1, 6/5-6, 8).

¹⁸ Seria ta zawiera zarówno monografie, jak i przekłady źródeł bizantyjskich. Wychodzi od 1981 roku. W 2005 r. ukazał się jej 15 tom.

¹⁹ W latach 1966-2000 seria ta nosiła tytuł *Byzantina Vindobonensia*. Wydano w jej ramach 23 publikacje. W 2004 r. ukazał się tom 24 tej serii już pod nową, rozszerzoną nazwą.

²⁰ Seria ta towarzyszy periodykowi o tym samym tytule. W jej ramach w latach 1966-2004 wydano 28 pozycji.

²¹ Seria ta jest publikowana od 1989 roku. Do 2004 r. wydano w jej ramach 12 monografii, z czego tylko dwie (nr 5 i 11) odnoszą się do zagadnień historii Bizancjum.

²² Seria to wychodzi od 1950 r. i jak dotąd w jej ramach ukazało się około 40 monografii.

²³ Seria ta ukazuje się w Sydney od 2001 roku. Do 2005 r. opublikowano w niej 9 pozycji, wśród których nr 1, 2, 3 i 6 to przekłady źródeł (nr 3 i 6 posiadają obok przekładu angielskiego równoległy tekst grecki).

²⁴ W ramach tej serii są także wydawane źródła. Wówczas ten tom serii ma dodatkową nazwę *Fontes Minores*. W ten sposób na 25 publikacji, jakie w latach 1976-2002 ukazały się w *Forschungen*, 10 nosi dodatkowo tę właśnie nazwę. *Fontes* mają też podwójną numerację, tj. numerację w ramach serii jako takiej i numerację własną. Ponadto od 1986 r. ukazuje się ateńska mutacja serii: *Forschungen zur byzantinischen Rechtsgeschichte. Athener Reihe*. Jest ona publikowana głównie w języku greckim (Są wyjątki: nr 5 to monografia w języku włoskim, nr 10 to dysertacja napisana po francusku). W jej ramach w latach 1986-2005 ukazało się 16 książek.

²⁵ Jest to jedna z najmłodszych serii bizantynologicznych. Ukazuje się od 2003 roku.

²⁶ Seria ta funkcjonuje razem z czasopismem o tym samym tytule.

²⁷ W ukazującej się od 1965 r. serii ukazało się około 40 monografii.

*pensia, Neograeca Medii Aevi, Poikila Byzantina*²⁸, *Nueva Roma*²⁹, *Opuscula Byzantina*³⁰, *Réalités Byzantines* (por. przyp. 11), *Society for the Promotion of Byzantine Studies. Publications, Spätantike-Frühe Christentum-Byzanz*³¹, *Studi Bizantini e Neogreci. Quaderni*³², *Studia Patristica et Byzantina*³³, *Studia Slavico-Byzantina et Mediaevalia Europensia, Subsidia Byzantina*³⁴, *Testi e Monumenti. Istituto Siciliano di Studi Bizantini e Neoellenici*³⁵, *Testi e Studi Bizantino-Neoellenici, Texte und Forschungen zur byzantinisch-neugriechischen Philologie*³⁶, *Textes, Documents et Études sur le Monde Byzantin, Néohellénique et Balkanique*³⁷, *Travaux et Mémoires* (por. przyp. 11), *Travaux et Mémoires. Monographies* (por. przyp. 11), czy *Zetemata Byzantina*.

Również takie serie jak *Berliner Byzantinische Arbeiten*³⁸, *Berliner Byzantinische Texte*³⁹, *Bibliothèque Byzantine* (por. przyp. 11), *Byzantinisches Archiv*⁴⁰, *Le Monde Byzantine* (por. przyp. 11) i *Wiener Byzantinische Studien*⁴¹ są reprezentowane w Bibliotece KUL w śladowych ilościach.

Na tym tle bardziej optymistycznie przedstawia się sprawa z *Subsidia Hagiographica*⁴², *Veröffentlichungen der Kommission für Byzantinistik*⁴³ i *Vizantinorossika* (= *Byzantino-*

²⁸ W latach 1981-2003 opublikowano w tej serii 20 książek.

²⁹ W serii tej ukazało się dotąd (1996-2004) 20 publikacji, pięć tomów spośród nich (nr 2, 5, 9, 12, 17, 20) to edycje źródeł.

³⁰ W ramach tej, wydawanej przez węgierskich bizantynistów z Szeged serii, ukazują się zarówno edycje źródeł (nr 1 [źródła do historii Awarów], 2[źródła do historii Gepidów], 3, 5, 6 [źródła do historii Herulów]), jak i monografie (nr 4, 7, 8 i 9).

³¹ Seria ta ukazuje się w Berlinie w dwóch wariantach: Reihe A *Grundlagen und Monumenten* (w latach ukazało się 2000-2005 trzynaście książek); Reihe B *Studien und Perspektiven* (20 publikacji w latach 1996-2005).

³² Seria ta, publikowana od 1972 r. przez *Istituto di Studi Bizantini e Neogreci* uniwersytetu w Padwie, nosiła początkowo tytuł *Quaderni*. Tytuł ten zmieniono poczynając od tomu dziewiątego.

³³ W ramach tej serii wyszło 11 opracowań w latach 1953-1966. Od 1966 r. seria już się nie ukazuje, podobnie jak periodyk o tym samym tytule, którego również BU KUL nie posiada.

³⁴ Była to seria reprintów opracowań bizantynologicznych, które ukazały się w XIX wieku. Wydawano ją w dawnej NRD, w latach 1972-1982. Ukazało się wówczas przynajmniej 20 pozycji.

³⁵ Seria ta, wydawana w Palermo, jest podzielona na trzy podserie: *Testi, Monumenti i Quaderni*. W ramach tej ostatniej ukazują się nieregularnie od 1966 r. tomy, objęte osobną nazwą *Byzantino-sicula*.

³⁶ W tej serii, towarzyszącej czasopismu „Byzantinisch-neugriechische Jahrbücher”, wyszło 49 monografii w latach 1922-1976.

³⁷ Seria ta jest publikowana od 1996 roku. Do 2004 r. wydano w niej 7 publikacji, w tym trzy edycje tekstów źródłowych (nr 1, 2/1-2, 3).

³⁸ W latach 1955-1995 w serii tej ukazało się 60 pozycji, z których BU KUL posiada dwie (nr 57 i 58).

³⁹ Do 2005 r. wydano w BBT 7 pozycji, z czego w BU KUL jest jedna (nr 5).

⁴⁰ Seria ta jest związana z „Byzantinische Zeitschrift”. Ukazało się w niej dotąd 19 opracowań, w BU KUL jest tylko ostatni, tj. 19 tom z 2000 roku.

⁴¹ Od 1964 r. wydano w tej serii około 24 monografii, z których jedna (nr 22) trafiła do BU KUL.

⁴² Seria ta towarzyszy periodykowi o tym samym tytule. W jej ramach ukazało się 85 monografii w latach 1898-2005, BU KUL posiada nr 59-78 i 80-85.

⁴³ W BU KUL są tomy 6/1-5 oraz 7-10. Szczególnie ważny jest tom 6: *Lexikon der byzantinischen Gräzität, besonders des 9.-12. Jahrhunderts*. Wydawcą leksykonu jest Erich Trapp. Od 1994

rossica)⁴⁴. Generalnie stan wydawnictw seryjnych przedstawia się bardzo skromnie. Przy obecnej polityce redukcji budżetu biblioteki nie można też liczyć na jakąkolwiek poprawę w tym zakresie.

4. Znacznie lepiej niż serie wydawnicze prezentują się czasopisma. Należy przy tym brać pod uwagę nie tylko periodyki ściśle bizantynologiczne, lecz również czasopisma patrystyczne, szczególnie te, w których ukazują się głównie publikacje poświęcone patrystyce greckiej. Nie można również pominąć wielu czasopism z zakresu historii sztuki chrześcijańskiej, archeologii, sławistyki, historii prawa, czy historii muzyki. Przy omawianiu czasopism specjalistycznych pominięto tutaj periodyki polskie, ponieważ ich obecność na półkach bibliotecznych jest sprawą oczywistą. Mimo że stan zaopatrzenia Biblioteki w periodyki zagraniczne jako takie jest jednym z najlepszych w Polsce, to jednak warto uświadomić sobie, że w aspekcie studiów bizantynologicznych jest on daleki od zadawalającego. W tym celu wystarczy odwołać się do niemieckiego adresu internetowego www.byzantinistik.de/zeitschrift/zeittit.html. Adres ten zawiera *Verzeichnis der byzantinischen und neogräzistischen Zeitschriften in Institutsbibliotheken in Deutschland*. Jest tam cytowanych około 750 tytułów czasopism⁴⁵.

Biblioteka KUL posiada natomiast takie periodyki jak: „Acta Orientalia”, „Adamantius”, „Analecta Bollandiana”, „Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves”⁴⁶, „Antiquité Tardive”, „Augustinianum”, „Bizantinistica”⁴⁷, „Byzantinische Zeitschrift”, „Byzantine and Modern Greek Studies”, „Byzantine Studies” (do 13:1986)⁴⁸, „Byzantinobulgarica” (do 8:1986)⁴⁹, „Byzantinoslavica”, „Byzantion”, „Cahiers de l'Institut du Moyen-Âge Grec et Latin”, „Cerkiewnij Vestnik”, „Der christliche Osten”⁵⁰, „Dumbarton

do 2005 r. ukazało się 5 zeszytów. Niestety BU KUL nie posiada wydanej również w tej serii (VKB 1/1-12) przez E. Trappa ważnej publikacji: *Prosopographisches Lexikon der Palaiologenzeit* (1976-1996). Brak także tomu 3 serii (VKB 3/1-3): *Repertorium der griechischen Kopisten 800-1600*, 1. Bd.: *Handschriften aus Bibliotheken Großbritanniens* (Wiedeń 1981); 2. Bd.: *Handschriften aus Bibliotheken Frankreichs* (1989); 3. Bd.: *Handschriften aus Bibliotheken Roms mit dem Vatikan* (1997), którego głównym wydawcą jest Ernst Gamillscheg.

⁴⁴ Jak dotąd w tej petersburskiej serii ukazała się tylko jedna publikacja i to w 1995 roku.

⁴⁵ Wykaz ten zawiera bardzo wiele czasopism greckich. Uwzględnić także szeroko periodyki krajów bałkańskich, których historia jest nierozzerwalnie związana z dziejami Wschodniego Cesarstwa. Poza tym jest tam wiele tytułów, które już dawno przestały się ukazywać, bądź ukazywały się bardzo krótko. *Verzeichnis* ów może stanowić swego rodzaju instruktywny punkt odniesienia dla każdego, kto myśli poważnie o zbudowaniu solidnego zbioru czasopism w zakresie bizantynologii.

⁴⁶ Periodyk ten zamknięto po ukazywaniu się 27 woluminów: 1 (1932)-27 (1985). BU KUL posiada: 1 (1932) – 4 (1936) oraz ciągłość od 9 (1949) do 27 (1985).

⁴⁷ Pierwotny tytuł tego czasopisma to „Rivista di Studi Bizantini e Slavi”. Pod tym tytułem wydano 5 numerów periodyku: 1 (1981) – 5 (1985) [wyd. 1989]. Potem ukazywał się on krótko pod tytułem „Rivista di Bizantinistica”: 1 (1991) – 3 (1992). Tytuł ten zmieniono na „Bizantinistica” w r. 1999 (1) i pod nim czasopismo jest aktualnie wydawane w Spoleto.

⁴⁸ Rok 1986 to data zamknięcia swego rodzaju starej serii tego periodyku, który po 10-letniej przerwie wznowiono. BU KUL nie posiada już jednak tej nowej serii, której połączone numery 1-2 ukazały się jako rocznik 1996-1997.

⁴⁹ Periodyk ten ukazywał się nieregularnie w latach 1 (1962) – 8 (1986) oraz 9 (1995). Potem wstrzymano jego wydawanie.

⁵⁰ Pierwotnie czasopismo to ukazywało się pod tytułem „Der christliche Orient in Vergangenheit und Gegenwart” w Monachium: 1 (1936) – 6 (1941). BU KUL posiada cztery pierwsze tomy: 1 (1936) – 4 (1939). W 1952 r., tym razem w Würzburgu, wznowiono wydawanie periodyku,

Oaks Papers”, „Échos d’Orient”⁵¹, „Eastern Churches Review”⁵², „Études Balkaniques”, „Greek Orthodox Theological Review”, „Greek, Roman and Byzantine Studies”, „Hermeneia. Zeitschrift für ostkirchliche Kunst”, „Irénikon”, „Istina”⁵³, „Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik”⁵⁴, „Jahrbuch für Antike und Christentum”, „Journal of Coptic Studies”, „Journal of Early Christian Studies”, „Kanon”⁵⁵, „Kirilo-Methodievski Studi” (= „Cyrillo-Methodian Studies”), „Macedonian Review”, „Muséon”, „Nicolaus”, „One in Christ”⁵⁶, „Oriens Christianus”, „L’Orient Syrien”⁵⁷, „Orientalia Christiana”, „Orientalia Christiana Analecta”, „Orientalia Christiana Periodica”, „Oriente Cristiano”, „Orthodoxes Forum”, „Orthodoxia”, „Ostkirchliche Studien”, „Österreichische Osthefte”, „Palaeobulgarica”, „Parole de l’Orient”⁵⁸, „Proche Orient Chrétien”, „Revue des Études Arméniennes” (do 25:1994/95), „Revue des Études Byzantines” (do 56:1998), „Revue des Études Slaves”, „Revue des Études Sud-Est Européennes”, „Revue Internationale des Droits de l’Antiquité”⁵⁹, „Rivista di Archeologia Cristiana”, „Scriptorium”, „The Slavonic and East

lecz już pod wyżej cytowanym tytułem. Jego pierwszy tom kontynuował numerację monachijską: 7 (1952).

⁵¹ Czasopismo pod tym tytułem ukazywało się w latach 1897/98 – 1940/1942 [wyd. 1942/1943]. W tym okresie wydano 39 numerów. W latach 1943 (1) [wyd. 1944] – 1945 (3) [wyd. 1946] wydano 3 numery tegoż periodyku pod zmienionym tytułem: „Études Byzantines”. W tym okresie siedzibą redakcji był Bukareszt. W związku z sytuacją polityczną, zaistniałą w Rumunii po II wojnie światowej, redakcję przeniesiono do Paryża, gdzie od 1947 r. czasopismo to było kontynuowane pod tytułem „Revue des Études Byzantines” [4 (1946)]. Wspomnianego wyżej efemerycznego tytułu *Études Byzantines* nie należy mylić z ukazującym się sporadycznie w Rumunii od 1979 r. periodykiem „Études Byzantines et Post-byzantines”: 1 (1979), 2 (1991), 3 (1997), 4 (2001).

⁵² Pod tym tytułem czasopismo to ukazywało się w latach 1 (1966) – 10 (1978). W 1979 r. połączyło się ono z periodykiem „Sobornost”, wydawanym od 1935 roku.

⁵³ Prekursorem „Istiny” było czasopismo „Russie et chrétienté”, którego historia jest nieco skomplikowana: [1 seria] 1 (1934) – 3 (1936); [2 seria] 1 (1937) – 2 (1938/39). Od 1937 r. na okładce znajdował się również tytuł rosyjski „Rossija i kristianskij mir”; [3 seria] 1 (1946) – 3/4 (1948). W tym okresie pełny tytuł brzmiał „Cahiers de Russie et chrétienté”; [4 seria] 1 (1949) – 2 (1950). Czasopismo to nie ukazywało się w latach 1940-1945. BU KUL posiada jeden numer „Russie et chrétienté”: [2 seria] 2 (1938/39), skatalogowany zgodnie z logiką numeracji ciągłej jako 5 (1938/39). Pod tytułem „Istina” periodyk ten ukazuje się regularnie od 1954 roku.

⁵⁴ W latach 1951 (1) – 1968 (17) czasopismo to ukazywało się pod tytułem „Jahrbuch der österreichischen byzantinischen Gesellschaft”. Pod aktualnym tytułem ukazał się już 18 numer tego periodyku w 1969 roku.

⁵⁵ Pełny tytuł tego wydawanego w Wiedniu czasopisma brzmiał: „Kanon. Jahrbuch der Gesellschaft für das Recht des Ostkirchen”: 1 (1971) [wyd. 1973] – 4 (1980). Od r. 1980 ukazuje się ono jako seria wydawnicza. Do 2004 r. opublikowano w niej 18 pozycji.

⁵⁶ Pierwotnie czasopismo nosiło tytuł „Eastern Churches Quarterly” 1 (1936) – 16 (1964). Aktualną nazwę przyjęło w r. 1965 i ukazało się wówczas pod nową numeracją: 1 (1965).

⁵⁷ Czasopismo to było wydawane w latach 1951 (1) – 1967 (12). Zostało zastąpione przez „Parole de l’Orient”, wydawane od 1970 roku. Por. przyp. 58.

⁵⁸ Periodyk ten powstał na bazie dwóch wcześniejszych czasopism: „L’Orient Syrien” (por. przyp. 57) i „Melto” (1. 1965 – 5. 1969).

⁵⁹ Pierwotnie były to dwa różne czasopisma: „Archives d’Histoire du Droit Oriental”, 1 (1937) – 6 (1951) [1 (1937) – 2 (1938); 3 (1947) – 6 (1951)]. W latach 1939-1946 czasopismo się nie ukazywało i „Revue Internationale des Droits de l’Antiquité”, 1 (1948) – 4 (1951). W 1952 r. doszło do fuzji obu tytułów, co dało początek periodykowi o nazwie „Archives d’Histoire du Droit

European Review"⁶⁰, „Sobornost”⁶¹, „Studi e Ricerche sull’Oriente Cristiano”⁶², „Studia Islamica” (prenumeratę zawieszono w roku 2000), „Oeologiva”, „Theotokos”, „Traditio”, „Vetera Christianorum”, „Viator” (do 27:1996), „Vigiliae Christianae”, „Vizantijskij Sbornik”⁶³, „Vizantijskij Vremennik”, „St. Vladimir’s Theological Quarterly”, „Die Welt der Slaven”, „Die Welt des Orients”, „Wiener Zeitschrift für Kunde des Morgenlandes”, „Zeitschrift für Slawistik” (do 43:1998). Niektóre z tych periodyków są niekompletne.

Są też tytuły reprezentowane przez jeden lub zaledwie kilka czy kilkanaście numerów np. „Bessarione” (1-2:1897), „Byzantinisch-neugriechische Jahrbücher” (7:1928/29)⁶⁴, „Cyrillomethodianum” (3:1975)⁶⁵, „Macedonian Studies”⁶⁶, „Russia Mediaevalis”⁶⁷, „Zbornik Radova Vizantologog Instituta” (= „Recueil des Travaux de l’Institut d’Études Byzantines”)⁶⁸.

Brak natomiast takich podstawowych czasopism jak: „Acta Byzantina Fennica”⁶⁹, „Acta Musicae Byzantinae”⁷⁰, „Acta Patristica et Byzantina”⁷¹, „Apollonia”, „Archive de l’Athos” (por. przyp. 11), „Bibliothèque Copte de Nag Hammadi”, „Bulletin de la Société d’Archéologie Copte”, „Bulletin de l’Institut Français d’Archéologie Copte”, „Bulletin of British Byzantine Studies”, „Bulletin of the Byzantine Institute”, „Byzantika”, „Byzantina” (Saloniki), „Byzantinische Forschungen”⁷², „Byzantinai Meletai”, „Byzantinorussia” (Moskwa)⁷³, „Byzantinos Domos”, „Byzantion Nea Hellás”⁷⁴, „Canadio-

Oriental. Revue Internationale des Droits de l’Antiquité” N.S. 1 (1952) – 2 (1953). W 1954 r. skrócono jednak poprzedni tytuł, wracając do nazwy „Revue Internationale des Droits de l’Antiquité” 1 (1954). BU KUL posiada: 2 (1949) – 3 (1950) oraz komplet roczników tego periodyku, poczynając od numeru 27 (1980).

⁶⁰ Pierwotny tytuł brzmiał: „The Slavonic Review” 1 (1922/23) – 6 (1927/28). Pod aktualnych tytułem periodyk ten ukazuje się od numeru 7 (1928/1929).

⁶¹ Periodyk ten wydawano od 1935 roku. BU KUL posiada jego kolejne numery, poczynając od roku 1965 po rok 1979, kiedy to doszło do jego fuzji z „Eastern Churches Review” (por. przyp. 51). „Sobornost. Incorporating Eastern Churches Review” jest w BU KUL reprezentowana przez następujące roczniki: 1 (1979)-14 (1992).

⁶² Czasopismo to ukazywało się w latach 1 (1978) – 20/1 (1997). BU KUL posiada komplet numerów tego periodyku.

⁶³ W 1945 r. ukazał się w Moskwie pierwszy i ostatni numer tego tytułu.

⁶⁴ Periodyk ten nie ukazuje się już od 20 lat. Całość obejmuje: 1 (1920) – 22 (1977/84) [wyd. 1985].

⁶⁵ Czasopismo to ukazywało się w Salonikach: 1 (1971) – 17/18 (1993-1994). Jego publikowanie zawieszono w 1994 roku.

⁶⁶ *Macedonian Studies* przestały się ukazywać w 1995 r., po opublikowaniu 12 numerów: 1 (1983) – 12 (1995). BU KUL posiada: 7 (1990) – 12 (1995).

⁶⁷ BU KUL posiada następujące numery: 1 (1973) – 5 (1984/85). Czasopismo to ukazywało się bardzo nieregularnie. Tom 10 (2001) był jego ostatnim woluminem.

⁶⁸ BU KUL posiada następujące numery: 1 (1952) – 17 (1976); 19 (1980); 36 (1997).

⁶⁹ Periodyk ten jest wydawany w Helsinkach. Pierwotnie nosił tytuł „Byzantium and the North”: 1 (1985) – 10 (1999/2000). Pod obecnym tytułem ukazuje się od: 1 (2002).

⁷⁰ Miejscem wydawania tego nowego periodyku są Jassy (Iași), stolica rumuńskiej części Mołdawii: 1 (1999) – 8 (2005).

⁷¹ Wychodzi w Pretorii (RPA): 1 (1990).

⁷² Czasopismu temu towarzyszy seria wydawnicza, por. przyp. 19.

⁷³ Ukazał się tylko jeden numer tego periodyku: 1 (1994).

⁷⁴ Pierwotnie ukazywało się w Santiago de Chile pod tytułem *Bizantion Nea Hellás*: 1 (1970) –

Byzantina”, „Corsi di Cultura sull’Arte Ravennate e Bizantina”⁷⁵, „Damascener Mitteilungen”; „Επετηρίς Ἐταιρείας βυζαντιῶν Σπουδῶν” (= „Annuaire de l’Association d’Études Byzantines”), „Erytheia. Revista de Estudios Bizantinos y Neogriegos”, „Göttinger Beiträge zur Byzantinischen und Neugriechischen Philologie”⁷⁶, „Gouden Hoorn. Tijdschrift over Byzantium” (= „Golden Horn. Journal of Byzantium”), „Graeco-Arabica”⁷⁷, „Handes Amsorza. Monatschrift für armenische Philologie”, „Hilandarski Zbornik” (= „Recueil de Chilandar”)⁷⁸, „Istanbuler Forschungen”, „Istanbuler Mitteilungen”, „Italoellenika”⁷⁹, „Journal of Roman Military Equipment Studies”⁸⁰, „Kleronomia”, „Medioevo Greco”⁸¹, „Miscellanea”⁸², „Mitteilungen aus der Österreichischen Byzantinistik und Neogräzistik”, „Mitteilungen zur Spätantiken Archäologie und Byzantinischen Kunstgeschichte”, „Opuscula Byzantina”, „The Patristic and Byzantine Review”, „Rassegna di Studi Etiopici”, „Revue de l’Orient Chrétien”, „Revue de l’Orient Latin”⁸³, „Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici”⁸⁴, „Seminarium Kondakovianum”⁸⁵, „Studi Bizantini e Neoellenici”, „Studia Patristica et Byzantina”⁸⁶, „Studies in Byzantine Sigillography”⁸⁷, „Subsidia Hagiographica”, „Symmeikta” („Suvmeikta”). Braki w zakresie podstawowych czasopism zagranicznych są oczywiste. Z drugiej jednak strony pewną

7/8 (1985). Jest to periodyk wydawany przez Centro de Estudios Griegos, Bizantinos y Neohelénicos „Fotios Malleros” powstałe w 1968 r. w ramach Facultad de Filosofía y Humanidades Uniwersytetu w Santiago (Universidad de Chile).

⁷⁵ Pierwotny tytuł: „Corsi d’Arte Ravennate e Bizantina”: 1 (1955), potem, tj. 2 (1956), wydawano jej już pod obecnym tytułem.

⁷⁶ Jest to nowy periodyk bizantynologiczny: 1 (2001).

⁷⁷ Czasopismo to jest wydawane od 1982 roku. Ukazywało się bardzo nieregularnie. Wreszcie od numeru 4 (1991) zostało przekształcone oficjalnie w serię wydawniczą. Jej ostatni jak dotąd tom (9/10) opublikowano w 2004 roku.

⁷⁸ Periodyk ten ukazuje się bardzo nieregularnie: 1 (1966), 2 (1971), 3 (1974), 4 (1978), 5 (1983), 6 (1986), 7 (1989), 8 (1991), 9 (1997), 10 (1998).

⁷⁹ Wydawanie czasopisma, które ukazywało się w Neapolu od 1988 r., wstrzymano w 1996 roku.

⁸⁰ Jak wyjaśniają wydawcy periodyk ten, ukazujący się od 1990 r., jest „Dedicated to the Study of the Weapons, Armour, and Military Fittings of the Armies and Enemies of Rome and Byzantium”. Czasopismo temu towarzyszy seria wydawnicza.

⁸¹ Jest to kolejne, nowe czasopismo bizantynologiczne: 1 (2001).

⁸² Chodzi o czasopismo publikowane od 1978 r. przez *Istituto di Studi Bizantini e Neogreci* przy uniwersytecie w Padwie.

⁸³ Wcześniej periodyk ten nosił tytuł „Archives de l’Orient Latin”: 1 (1881)-2 (1884).

⁸⁴ Pierwotny tytuł tego, wydawanego w Rzymie czasopisma, brzmiał „Studi Bizantini”: 1 (1925) – 2 (1927). Po czteroletniej przerwie wznowiono jego publikację, lecz już pod tytułem „Studi Bizantini e Neoellenici”: 3 (1931) – 10 (1963). Aktualny tytuł periodyk przyjął w r. 1964: N.S. 1 = 11 (1964).

⁸⁵ Czasopismo to, znane także pod tytułem „Sbornik Statej po Archeologii i Vizantinovedeniju” (= „Recueil d’Études: Archéologie, Histoire d’Art, Études Byzantines”) ukazywało się w latach 1 (1927) – 8 (1936).

⁸⁶ „Studia” wydawano w Ettal: 1 (1953) – 11 (1965). W 1965 r. wstrzymano zarówno publikację czasopisma, jak i serii, por. przyp. 33.

⁸⁷ Czasopismo to ukazuje się dość nieregularnie: 1 (1987), 2 (1990), 3 (1993), 4 (1994), 5 (1998), 6 (1999), 7 (2002), 8 (2003).

rekompensatą jest tutaj niezły stan zaopatrzenia w czasopisma patrystyczne. Taka sytuacja determinuje do pewnego stopnia profil KUL-owskiej bizantynistyki.

5. Jeśli chodzi o pozycje książkowe, to sprawa jest dość złożona. Z jednej strony Biblioteka KUL posiada wiele ważnych opracowań, które napływały do niej w ramach różnorodnych darów w okresie PRL-u. Natomiast aktualny stan księgozbioru bizantynologicznego KUL pozostawia wiele do życzenia. Niewątpliwie daleko mu do wiodących ośrodków europejskich. Jednak na tle księgozbiorów innych ośrodków polskich prezentuje się on mimo wszystko nader pozytywnie.

Z przedstawionego tutaj bardzo skrótowo stanu źródeł i opracowań bizantynologicznych w Bibliotece KUL, wynikają oczywiste wnioski praktyczne odnośnie potencjalnego kierunku rozwoju KUL-owskiej bizantynistyki. Ze względu na posiadane wydawnictwa źródłowe oraz czasopisma winna się ona orientować na bliską współpracę z patrystyką grecką. Aby jednak nie dublować pracy patrologów, należy iść w kierunku historii kultury Bizancjum, sięgając możliwie głęboko do jej genetycznych związków ze światem antycznym oraz z Biblią. Tutaj napotyka się bowiem na dodatkową pomoc w postaci przyzwoitego księgozbioru w zakresie historii starożytnej, historii sztuki starożytnej, filologii klasycznej oraz biblistyki. Taka sytuacja zachęca do wypracowania głęboko interdyscyplinarnego profilu badań.

Piotr Kochanek – Lublin, KUL

2. SERIA „CHRZEŚCIJAŃSKA EUROPA” W POZNANIU

Dzieje ludzkości to dzieje rodzin, rodów, plemion i państw, i ostatecznie związków państw tworzonych pod przymusem lub w oparciu o suwerenne decyzje na kształt zjednoczonej Europy. Od najdawniejszych czasów polityczni marzyciele poszukują środków integrujących, które kształtowałyby coraz wyższy rodzaj więzi, aż po wspólnotę powszechną. Przesłanki religijne stanowiły często w tych działaniach element zasadniczy. Były osnową życia społecznego greckich *polis*, jak również rzymskiej *civitas*. Zmiana religijnych pryncypiów w erze chrześcijańskiej nie naruszyła społecznych mechanizmów tych zachowań. W miejsce bóstw relatywnie ograniczonych, także terytorialnie, chrześcijaństwo przynosiło wizję Boga Jedyneego. Jego wyznawcy objęli swymi pretensjami do zjednoczenia cały świat. Ponieważ jako członkowie Kościoła znaleźli się najpierw w Imperium Romanum, Rzym nie utracił właściwości „środka”, nosząc nadal zadania administracyjne, kulturalne i religijne. W wyniku tego połączenie prastarej idei z ekumenicznymi horyzontami chrześcijaństwa stawało się nieuniknioną koniecznością.

Pociągało to za sobą szereg pytań, czy jedność oznaczała poczucie współprzynależności do jednego państwa, jednego Kościoła, jednego kręgu kulturowego, obyczajowego itd. Chrześcijaństwo musiało przecież przynieść w kształtowaniu poczucia takiej jedności zupełnie nowe instrumenty, gdyż łączyło więzią uczuciową ludzi z Bogiem i wyznawców między sobą. Ten rodzaj indywidualnych i jednocześnie społecznych emocji praktycznie nie był znany wyznawcom starych kultów.

U progu XXI wieku rozpatrywanie idei chrześcijańskiej jedności pociąga za sobą cały bagaż nawiązań politycznych, ewokowanych przez takie terminy, jak zjednoczona Europa, ekumenizm, katolicyzm, ale w innej grupie ojczyzna, Heimat, nacjonalizm, partykularyzm itd. Widząc te dwie strony zagadnienia, coraz trudniej dzisiaj zrozumieć i odczuć sensy

takich słów, jak *unitas, communio, oikumene* lub *orbis terrarum*. Nie ma wątpliwości, że znaleźliśmy się w takim momencie dziejów, kiedy poszukiwanie zasady jedności europejskiej stało się pilną koniecznością, zwłaszcza jeśli termin „Europa” nie ma pozostać wyłącznie kategorią geograficzną i być może polityczną. Pewne jest w każdym razie to, że historycy nowożytni wracają do idei starożytnych i średniowiecznych. Jako przykład: R. Cameron, *Historia gospodarcza świata. Od paleolitu do czasów najnowszych*, Warszawa 1996, 1997, 422: „Marzenia o zjednoczonej Europie są równie stare jak sama Europa. Święte Cesarstwo Rzymskie Karola Wielkiego miało granice bardzo zbliżone do granic Wspólnego Rynku” (być może są one nareszcie przekraczane); por. także: T. Schramm, *Historia powszechna. Wiek XX*, Poznań 1998, 151: „Integracja «starego kontynentu» od dawna była ideą marzycieli politycznych [...]”. Taka idea towarzyszyła wystąpieniu C.M. Martiniego w Parlamencie Europejskim w Strasburgu 17 IX 1997 r. podczas konferencji na temat: *La memoria delle origini nel processo di costruzione europaea*, zob. C.M. Martini, *Suggerimenti per l'Europa di oggi alla luce dell'opera di sant Ambrogio*, w: „Ambrosius” 1998, 152-158. Jedność Europy jest więc pojęciem i pewnym postulatem politycznym, obecnym często w wystąpieniach oficjalnych, np. w wystąpieniach związanych z 1000-leciem Zjazdu Gnieźnieńskiego. Choć naiwna wydaje się wiara, że poznanie historycznych zasad europejskiej tożsamości pozwoli na zastosowanie tamtych mechanizmów do budowania jedności w XXI wieku, to jednak ciągle mogą one inspirować do nowej konceptualizacji otaczającego nas świata: *historia magistra vitae*.. Poszukiwanie przy tym pewnej korekty współczesnego sposobu myślenia może zachodzić w oparciu o przeszłość, a jeśli tak, to trzeba się zgodzić, że jest to jedno z centralnych zadań stawianych historykom i filozofom dziejów.

Jako nader intrygujące pozostaje pytanie, czy publikowane w toku dziejów idee znajdowały realizację polityczną lub społeczną, czy też były one wyłączną własnością ograniczonej elity religijnej, intelektualnej i ewentualnie politycznej. Jeśli w długich dziejach starożytnych nie można zakwestionować znaczącego wpływu filozofów na elity rządzące, do których wszak sami filozofowie należeli z rzadka, to z pewnością nie będzie można zakwestionować, poczynając od IV wieku, ogromnej roli teologów, którzy wchodzili często w bezpośredni kontakt z polityką. Nie tylko ich działania, ale i szeroko publikowane poglądy wpływały na cesarzy, przedstawicieli administracji oraz zwyczajnych parafian. Ich rola była niezwykła, między innymi dlatego, że współcześni potrzebowali, aby ktoś wziął na siebie ciężar, którego nie mogli udźwignąć już ani późnoantyczni filozofowie, ani kapłani pogańskich kultów. Najbardziej znaczące okazało się to, że kolejni władcy nie tylko gotowi byli zasięgać opinii biskupów, ale poddawani byli szczególnego rodzaju naciskom z ich strony. W tej przestrzeni Ojcowie Kościoła uzyskali stosunkowo wiele swobody i wykazali się oryginalnością sądów, broniąc z jednej strony spuścizny starożytnych wartości, z drugiej wprowadzając etos chrześcijański. Na tym amalgamacie dopiero opierali nowoczesny, postulowany obraz chrześcijańskiej Europy. Podniesienie tej kwestii jest konieczne, gdyż faktyczne rozdzielenie Kościoła od państwa w czasach nowożytnych zepchnęło historię Kościoła i historię państwa na dwa różne tory, które krzyżują się nieczęsto i nie bez zgrzytów.

Oddając do rąk Czytelników poszczególne zeszyty serii „Chrześcijańska Europa”, wydawanej przez Księgarnię św. Wojciecha w Poznaniu, pragniemy otworzyć dyskusję na temat naszej tożsamości. Jeśli bowiem w przyszłości Europa miałaby zachować swój charakter i nie ulec wpływom zewnętrznych światów, to spokojny namysł stał się już dzisiaj krzyczącą koniecznością.

Forum stanowić będą trzy serie: *series minor* (ss. 32), w której raz w miesiącu zamierzamy publikować drobne studia i wykłady, dające, jak sądzimy, radość czytania nie dłuższą niż kilkadziesiąt minut. Większą formą będzie *series maior*, na kształt niewielkich rozpraw, dających radość czytania w ciągu kilku wieczorów. Ostatecznie do rąk Czytelników oddamy obszerniejsze tomy *series maxima*, których autorów nie chcielibyśmy krępować rygorami objętości, uzyskując jednak w zamian wnikliwą argumentację do dalszych dyskusji.

Dotychczas w serii „Chrześcijańska Europa” (*series minor*), której redaktorem jest prof. dr hab. K. Iłski, ukazały się:

- Rocco Buttiglione – *Prymat sumienia w polityce*,
- Tomáš Halik – *Europejskie mówienie o Bogu i milczenie o Bogu*,
- Tomasz Schramm – *Tożsamość Europy a chrześcijaństwo*,
- Anna Kotłowska – *Czas antyczny – czas chrześcijański*,
- Ruth Humbel Näf – *Chrześcijaństwo a demokracja*,
- Kazimierz Iłski – *Chrzest Imperium Romanum*.

W najbliższym czasie ukażą się:

- Jerzy Strzelczyk – *Chryścianizacja Irlandii*,
- Wojciech Dajczak – *Dobra wiara jako symbol europejskiej tożsamości prawa*,
- Artur Kijas – *Chrzest Rusi*.

Kazimierz Iłski – Poznań, UAM

3. REDAKTOR NACZELNY „VOX PATRUM”, KS. PROF. STANISŁAW LONGOSZ ODZNACZONY KRZYŻEM KAWALERSKIM ORDERU ODRODZENIA POLSKI

To zaszczytne wyróżnienie otrzymał Ksiądz Profesor Doktor hab. Stanisław Longosz, „za osiągnięcia naukowe i organizacyjne w dziedzinie badań nad antykiem chrześcijańskim w Polsce”. W imieniu Rady Naukowej „Vox Patrum”, pragnę złożyć Księdzu Redaktorowi Naczelnemu najserdeczniejsze gratulacje z okazji tak wielkiego wyróżnienia, które spotyka tylko wybitnych ludzi nauki, wyjątkowo zasłużonych przez tworzenie nieprzemijających wartości duchowych, które stają się własnością całego społeczeństwa polskiego.

Dorobek naukowy Księdza Profesora Stanisława Longosza jest tak bogaty i różnorodny, że trudno by było w tym miejscu pokusić się o jego bodaj najskromniejszą charakterystykę. To samo można by powiedzieć o jego działalności organizacyjnej w dziedzinie polskich badań nad antykiem chrześcijańskim. Mając to na uwadze, pragnę pokrótce tylko, zająć się jednym podstawowym jego osiągnięciem, jakim jest czasopismo naukowe „Vox Patrum”, zwracając szczególną uwagę na jego rolę integrującą oraz inspirującą ogólnopolskie środowiska patrystyczne. „Vox Patrum”, ze względu na swój oryginalny charakter, nie mający odpowiednika w skali nie tylko ogólnopolskiej, ale i światowej, stał się polskim fenomenem wydawniczym, pod wieloma względami wzorcowym i niepowtarzalnym.

Trudno w tym miejscu nie podkreślić, że czasopismo to zawdzięcza swe powstanie i rozwój niezłomnej woli i bezgranicznemu poświęceniu Księdza Profesora Longosza, który nie tylko stał się jego założycielem, ale również nakreślił jego stałe ramy programowe, którym pozostaje wierny przez prawie ćwierćwiecze owocnej działalności. Warto zauważyć, że polskie środowisko patrystyczne dotkliwie odczuwało brak czasopisma, które by gwarantowało poniekąd koordynację badań w dziedzinie antyku chrześcijańskiego. Z tej

racji, jego powstanie, spotkało się ze zrozumiałym entuzjazmem i szerokim uznaniem polskich patrologów, filologów klasycznych oraz historyków.

W numerze pierwszym „Vox Patrum” (lipiec 1981) został nakreślony program ramowy czasopisma, które planowało rozwijanie swej działalności publicystycznej w sześciu działach programowych: „Dokumenty, Bibliografia, Sympozja – sprawozdania, Recenzje, Informacje, Zapowiedzi” (słowo *Od Redakcji*, s. 3).

Należy podkreślić, że wyżej nakreślony program jest konsekwentnie realizowany na kartach kolejnych numerów „Vox Patrum”, poczynając od pierwszego, a kończąc na tomie 45 (lata 1981-2003). Każdy z wymienionych działów, jest na swój sposób wielce pożyteczny i pomocny, tak w dydaktyce jak i pracy naukowej. Szczególnie cenne są *Dokumenty Najwyższego Urzędu Nauczycielskiego Kościoła* (Encykliki, Listy Apostolskie, Adhortacje, Przemówienia Papieskie), przypominające o niezastąpionej roli Ojców Kościoła w wykładzie nauki wiary. W niektórych środowiskach teologicznych, świadomie lub podświadomie, praktykuje się „biblicyzm”, który pragnie uczynić „lekturę Pisma świętego i jego egzegezę jedynym miarodajnym punktem odniesienia” (*Fides et ratio* 55). Kolejne dokumenty papieskie na różny sposób „korygują” ten błędny pogląd, akcentując fundamentalną i niezastąpioną rolę Tradycji w wykładzie teologii i kerygmacie Kościoła.

Więcej niż „na wagę złota” należy uznać wartość informacji bibliograficznej, podawanej od wielu już lat w „Vox Patrum”, a dotyczącej zarówno corocznych polskich opracowań z zakresu patrystyki, archeologii, filologii klasycznej oraz historii starożytnej Kościoła, jak i różnych bibliografii tematycznych, a także zbieranej co roku patrystyki w polskich i zagranicznych czasopismach. Wartość tych wykazów jest szczególna, z racji zastosowania podwójnego „klucza”: merytorycznego (tematycznego) oraz alfabetycznego (według autorów starożytnych). Dla piszących wszelkiego rodzaju prace z zakresu antyku chrześcijańskiego, w szczególności zaś dla magistrantów i doktorantów, ta pomoc bibliograficzna trudna jest wprost do przecenienia.

Na uwagę zasługuje też dobór autorów publikujących swe prace, pochodzących z różnych polskich środowisk naukowych, tak kościelnych jak i świeckich. Ksiądz Redaktor Naczelny starannie dba o dobór prac zarówno znanych autorytetów naukowych, jak też osób mniej znanych, przyczyniając się w ten sposób do promocji wielu ukrytych talentów. Warto też dodać, że każda z drukowanych prac posiada streszczenie w języku obcym. Dzięki temu „Vox Patrum” jest od lat odnotowywane w międzynarodowych bibliografiach: *Bibliographia Patristica*, „L'Année Philologique”, „Bulletin d'information et de liaison” oraz walnie przyczynia się do promocji osiągnięć polskich badaczy na rynku międzynarodowym, chroniąc skutecznie polską naukę od szkodliwej izolacji.

Przebogaty jest dział recenzji prac z dziedziny antyku chrześcijańskiego, zarówno polskich autorów, jak i zagranicznych. Warto zauważyć, że prezentowane oceny są rzeczowe, wyważone i w miarę obiektywne, dalekie od wszelkiej gloryfikacji i tendencyjnego „krytykanctwa”. W podobnym duchu prowadzony jest dział informacyjno-sprawozdawczy dotyczący kongresów i naukowych spotkań patrystycznych, sympozjów, spotkań Sekcji Patrystycznej oraz różnych imprez okolicznościowych. Dzięki zamieszczonym sprawozdaniom, czytelnik „Vox Patrum” nie tylko dowiaduje się o czasie i miejscu poszczególnych imprez, lecz również otrzymuje zwięzłą informację o ich programie, tudzież o treści wygłoszonych referatów i komunikatów. Tego typu informacje pełnią ważną rolę koordynującą oraz integrującą poszczególne polskie środowiska badawcze. Każdy bowiem czytelnik zostaje w pewien sposób zorientowany w programie badań prowadzonych przez różne polskie ośrodki naukowe, dzięki czemu może określić precyzyjnie linię badań własnych,

w kontekście innych programów. Podobną funkcję pełnią informacje dotyczące podjętych tematów prac magisterskich i doktorskich w poszczególnych polskich ośrodkach badawczych. Tego typu informacje pozwalają skutecznie uniknąć dublowania badanej problematyki. Z tej racji, rola „Vox Patrum” jako „zwrótnika” integrującego polskie badania nad antykiem chrześcijańskim, nie może być przez nikogo zakwestionowana. Wszystkie te walory sprawiają, że „Vox Patrum” jest od lat zaliczany przez polskie agendy ministerialne do nielicznych najwyżej punktowanych (Kat. A = 6 punktów za publikację) czasopism teologicznych.

Pod koniec tej krótkiej charakterystyki, warto zwrócić uwagę na jeden jeszcze fenomen, chlubnie wyróżniający „Vox Patrum” w grupie polskich czasopism naukowych. Mam tu na uwadze szczególną cześć i szacunek, jaki okazuje się wybitnym polskim badaczom antyku chrześcijańskiego, poprzez specjalne numery „Vox Patrum”, dedykowane ich osobom. W gronie tych wyróżnionych badaczy znaleźli się następujący profesorowie: O. dr Andrzej Bober SJ, Ks. dr hab. Wojciech Kania, Ks. dr hab. Waław Eborowicz, O. dr hab. Jan Maria Szymusiak SJ, Prof. dr hab. Barbara Filarska, O. prof. dr hab. Emil Stanula CSSR. Warto dodać, że wymienieni profesorowie rekrutowali się z różnych ośrodków naukowych i rozwijali swą działalność w takich miastach polskich, jak: Lublin, Kraków, Tarnów, Pelplin oraz Warszawa.

W kontekście tego, co wyżej powiedziano o „Vox Patrum”, jego Założyciel i Naczelny Redaktor, Książd Profesor Stanisław Longosz, może w pełni odnieść do siebie słowa rzymskiego poety Horacjusza: „Exegi monumentum aere perennius regalique situ pyramidum altius” (*Carmina* III 30, 1-2). Jego odznaczenie Krzyżem Kawalerskim Orderu Odrodzenia Polski jest w pełni zasłużone. Oby z ducha Ojców Kościoła czerpał zapał i entuzjazm do dalszej owocnej pracy naukowej i dydaktycznej.

Ks. Franciszek Drączkowski – Lublin, KUL

4. DOROCZNE SPOTKANIE SEKCJI PATRYSTYCZNEJ W 2005 ROKU

Doroczne dwudniowe spotkanie Polskiej Sekcji Patrystycznej w 2005 r. odbędzie się 20-21 września w Arcybiskupim Seminarium Duchownym w Poznaniu na temat: **Świat pogański, judaizm i chrześcijaństwo w okresie patrystycznym. Zagadnienia wybrane**. Podczas obrad przewiduje się wygłoszenie następujących prelekcji: Ks. prof. dr hab. H. Pietras (PAT, Kraków) – *Wpływ eschatologii żydowskiej I wieku na przepowiadanie pierwotnego Kościoła*; ks. dr L. Misiarczyk (UKSW, Płock) – *Chrześcijaństwo i judaizm w „Dialogu” św. Justyna*; prof. dr hab. B. Iwaszkiewicz-Wronikowska (KUL, Warszawa) – *Jerozolima w IV wieku. Miasto święte chrześcijan i Żydów*; ks. prof. dr hab. M. Starowieyski (UW, Warszawa) – *„Wdarłem się na skałę pięknej Kaliope”. Rozwój poezji wczesnochrześcijańskiej*; ks. dr P. Wygalałak (UAM, Poznań) – *Problem idololatrii w pismach apologetów*; ks. prof. dr hab. T. Kołosowski (UKSW, Warszawa) – *Chrześcijaństwo IV wieku wobec Żydów i pogan. Stanowisko św. Hilarego z Poitiers*; ks. prof. dr hab. A. Żurek (PAT, Tarnów) – *„Kościół jako nowy Izrael” w świadomości Kościoła późnopatrystycznego na przykładzie Cezarego z Arles*; ks. prof. dr hab. L. Nieścior (UAM, Poznań) – *Iudaicus populus w „Moraliach” św. Grzegorza Wielkiego*. Po południu pierwszego dnia obrad przewidziane jest zwiedzanie biblioteki w Kórniku, a wieczorem spotkanie informacyjne.

5. PATRYSTYCZNE SYMPOZJUM W UKSW W 2005 ROKU W WARSZAWIE

Katedry Historii Literatury Wczesnochrześcijańskiej Wydziału Nauk Historycznych i Społecznych Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie organizują 22 listopada 2005 r. tradycyjne jesienne sympozjum patrystyczne na temat: **Poganie i chrześcijaństwo w świecie późnego antyku**. Podczas spotkania przewidziano wygłoszenie i przedyskutowanie następujących prelekcji: dr K. Stebnicka (UW, Warszawa) – *Poganie, chrześcijaństwo i Żydzi w jednej ławce. O szkole Libaniosa*; dr R. Wiśniewski (UW, Warszawa) – *Chrześcijaństwo i wróżbiarstwo w późnej starożytności*; ks. dr J. Żelazny (PAT, Kraków) – *Objawienia prywatne a prześladowania pogan ze strony chrześcijan na podstawie „Żywotu św. Porfiriusza” Marka Diakona*; ks. prof. dr hab. J. Naumowicz (UKSW, Warszawa) – *Święto Narodzin Słońca i Bożego Narodzenia – zbieżność czy zależność daty*; ks. dr A. Filipowicz (UKSW, Warszawa) – *Tertulian wobec platońskiej nauki o preegzystencji i metempsychozie dusz*.

6. KOMISJA BADAŃ NAD ANTYKIEM CHRZEŚCIJAŃSKIM KUL W 2005/2006

Działająca w ramach Towarzystwa Naukowego KUL przy Wydziale Historyczno-Filologicznym Komisja Badań nad Antykiem Chrześcijańskim przewiduje podczas swych comiesięcznych spotkań (w trzeci czwartek miesiąca) w roku akademickim 2005/2006 wygłoszenie następujących prelekcji: ks. prof. dr hab. Stanisław Longosz (KUL, Lublin) – *Prywatny kult Eucharystii w starożytności i średniowieczu*; o. prof. dr hab. Edward Iwo Zieliński OFMConv (KUL, Lublin) – *Całościowa wizja filozofii św. Augustyna w ujęciu Ferdynanda van Steenberghena*; prof. dr hab. Urszula Mazurczak (KUL, Lublin) – *Teologiczne przesłanki eucharystyczne w scenach Bożego Narodzenia w malarstwie późnego średniowiecza*; ks. prof. dr hab. Antoni Paciorek (KUL, Lublin) – *Mędrcy w Betlejem. Teologia i historia*; ks. prof. dr hab. Marek Starowieyski (UW, Warszawa) – *Prudencjusz wirtuozem wczesnochrześcijańskiej poezji łacińskiej*; dr Dariusz Słapek (UMCS, Lublin) – *Prostyucja w przedchrześcijańskim Rzymie*; ks. dr Stanisław Koczwarą (WSD, Zamość) – *Paszkwil mnicha Jana Maksencjusza na papieża Hormizdasa (514-523) jako przykład inwektywy chrześcijańskiej*; prof. dr hab. Maria Dzielska (UJ, Kraków) – *Losy Biblioteki Aleksandryjskiej*.

7. SYMPOZJUM O ZASŁUGACH JANA PAWŁA II
WOBEC ANTYKU CHRZEŚCIJAŃSKIEGO

Międzywydziałowy Zakład Badań nad Antykiem Chrześcijańskim KUL planuje zorganizowanie 28-29 listopada 2006 roku ogólnopolskiego (z udziałem także prelegentów i gości z zagranicy) dwudniowego sympozjum naukowego na temat: **Jan Paweł II papież a antyk chrześcijański**. Żaden bowiem z dotychczasowych papieży nie opublikował tytu Listów Apostolskich (11) z okazji przypadających rocznic narodzin lub śmierci poszczególnych Ojców Kościoła i ważnych wydarzeń (soborów) w Kościele starożytnym, co właśnie Jan Paweł II; wszystkie ich przekłady zostały zaprezentowane w dziale Dokumenty „Vox Patrum”. Ojcom Kościoła poświęcone są Listy Apostolskie: na 1600-lecie śmierci św. Bazylego (1980: *Patres Ecclesiae*), na 1500 rocznicę narodzin św. Benedykta (1980: *Sanc-*

torum altrix), na 1500 rocznicę śmierci św. Seweryna z Norikum (1982), na 1600 rocznicę nawrócenia św. Augustyna (1986: *Augustinum Hipponensem*), na 1600 rocznicę śmierci św. Cyryla Jerozolimskiego (1987), w 1400 rocznicę wyniesienia na Stolicę Piotrową św. Grzegorza Wielkiego (1990: *Plurimum significans*), na 1600 rocznicę śmierci św. Ambrożego (1997: *Operosam diem*). Wydarzeniom historycznym starożytnego Kościoła zostały poświęcone Listy Apostolskie: na 1600 rocznicę I Soboru Konstantynopolańskiego i 1550 rocznicę Soboru Efeckiego (1981), na 1200 rocznicę Soboru Nicejskiego II (1987: *Duodecimum saeculum*), na 1700 rocznicę chrztu narodu armeńskiego (2001). Należy też do nich dodać przemówienia o Ojcach Kościoła (św. Benedykcie, św. Bazylim, św. Janie Chryzostomie, św. Augustynie, św. Ambrożym itd.) lub do badaczy zajmujących się nimi (do profesorów Instytutu Patrystycznego „Augustinianum”, na zakończenie Roku Bazyliańskiego, do uczestników Kongresu Augustiańskiego, do pracowników Instytutu „Sources Chrétiennes”) czy też pisma kierowane do nich (z okazji różnych rocznic) np. List gratulacyjny z okazji 30-lecia działalności Międzywydziałowego Zakładu Badań nad Antykiem Chrześcijańskim, Przesłanie z okazji 150 rocznicy powstania Papieskiej Komisji Archeologii Sakralnej). Trzeba również do nich dołączyć jego wcześniejszą działalność jako kardynała Karola Wojtyły, polegającą na naciskach, by powstała (1977) Sekcja Patrystyczna przy Komisji Nauki Episkopatu Polski, na wspieraniu materialnym działalności Międzywydziałowego Zakładu Badań nad Antykiem Chrześcijańskim KUL i goszczeniu w swoich apartamentach (trzykrotnie) jego ogólnopolskich sympozjów. Wszystkie te elementy chcielibyśmy podczas sympozjum zebrać, scharakteryzować, przedyskutować i wyciągnąć wnioski: omówić poszczególne Listy Apostolskie i inne dokumenty związane z Ojcami Kościoła i antykiem chrześcijańskim w ogóle, zebrać i ocenić odwołania do Ojców Kościoła w jego przemówieniach i dokumentach papieskich, a także jego sugestie dotyczące organizacji studiów patrystycznych. Wszystkie te zebrane „owoce” chcielibyśmy złożyć we wdzięcznym hołdzie naszemu Wielkiemu Rodakowi, który w powrocie do źródeł chrześcijaństwa widział odrodzenie zdrowej myśli teologicznej. Pragnących wziąć czynny udział w sympozjum i opracować jakiś aspekt wyżej postawionego problemu prosimy o zgłoszenie jego tytułu do 30 czerwca 2006 r. na adres Zakładu lub na e-mail: voxpatr@kul.lublin.pl.

8. VIII SYMPOZJUM KAZIMIERSKIE

Katedra Historii Sztuki Starożytnej i Wczesnochrześcijańskiej KUL organizuje 25-27 maja 2006 roku w Kazimierzu Dolnym nad Wisłą (w Domu Pracy Twórczej KUL) już VIII Sympozjum Kazimierskie, poświęcone kulturze świata późnego antyku i wczesnego chrześcijaństwa, tym razem na temat: **Ofiara – kapłan – ołtarz w świecie późnego antyku**. Na obrady zgłoszono już następujące prelekcje: mgr W. Bejda (UMCS) – *Arcykapłaństwo w judaizmie hellenistycznym*; ks. dr hab. L. Bielas (PAT, Kraków) – *Wykopaliska w Aguntum i Lavant*; prof. dr hab. M. Dzielska (UJ) – *Idea filozofa-kapłana w późnym hellenizmie*; dr A. Frejlich (KUL) – *Stylia. Kapłan i asceta*; dr T. Gołgowski (UKSW) – *Ołtarz i jego otoczenie w Nubii chrześcijańskiej*; dr T. Górecki (MN, Warszawa) – *Ołtarz koptyjski*; mgr J. Grzebuła – *Rytuał „matagh” w Kościele ormiańskim – sens, istota, pochodzenie*; prof. dr hab. B. Iwaszkiewicz-Wronikowska (KUL) – *Ołtarz w sztuce wczesnochrześcijańskiej*; dr J.C. Kałużny (PAT, Kraków) – *Donatyzm – czy tylko spór o nie świętych kapłanów?*; prof. dr hab. Z. Kiss (ZAŚ PAN) – *Archeologia podwodna*; dr H. Kowalski (UMCS) – *Ofiara jako forma ekspiacji w religii rzymskiej*; ks. dr J. Lachowicz (Białystok) – *Ideał kapłaństwa w pismach św.*

Grzegorza Wielkiego; ks. prof. dr hab. S. Longosz (KUL) – *Godność i symbolika ołtarza chrześcijańskiego w wypowiedziach OO. Kościoła*; mgr G. Łaczek (UJ) – *Sceny ofiary na dyptykach konsularnych*; dr M. Martens-Czarnecka (ZAŚ PAN) – *Ołtarze i kapłani w Nubii*; prof. dr hab. J. Młynarczyk (UW) – *Ołtarze w budowlach kościelnych Palestyny (V-VIII wieku)*; dr R. Pankiewicz – *Od wczesnorzymskiego templum do późnochrześcijańskiego liber vitae. Z problematyki symboliki księgi w świecie starożytnym*; ks. prof. dr H. Pietras (PAT, Kraków) – *Klerykalizacja kapłaństwa w Kościele starożytnym*; dr D. Próchniak (KUL) – *O kapłanach i ołtarzach w późnoantycznej Armenii*; mgr B. Rostkowska (ZAŚ PAN) – *Kapłani w Dolnej Nubii, IV-VI wiek*; dr I. Ryl-Prejbisz (ZAŚ PAN) – *Przegrody ołtarzowe w Nubii*; dr S. Skrzyniarz (UJ) – *Ofiara Polykseny w literaturze i sztuce późnego antyku*; prof. dr hab. I. Skupińska-Løvset (UŁ) – *Ołtarze, kapłani i składanie ofiar według Lukiana z Samosaty. Versus danych archeologicznych z Baalbeku i Betsaidy*; dr M. Stachura (UJ) – *Kapłan – ofiara – ołtarz. Aspekt prawny*; ks. prof. dr hab. M. Starowieyski (UW) – *Narodziny celibatu w kapłaństwie chrześcijańskim*; dr J. Szczęsna (KUL) – *Motyw „Mszy Świętego Grzegorza” w średniowiecznej sztuce polskiej*; ks. prof. dr hab. M. Szram (KUL) – *Duchowa semantyka terminu „ołtarz” w teologii Orygenesesa*; dr L. Trzcionkowski (KUL) – *Późnoantyczne dyskusje o znaczeniu ofiary*; ks. prof. dr N. Widok (UO) – *Ołtarz w eklezjologii Ignacego Antiocheńskiego*; dr A. Zmorzanka (KUL) – *Pojęcie ofiary w tekstach gnostyckich II wieku*; ks. dr J.W. Żelazny (PAT, Kraków) – *Wdowy i sieroty jako chrześcijańska ofiara*; ks. prof. dr A. Żurek (Tarnów) – *Misterium fidei – misterium tremendum. Transcendentny wymiar ofiary eucharystycznej*.

9. PIERWSZA POLSKA KONFERENCJA SYRIOLOGICZNA

W dniach 9-10 czerwca 2005 r. odbędzie się w Bysławku k. Tucholi **I Konferencja Syriologiczna**. Wydarzenie to zbiegające się z jubileuszem 30-lecia pracy naukowej ks. dra Jerzego Woźniaka CM jest zorganizowane we współpracy z Pracownią Badań nad Chrześcijanami Orientu, jednostki powstałej na Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, w Instytucie Orientalistycznym. Konferencja ma na celu zintegrowanie środowiska polskich syriologów i zachęcenia ich do rozwijania tej ciągle jeszcze w Polsce młodej dziedziny studiów orientalistycznych. Podczas spotkania przewidziano wygłoszenie następujących prelekcji: ks. dr J. Woźniak (UAM) – *Perspektywa studiów syriologicznych w świecie*; tenże – *Polskie badania syriologiczne i kierunki dalszego rozwoju*; dr hab. M. Abdalla (UAM) – *Chrześcijanie w Iraku*; dr hab. S. Cinal (Akademia Świętokrzyska) – *Maronici w Libanie*. Konferencji obradującej w liturgicznym dniu wspomnienia św. Efrema, diakona i doktora Kościoła, towarzyszy wystawa książek i publikacji syriologicznych.

10. COLLOQUIUM ORIGENIANUM DECIMUM W POLSCE 2009

W ostatnim dniu obrad Colloquium Origenianum Nonum w Pecs, w którym tym razem wzięło udział kilku Polaków (ks. prof. dr hab. H. Pietras, ks. dr hab. M. Szram, ks. dr P. Szczur, s. dr M. Ziółkowska) zdecydowano, że jubileuszowe **Colloquium Origenianum decimum odbędzie się w dniach 31 VIII – 4 IX 2009 w Krakowie na temat: „Orygenes jako pisarz”**. Organizatorem zaś tego międzynarodowego spotkania będzie Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy i Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna „Ignatianum”. Organizatorzy konferencji proponują rozpracować postawiony temat w ośmiu sekcjach: I. *Lite-*

rackie środowisko Aleksandrii i Cezarei Palestyńskiej w czasach Orygenesesa (pisarze tego okresu, filozoficzne szkoły i literatura, znaczenie tradycji Filona, Pantena i Klemensa, kontakty z intelektualnym środowiskiem żydowskim Aleksandrii i Palestyny, gnostyckie wpływy w Aleksandrii); II. *Wychowanie Orygenesesa* (nauczyciele, jego lektury, szkolni koledzy); III. *Dzieło Orygenesesa* (złożoność i cel dzieła Orygenesesa, jego polemiczne aspekty, hermeneutyka biblijna, rodzaje literackie: listy, ekshortacje, traktaty, apologie, komentarze, homilie, scholia, dialogi; język Orygenesesa: wpływ Septuaginty, „*veritas hebraica*”, faworyzowane formy semantyczne, słownictwo, znajomość języków oraz retoryka: *figurae sententiae*, *compositio*, *elocutionis genera*, *narratio*; organizacja pracy: *scriptorium* i przejście od dyktowania do zapisu tekstu, znaczenie patronatu Ambrożego, naukowe podróże, publikacja tekstu, biblioteka Orygenesesa, Hexapla); III. *Wykorzystanie źródeł* (źródła literackie, źródła filozoficzne, Biblia jako dzieło literackie, apokryfy); V. *Czytelnicy i uczniowie Orygenesesa*; VI. *Tłumacze Orygenesesa*; VII. *Zwolennicy i naśladowcy Orygenesesa*; VIII. *Krytycy Orygenesesa*. Organizatorzy, których reprezentantem jest ks. prof. dr hab. H. Pietras, proszą o zgłaszanie sugestii i poprawek na temat przedstawionego wyżej programu spotkania oraz ewentualnych już tytułów referatów i komunikatów w językach kongresowych na adres: ul. Kopernika 26, 31-501 Kraków, lub e-mail: hpietras@jezuici.pl.

11. KSIĘGA PAMIĄTKOWA DLA KSIĘDZA PROFESORA MARKA STAROWIEYSKIEGO

Sekcja Patrystyczna na swoim dorocznym spotkaniu obradującym 20-21 września 2005 r. w Arcybiskupim Seminarium Duchownym w Poznaniu **przyznała ks. Profesorowi dr hab. Markowi Starowieyskiemu Księgę Pamiątkową** w dowód uznania dla jego zasług w dziedzinie odkrywania i propagowania myśli Ojców Kościoła; Międzywydziałowy Zakład Badań nad Antykiem Chrześcijańskim KUL zaproponował, by był nią 49 tom „*Vox Patrum*”. Ks. Prof. Marek Starowieyski, kapłan archidiecezji warszawskiej urodził się 25 I 1937 r. w rodzinie ziemiańskiej w Krakowie, seminarium duchowne ukończył w Warszawie, gdzie w 1960 r. przyjął święcenia kapłańskie; po krótkiej pracy w duszpasterstwie (1960-1963) w 1966 r. ukończył filologię klasyczną na Uniwersytecie Warszawskim, a w 1968 r. licencjat z teologii w Akademickim Studium Teologii Katolickiej w Warszawie; w latach 1968-1971 studiował na Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie, gdzie zdobył doktorat z teologii, po czym przez kilka lat (1974-1978) pracował w Kongregacji d/s Wychowania Katolickiego; po powrocie do Polski rozwinął szeroką działalność naukowo-dydaktyczną w dziedzinie patrologii; w 1985 r. zrobił habilitację z patrologii i literatury wczesnochrześcijańskiej na Papieskim Wydziale Teologicznym w Krakowie, a w 1990 r. uzyskał stopień profesora nadzwyczajnego. Aktualnie, oprócz uczenia patrologii w paru seminariach duchownych, wykłada literaturę wczesnochrześcijańską w Instytucie Filologii Klasycznej Uniwersytetu Warszawskiego i od kilku lat w Instytucie Patrystycznym „Augustinianum” w Rzymie. Jest członkiem kilku międzynarodowych towarzystw naukowych, jak: *Société Internationale d'Études Patristiques* (gdzie jest delegatem Polski), *Association pour l'Étude de la Littérature Apocryphe Chrétienne*, Komitetu Nauk o Kulturze Antycznej PAN, Komisji Bizantynologicznej PAN, Sekcji Patrystycznej (był jej współzałożycielem i wiceprezesem) i Komisji Badań nad Antykiem Chrześcijańskim KUL. Jest obecnie bez wątpienia najwybitniejszym polskim patrologiem znanym w kraju i za granicą, autorem kilkuset publikacji patrystycznych (m.in. *Słownika wczesnochrześcijańskiego piśmiennic-*

stwa wspólnie z J.M. Szymusiakiem i *Słownika wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa Wschodu*) oraz twórcą i redaktorem serii patrystycznych (m.in. „Ojcowie Żywi” – 17 tomów); to on zapoczątkował poważne badania w Polsce na trzech polach literatury wczesnochrześcijańskiej: nad apokryfami Nowego Testamentu (które pod jego redakcją prawie wszystkie już zostały przełożone na j. polski), nad monastycyzmem wczesnochrześcijańskim (jest twórcą i redaktorem serii „Źródła Monastyczne” – 34 tomy) i nad poezją wczesnochrześcijańską (opublikował 3 tomy „Muzy chrześcijańskiej”). Te i inne liczne publikacje patrystyczne oraz działalność w propagowaniu nauki Ojców Kościoła i organizowaniu naukowego życia patrystycznego (m.in. stworzył w Warszawie Zakład z największą specjalistyczną biblioteką patrystyczną w kraju) czynią go w najwyższym stopniu godnym przyznania mu Księgi Pamiątkowej. Koledzy, przyjaciele i uczniowie, chcący wziąć udział w realizacji przyznanej Księgi, proszeni są o nadsyłanie swych przyczynków naukowych (do 12 stron) z obcojęzycznym streszczeniem (dyskietka + 1 wydruk komputerowy) do końca maja (cudzoziemcy do końca października 2006 roku na adres Zakładu: ul. Chopina 29/5A, 20-023 Lublin lub e-mail: voxpatr@kul.lublin.pl.

12. „VOX PATRUM” PONOWNIE WŚRÓD NAJWYŻEJ PUNKTOWANYCH CZASOPISM

Miło jest nam poinformować naszych Czytelników, że w ostatnim rankingu publikacji naukowych, ogłoszonym 7 października 2005 r. przez Ministerstwo Edukacji i Nauki, na podstawie rozporządzenia Ministra Nauki i Informatyzacji z dnia 4 sierpnia 2005 r. w sprawie kryteriów i trybu przyznawania i rozliczania środków finansowych na naukę (Dz. U. Nr 161, poz. 1359), „**Vox Patrum**” spośród czasopism teologicznych znalazło się **w gronie czterech najwyżej punktowanych**, obok „Roczników Teologicznych” (Lublin), „Collectanea Theologica” (Warszawa) i „Liturgia Sacra” (Opole).

Z innych czasopism, zaliczanych przez były zespół KBN do Nauk Humanistycznych (H-01) i publikujących niekiedy artykuły z zakresu tematyki wczesnochrześcijańskiej i starożytnej, na liście podobnie wyróżnionych znalazły się m.in. „Eos”, „Studia Norwidiana”, „Kwartalnik Filozoficzny”, „Kwartalnik Historyczny”, „Studia Mediawistyczne”, „Studia Źródłoznawcze”, „The Journal of Juristic Papyrology”, „Roczniki Historyczne” i „Przegląd Orientalistyczny”.

13. BIBLIOGRAFIA POLSKICH PRZEKŁADÓW PATRYSTYCZNYCH

W najbliższych tygodniach pojawi się na półkach księgarskich długo oczekiwana ***Bibliografia patrystyczna (1901-2004). Polskie tłumaczenia tekstów starochrześcijańskich pierwszego tysiąclecia***, autorstwa Wojciecha Stawiszyńskiego, wydana nakładem Wydawnictwa „Homini”. Jest to bibliograficzna mapa o skali pozwalającej zajrzeć w najbardziej nawet ukryte zakamarki polskiej patrologii. Wykonana z dokładnością i precyzją właściwą benedyktyńskim maurynom, odnotowuje ponad 13 tysięcy polskich przekładów dzieł patrystycznych, wykonanych w ciągu XX wieku. Spisy bibliograficzne zazwyczaj cieszą się tyleż wielką estymą, co niewielkim zainteresowaniem. W tym wypadku powinno być inaczej. Patrolodzy, historycy, archeologowie, teologowie i filozofowie powinni szukać tu przekładów inspirujących lub weryfikujących ich badania, autorzy i tłumacze wszelkiego

rodzaju prac (łącznie z beletrystyką czy publicystyką) odnoszących się do chrześcijańskiego antyku – odruchowo sprawdzać, czy przywoływane przez nich dzieło nie istnieje w polskim tłumaczeniu. Osobnym *opusculum* w tym monumentalnym *opus* jest spis wydań zbiorczych, serii patrystycznych, edycji monograficznych, zamieszczony na początku jako „Spis skrótów”. Lektura *Bibliografii patrystycznej* napawa optymizmem – wykazuje, że kondycja i zakres polskich badań nad antykiem chrześcijańskim jest dobra, a jeśli spojrzeć na nią dynamicznie, zdecydowanie nabiera tempa i rozmachu. Łącznie ze stronami internetowymi prowadzonymi przez polskich patrologów: ks. Henryka Pietrasa, ks. Rafała Zarzecznego, ks. Jana Słomki, którzy bazują na zbiorach ks. Stanisława Longosza, przygotowującego integralną *Polskojęzyczną bibliografię antyku chrześcijańskiego (1890-2005)*, obejmującą nie tylko patrystyczne przekłady, ale również opracowania i prace dyplomowe, a której próbki były publikowane w: Sz. Pieszczoach, *Patrologia. Działalność Ojców*, Gniezno 1994, 201-281 + I-XXIV oraz w „Vox Patrum” 18 (1998) t. 34-35, 575-606 (św. Ambroży), 23 (2003) t. 44-45, 521-623 (św. Augustyn), 24 (2004) t. 46-47, 705-714 (św. Grzegorz Wielki), tworzy kompendium wiedzy o stanie i kierunkach rozwoju polskiej myśli patrystycznej. Wydawcy publikacji proszą uprzejmie zainteresowanych o zgłaszanie chęci jej zakupu, w celu ustalenia wysokości nakładu książki.

14. W programie Zjazdu Misjonarzy Krajowych, obradujących 21-22 IX 2004 r. w Warszawie na temat: **Rodzina chrześcijańska – dobrą nowiną na trzecie tysiąclecie II**, przewidziano również referat z dyskusją pt. *Rodzina wczesnochrześcijańska kościołem domowym*, który wygłosił ks. prof. dr hab. Stanisław Longosz (KUL).

15. Podczas **sesji poświęconej pamięci Doc. dra Tadeusza Dobrzeńckiego**, obradującej 16-17 marca 2005 r. w Muzeum Narodowym w Warszawie, wśród 27 przewidzianych prelekcji znalazło się również kilka, które mogą zainteresować badacza antyku chrześcijańskiego: ks. prof. dr hab. M. Starowieyski (Warszawa) – *Postać świętego Jana Ewangelisty w apokryfach*; prof. dr S. Jakobielski (Warszawa) – *Klasztor Świętej Trójcy w Starej Dongoli (Sudan)*; dr M. Martens-Czarnecka (Warszawa) – *Malarstwo w klasztorze Świętej Trójcy w Starej Dongoli*; mgr B. Rostkowska (Warszawa) – *Maryja – Matką Boga. Przyczynek do ikonografii maryjnej w katedrze w Faras*; dr T. Gołgowski (Warszawa) – *Liturgia nubijska*; prof. dr P. Skubiszewski (Warszawa) – *Maiestas Domini w badaniach Tadeusza Dobrzeńckiego*; prof. dr L. Kajzer (Łódź) – *Tadeusz Dobrzeński w refleksji archeologa*.

16. Podczas **jubileuszowych obchodów 40-lecia Instytutu Historii Kościoła KUL** 25 maja 2005 r. wśród prezentacji działalności jego katedr w tym okresie, Katedrę Historii Kościoła w Starożytności omawiał ks. prof. dr hab. M. Szram, a Katedry Patrologii – ks. prof. dr hab. F. Drączkowski i ks. prof. dr hab. J. Pałucki.

17. W czasie sesji naukowej pt. **Aniołowie w paulińskiej tradycji i pobożności**, organizowanej 14 IV 2005 r. przez Klasztor Paulinów „Na Skałce” w Krakowie, wśród 5 przewidzianych prelekcji znalazły się również dwie patrystyczne: o. prof. dr hab. B. Degórski (Angelicum, Rzym) – *Aniołowie stróżowie w chrześcijańskiej starożytności*; prof. dr hab. J. Wojtczak-Szyszkowski (UW, Warszawa) – *Rola aniołów w „Sermones” Piotra Chryzologa*.

18. **Komisja Bizantynologiczna** Komitetu Nauk o Kulturze Antycznej PAN przewidziała w roku 2005 dwa posiedzenia z następującymi prelekcjami: 28 V: prof. dr hab. A. Łukaszewicz – *Inskrypcje w Kom-el-Dikka – zmierzch cesarskiej Aleksandrii*; dr hab.

D. Wrotka – *Upadek Cesarstwa Rzymskiego w historiografii wieków IV-VI (zarys problemu)*; zaś 26 XI: prof. dr hab. M. Wilczyński – *W służbie dwu panów. Oficerowie rzymscy pochodzenia germańskiego na etacie armii wschodnio i zachodnio rzymskiej w V i VI wieku*; prof. dr hab. M. Salamon – dr M. Kruk – *Enkolpiony w zbiorach Muzeum Narodowego w Krakowie. Problematyka badawcza*.

19. Komisja Historii Starożytnej Polskiego Towarzystwa Historycznego organizuje 21-23 IX 2005 r. w Instytucie Historycznym we Wrocławiu konferencję na temat: **Grecy, Rzymianie i ich sąsiedzi**. Spośród 54 przewidzianych na niej prelekcji patrologa mogą zainteresować następujące: mgr A. Kotłowska (Poznań) – *Recepcja „Kroniki” Euzebiusza w Armenii jako przykład wymiany kulturalnej między greckim a niegreckim Wschodem*; dr K. Maksymiuk (Siedlce) – *Armenia w polityce Sasanidów w III wieku*; dr D. Spychała (Bydgoszcz) – *Stosunki rzymsko-gockie a konflikt katolicko-ariański od Konstancjusza II do Teodozjusza Wielkiego w latach 337-395*; prof. dr hab. D. Musiał (Toruń) – *Rzymska religia publiczna a kultury greckie: kilka uwag na marginesie dyskusji o koncepcji ritus graecus*; o. dr hab. M. Paczkowski (Wrocław) – *Uniwersalizm rzymski i diaspora żydowska w Aleksandrii w okresie rodzącego się chrześcijaństwa*; dr E. Kowalczyk (Poznań) – *Sierota w prawie Żydów, Greków i Rzymian*; prof. dr hab. T. Kotula (Wrocław) – *Święty Augustyn a barbarzyńcy afrykańscy*; ks. prof. dr hab. W. Myszor (Katowice) – *Szenute wobec pogan i heretyków*; dr hab. J. Iluk (Gdańsk) – *Żydowska politeia u schyłku antyku*; ks. dr A. Uciecha (Katowice) – *Grecka hyle w hymnach św. Efrema Syryjczyka*; dr R. Pankiewicz (Bochum) – *Stosunek do obcych w Palestynie i diasporze w świetle tradycji okotestamentalnej i judaistycznej. Zagadnienia wybrane*.

20. XXXV już z kolei międzynarodowe Dni Augustiańskie, organizowane tradycyjnie każdego roku przez Instytut Patrystyczny „Augustinianum”, odbędą się, jak ustalił ich komitet organizacyjny, **4-6 maja 2006 roku** w siedzibie Instytutu w **Rzymie na temat: Kultura naukowo-przyrodnicza u Ojców Kościoła I-V wieku** (*La cultura scientifico-naturalistica nei Padri della Chiesa sec. I-V*). Organizatorzy pragną poprzez wygłoszone i przedyskutowane prelekcje przybliżyć stosunek Ojców Kościoła do świata natury. Naturę, dzieło Boga, zawierającą Jego ślady i odbicie, opisuje wprawdzie i objaśnia w dużym stopniu Pismo Święte, ale pozostaje ona nadal problemem niezgłębionym. Organizatorzy chcą ukazać stosunek starożytnego chrześcijanina, żyjącego w kontekście kultury grecko-rzymskiej, do świata przyrody. Już Tertulian uczył, że zadaniem człowieka jest zmieniać świat na lepszy, każdego dnia go uszlachetniać i ubogacać, usuwać pustynie, udostępniać puszcze, piaski i skały, oswajając zwierzęta, osuszać bagna, budować domy, miasta i społeczności (*De anima* 50, 3). Inni znów pisarze chrześcijańscy, jak Firmikus Maternus i Sydoniusz Apolinary wierzyli mocno w astrologię i jej prawa. Te i inne problemy, którymi żyli starożytni chrześcijanie, czekają na przybliżenie i wyjaśnienie, m.in. jakimi roślinami i zwierzętami posługiwali się alegorycznie przy objaśnianiu prawd wiary. Wszyscy, którzy pragną wziąć udział w tej konferencji, proszeni są o jak najszybsze zgłoszenie tytułów swoich referatów (30 min.) i komunikatów (15 min.) na adres: Segreteria Incontri, *Augustinianum*, Via Paolo VI 25, 00193 Roma/Italia, tel. +39 06 68006232; e-mail: ehaslen@aug.org.

21. Zakład Teologii Patrystycznej UAM w Poznaniu organizuje 1 IV 2006 r., w Prymasowskim Wyższym Seminarium Duchownym w Gnieźnie, konferencję na temat: **Człowiek w perspektywie doczesności i wieczności: antropocentryzm Ojców Kościoła**. Chętni prelegenci proszeni są o jak najszybsze zgłoszenie tytułów swoich referatów.

IN MEMORIAM

KS. SZCZEPAN PIESZCZOCH

(1921-2004)

CZŁOWIEK, KTÓRY PRAWDZIWIE KOCHAŁ OJCÓW KOŚCIOŁA

Przyznam szczerze, że długo zwlekałem z napisaniem wspomnienia pośmiertnego o człowieku, który stał się legendą nie tylko w Archidiecezji Gnieźnieńskiej i Poznańskiej, lecz także w Polsce. Zdaję sobie sprawę z tego, że nie wszystko zdołałem uchwycić z jego bogatego i pełnego dynamizmu życia. Moje wspomnienie o Księdzu Profesorze Szczepanie Pieszczocho chciałbym rozpocząć od przedstawienia kilku danych biograficznych, a następnie ukazać jego drogę naukową, udział w sympozjach patrystycznych, zaangażowanie w pracach Sekcji Patrystycznej, w końcu dorobek naukowy, który był owocem ponad 40 lat przemyśleń, badań i pracy naukowej.

1. Dane biograficzne. Urodził się 5 stycznia 1921 r. w Samborze, w woj. lwowskim, w rodzinie nauczycielskiej. Dwa miesiące po zdaniu matury wybuchła wojna: w latach 1941-1942 pracował w konspiracji w Warszawie, 28 grudnia 1942 r. został aresztowany, a na wiosnę 1943 r. znalazł się w obozie koncentracyjnym w Mathausen otrzymując, jak każdy więzień obozu koncentracyjnego, swój numer obozowy 29428. Po wyzwoleniu, 1 września 1945 r. wstąpił do Arcybiskupiego Wyższego Seminarium Duchownego w Gnieźnie. Święcenia kapłańskie otrzymał z rąk księdza Prymasa Stefana Wyszyńskiego 19 lutego 1950 roku. Pracował najpierw jako wikariusz w Bydgoszczy, Wrocławiu i katedrze gnieźnieńskiej oraz na dwóch placówkach proboszczowskich: w Brudzewie k. Wrześni, a następnie w Żydowie aż do 1989 roku. W roku akademickim 1955/56 ówczesny arcybiskup gnieźnieński kard. Stefan Wyszyński powierzył mu wykłady z patrologii, które w gnieźnieńskim Seminarium Duchownym prowadził do 1995 roku. Czasowo podjął również wykłady zlecone z propedeutyki teologii i teologii fundamentalnej, filozofii i historii religii oraz homiletyki. Wykładał również patrologię w Prymasowskim Instytucie Teologicznym w Gnieźnie. Będąc już na emeryturze prowadził nadal wykłady zlecone na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu.

2. Stopnie naukowe. Droga naukowa Księdza prof. Sz. Pieszczocho rozpoczęła się już w Gimnazjum humanistycznym (1933-1939) w Brodnicy nad Drwęcą. Profil tej szkoły pozwolił mu zgłębiać nauki humanistyczne, tak bliskie patrologii oraz dobrze poznać języki klasyczne: grekę i łacinę. Po maturze, którą złożył w roku wybuchu wojny, nie

można było kontynuować studiów. Rozpoczął je dopiero w 1945 r. najpierw w Seminarium Duchownym w Gnieźnie, gdzie studiował filozofię, a następnie teologię w Poznaniu. Bliższe spotkanie z patrologią nastąpiło na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Jagiellońskiego, gdzie zdobył tytuł magistra teologii (27 VI 1951) na podstawie pracy: *Nauka o Kościele w „De praescriptione haereticorum” Tertuliana*. Trzy lata później, na tym samym Wydziale, otrzymał stopień doktora teologii (30 IX 1954) na podstawie pracy *Nauka o Tradycji u świętego Augustyna*, pisanej pod kierunkiem ks. prof. E. Florkowskiego. Chciałbym tutaj podkreślić, że doktorat ten zrobił bardzo szybko i pomogła mu w tym chyba trochę św. Królowa Jadwiga. W latach 50-tych rozwiązywano bowiem Wydział Teologiczny na Uniwersytecie Jagiellońskim, trzeba było się więc spieszyć z napisaniem doktoratu. Z wiarygodnych źródeł wiem, że Książd Pieszczoch poszedł wówczas na Wawel i poprosił Jadwigę, aby mu w tym pomogła. Widocznie jego modlitwa, jak i wstawiennictwo Królowej Jadwigi, były bardzo skuteczne, skoro udało mu się pomyślnie i szybko napisać tezę doktorską.

Książd Prymas Stefan Wyszyński doceniając wkład naukowy Księdza Szczepana Pieszczocha w rozwój patrologii mianował go 10 sierpnia 1964 r. profesorem nadzwyczajnym Arcybiskupiego Seminarium Duchownego w Gnieźnie w zakresie patrologii. Kolejny etap pracy naukowej to kolokwium habilitacyjne – dnia 21 lutego 1992 r. na podstawie pracy: *Kulturotwórcza inspiracja i wpływ chrześcijaństwa na rozwój antyku*; w 1993 r. otrzymał stopień doktora habilitowanego.

Dnia 11 maja 1995 r. w Prymasowskim Wyższym Seminarium Duchownym w Gnieźnie miała miejsce miła i podniosła uroczystość: wspólnota seminaryjna przeżywała wówczas Jubileusz 40-lecia pracy naukowej i dydaktycznej Księdza Profesora Szczepana Pieszczocha, a do Gniezna przyjechało wówczas grono znakomitych polskich patrologów – przyjaciół Dostojnego Jubilata. Z Warszawy był ks. prof. Marek Starowieyski i ks. dr Jan Gliściński, z Lublina – ks. prof. Augustyn Eckmann, ks. prof. Henryk Wójtowicz i ks. prof. Stanisław Longosz. Wszyscy goście, profesorowie gnieźnieńskiego seminarium i alumni zbrali się w auli seminaryjnej. Po powitaniu zebranych przez ks. Rektora Andrzeja Kozakowskiego, przedstawiciele alumnów złożyli na ręce Księdza Profesora życzenia i wiankę kwiatów dziękując za 40 lat pracy w tutejszym seminarium. Następnie ks. dr Bogdan Czyżewski ukazał sylwetkę naukową Jubilata. Kolejnym punktem uroczystości było wygłoszenie uroczystej laudacji na cześć Jubilata, której dokonał ks. kanonik dr hab. Ludwik Gładyszewski. Po niej ks. prof. M. Starowieyski wygłosił wykład na temat: *Kobieta w starożytności chrześcijańskiej*. Po prelekcji głos zabrali goście, m.in. ks. prof. H. Wójtowicz i ks. prof. S. Longosz, którzy mówili o swoich związkach z Jubilate oraz dziękowali za jego wkład w rozwój polskiej patrologii. Na koniec Książd Profesor Pieszczoch podziękował wszystkim za obecność oraz podzielił się swoimi wspomnieniami ze swojej 40-letniej pracy naukowej i dydaktycznej. Całość uroczystości zakończyła się odśpiewaniem *Plurimos annos* na cześć Jubilata.

3. Sympozja naukowe. Pomimo wielu zajęć w diecezji – dydaktycznych i duszpasterskich – Książd Profesor Pieszczoch znajdował czas na udział w naukowych sympozjach patrystycznych organizowanych w Polsce i za granicą. Brał udział w zebraniach Jasnogórskiego Studium Teologicznego, w IV i V Międzynarodowym Kongresie Patrystycznym w Oksfordzie, w IV Międzynarodowym Kongresie Studiów Nowego Testamentu w Oksfordzie, a także w międzynarodowym sympozjum „Rencontre sur l’antiquité tardive” w jezuickim ośrodku naukowym w Chantilly k. Paryża. Na sympozjach nierzadko wygła-

szął referaty, np. w Oksfordzie: *Notices sur la collegialité chez Eusebe, czy Macierzyństwo duchowe NMP według J 19,25-27 na podstawie tradycji patrystycznej i scholastycznej*. Wygłaszał też referaty na dorocznych spotkaniach Sekcji Patrystycznej i ogólnopolskich sympozjach organizowanych przez Międzywydziałowy Zakład Badań nad Antykiem Chrześcijańskim KUL. Udział w międzynarodowych sympozjach dawał mu okazję do nawiązywania osobistych kontaktów, chociażby z kard. Jean Danielou czy prof. J.G. Comanem – prawosławnym patrologiem z Bukaresztu.

4. Udział w organizowaniu życia naukowego. Na dorobek naukowy Księdza Profesora Pieszczocha składa się także jego zaangażowanie w organizowanie działalności naukowej. Przez długie lata (1976-1990) był redaktorem naczelnym periodyku „*Studia Gnesnensia*”. Jemu zawdzięczamy wskrzeszenie tego periodyku Archidiecezji Gnieźnieńskiej w trudnych czasach rządów komunistycznych: wielokrotnie bowiem czynił starania u władz państwowych o zezwolenie na jego wydawanie, a w ciągu długich lat kierowania jego redakcją wydano 8 tomów.

Ksiądz Jubilat był również członkiem wielu towarzystw naukowych: Association Internationale d'Etudes Patristiques, Komisji Badań nad Antykiem Chrześcijańskim KUL, Sekcji Patrystycznej przy Komisji Nauki Episkopatu Polski, Komisji Teologicznej Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk. Do końca życia jeździł na doroczne spotkania patrologów, zwłaszcza Sekcji Patrystycznej, które odbywały się w różnych ośrodkach naukowych Polski.

5. Dorobek pisarski. Na ponad 45 lat pracy naukowej i dydaktycznej w Prymasowskim Wyższym Seminarium Duchownym składa się znaczący dorobek pisarski Księdza Profesora Pieszczocha. Jest autorem 4 książek, w tym dwóch podręczników patrologii, licznych artykułów, recenzji naukowych, haseł do *Encyklopedii Katolickiej* oraz skryptów do zagadnień monograficznych z zakresu patrologii. Jeśli chodzi o podręczniki do patrologii, to pierwszy z nich, wydany był 1964 roku: wychowało się na nim kilka pokoleń seminarzystów. Był to przez długie lata jedyny podręcznik w języku polskim, który ukazał się po *Patrologii* ks. J. Czujka, aż do przekładu *Patrologii* B. Altanera.

Drugi podręcznik – również *Patrologia* – stanowiący poszerzenie pierwszego, spotkał się z dużym zainteresowaniem, o czym świadczy szybko wyczerpany nakład jego pierwszego wydania. Kierowany był nie tylko do uczących patrologii czy studentów zajmujących się z obowiązku tą dziedziną teologii, ale do szerokiego grona pragnących poznać starożytne źródła chrześcijańskie. Z całą pewnością układ tej *Patrologii* może przyczynić się do poznania i pogłębienia wiadomości na temat pierwszych wieków chrześcijaństwa, a także stanowić duchową „strawę” dla wielu ludzi. Pierwszy jej tom zatytułowany *Działalność Ojców*, zawiera najważniejsze informacje biograficzne o autorach starożytności chrześcijańskiej, wykaz ich dzieł oraz najistotniejsze punkty głoszonej przez nich nauki, które umożliwiają śledzenie rozwoju myśli chrześcijańskiej od okresu poapostolskiego aż do VII wieku na Zachodzie i VIII na Wschodzie. Drugi tom pt. *Ojcowie mówią* zawiera natomiast dłuższe fragmenty dzieł Ojców, które zostały omówione czy też wspomniane w części pierwszej. Zebranie w jedną całość autorów i ukazanie ich doktryny stanowi niewątpliwie wielką pomoc w poznaniu bogactwa teologicznej myśli Ojców. O wartości tego podręcznika stanowi również dołączona doń bogata *polskojęzyczna bibliografia antyku chrześcijańskiego* obejmująca lata 1900-1993, zebrana i udostępniona autorowi przez ks. prof. Stanisława Longosza. Jubilat pomyślał także o tych wszystkich, którzy rozpoczy-

nają stawiać pierwsze kroki w nauce patrologii czy też w ogóle teologii. Dlatego dołączył krótki słownik zawierający wyjaśnienie trudniejszych terminów, które mogą wydawać się im obce i niezrozumiałe.

Księdzu Profesorowi zawdzięczamy również opracowanie kilku komunikatów patrystycznych i recenzji książek. Jako profesor patrologii w gnieźnieńskim seminarium zadbał także o studentów opracowując dla nich skrypty, które pomagały nie tylko zdać egzamin z patrologii, ale również zawierały dobrą syntezę autorów starożytności chrześcijańskiej i ich myśli teologicznej. Prowadził seminarium magisterskie z patrologii, będąc promotorem 8 prac magisterskich obronionych na Papieskim Wydziale Teologicznym w Poznaniu.

Chciałbym również wspomnieć o jeszcze jednej pozycji, a mianowicie o wydanym zbiorze kazań i homilii wygłoszonych przez Księdza Profesora, przeważnie o godz. 9.00 w czasie Mszy św. w niedzielę i święta w kościele Nawiedzenia Najświętszej Maryi Panny w Poznaniu. Aneks drugiej części tego zbioru składa się z dwu prób literackich – sztuki scenicznej i opowiadania, napisanych jeszcze w seminarium poznańskim przez kleryka Szczepana Pieszczocha. Ostatnią jego wydaną książką był *Mój nie-pamiętnik* zawierający wspomnienia swojego życia.

6. Duszpasterz. Nie można pominąć jeszcze jednej ważnej dziedziny życia Księdza Profesora Pieszczocha, a mianowicie jego bogatej działalności duszpasterskiej, co wydaje się niezmiernie istotne w życiu każdego kapłana. Przez ponad pięćdziesiąt cztery lata wiernej służby kapłańskiej udzielał Bogu odpowiedzi na słowa „Pójdź za Mną”. Zdawał sobie sprawę z tego, że dla każdego kapłana jednym ze sposobów uświęcenia jest praca duszpasterska wśród ludu Bożego. Związany był zawsze z konkretną wspólnotą parafialną, najpierw jako wikariusz w Bydgoszczy, Wrocławiu i katedrze gnieźnieńskiej, a później już jako proboszcz w Brudzewie koło Wrześni i w Żydowie. Nawet po przejściu na emeryturę nie stracił kontaktu z wiernymi, do końca życia bowiem pomagał w parafii Nawiedzenia Najświętszej Maryi Panny w Poznaniu, na terenie której mieszkał na emeryturze. Przez 54 lata brał udział w biegu, pędził ku wyznaczonej mecie, tak jak Paweł, by zdobyć nagrodę w niebie, do jakiej wzywa Bóg w Jezusie Chrystusie. W tym biegu, który trwał 84 lata, w tym 54 lata kapłańskiego życia, towarzyszył ludziom dzieląc się z nimi tym, co Chrystus mu powierzył: Jego miłością, przebaczeniem, Jego Ciałem i Krwią, Jego słowem. Jego obecność przy ołtarzu Chrystusa, na ambonie i w konfesjonale w ciągu pięćdziesięciu czterech lat kapłańskiego życia była niczym innym jak znakiem wiernego trwania przy Bogu i dzielenia się Jego miłością.

Patrząc na życie Księdza Profesora Pieszczocha, a zwłaszcza na jego wierne trwanie przy Chrystusie, mogę śmiało powiedzieć, że należał do tych sług, którzy czuwali, a w jego rękach znajdowała się ustawicznie zapalona pochodnia. Było to czuwanie zawsze radosne, pogodne, nie waham się powiedzieć – Boże i budujące, które promieniowało na otoczenie i jemu się udzielało.

Mam nadzieję, że to krótkie przypomnienie faktów z życia i dorobku naukowego Księdza Profesora pozwoliło uświadomić sobie, że jest to życie kapłana – duszpasterza i profesora, które nie zostało zmarnowane, ale wydało i ciągle wydaje owoce. Jako jeden z wielkiej rzeszy wychowanków i słuchających wykładów Księdza Profesora chciałbym Mu serdecznie podziękować za ukazywanie nam piękna i bogactwa starożytnej literatury chrześcijańskiej. Dzięki Tobie, Księżo Profesorze, zostaliśmy wprowadzeni w świat świadków wiary, którymi byli i nadal są dla nas Ojcowie Kościoła i mogliśmy zgłębiać ich myśl filozoficzną i teologiczną. Ogromnie sobie cenimy Twoje, Księżo Profesorze, umiłowanie

Ojców, a Twój dorobek naukowy i wkład w rozwój polskiej patrologii jest dla nas zachętą i bodźcem do wytrwałego studiowania Ojców i ciągłego odkrywania głębokiej ich refleksji nad treścią wiary, którą pozostawili nam w swoich dziełach. Nie waham się powiedzieć, że Ojcowie są dla nas i nadal pozostaną źródłem ciągle nowych i żywych inspiracji w wypełnianiu i przeżywaniu powołania, którym obdarzył nas nasz Mistrz i Pan – Jezus Chrystus.

Mam ciągle w pamięci naszą ostatnią rozmowę telefoniczną, cztery dni przed śmiercią: dzwonił ze szpitala, aby powiedzieć, że nie będzie na odpuszcie św. Wojciecha i św. Jerzego. Prosił, aby pozdrowić Księdza Prymasa i Księdza Arcybiskupa Henryka Muszyńskiego oraz kapitułę kolegiacką św. Jerzego, do której należał od 1983 roku. Był pełen radości, mówił, że niedługo wyjdzie ze szpitala. Nie wrócił już do swojego domu w Poznaniu, ani też do Gniezna, z którym był tak mocno związany.

Odszedł do domu Ojca 22 kwietnia 2004 r. w poznańskim szpitalu. Msza św. pogrzebowa sprawowana była 26 kwietnia 2004 r. w Poznaniu w kościele Nawiedzenia Najświętszej Maryi Panny z licznym udziałem kapłanów Archidiecezji Gnieźnieńskiej, Poznańskiej i diecezji Bydgoskiej oraz wiernych, zwłaszcza z parafii, w których pracował jako proboszcz. Eucharystii przewodniczył Ksiądz Biskup Zbigniew Kiernikowski z Siedlec, obecny był także kolega z roku Ksiądz Arcybiskup Marian Przykucki ze Szczecina i Biskup Wojciech Polak z Gniezna. Pogrzeb odbył się w Poznaniu na cmentarzu na Miłostowie. Ciało Księdza Profesora spoczęło w rodzinnym grobowcu. Obrzędem pogrzebowym przewodniczył Ksiądz Arcybiskup Stanisław Gądecki, Metropolita Poznański. *Requiescat in pace. Amen.*

Wykaz opublikowanych prac Księdza prof. Szczepana Pieszczocha

a) książki

Patrologia. Wprowadzenie do studium Ojców Kościoła, Poznań – Warszawa – Lublin 1964.

Patrologia. Wydanie nowe, t. 1: *Działalność Ojców*, t. 2: *Ojcowie mówią*, Gniezno 1994.

Patrologia. Wprowadzenie w studium Ojców Kościoła. Wydanie trzecie (uzupełnione), Gniezno 1998.

Św. Ambroży, *Wybór pism dogmatycznych*, POK 26, przekład i opracowanie (wraz z ks. L. Gładyszewskim), Poznań 1970.

Kulturotwórcza inspiracja i wpływ chrześcijaństwa na rozwój antyku, Poznań 1992.

Przeważnie o dziewiętej. Wybór homilii i kazań, Gniezno 1995.

Mój nie-pamiętnik, Gniezno 2001, 2003².

b) artykuły

Tradycja u św. Augustyna, (BPAT) Kraków 1954.

Z problematyki tradycji, CT 29 (1958) 151-169.

Stan badań nad problematyką katolickiej nauki o Tradycji, w: *Pod natchnieniem Ducha Świętego*, Poznań 1964, 229-240.

Niektóre poglądy teologiczne św. Augustyna na tle Konstytucji „Dei Verbum”, STV 9 (1971) z. 1, 321-326.

Informacja na temat opracowanego zarysu teologii patrystycznej, „*Studia Gnesnensia*” 1 (1975) 275-276.

Nowe zadania i perspektywy badawcze teologii patrystycznej, „*Studia Gnesnensia*” 1 (1975) 111-136.

- Stan informacji o czynnych zagranicznych ośrodkach wydawniczych i badawczych nad antykiem chrześcijańskim*, „Studia Gnesnensia” 1 (1975) 263-271.
- Teologiczny aspekt propozycji hermeneutycznych w „De doctrina christiana” św. Augustyna*, „Studia Gnesnensia” 2 (1976) 304-307.
- Nowości z zakresu patrologii*, „Studia Gnesnensia” 3 (1977) 361-363.
- Macierzyństwo duchowe Maryi w J 19, 25-27 według teologii patrystycznej i popatrystycznej*, „Studia Gnesnensia” 4 (1978), 163-174.
- Chrześcijańska wizja dziejów człowieka i świata u św. Augustyna*, AK 71 (1979) t. 93, 73-82.
- Nad genezą teologii Pelagiusza*, „Studia Gnesnensia” 5 (1979-1980), 227-244.
- Modlitewne zasady Ewagriusza Pontyjskiego*, TST 8(1981), 138-140.
- Kulturotwórcza inspiracja i wpływ chrześcijaństwa na rozwój antyku*, „Studia Gnesnensia” 7 (1982-1983) 105-128; 8 (1984-1985) 5-37.
- Charakterystyka chrystologii św. Augustyna*, VoxP 8 (1988) z. 14, 185-196.
- Mariologia*, SWP 559-568.
- Jak uczyć patrologii w Seminarium Duchownym*, VoxP 9 (1989) z. 16, 411-414.
- Tradycja w starożytnym Kościele*, SWP 637-646, oraz: *Patrologia*, 12-16.
- Patrologia w Wielkopolsce, szczególnie w Gnieźnie, przed i po II wojnie światowej na tle sytuacji ogólnopolskiej*, „Studia Gnesnensia” 11 (1997) 335-344.
- Ksiądz Józef Nowacki jako patrolog*, w: *Ecclesia Posnaniensis Opuscula Mariano Banaszak Septuagenario dedicata*, Poznań 1998, 271-276.
- Patrystyczne podłoże rozwoju wiary w macierzyńskie działanie Maryi dla Kościoła i ludzkości*, „Studia Gnesnensia” 16 (2002) 105-125.
- Z problematyki królewskości NM. Panny*, „Studia Gnesnensia” 16(2002), 319-321.

c) hasła encyklopedyczne i recenzje

- Arnobiusz Starszy*, EK I 941
- Arnobiusz Młodszy*, EK I 941.
- Dionizy z Mediolanu*, EK III 1341.
- Field Frederick*, EK V 174.
- Rec.: *Bible de tous les temps*, red. Ch. Kannengiesser, I-III, Paris 1984-1986 – VoxP 10 (1990) z. 19, 951-964.

Ks. Bogdan Czyżewski – Gniezno, WSD

INDEX RERUM

| | |
|-----------------|---|
| PRAEFATIO | 5 |
|-----------------|---|

DOCUMENTA

| | |
|---|-----|
| 1. <i>The person of St. Peter in the Gospel of Matthew</i> – Rev. A. Paciorek | 17 |
| 2. „Pontifex maximus” in Roman’s religion and state – H. Kowalski | 31 |
| 3. <i>La „Prima Clementis”: Il primato del vescovo di Roma nella ricerca patristica contemporanea</i> – Rev. W. Turek | 49 |
| 4. <i>Il primato della Chiesa o di vescovo di Roma nelle fonti cristiane del secolo II</i> – Rev. L. Misiarczyk | 76 |
| 5. <i>La position de Pierre dans les textes gnostiques</i> – A. Zmorzanka | 86 |
| 6. <i>Irenäus von Lyon über die Bedeutung der Kirche in Rom</i> – Rev. W. Myszor | 93 |
| 7. <i>Le pape Pontien et la question d’Origène</i> – Rev. M. Szram | 102 |
| 8. <i>Saint Cyprien par rapport à évêque de Rome</i> – Rev. P. Szczur | 120 |
| 9. <i>Die Wahl des Bischofs von Rom bis zum IV. Jahrhundert</i> – Rev. W. Galant | 129 |
| 10. <i>Rapporti fra il patriarcato Antiocheno e la Roma papale nel I-IV secolo</i> – Rev. A. Żurek | 144 |
| 11. <i>La position de saint Pierre dans les œuvres d’Aphrahat le sage Persan et de saint Ephrem le Syrien</i> – Rev. A. Uciecha | 154 |
| 12. <i>Saint Peter’s cathedral in the teaching of Optat from Milew as the final criterion of truthfulness of the Church</i> – Rev. S. Koczwarra | 162 |
| 13. <i>S. Athanasius Alexandrinus et episcopi Romani</i> – Rev. S. Longosz | 191 |
| 14. <i>Patres Cappadocii erga Romae episcopum. De Basilii Magni opinione</i> – Rev. N. Widok | 209 |
| 15. <i>Il contributo del Papa Damaso I al. Consolidamento ecclesiastico e civile del potere del papato</i> – Rev. K. Tyburowski | 221 |
| 16. <i>Hl. Ambrosius über den Bischof Roms</i> – Rev. J. Pałucki | 223 |

| | |
|--|-----|
| 17. <i>Il vescovo di Roma di fronte ai problemi delle Chiese orientali alla fine del IV secolo</i> – Rev. J. Woch | 247 |
| 18. <i>Il collegio dei vescovi nelle „Costituzioni Apostoliche”</i> – Rev. J.W. Żelazny | 254 |
| 19. <i>La genèse de la fête Natale Petri de Cathedra</i> – Rev. J. Naumowicz | 264 |
| 20. <i>Girolamo e i vescovi di Roma: un rapporto di stima e di collaborazione</i> – L.M. Mirri | 265 |
| 21. <i>Contacts of St. Paulinus of Nola with Rome and its bishops</i> – D. Kasprzak OFMCap. | 309 |
| 22. <i>Die Lehre Leon des Grossen über Vorherrschaft des Papstes</i> – Rev. Cz. Bartnik | 322 |
| 23. <i>Appellatio Flaviani ad papam Leonem (?)</i> . Circa il potere pontificio in Oriente – Rev. A. Nocoń | 330 |
| 24. <i>La lettera di Teodoreto rivolta al papa Leone</i> – Rev. J.W. Żelazny | 346 |
| 25. <i>L'autorite d'eveque de Rome dans l'enseignement et la pratique de san Grégoire le Grand</i> – Rev. J. Lachowicz | 361 |
| 26. <i>Le pallium dans la correspondance de Gregoire le Grand</i> – Rev. J. Lewandowicz | 370 |
| 27. <i>Vescovi di Roma nel „Pratum Spirituale” di Giovanni Mosco</i> – B. Degórski O.S.P.P.E. | 387 |
| 28. <i>The eldest presentation of St. Peter Apostle and problem of papal primacy</i> – B. Iwaszkiewicz-Wronikowska | 404 |
| 29. <i>Das Papsttum im Leben und im literarischen Werk des Stanislaus Hosius (1504-1579)</i> – J.A. Kalinowska | 412 |

MISCELLANEA

| | |
|--|-----|
| 30. <i>Jesus Christ as the model for Apollonios of Tyana's biography</i> – J. Sieradzan | 422 |
| 31. <i>La théologie judéo-chrétienne: l'actualité de la conception de Jean Daniélou et l'essai de son développement</i> – Rev. F. Szulc | 423 |
| 32. <i>Pauca de paleochristiana critica spectacularum [„De spectaculis Tertulliani”, „De spectaculis” Novatiani, „De gubernatione Dei” Salviani Massiliensis]</i> – M. Zawadzka | 439 |
| 33. <i>Tendances subordinaciennes dans la théologie avant Nicée</i> – Rev. J. Grzywaczewski | 441 |
| 34. <i>Progressive periphrasis and textual strategies: Lucifer of Cagliari, Moriundum esse pro Dei Filio</i> – J. Jakielaszek | 468 |
| 35. <i>Hieronymi «Epistula» XLVI: Paulae et Eustochiae ad Marcellam De locis sanctis. Commentario II</i> – A. Donati | 469 |
| 36. <i>In memoriam sanctorum martyrum. Epigrammata Damasiana in den römischen Katakumben</i> – B. Pawłowska | 497 |

37. *Apologie der christlichen Lehre über das Heilsgeschehen in Oratio catechetica magna des hl. Gregor von Nyssa* – U. Pękala 509
38. *St Gregory of Nyssa's teaching on God's omnipotence based on the treatise «In illud: Tunc ipse Filius»* – E. Kotkowska 524
39. *L'amour du prochain à la lumière des exhortations pastorales de saint Leon le Grand presentes dans les Sermons pour le careme (39-50)* – Rev. F. Drączkowski 535
40. *When did St. Patrick live? Reflections on the chronology of life of the Apostle of Ireland* – M. Kaźmierczak 545
41. *Fáeth Fiadha. St. Patrick's lorica* – R. Bulas 559
42. *The religious motives in Vitalian's revolt in 513-514* – S. Koczwara 571
43. *Blathmac and his poem on the Virgin Mary* – A. Szewczyk 578
44. *Apokryphische Darstellung des Todes vom heiligen Joseph auf dem Bild in der Pfarrkirche in Borkendorf* – R. Wierna 586
45. *Gli elementi della struttura gerarchica ed economica dei monasteri manichei in Asia centrale nella luce dei documenti di Turfan* – Rev. R. Szmurło 595

OPERA PATRUM IN LINGUAM POLONORUM TRANSLATA

1. Optatus Milevitanus – *Tractatus contra Donatistas Liber II*
 a. *Introductio et commentarius* – Rev. S. Longosz 597
 b. *Translatio* – Rev. A. Gołda 603
2. *Laudes Domini cum miraculo quod accidit in Aeduico (CPL 1386)*.
 a. *Introductio et commentarius* – R. Sawa 623
 b. *Translatio* – R. Sawa 628

CENSURAE LIBRORUM

1. *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 – Rev. M. Szram 635
2. *Origene. Dizionario. La cultura, il pensiero, le opere*, a cura di A. Monaci Castagno, Roma 2000 – Rev. M. Szram 644
3. S. Kaczmarek, *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 – Rev. M. Szram 646
4. K. Bardski, *Pokarm i napój miłości. Symbolizm w ponaddosłownej interpretacji Biblii w tradycji Kościoła*, Rozprawy i Studia Biblijne 16, Warszawa 2004 – Rev. M. Szram 650

5. *Aegyptus Christiana. Mélanges d'hagiographie égyptienne et orientales dédiés à la mémoire de P. Paul Devos, Bollandiste*, curaverunt U. Zanetti et E. Lucchesi, Cahiers d'Orientalisme 25, Genève 2004 –
Rev. M. Starowieyski. 655
6. E. Osborn, *Tertullian, First Theologian of the West*, Cambridge 2003 –
Rev. M. Wysocki. 659
7. R. Stawinoga, *Tertullian a świat antyczny*, Kraków 2002 –
Rev. M. Wysocki. 661
8. Tertullianus, *O hrách. De spectaculis*. Úvodní studii, překlad, poznámky a výběrovou bibliografii k Tertullianovým dílům pořídil P. Kitzler, Praha 2004 – J. Figiel SDS. 664
9. Nowacjan, *O Trójcy Świętej*, przekład ks. Grzegorz Jaśkiewicz, ŻMT 35, Kraków 2005 – J. Figiel SDS. 669
10. R. Wiśniewski, *Szatan i jego słudzy. 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 – A. Leska. 671
11. G. Visonà, *Cronologia ambrosiana. Bibliografia ambrosiana (1900-2000). Tutte le opere di sant'Ambrogio, sussidi 25/26*, Roma 2004 –
Rev. J. Lachowicz. 676
12. S. Sojka, *Ideał życia kapłańskiego w świetle pism świętego Grzegorza Wielkiego*, Lublin 2003 – M. Strankowski. 678
13. *La Bibbia commentata dai Padri*, red. A. Di Bernardino, vol I-IX, Roma 2003-2005, (włoska edycja amerykańskiego: *Ancient Christian Commentary on Scripture* vol. I-XVII, New Jersey 1998-2005) –
Rev. D. Zagórski. 681
14. *Literatura Grecji starożytnej*, pod redakcją H. Podbielskiego, t. 1: *Epika – liryka – dramaty*; t. 2: *Proza historyczna – krasomówstwo – filozofia i nauka – literatura chrześcijańska*, Lublin 2005 – R. Popowski SDB. 685
15. *The Cambridge History of Early Christian Literature*, ed. F. Young – L. Ayres – A. Louth, Cambridge 2004 – Rev. S. Longosz. 689

ANNOTATIONES

BIBLIOGRAPHIA

1. *De papis in antiquitate christiana. Bibliographia selecta* –
Rev. S. Longosz. 693
2. *S. Gregorius Magnus in studiis Polonorum. Bibliographia* –
Rev. S. Longosz. 705
3. *Bibliographia Pauli Orosii (saeculi XIX-XX)* – elaboratio collectiva. 715
4. *Elenchus dissertationum de rebus antiquitatis christianae ad gradum magistri et doctoris assequendum in nonnullis universitatibus ac institutis ecclesiasticis Poloniae anno 2004 scriptarum* – Rev. S. Longosz. 727

5. *Studia Polonorum de rebus antiquitatis christianae anno 2004 scripta* – Rev. J. Naumowicz – Rev. S. Longosz 733
6. *Patristica in periodicis anni 2004 inventa* – J. Figiel SDS 765

DE CONVENTIBUS

1. *De papis in antiquitate christiana* (Lublin, KUL, 25-26 XI 2004) – Rev. J. Lachowicz 807
2. *De conventibus Commissionis Studiorum de Antiquitate Christiana anno academico 2004/2005 peractis* – A.Z. Zmorzanka 816
3. *De participatione Sectionis Patristicae in VII Congressu Theologorum Polonorum* (Lublin, KUL, 13 IX 2003) – Rev. J. Lachowicz. 820
4. *Loci sancti in antiquitate posteriore* (VII Symposium Casimiriense, Kazimierz Dolny, 7-9 X 2004) – Rev. J. Lachowicz 823
5. *In cardine doctrinae S. Gregorii Magni. Symposium in MCCCC Anniversario mortis Gregorii Magni convocatum* (Obra, 27-28 X 2004) – Rev. J. Lachowicz 834
6. *De S. Augustino hodie interpretando. MDCL Anniversarium nativitatis S. Augustini Hipponensis* (Kraków, 2-3 XII 2004) – Rev. J. Lachowicz 837
7. *L'eredità spirituale di Gregorio Magno fra Occidente e Oriente* (Roma, 10-12 III 2004) – B. Degórski O.S.P.P.E. 844
8. *Giovanni Crisostomo: Oriente e Occidente tra IV e V secolo* (XXXIII Dies Augustiniani, Roma, 6-8 V 2004) – B. Degórski O.S.P.P.E. 846
9. *De VIII Congressu Internationali Studiorum Coptorum convocato* (Paris, 28 VI – 3 VII 2004) – Rev. R. Szmurło 850
10. *De MDCL Anniversario nativitatis S. Augustini Romae celebrato* (Roma, 7-15 XI 2004) – Rev. S. Longosz 856
11. *De redditione reliquiarum S. Gregorii Nazianzeneni et S. Joannis Chrysostomi Ecclesiae Orientali* (Roma, 27 XI 2004) – Rev. S. Longosz. 859
12. *De cultu antiquorum paparum in cultura Polonorum* – Rev. S. Longosz. 865

INFORMATIONES

1. De possibilitate studiorum byzantinorum in Bibliotheca Catholicae Universitatis Lublinensis – P. Kochanek. 873
2. Series „Chrześcijańska Europa” Posnaniae edita – K. Iłski. 881
3. Director „Vox Patrum” insigni honore Crucis Poloniae Restitutae ornatus – ks. F. Drączkowski 883
4. Annualis conventus Sectionis Patristicae Polonorum 2005 885
5. Conventus patristicus in Universitate Cardinalis S. Wyszyński Varsoviae anno 2005 convocandus 886
6. De conventibus Commissionis Studiorum de Antiquitate Christiana anno academico 2005/2006 convocandis 886

7. Symposium de meritis Joannis Pauli II papae erga res paleochristianas
in Catholica Universitate Lublinensi convocandum 886
8. VIII Symposium Casmiriense convocandum 887
9. Primus conventus syriologicus Polonorum 888
10. Colloquium Origenianum Decimum in Polonia convocandum 888
11. Liber Jubilaeus Professori Marco Starowieyski dedicandus 889
12. „Vox Patrum” denuo inter optima commentaria periodica Polonorum
collocata 890
13. Bibliographia operum Patrum in linguam Polonorum translatorum 890
14. Aliae notitiae de vita patristica 891

IN MEMORIAM

1. *Rev. Szczepan Pieszczoł (1921-2004) – vir, qui vere Patres Ecclesiae
amavit* – Rev. B. Czyżewski 893
- Index rerum 899

SPIS TREŚCI

| | |
|-------------------|---|
| OD REDAKCJI | 5 |
|-------------------|---|

ARTYKUŁY

| | |
|---|-----|
| 1. <i>Postać Piotra w Ewangelii św. Mateusza</i> – ks. A. Paciorek | 7 |
| 2. „ <i>Pontifex maximus</i> ” w religii rzymskiej – H. Kowalski | 19 |
| 3. <i>Prima Clementis: zagadnienie prymatu Biskupa Rzymu w ujęciu współczesnych opracowań patrystycznych</i> – ks. W. Turek | 33 |
| 4. <i>Prymat Kościoła / biskupa Rzymu w źródłach chrześcijańskich II wieku</i> – ks. L. Misiarczyk | 51 |
| 5. <i>Pozycja Piotra w tekstach gnostyckich</i> – A. Zmorzanka | 79 |
| 6. <i>Św. Ireneusz o autorytecie Kościoła Rzymskiego</i> – ks. W. Myszor | 87 |
| 7. <i>Papież Poncjian a sprawa Orygenesesa</i> – ks. M. Szram | 95 |
| 8. <i>Św. Cyprian wobec Biskupa Rzymu</i> – ks. P. Szczur | 105 |
| 9. <i>Wybór Biskupa Rzymu do IV wieku</i> – ks. W. Galant | 121 |
| 10. <i>Relacje patriarchatu antiocheńskiego z papieskim Rzymem w I-IV wieku</i> – ks. A. Żurek | 131 |
| 11. <i>Pozycja św. Piotra w pismach Afrahata i św. Efrema</i> – ks. A. Uciecha | 145 |
| 12. <i>Katedra Piotra w nauczaniu Optata z Milewy jako ostateczny proberz prawdziwości Kościoła</i> – ks. S. Koczwara | 155 |
| 13. <i>Św. Atanazy Aleksandryjski a Biskup Rzymu</i> – ks. S. Longosz | 163 |
| 14. <i>Ojcowie Kapadocy wobec Biskupa Rzymu. Stanowisko Bazylego Wielkiego</i> – ks. N. Widok | 193 |
| 15. <i>Wkład papieża Damazego w kościelne i świeckie umocnienie władzy papieżstwa</i> – ks. K. Tyburowski | 211 |
| 16. <i>Św. Ambroży o Biskupie Rzymu</i> – ks. J. Pałucki | 223 |
| 17. <i>Biskup Rzymu wobec problemów Kościołów Wschodnich przy końcu IV wieku</i> – ks. J. Woch | 231 |
| 18. <i>Kolegium biskupów w Konstytucjach Apostolskich. Rola Piotra</i> – Ks. J.W. Żelazny | 249 |

| | |
|--|-----|
| 19. <i>Geneza święta Natale Petri de Cathedra</i> – ks. J. Naumowicz | 255 |
| 20. <i>Girolamo e i vescovi di Roma: un rapporto di stima e di collaborazione</i> – L.M. Mirri | 265 |
| 21. <i>Kontakty św. Paulina z Noli z Rzymem i jego biskupami</i> – D. Kasprzak OFMCap. | 293 |
| 22. <i>Nauka Leona Wielkiego o prymacie Biskupa Rzymu</i> – ks. Cz. Bartnik . . . | 311 |
| 23. <i>Appellatio Flaviani ad papam Leonem (?)</i> . <i>Wokół władzy papieskiej</i> <i>na Wschodzie</i> – ks. A. Nocoń. | 323 |
| 24. <i>Apelacja Teodoreta do papieża Leona</i> – ks. J.W. Żelazny. | 335 |
| 25. <i>Autorytet Biskupa Rzymu w nauczaniu i praktyce św. Grzegorza Wielkiego</i> – ks. J. Lachowicz | 347 |
| 26. <i>Paliusz w korespondencji św. Grzegorza Wielkiego</i> – ks. J. Lewandowicz . . | 363 |
| 27. <i>Biskupi Rzymu w „Pratum spirituale” Jana Moschosa</i> – B. Degórski O.S.P.P.E. | 371 |
| 28. <i>Najstarsze przedstawienia Piotra Apostoła a problem prymatu papieskiego</i> – B. Iwaszkiewicz-Wronikowska | 391 |
| 29. <i>Papiestwo w życiu i twórczości literackiej Stanisława Hozjusza (1504-1579)</i> – J.A. Kalinowska | 405 |

MISCELLANEA

| | |
|--|-----|
| 30. <i>Jezus Chrystus jako model dla postaci Apoloniusza z Tiany</i> – J. Sieradzan . | 415 |
| 31. <i>La théologie judéo-chrétienne: l'actualité de la conception de Jean Daniélou</i> <i>et l'essai de son développement</i> – ks. F. Szulc | 423 |
| 32. <i>Kilka uwag o wczesnochrześcijańskiej krytyce rzymskich widowisk</i> <i>(na podstawie «De spectaculis» Tertuliana, «De spectaculis» Nowacjana,</i> <i>«De gubernatione Dei» VI Salwiana z Marsylii – M. Zawadzka</i> | 433 |
| 33. <i>Tendances subordinaciennes dans la théologie avant Nicée</i> – ks. J. Grzywaczewski | 441 |
| 34. <i>Peryfrazja progresywna i strategie tekstowe. Na podstawie: «Moriundum esse</i> <i>pro Dei Filio» Lucyfera z Cagliari – J. Jakielaszek</i> | 461 |
| 35. <i>Hieronimi «Epistula» XLVI: Paulae et Eustochiae ad Marcellam De locis</i> <i>sanctis. Commentario II</i> – A. Donati | 469 |
| 36. <i>In memoriam sanctorum martyrum. Epigramaty damazjańskie w rzymskich</i> <i>katakumbach</i> – B. Pawłowska | 489 |
| 37. <i>Apologia chrześcijańskiej nauki o zbawieniu w «Wielkiej Katechezie»</i> <i>św. Grzegorza z Nyssy</i> – U. Pękala | 499 |
| 38. <i>Nauczanie św. Grzegorza z Nyssy o wszechmocy Bożej na podstawie</i> <i>«In illud: Tunc ipse Filius»</i> – E. Kotkowska | 511 |
| 39. <i>Miłość bliźniego w świetle ekshortacji pastoralnych Leona Wielkiego</i> <i>w mowach na Wielki Post (39-50)</i> – ks. F. Drączkowski | 527 |
| 40. <i>Kiedy żył św. Patryk? Rozważania nad chronologią życia Apostoła Irlandii</i> – M. Kaźmierczak | 537 |

41. *Fáeth Fiadha. Lorica świętego Patryka* – R. Bulas 547
 42. *Religijne motywy w rewolcie Witaliana w 513-515 roku* – S. Koczwarą 561
 43. *Blathmac i jego «Poemat» poświęcony Dziewicy Maryi* – A. Szewczyk 573
 44. *Apokryficzne przedstawienie śmierci św. Józefa na obrazie z kościoła parafialnego w Burgrubicach* – R. Wierna 579
 45. *Elementy struktury hierarchicznej oraz warunków społeczno-ekonomicznych klasztorów manichejskich w Azji Centralnej w świetle analizy wybranych dokumentów z Turfan* – ks. R. Szmurło 589

PRZEKŁADY

1. *Optat z Milewy – Traktat przeciw donatystom Księga II*
 a. Wstęp: *Cathedra Petri w eklezjologii Optata* – ks. S. Longosz 597
 b. Przekład – ks. A. Gołda 603
 2. *Pochwały na cześć Pana wraz z cudem, który wydarzył się w kraju Eduów (Laudes Domini cum miraculo quod accidit in Aeduico, CPL 1386)*.
 a. Wstęp i komentarz – R. Sawa 623
 b. Przekład – R. Sawa 628

RECENZJE

1. *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 – ks. M. Szram 635
 2. *Origene. Dizionario. La cultura, il pensiero, le opere*, a cura di A. Monaci Castagno, Roma 2000 – ks. M. Szram 644
 3. S. Kaczmarek, *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 – ks. M. Szram 646
 4. K. Bardski, *Pokarm i napój miłości. Symbolizm w ponaddosłownej interpretacji Biblii w tradycji Kościoła*, Rozprawy i Studia Biblijne 16, Warszawa 2004 – ks. M. Szram 650
 5. *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 – ks. M. Starowieyski 655
 6. E. Osborn, *Tertullian, First Theologian of the West*, Cambridge 2003 – ks. M. Wysocki 659
 7. R. Stawinoga, *Tertulian a świat antyczny*, Kraków 2002 – ks. M. Wysocki . 661
 8. Tertullianus, *O hrách. De spectaculis*. Úvodní studii, překlad, poznámky a výběrovou bibliografií k Tertullianovým dílům pořídil Petr Kitzler, Praha 2004 – J. Figiel SDS 664

9. Nowacjan, *O Trójcy Świętej*, przekład ks. Grzegorz Jaśkiewicz, ŻMT 35, Kraków 2005 – J. Figiel SDS 669
10. R. Wiśniewski, *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 – A. Leska 671
11. G. Visonà, *Cronologia ambrosiana. Bibliografia ambrosiana (1900-2000). Tutte le opere di sant'Ambrogio, sussidi 25/26*, Roma 2004 – ks. J. Lachowicz. 676
12. S. Sojka, *Ideal życia kapłańskiego w świetle pism świętego Grzegorza Wielkiego*, Lublin 2003 – M. Strankowski. 678
13. *La Bibbia commentata dai Padri*, red. A. Di Berardino, vol I-IX, Roma 2003-2005, (włoska edycja amerykańskiego: *Ancient Christian Commentary on Scripture* vol. I-XVII, New Jersey 1998-2005) – ks. D. Zagórski 681
14. *Literatura Grecji starożytnej*, pod redakcją H. Podbielskiego, t. 1: *Epika – liryka – dramaty*; t. 2: *Proza historyczna – krasomówstwo – filozofia i nauka – literatura chrześcijańska*, Lublin 2005 – R. Popowski SDB. 685
15. *The Cambridge History of Early Christian Literature*, ed. F. Young – L. Ayres – A. Louth, Cambridge 2004 – ks. S. Longosz 689

DZIAŁ INFORMACYJNY

BIBLIOGRAFIE

1. Papiestwo w starożytności chrześcijańskiej. Materiały bibliograficzne (wybrane) – ks. S. Longosz 693
2. *Św. Grzegorz Wielki w polskich studiach. Materiały bibliograficzne* – ks. S. Longosz 705
3. *Bibliografia Pawła Orozjusza (wiek XIX-XX)* – oprac. zbiorowe 715
4. *Wykaz prac dyplomowych z antyku chrześcijańskiego ukończonych w niektórych polskich ośrodkach naukowych w 2004 roku* – ks. S. Longosz 727
5. *Polska bibliografia antyku chrześcijańskiego 2004* – ks. J. Naumowicz – ks. S. Longosz 733
6. *Patrystyka w czasopiśmie 2004 roku* – J. Figiel SDS. 765

SPRAWOZDANIA

1. *Papiestwo w starożytności chrześcijańskiej* (Lublin, KUL, 25-26 XI 2004) – ks. J. Lachowicz. 807
2. *Posiedzenia Komisji Badań nad Antykiem Chrześcijańskim KUL w roku akademickim 2004/2005* – A.Z. Zmorzanka 816
3. *Udział Sekcji Patrystycznej w VII Kongresie Teologów Polskich* (Lublin, KUL, 13 IX 2003) – ks. J. Lachowicz. 820

| | |
|---|-----|
| 4. Miejsca święte w epoce późnego antyku (VII Sympozjum Kazimierskie, Kazimierz Dolny, 7-9 X 2004) – ks. J. Lachowicz | 823 |
| 5. <i>W kręgu myśli św. Grzegorza Wielkiego. Sympozjum z okazji 1400 rocznicy śmierci św. Grzegorza Wielkiego</i> (Obra, 27-28 X 2004) – ks. J. Lachowicz | 834 |
| 6. <i>Św. Augustyn dzisiaj. 1650 rocznica urodzin św. Augustyna z Hippony</i> (Kraków, 2-3 XII 2004) – ks. J. Lachowicz | 837 |
| 7. <i>Dziedzictwo duchowe Grzegorza Wielkiego na Zachodzie i Wschodzie</i> (Rzym, 10-12 III 2004) – B. Degórski O.S.P.P.E. | 844 |
| 8. <i>Jan Chryzostom: Wschód i Zachód na przełomie IV i V wieku</i> (XXXIII Dni Augustiańskie, Rzym, 6-8 V 2004) – B. Degórski O.S.P.P.E. | 846 |
| 9. <i>VIII Międzynarodowy Kongres Studiów Koptyjskich</i> (Paryż, 28 VI – 3 VII 2004) – ks. R. Szmurło | 850 |
| 10. <i>Obchody 1650 rocznicy urodzin św. Augustyna w Rzymie</i> (Rzym, 7-15 XI 2004) – ks. S. Longosz | 856 |
| 11. <i>Przekazanie relikwii św. Grzegorza z Nazjanzu i św. Jana Chryzostoma Kościołowi Wschodniemu</i> (Rzym, 27 XI 2004) – ks. S. Longosz | 859 |
| 12. <i>Papieże starożytni w religijnej kulturze polskiej</i> – ks. S. Longosz | 865 |

INFORMACJE

| | |
|--|-----|
| 1. Możliwości studiów bizantynologicznych na bazie Biblioteki Uniwersyteckiej KUL – P. Kochanek | 873 |
| 2. Seria „Chrześcijańska Europa” w Poznaniu – K. Iłski | 881 |
| 3. Redaktor naczelny „Vox Patrum” odznaczony Krzyżem Kawalerskim Orderu Odrodzenia Polski – ks. F. Drączkowski | 883 |
| 4. Doroczne spotkanie Sekcji Patrystycznej w 2005 roku | 885 |
| 5. Patrystyczne sympozjum w UKSW w 2005 roku w Warszawie | 886 |
| 6. Komisja Badań nad Antykiem Chrześcijańskim KUL w 2005/2006. | 886 |
| 7. Sympozjum o zasługach Jana Pawła II wobec antyku chrześcijańskiego | 886 |
| 8. VIII Sympozjum Kazimierskie | 887 |
| 9. Pierwsza polska konferencja syriologiczna | 888 |
| 10. Colloquium Origenianum Decimum w Polsce | 888 |
| 11. Księga Pamiątkowa dla Księdza Profesora M. Starowieyskiego | 889 |
| 12. „Vox Patrum” ponownie wśród najwyższej punktowanych czasopism | 890 |
| 13. Bibliografia polskich przekładów patrystycznych | 890 |
| 14. Inne informacje z życia patrystycznego | 891 |

IN MEMORIAM

| | |
|--|-----|
| 1. <i>Ksiądz Szczepan Pieszczoch (1921-2004) – człowiek, który prawdziwie kochał Ojców Kościoła</i> – ks. B. Czyżewski | 893 |
|--|-----|

| | |
|-----------------------|-----|
| Spis treści | 905 |
|-----------------------|-----|